

Revue Catholique Internationale COMMUNIO
tome IX, n° 5 septembre-octobre 1984
LE SACREMENT DES MALADES

*«Loué sois-tu, mon Seigneur, pour notre sœur la mort corporelle,
à qui nul homme vivant ne peut échapper.
Malheur à ceux qui meurent en état de péché mortel!
Bienheureux ceux qu'elle trouvera conformes à tes très saintes volontés,
car la seconde mort ne leur fera point de mal.»*
Saint François d'Assise

Jean-Robert ARMOGATHE
page 4 Du corps malade au corps mystique

Problématique

Mgr Kazimierz ROMANIUK
page 15 Jésus a-t-il voulu l'onction des malades?
Sylvère DE SMET, s.j.
page 25 Histoire et théologie des rituels
Zoltan ALSZEGHY, s.j.
page 43 Oindre les malades: rite de passage
ou sacrement du Seigneur?
Philippe CORMIER
page 52 « Cette maladie n'est pas mortelle.

Intégration

Hans-Urs von BALTHASAR
page 75 Du bon usage de la mort
Antonio SICARI
page 81 Compassion du monde et compassion du Christ
Euthanasie et sacrement des malades

Attestations

Carlo MARCORA
page 97 Saint Charles Borromée: priorité au
Une Petite Soeur des Pauvres
page 102 La joie de l'onction
Joseph BOULEY
page 107 A l'hôpital

Signets

Eugenio CORECCO
page 110 Structure et articulation du pouvoir dans l'Eglise
Jean MOUTON
page 125 Jean Hugo: l'art et la ferveur

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift «*Communio*» (D 5000 Köln 50, Siirtherstrasse 107) — Hans-Urs von Balthasar, Albert Görres, Franz Greiner, Peter Henrici, s.j., Walter Kasper, Mgr Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio* (Gonzaga University, 502 E. Boone, Spokane, Washington 92258) — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, Clifford G. Kossel, s.j., James Hitchcock, Thomas Langan, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : Revista internacional católica de cultura *Communio* (Rua Benjamin Constant, 23, 5° andar, Caixa postal 1362, 20001 Rio de Janeiro RJ) — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevo Bettencourt, o.s.b., Luciano José Cabral Duarte, Tarcisio Meirelles Padilha, Candido Guinle de Paula Machado, Mgr Karl-Josef Romer, Heraclito Fontoura Sobral Pinto, Newton Lins Buarque Supupira.

CROATE : Svescl *Communio* (Krcanska Sadasnjost, Marulicev trg 14, YU 41000 Zagreb) — Anđelko Badurina, Vjekoslav Bajsic, Bonaventura Duda, Jerko Fucak, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Aldo Staric, Tomislav Janko Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic, Marijan Valkovic.

ESPAGNOL : Revista catollica Intemacional *Communio* (Ediciones Encuentro, Alcalá, 117-6° izda, Madrid 9) — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario Gonzalez de Cardedal, Patricio Herreraez, Juan-Maria Laboa, Francisco Lage, Fernando Manresa, Juan Martin-Velasco, José-Miguel Oriol, Alfonso Perez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL POUR L'AMÉRIQUE LATINE : Revista catollica Intemacional *Communio de lengua hispana para America latina* (Erasmus Escala 1819, Casilla 13786, Santiago, Chili) — German Doig, Julio Teran-Dutari, s.j., François Fran-cou, s.j.; Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez F., Luis Meyer, Fernando Moreno V., Sergio Munoz L., Francisco-José Pinon.

ITALIEN : Strumento Intemazionale per un lavoro teologico *Communio* (Editorials Jaca Book, via Saffi 19, 120123 Milano) — Sante Bagnoli, Felice Cesana, Francesco d'Agostino, Gianfranco Dalmasso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Luigi Negri, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Somnavilla.

NÉERLANDAIS : Intematonaal katholiek Tijdschrift *Communio* (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — Jan Ambaum, Stefaan Van Calster, Alexander Van der Does de Willebois, Jan Lambrecht, s.j., Jos F. Lescauwae, m.s.c., Klara Rogiers, Georges De Schrijver, s.j., Joris Schroder, Herman P. Vonh6gen, Jan-Hendrik Walgrave, o.p., Gérard Wilkens, s.j.

POLONAIS : Miedzynarodowy przeglad teologiczny *Communio* (Pallottinum, ul. Przybyszewskiego 30, PL 60-959 Poznan) — Lucjan Batter, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Helmut Juros, s.d.s., Jozef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Jan Kanty Pytel, Mgr Kazimierz Romaniuk, Stanislaw Ruminski, Wacław Swierzawski.

PORTUGAIS : Revista International catollica *Communio* (Av. Duque d'Avila 26 — 2°, P 1000 Lisboa) — Manuel-Isidro Alves, José E. Borges de Pinho, Faustino Caldas-Ferreira, Maria-Manuela Carvalho, Henrique de Noronha Galvao, Mario-Rui Pedras, Peter Stilwell, Luis-Filipe Tomas, Antonio Bivar Weinholtz.

En préparation édition arabe

Revue catholique Internationale

COMMUNIO

publiée tous les deux mois en français par «*Communio*», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout éditeur, mouvement ou institution. **Président-directeur de la publication**: Jean DUCHESNE. **Directeur de la rédaction**: Claude BRUAIRE. **Rédacteurs-en-chef**: Rémi BRAGUE et Jean-Luc MARION. **Secrétariat de la rédaction**: Jean-Paul BARBICHE, Marie-Hélène et Jean CONGOURDEAU, Denise TINTANT. **Promotion**: Michel DUPOUEY.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFROY) : au siège de l'association — 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris; tél.: (1) 527.46.27. CCP «*Communio*»: 18.676.23 F Paris.

Pour la **Belgique** : «*Amitié Communio*», rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur. CCP 000 0566 165 73.

Pour le **Canada** : «*Revue Communio-Canada*», 698 Ave Routhier, Sainte-Foy, G1X 3J9.

Pour la **Suisse** : «*Amitié Communio*», route de Villars 40, CH 1700 Fribourg. CCP 17-3062-0 Fribourg

Conditions d'abonnement : voir page 129.

Bulletin d'abonnement : voir page 130.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible: voir page 132.

Comité de rédaction en français

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p.* (Fribourg), Thierry Bert, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Vincent Carraud, Georges Chantraine, s.j.* (Namur), Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Michel Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux-Toulouse), Marie-José et Jean Duchesne*, Pierre Julg, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion* (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Jean-Marie Salamito, Robert Toussaint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*

Membres du bureau de rédaction.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La Justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, Je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, L'Argent,
Œuvres en prose, 2, «*Pléiade* p. 1136-1137.

Jean-Robert ARMOGATHE

Du corps malade au corps mystique

La pastorale des « derniers sacrements » demande une clarification préalable, qui permette de redonner à la prière de guérison, à l'huile d'onction et à la rémission des péchés leur place véritable. Au centre de cette clarification : le corps douloureux du malade, antitype du Crucifié.

DE diverses manières, les sacrements se rapportent au corps, corps baigné, oint ou nourri. Cette sollicitude de l'Eglise pour le corps (1) se déploie dans les liturgies rituelles, qui ne sont rien d'autre que la catéchèse explicite du sacrement. Le sacrement des malades en apporte la plus manifeste démonstration. Jésus a consacré tant de temps auprès des malades ; il a compati, dans sa sensibilité comme dans sa chair, avec eux ; il leur a parlé, leur a imposé les mains, les a réconfortés et guéris (sans oublier jamais leur entourage). La guérison est le signe le plus fréquent que Jésus propose à ceux qui le suivent ou le contestent ; c'est aussi l'une des missions les plus explicites qu'il confie aux siens : « Il les envoya proclamer le Royaume de Dieu et faire des guérisons » (Luc 9, 2). Le Ressuscité ne tient pas un autre langage pour décrire « les signes qui accompagnent-

(1) Il convient de garder présent le cahier V, 6 (1980) de *Communio* : « le corps », et en particulier l'article de Rémi Brague, p. 4-19 : « Le corps est pour le Seigneur ».

ront ceux qui auront cru » : « ils imposeront les mains aux infirmes et ceux-ci seront guéris » (Marc 16, 18).

L'exercice de cette fonction tient encore une grande part dans l'activité apostolique, et l'Evangile de saint Marc mentionne « des onctions d'huile » à cette occasion : « Ils chassaient beaucoup de démons et faisaient des onctions d'huile à de nombreux infirmes et les guérissaient » (Marc 6, 12). Ce passage et un texte de *l'Épître de saint Jacques* (5, 14) (2) constituent les deux « bases scripturaires » classiques du sacrement des malades. Encore faut-il être attentif à la prudence montrée par le magistère à cet égard (3).

Un sacrement de guérison

Une lecture attentive des débats à la 14^e session du Concile de Trente (16-25 novembre 1551) est fort instructive ici. D'abord, en effet, le sacrement des malades apparaît en parent pauvre : neuf théologiens seulement s'y intéressent, sur les nombreux experts réunis. Ensuite, il est traité conjointement avec le sacrement de pénitence, et le rapprochement n'est pas fortuit. Enfin, on perçoit, à la lecture des résumés des débats, les réserves des théologiens et des Pères conciliaires devant les fruits de guérison corporelle du sacrement. Ce qui s'explique par les attaques dont il était l'objet de la part des Réformateurs, qui tentaient de l'identifier (c'est-à-dire de le réduire) au *charisme de guérison* (4) afin de lui retirer toute fonction sacramentelle. Il semble bien aussi que les Pères étaient pénétrés des nouveaux développements de la médecine et avaient quelque hésitation devant l'affirmation du pouvoir physique d'un sacrement (l'ambiance intellectuelle du Concile de Trente, il est peut-être utile de le rappeler, est très résolument *moderne*). Ce qui reste pourtant

(2) « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytères de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur », *Jacques* 5, 14.

(3) Ainsi *insinuatun* préféré à *delineatun* au chap. I du décret ; le texte de *l'Épître de saint Jacques* est tenu pour recommander et proclamer le sacrement (et non pas le fonder). Enfin *Marc* (6, 13) n'est pas mentionné par les Pères au canon I, qui énonce l'institution (la référence a été indûment rajoutée par H. Denzinger dans *l'Enchiridion* !).

(4) La *gracia urarum* du canon 2 (dans *Denzinger*, 21, n°927).

étonnant et mérite attention, c'est que, malgré ces contraintes et ces réserves, le Concile a atteint une formulation prudente et exhaustive sur ce sujet, dont certains aspects ont été repris et amplifiés dans le *Catéchisme* de 1566.

Le Concile a maintenu fermement ouverte la perspective de guérison corporelle, contre tel Père qui ne voulait y voir qu'une guérison spirituelle. Le décret (ch. 2) paraît bien insister sur le soulagement psychologique que le malade reçoit par une confiance plus grande dans la miséricorde de Dieu ; mais le second canon utilise une expression très concrète : «*soulager les malades* » (*alleviare infirmos*), plus heureuse que le texte du décret (5). Le texte adopté ne restreint pas aux seuls agonisants l'usage du sacrement (contrairement aux schémas proposés à la discussion), et la guérison, contingente et ordonnée au salut, reste bien perçue parmi les finalités expresses du sacrement. Un schéma antérieur et le *Catéchisme* insistent sur la nature exceptionnelle de la guérison en la motivant par le passage d'une Eglise primitive aux signes à une Eglise «adulte dans la foi». Cette malheureuse perspective historique n'a pas été retenue dans le texte définitivement proclamé.

Et cela est d'autant plus heureux que l'Orient chrétien a été plus audacieux en soulignant la dimension de guérison propre au sacrement : les bénédictions d'huile, dans la Syrie du IV^e siècle, en font mention explicite. Il convient également de prêter attention à des mentions d'Origène et d'Irénée trop rapidement écartées par les historiens. Chez Irénée, la guérison des malades (par imposition des mains) apparaît dans une liste de charismes exercés par les fidèles, tandis qu'Origène mentionne *Jacques 5*, 14-15 dans un contexte pénitentiel (6). De ces deux textes, retons la proximité du charisme de guérison d'une part et, d'autre part, la dimension pénitentielle du sacrement des malades (7).

Car il est guérison du corps, en vue de la sanctification du

(5) Remarque de J.-Cl. Didier, s.v. « Extrême-onction » in *Catholicisme* t. IV, col. 988-989.

(6) Aphaate (fl. 337-345), *Démonstrations* 23,3 (*Parr. Sir.* II, 9-10); Irénée, *Contra Haer.* II, 32, 4 rapporté par Eusèbe, *Hist. Eccl.* 5, 7 (4) ; Origène, *In Lev. Hom.* II, 4 (*Pair. Gr.* XII, 417).

(7) Cette dimension pénitentielle était si bien affirmée au Moyen Age qu'une vie de saint, la *lita S. Aclaihardi* de Paschase Radbert (*Pair. lat.* CXX, 1547) rapporte qu'on hésita à donner ce sacrement au saint homme, tant il paraissait être exempt de tout péché !

fidèle ; *a fortiori* exerce-t-il sur l'âme sa fonction curative. Le lien entre ce sacrement et la pénitence, fortement marqué par le Concile de Trente, n'en rend pas le contenu plus clair pour autant : comme tout sacrement, il suppose, pour être reçu, l'état de grâce (à l'exception, en un sens, du baptême). Et pourtant il comporte, comme tout sacrement, le pouvoir de pardonner les péchés véniels et davantage encore ; les théologiens ont eu du mal à s'entendre sur le surplus de pardon. Ils ont hésité à l'étendre aux péchés mortels, car l'extrême-onction ferait alors double emploi avec la pénitence et le baptême. Mais parler de «vestiges du péché» (*reliquiae peccati*) n'est guère plus compréhensible. Le *Catéchisme* tridentin aide à comprendre : le sacrement permet de «guérir l'âme de cette langueur et de cette infirmité qu'elle a contractées par ses péchés et de la délivrer de tous les autres restes de ses fautes» (ch. 25, n° 5) (8).

En cas de «*danger prochain de mort*», le rituel latin de 1972 (repris dans le *Rituel francophone* de 1978, n° 172) prévoit un rite continu, au cours duquel le fidèle reçoit successivement la pénitence, l'onction et l'eucharistie en forme de viatique. Le sacrement de confirmation, s'il n'a pas encore été reçu, peut utilement fortifier le fidèle avant de recevoir le viatique. Mais l'Eglise souhaite que chaque sacrement conserve son caractère distinct et ne conseille pas d'accumuler deux sacrements au cours d'un même rite, sauf péril de mort ; et encore il faut bien entendre par «péril de mort» la maladie (un condamné à mort ou quelqu'un qui va courir un grave péril ne remplit pas les conditions, car le sacrement des malades est ordonné, encore une fois, à la guérison du corps : il faut donc que le corps soit souffrant pour que le sacrement puisse opérer).

En ce qui concerne les fidèles «en péril de mort», l'Eglise a donc multiplié autour du corps les signes sacramentels. Cette accumulation sacramentelle a créé, du reste, bien des confusions, dans le rituel comme dans la pastorale ; la clarté de définition du sacrement des malades en a souffert, et souffre encore dans la mentalité des fidèles, et le nouveau rituel a tenté d'y mettre ordre : «*Donner systématiquement l'onction sous condition ruinerait l'effort d'éducation de la communauté chrétienne*» (*Rituel francophone*, n° 93, 192 à 204).

L'onction d'huile

Il reste, pour caractériser le sacrement des malades, *l'onction*; car il s'agit d'un sacrement à onction, particularité qu'il partage avec le baptême, la confirmation et l'ordre et que l'on retrouve dans certains sacramentels et bénédictions. L'onction y est même la partie la plus importante (la « matière principale »), ce qui permet de distinguer le sacrement, avec onction, du charisme de guérison, avec la seule imposition des mains. Nous avons vu que les prières de bénédiction de l'huile, en Syrie, comportaient la mention explicite de sa fonction curative ; l'Eglise ancienne en fit un usage extensif : « lampe de l'onction », amples onctions d'huile par le fidèle lui-même, voire potions. La bénédiction conservée dans la *Tradition apostolique*, 5 prévoit « le réconfort pour ceux qui en goûtent ». Cet usage prééminent de l'onction tend bien à montrer que le corps est l'objet premier du sacrement, ce que rappelle encore la bénédiction épiscopale de l'huile pour l'onction des infirmes, lors de la messe chrismale.

Le corps qui reçoit l'onction est donc le corps malade ; et les lieux traditionnels de l'onction l'appliquaient aux points d'origine de la maladie et du péché à la fois : les sens, les reins, les pieds. Ce corps malade reçoit l'onction pour que ses maux, corporels et spirituels, soient taris et pour qu'il soit conformé plus étroitement à sa vocation en Dieu. C'est ici que sur ce corps d'homme souffrant vient se surimposer l'onction de Béthanie, « en vue de la sépulture » (*Jean* 12, 3-8). Si le rapprochement est ignoré des historiens du sacrement, il s'impose aux yeux du croyant; L'onction que Marie (chez saint Jean) vient verser sur les pieds de Jésus est liée à la mort et à la résurrection du Seigneur. Le corps qu'elle oint et essuie est celui du Messie (l'« Oint »), promis à la souffrance et à la mort. Le sacrement que reçoivent nos pauvres corps est alors dans toute la lumière de son sens perdu : il est l'anticipation de la résurrection de la chair, il est la certitude, procurée au milieu de l'angoisse, de cette résurrection. Si tous les sacrements sont, à leur manière propre, anticipation de la résurrection dans le Christ, le sacrement des malades, l'onction des malades, est très exactement la promesse de la chair de gloire.

Il faut avoir célébré ce sacrement sur des infirmes, sur des mourants, pour discerner combien la vie éternelle est donnée à une chair qui frémit déjà, dans son agonie ou sa souffrance défigurée, du réveil à l'immortalité glorieuse. Le corps malade

est le plus apte à signifier cela, qui perd couleur et forme, corps qui s'éloigne de nous, corps qui nous repousse : c'est celui du crucifié, homme de douleurs, objet d'horreur, qui rend manifeste, par son élévation, la guérison du grand nombre (9). Dans sa douleur, il est configuré à Celui qui s'est fait toute douleur ; de la sorte, le fidèle souffrant prend peu à peu la forme qui lui est réservée dans ce puzzle : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (*Colossiens* I, 24).

C'est bien ce que signifie la formule concise de saint Paul : « Le corps de l'homme est pour le Seigneur et le Seigneur est pour le corps » (*I Corinthiens* 6, 13) (10). L'onction des malades préfigure en réalité cette lente conformation du corps humain vers le corps du Seigneur.

Le viatique

Aussi l'eucharistie reçue dans ce contexte prend-elle un relief tout autre : elle est désormais donnée après le sacrement des malades : c'est bien elle, clairement, qui constitue, dans sa réalité de viatique le *dernier* sacrement, celui du passage de ce monde vers le Père. Lectures, oraisons, communion possible sous les deux espèces : la dimension pascale du sacrement est tout entière soulignée, dans ce rite du passage avec le Christ auprès du Père. La prière de postcommunion, adressée au Père, est un appel à la paix pour le passage, le *transitus mortis*, assez consonant à la suprême recommandation des agonisants (« Quitte ce monde, âme chrétienne... »). À l'offertoire de la messe « pour le viatique », l'oraison le dit expressément : le mourant s'offre lui-même comme offrande au même titre que le pain et le vin, et son corps qui va être confié au tombeau s'offre au Père comme celui du Fils :

« Père très saint, accueille avec notre offrande celle que notre ami N. te fait de lui-même ; que le sacrifice de l'agneau pascal,

(9) On reconnaît les textes du Quatrième Evangile, *Jean* 3, 13 et 19. 37; et l'image-symbole du *saraph* d'airain (*Nombres* 21,9).

(10) Cf. l'article de Rémi Brague, cité note 1 et mon chapitre, « Corps de l'homme et corps du Christ », dans *Paul, ou l'impossible unité* (Paris, 1980 ; tr. ital., Rome, 1982).

qui a rouvert les portes du paradis, soutienne ton serviteur sur le chemin qui mène à ta maison. Par Jésus... »).

De la sorte s'opère la transformation du corps du fidèle au Corps qu'il va recevoir et dans lequel il va être totalement incorporé ; ainsi le comprenaient les premiers chrétiens qui chantaient l'hymne de la *Deuxième lettre à Timothée* (2, 11-12)

« Si nous mourons avec lui, avec lui nous vivrons.

Si nous souffrons avec lui, avec lui nous régnerons. »

C'est à cette heure où «le corps, notre demeure terrestre, doit être détruit » (*2 Corinthiens 5,1*), l'heure de la rupture de tous liens humains visibles, que le corps du Christ, le corps du supplicié, vient une dernière fois pénétrer le nôtre et lui procurer vie de résurrection. C'est bien dans le corps malade que s'opère, par le don de la mort, le passage de l'Eucharistie à l'Eglise, le glissement du corps reçu au corps constitué (II), l'insertion par le *corps physique* dans le *mystère du corps spirituel*.

Jean-Robert ARMOGATHE

(11) Ce qui est l'évolution historique constatée, autour des controverses eucharistiques du IX^e siècle, à propos de l'expression *corpus mysticum* (H. de Lubac, *Corpus mysticum: l'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 2^e éd., 1949, Paris).

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, a été ordonné prêtre (Paris) en 1976 ; universitaire et aumônier d'étudiants, il appartient au Bureau de Rédaction de l'édition francophone de *Communio*. Outre des conférences à Notre-Dame de Paris (*Le Christ des chrétiens*), ses dernières publications comprennent *Paul ou l'impossible unité* (Paris, 1980; tr. ital., Roma, Borla, 1982) et *Les fins dernières* (Paris, 1983).

Mgr Kazimierz ROMANIUK

Jésus a-t-il voulu l'onction des malades ?

L'onction d'huile d'olive manifestait déjà, avant le Christ, une intention particulière de Dieu envers qui la recevait. Dans le Nouveau Testament, le rite est appliqué aux malades pour les guérir. Faut-il le comprendre littéralement, ou en un sens métaphorique et eschatologique ? Il semble bien que l'un n'exclue pas l'autre.

LES onctions dont parle la Bible étaient habituellement, sinon exclusivement, faites avec de l'huile d'olive. Toute la signification du rite de l'onction dépend du sens, surtout métaphorique, de l'huile et de l'olive. La richesse de ce sens résulte de l'utilisation fréquente de l'huile dans la vie quotidienne du Proche-Orient.

La symbolique de l'huile et de l'olivier dans le Proche-Orient

L'huile, outre le blé et le vin, est l'un des principaux produits alimentaires dont Dieu nourrit son peuple (*Deutéronome 11, 14*). On oint le corps d'huile (*Amos 6, 6 ; Esther 2, 12*), on purifie et on refait les muscles (*Ezéchiel 16, 9*), on soigne les blessures (*Isaïe 1, 6*), et on entretient la flamme de la lampe (*Exode 27, 20*). En raison de son utilité multiple, l'huile exprimait la bénédiction divine (*Deutéronome 7, 13 ; Jérémie 31, 12*),

ou le salut - au moment où elle était donnée aux hommes en abondance -- et le bonheur éternel (*Joël* 2, 19 ; *Osée* 2, 24). L'huile, à cause de son odeur agréable, était le symbole de l'allégresse, de l'amitié et de l'amour (*Deutéronome* 27, 9 ; *Cantique* 1, 3 ; *Psaume* 133, 2). Elle fut parfois nommée «huile de l'allégresse» (*Psaume* 45, 8). Le renoncement à l'onction, lié au jeûne, était le signe du deuil (*Daniel* 10, 3 ; *2 Samuel* 12, 20). L'olivier devint le symbole du juste qui se réjouissait de la bénédiction divine (*Psaume* 52, 10 ; 128, 3) ; il fut aussi le symbole de la sagesse divine qui montrait la voie de la justice et du bonheur (*Siracide* 24, 14. 19-23). Par contre, deux fruits d'olivier dont l'huile entretient la lumière du candélabre à sept branches représentaient deux «fils d'huile», deux fils de l'onction de Dieu, le roi et le grand prêtre (*Zacharie* 4, 11-14). Leur mission était ramenée à éclairer tout le peuple divin et à l'introduire sur la voie du salut. Dans le judaïsme existant hors de la Bible, le sens métaphorique de l'huile domine résolument. Flavius Josèphe, par exemple, parle de l'huile de vie qui prend sa source dans l'arbre de vie du paradis (1). Selon le livre *d'Enoch*, il y a deux arbres au troisième ciel, transportés du paradis de façon miraculeuse : l'arbre de vie et l'arbre d'huile. L'huile de ce dernier conservera aux sauvés leur immortalité (2).

Ces remarques nous montrent que la symbolique de l'olivier et de l'huile est tout à fait positive. Elle concerne toujours des réalités liées à Dieu même et à son activité libératrice.

L'onction dans l'Ancien et le Nouveau Testament

Les problèmes de l'interprétation théologique et de la pratique du rite de l'onction se ramènent à ceci : pourquoi avait-on fait des onctions ? Que voulait-on exprimer ou atteindre par ce rite ?

L'onction dans l'Ancien Testament

L'Ancien Testament évoque l'onction de choses et de personnes. Les choses ointes d'huile d'olive sont, dans la Bible, des colonnes en pierre, des stèles servant sans doute au culte

(*Genèse* 28, 18 ; 31, 13), des autels (*Exode* 29, 36 ; *Lévitique* 8, 1 I ; *Nombres* 7, 10.84.88), spécialement l'autel des holocaustes (*Exode* 40, 10), tente de réunion (*Ibid.* 30, 26), et arche (*Ibid.* 40, 9 ; *Lévitique* 8, 10 ; *Nombres* 7, 1), ainsi que différents accessoires d'autel (par exemple *2 Samuel* I, 21 ; *Isaïe* 21, 5, etc.). L'Ancien Testament parle beaucoup plus souvent de l'onction des personnes. Ses descriptions pourraient être divisées en : 1) onction des rois, 2) onction des prêtres et des prophètes, 3) onction des voyageurs qu'on accueillait, 4) onction des malades et surtout des lépreux, 5) onction du messager divin, le Messie.

Les onctions des rois sont décrites très fréquemment et avec le plus de précision. Elles sont le rite qui constitue la partie la plus importante, semble-t-il, de la cérémonie longue et complexe d'intronisation. Parmi les descriptions de l'onction royale, il faut citer l'intronisation de David (*I Samuel* 16, 3. 12 s., etc.), de Salomon (*I Rois* 1, 34, etc.). Ces cérémonies se déroulent dans la plus grande allégresse, car le symbole de l'allégresse est, nous le savons, l'huile même. Elle fait briller le visage (*Psaume* 105, 15), et répandre de l'huile sur la tête de quelqu'un signifie lui souhaiter le bonheur (*Psaume* 23, 5 ; 95, 1 I). L'onction du roi désigne sa liaison particulière avec Yahvé et le don de puissance spéciale de Dieu - littéralement de la gloire de Dieu (*I Samuel* 10, 10 ; 16, 13). Dès lors, le roi devient la propriété unique de Dieu, et il est à sa disposition uniquement (*I Samuel* 24, 7-11 ; 26, 9. 11-23, etc.).

Les mentions concernant les onctions des grands prêtres (3) (*Lévitique* 4, 3-5.16, etc.), des simples prêtres (*Exode* 28, 41, etc.) et prophètes (*I Rois* 19, 16, etc.) sont plus laconiques et plus rares.

L'essentiel de l'hospitalité se réduisait au fait de dresser la table devant les hôtes accueillis dans la maison et de les oindre d'huile (*Psaume* 23, 5, etc.).

Les instructions qui concernent le rite de purification des lépreux contiennent entre autres l'ordre suivant : « De l'huile qui lui reste dans la main, le prêtre en mettra sur le lobe de l'oreille droite de celui qui se purifie. (...) Ce qui lui reste d'huile, le prêtre le mettra sur la tête de celui qui se purifie (*Lévitique* 14,

(1) *Antiquités judaïques*, XVIII, 172 et cf. *Guerre des juifs*, 1, 33,5. § 657.

(2) Cf. *Hénoch* (slave), 22, 8 s.

(3) Certains estiment que cette habitude ne remonte qu'au temps d'après l'exil. Cf. p. ex. R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. I, p. 162 s., Paris, Cerf, 1967.

17 s.). Toutes ces onctions signifiaient une transmission de la puissance de Dieu même aux hommes. C'est pourquoi on disait parfois que les gens étaient oints de l'esprit de Yahvé : « Samuel, ayant pris la corne d'huile, l'oignit (David) au milieu de ses frères, et l'esprit de Yahvé fondit sur lui à partir de ce jour et dans la suite » (I *Samuel* 16, 13).

Les oints de Yahvé sont ceux envers qui Yahvé a des intentions particulières. Ce titre n'implique pas qu'ils aient reçu le rite matériel de l'onction. C'est le cas de Cyrus (*Isaïe* 45, 1). Ceci conduit à la question (fort complexe) de l'Oint par excellence, le Messie (4).

L'onction dans le Nouveau Testament

Les descriptions du Nouveau Testament sont diverses. Après le jeûne, l'homme s'oint d'huile pour faire retrouver sa fraîcheur au corps après un effort long et pénible (*Matthieu* 6, 17). La coutume d'oindre le voyageur existe aussi. Elle a pour but, moins de régénérer les forces perdues au cours d'un long voyage que de manifester l'estime envers l'autre (p. ex. *Matthieu* 26, 7).

Mais ce qui nous intéresse surtout ici, ce sont les onctions accomplies dans un but curatif (*Marc* 6, 13 ; *Jacques* 5, 14 ; *Luc* 10, 34). Le premier de ces textes, d'après les spécialistes, attribue à l'onction, outre un pouvoir curatif, celui de délivrer l'homme de Satan. Le second, la possibilité de supprimer aussi les péchés. Ces deux textes seront étudiés ici. Leur portée est essentielle pour la théorie des sacrements dans le Nouveau Testament. On croit généralement, à la suite du Concile de Trente, que le premier de ces textes fonde le sacrement des malades, naguère nommé extrême-onction, alors que le second contient l'ordre, donné par Jésus, de l'administrer.

Les textes fondamentaux : Marc 6, 13 et Jacques 5, 14

Les deux textes parlent d'une maladie qui tourmente les hommes, de l'onction d'huile et du soulagement reçu grâce à elle.

(4) Notre propos ne porte pas ici sur les onctions reçues par Jésus : *Luc* 7, 37 s. ; *Marc* 14, 3 s. ; 4, 18 (cf. *Isaïe* 6, 1) ; *Actes* 10, 38, etc.

Mais on ne sait pas : 1) quelle est la nature de la maladie : est-ce la maladie au sens strict du mot, ou bien la définition de l'état de péché de l'homme ? Si l'on considère la première éventualité, le degré de cette maladie n'est pas sans importance, surtout en théologie pastorale. Est-ce tout affaiblissement de l'organisme, ou une maladie mortelle, d'où le nom d'extrême-onction ? 2) En conséquence, l'essentiel de l'onction exige d'autres explications. Est-ce la cérémonie de l'usage réel, physique de l'huile, dont on oint le corps du malade, ou l'expression métaphorique qui désigne l'action bienfaisante de l'Esprit Saint ? 3) L'on ne sait pas si le soulagement concerne la vie temporelle, menacée de mort, ou le salut éternel. En simplifiant : faut-il comprendre de façon littérale ou métaphorique (eschatologique) ?

L'interprétation eschatologique

Elle trouve aujourd'hui de plus en plus de partisans, surtout parmi les dogmaticiens et les spécialistes de théologie pastorale (5). On en trouve déjà des traces chez certains Pères de l'Église.

Cette interprétation s'appuie principalement sur la compréhension des mots *asthénéia* et *asthénéin*. Ils désignent bien en premier lieu une maladie physique, et ce n'est que rarement qu'ils désignent une maladie de l'âme. Mais, dans l'Écriture, il n'est pas rare qu'une faiblesse ou une fragilité morale de l'homme, une situation dans laquelle l'homme se trouve quand il transgresse délibérément l'ordre voulu par Dieu, soit caractérisée comme une maladie. Dieu a créé l'homme pour un bonheur qui ne finit pas (*Genèse* 2). La maladie, avec d'autres malheurs, est en contradiction avec l'intention de Dieu. Elle apparaît comme une conséquence du péché (*Ibid.* 3, 16-19). Elle est un des signes de la colère de Dieu (*Exode* 9, 1-12), une des malédictions les plus graves qui frappent le peuple infidèle à l'alliance (*Deutéronome* 28, 21 s.). Dans les *Psaumes*, la prière qui demande la guérison des maladies est toujours liée à la confession des péchés (*Psaume* 38, 2, etc.). Les écrits de l'Ancien Testament ne cessent de rappeler le lien entre le malheur temporel et les transgressions morales de l'homme. Ainsi, la souffran-

(5) Par exemple Karl Rahner, *Kirche und Sakramente*. Fribourg-Cassel, Vienne, 1960 (3), 20 s.

ce, les maladies, le malheur, sont de plus en plus étroitement liées au péché personnel de l'homme, voire au péché du premier homme. On finit par prendre la conséquence pour la cause, et par penser que l'homme qui souffre est un pécheur. Bref : l'homme en état de péché est aveugle, sourd, paralysé. Une maladie grave se termine d'ailleurs souvent par la mort, qui est, dans l'Écriture, le symbole de la damnation éternelle.

Si l'on part de cette signification figurée de la maladie comme un péché, on est aussi obligé d'admettre — et ceux qui défendent ce point de vue ne le font qu'à contre-cœur — que l'onction ne doit pas elle non plus être comprise littéralement. Elle serait un effet particulier et suscité par l'homme de l'Esprit Saint qui est souvent désigné par le terme d'onction. Il ne s'agirait donc pas d'une véritable onction d'huile, mais de l'Esprit Saint lui-même et de la puissance de Dieu, qui se déploie en son nom.

Tournons-nous vers les deux concepts qui, chez *Jacques*, désignent l'effet de la prière : *sôzô* (sauver) et *égéiréin* (relever, éveiller). Ces deux verbes sont très souvent employés au sens figuré dans l'Écriture. Le premier verbe signifie, surtout dans la Septante, sauver quelqu'un de la mort physique, et plus souvent encore, sauver de la perdition éternelle grâce au don fait à l'homme de la vie divine. Le sens eschatologique de «sauver» est celui qui se rencontre le plus fréquemment dans le Nouveau Testament. Chez *Jacques*, outre notre passage, il est employé quatre fois, chaque fois au sens figuré. Le second verbe se rencontre le plus souvent en rapport avec la Résurrection de Jésus ou avec la résurrection générale des morts. Les guérisons de malades en sont un symbole. Jésus pardonne au paralytique ses péchés et lui donne, en signe de sa toute puissance, la santé (*Marc 2, 1 s.*). La guérison à la piscine de Bethesda (*Jean 5, 1 s.*) renvoie au don de la vie par Jésus, la guérison de l'aveugle-né (*ibid. 9*) montre en lui la lumière du monde. Jésus est venu dans le monde pour ramener les pécheurs à la santé (*Marc 2, 17*), comme un médecin qui, pour libérer les hommes de leurs faiblesses et de leurs maladies, prend sur lui celles-ci et les dépasse ainsi définitivement.

La formule « au nom du Seigneur » est employée aussi bien pour la guérison des maladies que pour le pardon des péchés. Elle signifie « revêtu de la toute-puissance » du Seigneur ou « pour accueillir la tâche confiée par lui ».

Ceux qui défendent l'interprétation métaphorique de *Jacques 5* sont aussi d'avis qu'il faut interpréter également en ce sens

Marc 6 ; les apôtres ont chassé des démons, ils ont fait des onctions d'huile et guéri des malades — cela signifie qu'ils ont purifié beaucoup de pécheurs de leur péché. Ces interprètes n'affirment cependant pas que ces deux passages n'auraient rien à voir avec le sacrement de l'onction des malades, mais ils ne l'y rattachent que de façon indirecte, puisque le sacrement de pénitence, dont traitent les deux passages, est une partie de l'onction des malades. Cependant, d'après eux, on ne peut tirer des textes l'idée d'une guérison physique.

On peut soulever contre cette interprétation métaphorique de *Jacques 5* les objections suivantes :

1) Les raisons qui invitent à donner aux verbes *asthénéin*, *sôzéin* et *égéiréin* un sens figuré ne sont pas probantes. Il n'est nullement exceptionnel de les comprendre au sens littéral, dans un tel contexte.

2) Même en admettant que le sens métaphorique s'impose, le premier verbe, *asthénéin*, signifierait « être dans l'état de péché mortel ». Mais on peut difficilement s'imaginer que l'on aille chercher des prêtres de l'Église pour qu'ils prient sur un pécheur et l'oignent d'huile au nom du Seigneur. Le texte n'indique en rien qu'il s'agit d'un pécheur gravement coupable.

3) Encore plus décisif est le fait qu'au verset 15, il est question, en toutes lettres, du péché. Pourquoi l'auteur de l'épître aurait-il parlé de la même chose, à un verset de distance, d'abord en langage métaphorique, puis de façon littérale ? Comment expliquer cette différence ?

Devant ces difficultés, il faut donner la préférence à une interprétation littérale.

La maladie, l'onction et son effet

La maladie dont il est question en *Marc 6* et en *Jacques 5* désigne d'une façon très générale une maladie du corps ou de l'âme. C'est ce qu'indique avant tout le verbe *kamnéin* qui, au verset 15, remplace le verbe *asthénéin*. *Kamnéin* signifie « se fatiguer au travail, peiner, être faible ou malade ». Son participe, *kamnontés* se laisse traduire par « les patients ». Il n'est pas rare que, par euphémisme, on désigne ainsi les morts. Certes, la souffrance est liée au péché, et avant tout au péché du premier homme. Mais il ne faut pas oublier que le Christ n'est

pas du tout d'avis que les maladies soient une punition pour le péché !

La question de savoir quel est le degré de gravité des maladies dont il s'agit dans notre passage ne peut être résolue par les méthodes de l'exégèse. On a raison de faire remarquer que l'Écriture ne distingue pas de façon tranchée entre la maladie, le péché et la mort, et qu'elle ne distingue pas non plus différents degrés de gravité (6).

Bien des spécialistes de théologie pastorale, aujourd'hui, sont d'avis que le texte ne porterait pas seulement sur des maladies graves, menaçant la vie, mais aussi sur la faiblesse due au grand âge et sur des maladies légères (7). La tradition ancienne, qui veut que l'on ne donne le sacrement des malades qu'à des gens souffrant de graves maladies, parle contre cette interprétation. On a du mal à s'imaginer qu'on aille chercher le prêtre pour qu'il visite quelqu'un qui n'est qu'à peine malade et pour qu'il lui applique les rites de l'onction. Le prêtre ne devait pas se déplacer à tout bout de champ. Pour qu'il se déplace, il fallait que le malade soit hors d'état de quitter le lit — sans quoi il serait allé chercher le prêtre lui-même. Cependant, rien, au niveau de l'exégèse, ne s'oppose à ce que l'on comprenne, sous le terme de « maladie », le grand âge, même pour qui n'est pas cloué au lit.

L'onction elle aussi est à interpréter littéralement. L'huile d'olive a, dans le rite de l'onction des malades, une signification analogue à celle de l'eau dans le baptême. Naturellement, ni l'eau ni l'huile n'ont en elles-mêmes une vertu magique ou un effet surnaturel, même si, dans certaines maladies, l'huile a un effet thérapeutique. L'eau et l'huile sont les signes d'une réalité qui se trouve au-delà de ceux-ci.

D'après *l'Épître de Jacques*, ce sont les « anciens de l'Église » qui doivent être appelés. Il ne s'agit pas de n'importe quelles personnes d'âge et d'expérience, mais de ceux qui président à la communauté, et qui n'avaient pas que des fonctions administratives. Par ailleurs, il est clair qu'il y avait, dans l'Église primitive, des hommes qui n'avaient pas été consacrés, des non-prêtres,

(6) G. Greshake, « Letzte Olung — Krankensalbung — Taferneuerung angesichts des Iodes ? », dans *Leiturgia Koinonia - Diakonia : Kardinal Kôinig zum 75. Geburtstag*, Fribourg-Vienne-Bile, 1980, p. 112.

(7) Cf. Ph. Rouillard, « Le ministre du sacrement de l'onction des malades », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 111 (1979), p. 40 s.

donc, qui donnaient le sacrement des malades. Cela arriva encore au V^e siècle.

L'expression la plus difficile à interpréter est « relever » (*égéiréin*). Même éclairé par les deux termes d'onction et de prière, son sens reste obscur. Certains éléments parlent en faveur d'un sens figuré. Il faudrait alors comprendre « relever » comme une aide spirituelle. Le rite n'aurait alors aucun sens thérapeutique. Mais peut-on aussi simplement éliminer tout espoir de guérison physique chez un malade ? Il est évidemment difficile, lorsqu'un mieux se produit, d'en évaluer précisément les causes : s'agit-il d'autosuggestion, ou de forces surnaturelles ? Le verbe *égéiréin* est utilisé, de temps en temps, pour indiquer que le malade est à nouveau sur pied (cf. *Marc* 1, 31). La guérison de l'âme, dont s'occupe l'auteur de l'épître au verset 15, est indiquée sans équivoque dans le sens littéral des verbes *sôzéin* et *égéiréin*. Le rite de l'onction accompagnée de prière peut donc englober la totalité de l'homme, corps et âme.

Beaucoup d'auteurs choisissent une solution moyenne, et font remarquer que aussi bien *sôzéin* que *égéiréin* concernent les deux, le corps et l'âme. Mais ils donnent une certaine préférence à l'aspect corporel.

C'est au pied de la lettre, et non au sens figuré, qu'il faut comprendre le renvoi au pardon des péchés. Il est la conséquence directe et naturelle de l'onction d'huile, et non un don du futur eschatologique. L'aide apportée au corps n'est pas à négliger, mais elle n'est pas l'essentiel. Même si l'on a le plus grand souci de la santé du malade (8), celui-ci doit s'abandonner à Dieu avec toute son espérance, comme le Christ au jardin des oliviers a abandonné toute sa volonté au Père.

La tradition de Jacques 5

L'histoire de la tradition de ce texte est celle de la naissance du sacrement des malades. On a déjà fait remarquer que, dans *l'Épître de Jacques*, seul le rite est décrit, alors que c'est *Marc* 6 qui fonde le sacrement. Le texte de *Marc* n'est d'ailleurs pas très direct. Il y est seulement dit que les apôtres, envoyés sans Jésus,

(8) Cf. J.-M. Robert, « Réflexions pour l'intelligence de l'onction des malades », dans *Présence*, 90 (1965), p.91-102.

expulsaient beaucoup de démons, faisaient des onctions aux malades et les guérissaient. Ils avaient reçu des indications de Jésus pour cette mission. Mais il n'y a là aucune trace du sacrement.

Pourquoi l'ont-ils fait, alors ? Beaucoup de théologiens pensent que les paroles de Jésus qui leur demandait de le faire ont été omises, pour faire plus bref. Mais le récit de l'envoi en mission n'est pas si court, et les indications de Jésus entrent dans les détails. D'autres pensent que Jésus n'a pas voulu mentionner en termes propres l'onction des malades. Leur tâche était contenue dans leur mission même, et c'est ainsi que les apôtres l'auraient eux-mêmes comprise. Mais on peut redire ici ce qu'on a dit plus haut : Jésus ne considérerait pas comme superflu de donner aussi des indications qui allaient de soi. Pourquoi, alors, a-t-il négligé de parler d'oindre les malades ?

On peut en voir une raison dans son désir de ne pas permettre que les apôtres soient pris pour des guérisseurs. Leur mission ne consiste pas à guérir les maladies du corps. Un tel malentendu aurait pu se produire, s'il leur avait donné expressément l'ordre d'oindre les malades.

D'autres sont d'avis que les apôtres ont tout simplement fait ce que Jésus faisait avec les malades. Cette idée, en soi possible, n'est pourtant pas vraisemblable. Le Nouveau Testament ne contient en effet pas un seul texte permettant de conclure que Jésus pratiquait de telles onctions.

D'autres encore pensent que Jacques se serait contenté de reprendre une tradition qui n'avait pas commencé avec Jésus et les apôtres. Il faudrait en ce sens remonter jusqu'à l'Ancien Testament, dans lequel le *Lévitique* prescrit d'oindre les lépreux et de prier pour eux (14, 10 s.). On trouve des traces de cette onction dans le judéo-christianisme (9). Cette explication est sans doute la plus vraisemblable. Ni Jésus, ni Marc, ni Jacques n'ont introduit ce rite. Il s'agit là d'un antique usage, répandu dans tout le Proche-Orient. Il n'est pas exclu que Jésus ait lié à ce rite une prière. Et par la suite, ce rite devint sacrement.

Mgr Kazimierz ROMANIUK

(9) Cf. Ps. Clem. Recog. I, 44s.: Hippolyte, *Philosophoumena*, IX, 15; Epiphane, *Haer.* 19, 1, 6.

Kazimierz Romaniuk, né en 1927 à Holowiencki (Siedlce). Prêtre en 1951. Depuis 1982, évêque auxiliaire de l'archidiocèse de Varsovie.

Sylvère DE SMET

Histoire et théologie des rituels

L'Eglise a toujours pratiqué l'onction des malades, même pendant les premiers siècles. À travers la scolastique puis Trente, la pratique a tour à tour insisté, après les traditions de la visite aux malades et des rites pour la guérison, sur l'allègement des souffrances, la promesse de la résurrection au moment de la mort et les liens avec la pénitence et l'eucharistie. Le Rituel de Paul VI permet de réunir les divers aspects qui donnent au sacrement son caractère décisif.

DEPUIS sa publication, le nouveau rituel pour l'onction des malades a fait son chemin dans les esprits. On peut s'en rendre compte par l'image mortuaire, que l'on vient de me remettre, perpétuant le souvenir d'une grand-mère décédée à l'âge de 89 ans. Sous le nom et la date de naissance, on lit, conformément à l'antique usage, la date du décès, avec toutefois cette variante : « Elle est retournée le 10 juillet 1984 à son Seigneur qui l'a réconfortée à plusieurs reprises par le sacrement des malades ». Elle reçut celui-ci en effet de mes mains une première fois en 1975, dans l'appartement qu'elle occupait alors avec sa fille, selon les rites prescrits par le nouveau rituel qui venait de paraître cette même année.

Vatican II a déclaré qu'il serait désormais préférable d'appeler le septième sacrement «sacrement des malades », et que celui-ci pourrait dorénavant être conféré plusieurs fois au cours d'une vie. Cela a incontestablement eu pour résultat de présenter

l'« extrême onction » sous un jour moins extrême et moins dramatique, plus proche de la vie, en relation moins immédiate avec le moment de la mort, et sans doute aussi plus lié au mystère pascal du Christ.

Le présent article traitera donc de cette évolution. Nous verrons d'abord l'évolution historique et théologique du sacrement, et donnerons ensuite du nouveau rituel des malades de 1972 une brève description (1).

I. L'évolution historique de l'*Unctio Infirmorum*

Dans l'histoire du sacrement des malades, on peut distinguer cinq étapes : 1. La primitive Eglise ; 2. Du rituel carolingien à la doctrine scolastique sur les sacrements ; 3. Le sacrement des malades comme « extrema unctio » au concile de Trente ; 4. Le Rituel romain de 1614 ; 5. Les réactions post-tridentines.

1. L'onction des malades dans la primitive Eglise

Commençons par deux remarques :

a. La réflexion théologique, fort tardive, sur ce sacrement a été influencée durant les derniers siècles par la doctrine scolastique de la matière et de la forme. Il en est résulté que les considérations théologiques se sont portées principalement sur des questions relatives à tous les sacrements, et très peu sur le sens de ce sacrement déterminé, dont on a fini par penser qu'il préparait à l'entrée dans la gloire. Pourquoi visiter les malades ? Quelle valeur cela a-t-il pour le malade lui-même et pour

(1) Il existe une abondante littérature sur notre sujet. Pour la bibliographie on peut consulter : A. Knauber, « Die Kranken und die Sterbenden in der Kirche », dans *Handbuch der Pastoraltheologie*, IV, Freiburg-Basel-Wien 1960, p. 145-146 ; C. Ortmann, « Le sacrement des malades : histoire et signification », *Parole et Tradition*, Paris 1971, p. 167-169 ; A. Triacca, « Unzione degli infermi : Rassegna bibliographica », dans *Ephemerides Liturgicae*, 89 (1975), p. 397-467 : une très bonne bibliographie raisonnée ; J. Feiner, « Die Krankheit und das Sakrament des Salbungsbettes », dans *Mysterium Salutis*, V, Zürich-Einsiedeln-Küln, 1976, p. 548-550 ; M. Alberton, « Un sacrement pour les malades dans le contexte actuel de la «santé» », *Croire et comprendre*, Paris, 1978, p. 167-169 ; F. Debruyne, *De ziekenzalving in het rituaal van 1972: Anthropologische benadering, bijhelse fundering en historische achtergrond* ; Licentiaatsthesis, Leuven 1979, p. dact. XI-XXVIII (systématique) ; J.-L. Empereur, « Prophetic Anointing : God's Call to the Sick, the Elderly and the Dying », *Message of the Sacraments*, 7, Wilmington, Delaware (U.S.A.), 1982, p. 77, 118, 202, 255, 275.

l'Eglise ? Ces questions furent alors trop souvent passées sous silence. Pourtant, le Seigneur a dit dans l'Evangile : « J'étais malade et vous êtes venu me visiter » (*Matthieu 25,36*).

b. En Occident, les études historiques du rite des malades, entreprises dès le XVII^e siècle, furent excellemment réalisées par A. Chavasse pour la période s'étendant jusqu'au XI^e siècle tandis qu'en Orient une étude analogue n'a pas encore été menée à bonne fin (2).

Du fait que les plus anciens rituels pour les malades ne datent pas du VIII^e siècle, on ne peut conclure qu'il n'en existait pas avant cette époque. Il nous est parvenu un grand nombre de prières de bénédiction datant des premiers siècles. Outre ces prières, il faut faire mention des divers synodes et conciles locaux qui s'en prennent à la négligence avec laquelle le rite des malades était administré. De plus, les documents hagiographiques font mention de visites aux malades. Ainsi Possidius, le biographe de saint Augustin qui, à l'étonnement de beaucoup, ne parle nulle part directement dans ses écrits du rituel des malades, écrit pourtant à son sujet : « Pour ce qui est des visites, Augustin s'en tenait rigoureusement à la règle de l'Apôtre (*Jacques*). Toutes les fois que les malades lui demandaient de venir prier pour eux et de leur imposer les mains, il le faisait sur le champ » (3).

Sans nous attarder au texte de saint Jacques, qui relève d'une étude sur la manière dont Jésus et ses disciples se sont comportés avec les malades, nous nous contenterons de la remarque suivante. Pour l'apôtre, la vie chrétienne tout entière doit être pénétrée de prière. Telle est la raison pour laquelle il invite les églises domestiques à appeler les « anciens » auprès de leurs malades pour venir prier « sur eux » et les oindre dans les maisons. *L'Épître de Jacques* ne donne pas de modèle de prière officielle pouvant servir en une telle circonstance, mais elle en décrit les effets salutaires. La prière importe plus que l'onction :

(2) Voir toutefois E. Suttner, « Die Krankensalbung, das 01 des Gebets in den altorientischen Kirchen », dans *Ephemerides Liturgicae*, 89 (1975), p. 371-396 ; une très belle description de la concélébration dans le rite oriental chez I. Schuster, « La liturgie au seul de l'éternité », dans *Liber Sacramentorum : Notes historiques et liturgiques*, T.L., Bruxelles, 1925, p. 240 ; au sujet de l'usage, non encore éclairci, de l'huile dans les rites orientaux, même dans le mariage, voir l'introduction de O. Rousseaux, dans A. Raes, *Le mariage dans les Eglises d'Orient*, Chèvotogne, 1958, p. 15 et plus loin p. 25.

(3) *L. irae S. Augustini Episcopi*, c. 27, P. L 32,56.

cela se remarque à l'analyse des phrases où ressortent des termes tels que « guérison », « se relever », « rémission des péchés », toutes expressions typiques du Nouveau Testament. Les commentateurs voient en l'onction mise au service de la prière une action religieuse symbolique. Comme la prière, elle est faite « au nom du Seigneur » (4).

La lettre du pape Innocent I^{er}, datant du début du V^e siècle et adressée à un évêque d'Ombrie, Decentius, présente du point de vue théologique un intérêt particulier (5). Nous y trouvons la plus ancienne interprétation connue du texte de saint Jacques. Innocent I^{er} est d'avis qu'il faut considérer comme aptes à recevoir l'onction « *les fidèles malades pouvant recevoir aussi les autres sacrements* ». Les pénitents sont explicitement exclus jusqu'à ce qu'ils soient réconciliés avec l'Eglise. Pour ce qui est du ministre du sacrement, le pape reproche à son correspondant de prendre le terme « *anciens* » trop littéralement et d'exclure les évêques, ce qui est inadmissible. Il souligne que « *tous les fidèles* » peuvent faire usage de ce sacrement, dès que la maladie les y porte, soit pour eux-mêmes, soit pour leur entourage. La lettre signale en passant que l'huile du saint chrême est bénite par l'évêque à Rome et appartient au « *genus sacramenti* ». De cette manière, malgré ses nombreuses occupations, l'évêque peut être dit présent par les saintes huiles auprès des malades, et il satisfait ainsi aux obligations de son ministère et à son devoir de chrétien. Enfin — chose remarquable —, les saintes huiles sont considérées comme étant un sacrement avant la lettre, alors que chez Jacques, c'était la prière et l'onction au nom du Seigneur qui étaient au premier plan.

La plus ancienne prière de bénédiction des huiles date du

(4) L'article de C. Ruch, « L'extrême onction », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.V,2, Paris, 1913, col. 1901-1904, a gardé toute sa valeur. Cf. B. Reicke, « L'onction des malades d'après saint Jacques », dans *La Maison-Dieu*, 131 (1973), p. 50-56 ; A. Verheul, « Le caractère pascal du sacrement des malades, l'exégèse de Jacques 5,14-15 et le nouveau Rituel des malades » dans *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie, Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia* I, Rome, 1975, p. 361-380 ; R. Beraudy, « Le sacrement des malades (Etude théologique et historique) », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 96 (1974), p. 601-604.

(5) R. Cabie, *La lettre du pape Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio, 19 mars 416: Texte critique, traduction et commentaire*, Bibliothèque de la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 58, Louvain, 1973, p. 37 s. Le pape répond à une série de questions relatives à certains aspects disciplinaires de la liturgie, le baiser de paix, le *fermentum*, la confirmation et le sacrement des malades. Le texte en a été conservé dans les *Decretalia* du Moyen Age en raison de son importance canonique.

début du III^e siècle et se trouve dans la *Traditio Apostolica* d'Hippolyte de Rome (6). Il y est dit que les croyants apportent des huiles à l'église pour les faire bénir en cas de maladie. La prière, que le compilateur cite manifestement comme étant un modèle à reproduire, est ainsi formulée : *Dieu, après l'avoir sanctifiée, tu fais don, à ceux qui la reçoivent et s'en servent, de l'huile avec laquelle tu as oint les rois, les prêtres et les prophètes. Puisse de la même manière l'huile que nous bénissons apporter réconfort et santé à ceux qui s'en serviront (gustantibus confortationem et sanitatem utentibus)*.

Trois choses méritent ici d'être remarquées : 1) la prière insiste fort sur la guérison ; 2) il semble qu'en certains cas, on s'administre les saintes huiles à soi-même, soit par voie orale, soit d'une autre manière ; 3) les spécialistes de l'histoire de la liturgie ont de bonnes raisons pour affirmer que la bénédiction dont il est ici question avait lieu à la fin du canon romain avant les paroles « *Per quem omnia...* ». Ceci implique qu'on la faisait assez souvent, peut-être même chaque dimanche. Plus tard, à partir du VI^e siècle, selon de nombreux indices, les saintes huiles seront bénites le Jeudi Saint par l'évêque (7).

2. Du rituel carolingien à la doctrine scolastique sur les sacrements

Dans le latin de ce temps, bénir les saintes huiles et consacrer le pain et le vin se disaient « *conficere sacramentum* ». On raisonnait au sujet de l'huile des malades (plutôt que sur l'onction et la prière), comme au sujet des offrandes eucharistiques. Avec l'onction, les malades recevaient le sacrement, comme à la messe on recevait la communion. L'importance attachée à la bénédic-

(6) B. Botte, « La tradition apostolique de saint Hippolyte », *Liturgiewissenschaftliche Quellen u. Forschungen*, 39, Munster, 1963 (2), p. 18-19 ; H. J. Wegman, *liturgie met zizken en stervender*, 53 (1969), p. 179-196 ; E. [Anne, « l'onction des martyrs et la bénédiction de l'huile », dans *Irenikon*, 31 (1958), p. 138-155 : cet article est spécialement important ; l'auteur y démontre, se fondant sur cette prière et sur la prière de Sérapion de Thmuis, un évêque du IV^e siècle en Basse-Egypte, que cette prière remonte, dans la liturgie alexandrine et romaine de ce temps, à un texte commun très ancien.

(7) A. Chavasse, « Prières pour les malades et onction sacramentelle », dans *L'Eglise en prière (introduction à la liturgie)*, Paris-Tournai, 1961 (2), p. 580-594. Pour les prières de bénédiction de l'huile de Sérapion, voir H. Leclercq, « l'extrême onction », dans *D.4.C.L.*, V (1932), col. 1029-1037, et F. Debutyne, *op. cit.*, p. 82-83.

tion des huiles a introduit la bénédiction solennelle des saintes huiles et du saint chrême dans la célébration liturgique du Jeudi Saint.

Toutefois, à partir du VIII^e siècle, trois changements influencent graduellement la manière d'administrer l'onction aux malades. Ils ont rapport à la prière, à la communion des mourants (le viatique) et à la pénitence à l'article de la mort (*poenitentia ad mortem*). L'onction des malades devient plus importante que la bénédiction des saintes huiles. Le fait que l'attention se porte davantage sur la prière est sans doute à attribuer en partie aux progrès de la cléricisation. Celle-ci se manifeste en ce que, dorénavant, seul le prêtre est autorisé à porter la communion aux malades, au moins lorsqu'il s'agit d'un mourant. Le troisième changement concerne la réconciliation finale avant la mort. La coutume s'était en effet établie de différer celle-ci le plus longtemps possible. Ceux qui la demandaient — et dans l'Eglise primitive, elle n'était accordée qu'une seule fois — étaient reçus parmi les pénitents et quelque temps plus tard, si leur conduite (jeûne, abstinence, régime végétarien) confirmait le sérieux de leur conversion, ils pouvaient être inscrits sur la liste des pénitents dont la réconciliation solennelle serait célébrée le Jeudi Saint suivant. En cas de maladie grave, le temps s'écoulant entre la demande et la réconciliation elle-même pouvait être écourté. Parfois même plus aucun délai n'était imposé.

En modifiant les habitudes de l'Eglise occidentale, ces trois changements ont donné lieu à la composition de rituels situant le sacrement des malades dans un contexte proche de la mort. Cependant, parmi les anciennes prières accompagnant l'onction, les rituels retiennent celles qui parlent sans ambiguïté de guérison, quitte à les mettre en concordance avec les vues nouvelles. Il en va de même des prières récitées durant les messes pour malades et convalescents, comportant certains textes utilisés pour la réconciliation finale des pénitents et pour la communion des malades. Ainsi se constitue toute une série d'« *Ordines infirmorum* » (8).

(8) L'étude d'une quarantaine d'exemplaires montre que, dans l'ensemble, ils relèvent tous de trois pays différents. Tous aussi ont tendance à s'amplifier de plus en plus. Seul Cluny veille à garder quelque sobriété. Un *ordo* des malades originaire de Cluny a été inséré dans le rituel de la curie papale, ce qui lui donne sans doute en concurrence avec d'autres rituels d'inspiration franciscaine une place importante parmi les rituels qui ont précédé immédiatement le *Rituale Romanum*. Cf. A. Chavasse, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III^e au XI^e siècle*, Lyon, 1942, vol. 1.

Les allusions relatives à la pastorale des malades deviennent de plus en plus nombreuses à partir du X^e siècle. Elles sont d'ordre doctrinal, liturgique ou biographique. On peut en déduire qu'un rituel complet pour les malades (ce qui, le plus souvent, revient à dire : pour les mourants) se trouve constitué à cette époque. Il se compose d'une onction d'huile bénite, accompagnée de prières. L'accent est mis davantage sur la rémission des péchés. Et l'ensemble est considéré comme une application de ce que saint Jacques recommande dans sa lettre.

À de tels actes liturgiques sont attribués des fruits spirituels bien précis : le pardon des péchés en tout premier lieu, et de surcroît aussi la guérison corporelle. Le rite est mentionné en même temps que d'autres sacrements, tels que le baptême et la confirmation, où intervient également l'onction : le « *sacramentum* ». La formule de l'onction était à Cluny la suivante : « *Que par cette onction et son immense miséricorde, le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis par la vue, l'ouïe, etc.* ». La place où se fait l'onction n'est plus l'organe malade, comme les rituels les plus anciens l'indiquaient avec plus ou moins de précision, mais le siège des cinq sens, sources des péchés.

Il se pose aussi des questions d'ordre canonique, comme celle de la réitération. Yves de Chartres (1040-1116) est d'avis que l'onction des malades ne peut être reçue qu'une seule fois. Il la considère comme une consécration. L'abbé réformateur de Cluny, Pierre le Vénérable (1094-1156), pense au contraire que celui qui se remet d'une maladie pouvant retomber dans le péché, il est permis et même nécessaire de répéter le sacrement qui a pour principale fonction de remettre les péchés.

À partir du XII^e siècle, la doctrine sur les sacrements s'est constituée en un système cohérent. Dans la série des sept sacrements, l'« *unctio solemnis infirmorum* » occupe la dernière place. La partie dogmatique du traité de l'« extrême onction » est fixée par le deuxième Concile de Lyon (1275) (9), puis reprise et confirmée dans une discussion mouvementée avec les Orientaux au Concile de Florence (1430) (10).

(9) H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum...*, 860: *Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris* (= DS 860).

(10) DS 1324, dans le *Décret pour les Arméniens*, où l'extrême onction occupe la cinquième place dans la liste des sacrements.

Des points principaux de l'enseignement de la théologie scolastique en cette matière (11), retenons les suivants. L'institution du sacrement est attribuée par les premiers théologiens à l'apôtre Jacques. Les évangiles ne parlent nulle part ni de la confirmation, ni de l'extrême onction comme de sacrements. Ce n'est qu'après la glorification du Christ, lorsque le Saint-Esprit est descendu sur l'Eglise, que l'institution sera vraiment possible. Bonaventure (1221-1274), qui partage ces vues, dit à propos de *Marc* 6, 13 que l'institution du sacrement des malades y est comme suggérée (*insinuata*). C'était déjà la doctrine de Pierre Lombard (1100-1160), le Maître des Sentences. Celui-ci écrit : « *Ces deux sacrements (confirmation et onction des malades) ont été suggérés par le Christ, et ensuite institués par l'Esprit Saint.* » De son côté, Thomas d'Aquin (1225-1274) mentionne diverses opinions : « *Il y en a, dit-il, qui tiennent que le Christ a bien institué tous les sacrements, mais qu'il n'a promulgué que certains d'entre eux, laissant à ses apôtres le soin de promulguer les autres, comme c'est le cas pour l'extrême onction et la confirmation.* » Et c'est à cette opinion que Thomas se range : « *Puisque les sacrements sont essentiels à la Loi nouvelle, leur institution doit nécessairement remonter à celui qui a fait connaître (promulgator) cette Loi nouvelle* ». D'ailleurs, poursuit-il, l'efficacité divine ne peut venir que de Dieu seul, et non de l'Eglise. Albert le Grand (1193-1280) est, lui aussi, de cet avis. Pour Duns Scot (1270-1308), tous les sacrements sont institués par le Christ ; c'est cela qu'il faut tenir pour certain, en ce qui concerne le sacrement des malades comme tous les autres sacrements, même si l'institution ne nous est pas relatée dans l'Écriture.

La matière du sacrement des malades est l'huile bénite par l'évêque ; telle est la doctrine du Maître des Sentences, et tous les théologiens le suivent, sans se soucier de l'usage de l'Eglise grecque où ce sont les prêtres qui la bénissent.

Tous disent que les onctions sont à faire sur les organes des cinq sens. Le concile de Florence, lui, laissera libre la question de savoir s'il est de l'essence même du sacrement de les faire toutes les cinq.

Le ministre ne peut être, d'après Thomas d'Aquin, que le

prêtre, le sacrement des malades ayant pour caractéristique de remettre les péchés. Tous les sacrements demandent un prêtre consacré pour ministre, à l'exception du baptême « *en raison de la nécessité immédiate de ce sacrement pour le salut* ». De son côté, Bonaventure tire argument, sans aucune hésitation, du terme « anciens » dans *l'Épître de saint Jacques*, comme le faisait déjà plusieurs siècles avant lui le correspondant d'Innocent 1^{er}. Bonaventure accepte toutefois deux éléments propres à la liturgie des malades de son temps. Les huiles bénites par l'évêque sont saintes et ne peuvent être maniées par des mains profanes. De plus, pour ce qui est de la forme, l'onction des malades est une prière et le prêtre en est donc le ministre par excellence en vertu de sa consécration.

Quant aux effets du sacrement des malades, les premiers théologiens s'en tiennent à *l'Épître de saint Jacques*. Ils posent en thèse que le sacrement est institué d'abord « *pour la rémission des péchés* » et ensuite « *pour le soulagement des souffrances corporelles* » (12).

Le Concile de Florence met l'effet du sacrement dans « *la guérison de l'âme et, pour autant que cela lui est utile, aussi du corps* » (13). Thomas d'Aquin mentionne l'objection selon laquelle le remède a force curative pour tous les cas d'une même maladie ; mais il y répond avec autant de finesse que de piété : « *Mais cette sorte de sacrement a pour principal effet la santé nécessaire à ceux qui sont en route vers la gloire* ». En conséquence, il appelle le sacrement des malades « *le dernier recours (remedium) que l'Eglise peut apporter et qui prépare en quelque sorte immédiatement à la gloire* ». Et pour ce motif, il ne peut donc être administré qu'aux malades « *qui sont près de mourir* » (14). Bonaventure ne nie pas la force de guérison du sacrement, mais l'effet premier de celui-ci, dit-il, est la rémission des péchés. De l'unité que constitue l'union de l'âme et du corps, il conclut : « *Il n'est pas étonnant que la paix, la force et la joie qui sont conférées à l'âme aient une répercussion favorable aussi sur le corps* » (15).

(12) Ainsi Hugues de Saint-Victor (mort en 1144) dans *De Sacramentis*, lib. 11, pars XV, dans *P.L.* 156,577 ; et Pierre Lombard, *In Sententiarum*, lib. IV, dist. 23, n. 2, dans *P.L.* 192,899.

(13) « *Mentis sanatio et in quantum animae expedit, ipsius etiam corporis* » : voir la note 10.

(14) Thomas d'Aquin, *In IV Sententiarum*, d.23, q.2, a.4, s.2.

(15) Bonaventure, *In Sententiarum*, lib. IV, q.I, ad tertium.

(11) L. Godefroy, « L'extrême onction chez les scolastiques », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V, 2, col. 1985-1997.

Pour résumer, on peut donc dire que la théologie scolastique a élaboré une synthèse spéculative et abstraite de la doctrine des sacrements en général et qu'elle en a fait l'application au sacrement des malades. Les théologiens se sont mis, avec beaucoup de piété et d'application, à l'école de leur maître Pierre Lombard, tout en utilisant l'Écriture dans leur argumentation d'une manière totalement différente de ce que demanderait aujourd'hui l'exégèse moderne. Ils n'ont prêté que peu d'attention à la pratique de la vie liturgique, se laissant guider uniquement par la raison au service de la foi. Ils n'ont tenu aucun compte des usages de l'Eglise grecque, qu'ils connaissaient (par exemple en ce qui concerne le ministre de la bénédiction des saintes huiles). Ils n'ont aucune indulgence pour les différents usages locaux. Ils ont pris résolument parti pour la formule d'onction centrée sur le pardon des péchés que leur apportait la tradition de Cluny. Ils ont tout ignoré de l'évolution historique que les historiens contemporains de la liturgie nous ont fait connaître. Ils n'ont aucune idée du triple changement qui s'est opéré à l'époque carolingienne. Et enfin, leur préoccupation théorique s'est à ce point fixée sur la doctrine concernant forme et matière des sacrements, qu'ils sont restés fermés à toute inspiration, par exemple la «*visitatio infirmi*», qu'ils pratiquaient cependant eux-mêmes. Ils ont ainsi contribué à consolider la cléricatisation déjà commencée avant eux, en optant pour l'onction des cinq sens et en considérant le prêtre comme le seul ministre de la prière officielle.

Il n'est pas trop étonnant que, dès le XV^e siècle, les Grecs aient accusé les catholiques d'hérésie, parce qu'ils avaient fait du sacrement des malades un sacrement des mourants. En réalité, c'est l'«*extrema unctio*» dont ils ont fait à la fois un sacrement des mourants et un sacrement de préparation à la vision béatifique de Dieu. Leur foi et la sainteté d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bonaventure ont mis la doctrine à l'abri de tout soupçon. Tous deux n'ont pas tardé à être élevés sur les autels (16).

Luther portera un jugement tout aussi sévère que les Grecs lorsqu'il écrira dans *De Captivitate Babylonica* (1520) au sujet de l'«*extrême onction*», tout en se gaussant de l'expression, que les théologiens du Moyen Âge «*disent que l'onction ne peut être*

donnée qu'à ceux qui vont mourir, c'est dire que ceux-ci ne peuvent plus recevoir ni guérison, ni soulagement !» (17). Et il conclut : «*Je ne condamne pas ce sacrement de l'extrême onction, mais je dénie formellement qu'il corresponde à ce qu'en prescrit l'apôtre Jacques. Car ni sa forme, ni son application, ni ses effets, ni le but qu'il poursuit ne s'accordent avec notre sacrement*» (18).

Ce n'est pas dans ce contexte, mais dans le contexte de la doctrine des sacrements en général, que les Pères du Concile de Trente vont délibérer sur le sacrement des malades.

3. L'onction des malades au concile de Trente (19)

Il est regrettable que le concile de Trente, tenu en des circonstances bien difficiles en raison des événements politiques, n'ait pas pu se pencher sur le sacrement des malades avec la même attention pénétrante que sur la doctrine de la justification et sur la confession. Le sacrement des malades n'a été qu'un appendice du sacrement de la pénitence. On s'en rend facilement compte en lisant soit le commencement, soit la fin du décret de l'«*extrema unctio*» (20).

Nous savons quelles sources publiées les théologiens du concile ont pu consulter ; il nous surprend de voir à quel point leurs connaissances historiques étaient limitées. Les écrits de Cajetan (21) qui, en de nombreux points, partageait les idées de Luther sur l'onction des malades, n'y sont pas mentionnés. Mais

(17) D. Martin Luthers Werke, VI, Weimar, 1888, p. 568.

(18) *Ibidem*, p. 570-571.

(19) Pour cette partie, nous devons beaucoup à A. Dural, «*L'extrême onction Au concile de Trente : sacrement des mourants ou des malades*», dans *La Maison-Dieu*, 101 (1970), p. 127-175.

(20) La fin du *Proemium* est tirée presque littéralement de saint Thomas, *Summa contra Gentiles*, lib. IV, c.73. Cf. DS 694 et 1700. Le sujet du sacrement des malades a été très sérieusement discuté au cours des réunions générales tenues à partir du 15 octobre 1551. Bien vite, il fut décidé que les discussions ne pourraient se prolonger au-delà du 25 novembre. Le concile avait hâte d'en finir. De plus, d'autres questions importantes attendaient encore d'être débattues, entre autres le régime des bénéfices. Le nombre des théologiens qui ont mis au point le sujet dans les commissions préparatoires est relativement restreint, tout au plus une dizaine.

(21) Le cardinal Cajetan, o.p. (1468-1533), avait été chargé, en qualité de légat pontifical, de faire rentrer Luther dans l'Eglise catholique. A. Duval cite des textes où Cajetan défend les mêmes opinions que Luther au sujet de l'*Épître de saint Jacques* (op. cit., p. 135, n.32).

(16) Thomas a été canonisé en 1323 et proclamé docteur de l'Eglise en 1567 ; les mêmes honneurs sont décernés à Bonaventure respectivement en 1482 et 1588.

on y trouve, à côté de la lettre d'Innocent I^{er}, un document canonique *De visitatione infirmorum* d'un auteur inconnu (22). À l'époque du Concile, ce traité était universellement attribué à saint Augustin ; et ceci n'est pas sans importance, car les Pères du Concile se trouvaient par là confirmés dans l'idée que l'onction des malades, telle qu'ils la voyaient pratiquer, existait déjà dans les mêmes formes du temps d'Augustin. Les Pères étaient avant tout préoccupés de contrecarrer les tendances générales du protestantisme. Les remarques pertinentes du moine révolté de Wittenberg ne les retenaient pas un seul instant. Pour le sacrement des malades, ils acceptaient dans une grande mesure, tout en l'assouplissant, la doctrine des théologiens scolastiques.

La doctrine du concile de Trente au sujet du sacrement des malades peut être résumée en trois points : l'institution du sacrement, ses effets et son ministre.

L'extrême onction est à leurs yeux un sacrement institué par le Christ par manière d'indication (*insinuata*), mais recommandé aux croyants et promulgué par Jacques, le frère du Seigneur (*commendatum et promulgatum*). La matière est l'huile consacrée par l'évêque ; la forme constituée par les paroles : « *Par cette sainte onction...* »

Pour les effets, le Concile s'appuie sur le texte de saint Jacques : la grâce du sacrement enlève les peines non encore remises ; remet les péchés qui subsisteraient, et reconforte l'âme du malade. Ce dernier effet, explique-t-on, est opéré par l'exhortation à la confiance en la miséricorde divine. Le malade, ainsi reconforté, peut supporter plus facilement les inconvénients de la maladie, mieux résister aux tentations et recouvrer la santé, « *si elle est salutaire à son âme* ».

Les ministres sont, à l'exclusion de tout autre, l'évêque et les prêtres. Les déclarations dogmatiques contiennent un écho des thèses défendues par Luther, du moins telles que les Pères du Concile en ont eu communication. L'extrême onction est un sacrement, non un rite hérité de la tradition et inventé par les hommes. Prétendre que le charisme de la guérison a cessé d'exis-

ter avec la primitive Eglise, c'est une affirmation qui n'affecte en rien l'existence du sacrement. L'usage actuel de l'Eglise, en effet, ne s'oppose pas à ce qu'en dit saint Jacques. On ne peut donc impunément traiter de négligeable le sacrement de l'extrême onction. Il est significatif de la mentalité des Pères du Concile que les termes d'« *extrema unctio* » et de « *sacramentum* » soient employés dans les textes conciliaires. Ils ont cependant assoupli beaucoup de points de la doctrine scolastique, en tenant compte avec prudence des questions théologiques controversées entre catholiques. Un exemple de cette modération se trouve dans l'affirmation que le sacrement peut être réitéré après une éventuelle guérison.

4. L'extrême onction dans le Rituel romain de 1616

Le Rituel romain édité en 1614 est le dernier des livres liturgiques dont, à la onzième heure, les Pères du Concile avaient demandé au Pape la publication. Un petit groupe de trois théologiens travaillèrent pendant deux ans à sa préparation. Contrairement à ce qui s'est passé pour le Bréviaire (1568) et pour le Missel romain (1570), la bulle papale de promulgation ne présente pas le Rituel comme obligatoire. Toutefois, tous ceux qu'il intéresse sont invités à en faire usage, en fils et disciples fidèles de l'Eglise romaine, leur « *mater et magistra* ».

Dans ce rituel, la section traitant du sacrement des malades est intitulée : « *De sacramento extremæ unctionis* ». Elle s'ouvre par un chapitre d'introduction générale, les *Praenotanda*, dans lequel on lit un résumé des discussions conciliaires. Viennent ensuite le rite proprement dit de l'administration de l'extrême onction, les sept psaumes de la pénitence, à réciter pendant l'onction et rappelant l'origine monastique du rituel, les litanies de tous les saints, suivies des oraisons habituelles. Le tout se termine par trois petits chapitres : la visite et le soin des malades, la manière d'assister un mourant et *l'ordo* pour la recommandation de l'âme du mourant.

Ce rituel contraste avec les décrets de Trente, en ce que les prières anciennes, où est demandée par priorité la guérison, ont été conservées dans l'ensemble, non sans avoir subi parfois, il est vrai, quelques adaptations. D'autre part, l'ancienne formule de l'onction, la forme du sacrement avec sa demande exclusive de la rémission des péchés, s'y trouve aussi, bien que le Concile,

(22) Dans *P.L.* 40, col. 1147-1158. En fait, comme l'éditeur le signale, ce sont deux sermons d'un auteur inconnu qui, à l'occasion du décès de son neveu, parle de l'administration consécutive de la confession, de l'extrême onction et du viatique, accompagnée d'une profession de foi prononcée par le malade et d'un acte de vénération du crucifix par le mourant.

comme il a déjà été dit, ait laissé ouverte l'éventualité d'une guérison corporelle. On peut donc affirmer qu'il y a contradiction entre le Concile et le Rituel des malades. En fait, nous dit le P. Gy, le Rituel marquait un retard par rapport au Concile. L'onction des malades y figure d'ailleurs après la communion au mourant (23).

5. Les réactions post-tridentines

Après Trente, les catholiques se mettent à l'étude critique et systématique des sources historiques. Des travaux remarquables sont entrepris dans le domaine des liturgies anciennes par les mauristes Mabillon (1632-1707) et E. Martène (1654-1739). Le dominicain J. Goar et le laïque Renaudot (1646-1720) font connaître les liturgies orientales.

Ces travaux devaient tôt ou tard exercer une influence sur la théologie. Entre temps, les décrets tridentins commencent à être appliqués, non sans rencontrer quelque résistance. Pour ce qui est du rituel des malades, malgré tout, le Rituel romain a des répercussions sur le rituel des diocèses locaux. L'archevêque de Paris, de Gondy, donne à son rituel le titre : *Rituale Parisiense ad romani formam expressum* (24). C'est un document de valeur qui diffère du modèle romain en plusieurs points.

Dans la période post-tridentine, il faut accorder une mention spéciale au pape Benoît XIV (1740-1758) (25). Il fit paraître en 1752 une édition remaniée du Rituel des malades. On lui est redevable de l'insertion dans le rituel de la bénédiction apostolique donnée aux mourants. L'usage s'en était déjà répandu ici et là en guise de faveur ; mais le grand zèle pastoral de Benoît XIV l'incita à mettre cette pratique à la portée de tous les fidèles sans distinction. Elle est restée en usage jusqu'à nos jours (26).

Le même pape a fait publier à Rome la première édition de *l'Euchologium* grec (27), le pendant du Rituel des Latins. On y

(23) « Le nouveau rituel romain des malades », dans *La Maison-Dieu*, 113 (1973), p. 29.

(24) J. Hermans, *Benedictus XII^e en de liturgie : Een hijdrage tot de liturgiegeschiedenis van de Moderne Tijd*, Brugge-Boxtel, 1979, p. 361-362.

(25) *Ibidem*, p. 232-236.

(26) *Ibidem*, p. 423 s.

(27) A. Housiau, « La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950-1980) », dans *La Maison-Dieu*, 149 (1982), p. 27-55 ; J.-C. Didier, « L'onction des malades dans la théologie contemporaine », *la Maison-Dieu*, 113 (1973), p. 57-80.

trouve la preuve évidente d'un intérêt croissant pour la liturgie orientale. La tendance, déjà présente à Trente, qui s'efforçait de réduire l'administration du sacrement « *in extremis* », gagne du terrain. De même, on accorde de plus en plus d'attention aux aspects curatifs de l'onction des malades.

Ce n'est en réalité que dans la première moitié de ce siècle que des historiens de la liturgie tels que A. Chavasse et B. Botte, et des théologiens tels que J. Didier et M. Fraeyman, ont montré que la signification originelle du sacrement des malades a bel et bien été la guérison. Ce qui nous est resté des anciennes prières de bénédiction le prouve de manière irréfutable (28).

À première vue, il semblerait difficile de concilier un tel point de vue avec la mentalité scientifique moderne qui, en vue de la guérison, fait appel à toutes les ressources de la science médicale. En fait cependant, il a trouvé bon accueil auprès des pasteurs qui se sont empressés d'offrir aux malades, et plus particulièrement à ceux qui pouvaient encore guérir, le remède que leur apportait la grâce du sacrement. Une autre raison qui a accrédité le point de vue nouveau s'est présentée du côté des fidèles eux-mêmes, au fur et à mesure que la liturgie des malades utilisait la langue vernaculaire. Les prières, parlant de guérison, qu'ils entendaient réciter au chevet d'un mourant parfois déjà dans le coma, sonnaient faux à leurs oreilles. Un grand pas en avant a été fait grâce à l'organisation de journées de malades où le sacrement pouvait être administré à plusieurs personnes en même temps. En de telles circonstances, le rite de l'onction prenait sa vraie et bienfaisante signification. Et ainsi peu à peu s'est imposée la nécessité de tenir compte de plusieurs possibilités : ou bien la guérison, ou bien l'allègement des souffrances, ou bien le prélude à la résurrection.

II. Le rituel des malades de Vatican II

1. Présentation

Le rituel des malades de Paul VI a graduellement remplacé celui de Paul V datant de 1614. Le nouvel *Ordo* pour la liturgie

(28) *Ordo pour la liturgie des malades*. Bruxelles, 1975. L'édition a été approuvée par la conférence des évêques de Belgique le 17 juillet 1975 et à Rome par la Congrégation des Sacraments et du Culte divin le 17 septembre 1975.

des malades a été promulgué le 30 novembre 1972 par la Constitution apostolique « *Sacram unctionem infirmorum* » et publié en latin le 18 janvier 1973 (29). 11 se divise en cinq parties : 1) la visite et la communion des malades ; 2) l'onction des malades ; 3) le saint viatique ; 4) la liturgie des malades en danger de mort ; 5) les prières d'adieux auprès d'un mourant.

Nous nous limiterons ici au chapitre de l'onction proprement dite. Il se divise en deux parties : l'onction d'un seul malade, l'onction de plusieurs malades.

Au sujet de l'ancienne formule de l'onction (30), le pape déclare dans la bulle : « *Nous avons pensé devoir changer la formule sacramentelle de manière à ce qu'elle exprime mieux les effets du sacrement, en référence au texte de saint Jacques* » Elle s'énonce désormais :

« *Que par cette onction d'huile sainte, et par sa miséricordieuse bonté, le Seigneur vous assiste de la grâce de son Esprit Saint. Qu'il vous délivre de vos péchés et vous accorde salut et soulagement.* »

Le début de cette formule rappelle l'ancienne formule qui commençait de la même manière. La fin se rattache au texte de saint Jacques. La phrase du milieu : « *Que le Seigneur vous assiste de la grâce de son Esprit Saint* », provenant de l'ancienne prière de bénédiction « *Emitte* », occupe la place centrale. Une première perspective théologique se trouve ainsi indiquée. La grâce du sacrement est l'action de l'Esprit Saint. Le texte de saint Jacques ouvre une deuxième perspective : le sacrement est un remède pour l'âme et le corps. De plus une autre innovation, pour laquelle le pape a également fait usage des pouvoirs qu'il détient, se situe dans le fait qu'en cas de nécessité, le prêtre peut désormais bénir lui-même les saintes huiles. Mais normalement, cette bénédiction reste réservée à l'évêque. La liberté plus grande accordée pour la bénédiction permet de penser que les prescriptions concernant le ministre de l'onction pourront, elles aussi, être assouplies bientôt, comme beaucoup de pays de missions le demandent depuis longtemps en raison de l'étendue de leur territoire.

(29) L'ancienne formule disait : « Par cette onction sainte et son immense miséricorde, que le Seigneur te pardonne tous les péchés que tu as commis ».

(30) Voir la « Constitution apostolique » sur le sacrement de l'onction des malades, reproduite dans *l'Ordo*, n° 34, p.5 s.

C'est dans le même esprit qu'il faut interpréter la permission accordée par le pape, déclarant que l'huile à employer peut être, outre l'huile d'olive, n'importe quelle huile d'origine végétale.

Conformément à la demande universelle de simplification dans les cérémonies liturgiques, le nombre des onctions est désormais limité à deux, l'une sur le front, l'autre sur les mains : « Ils doivent être oints sur le front et sur les mains ». En cas de nécessité, une seule onction sur le front ou ailleurs suffit. Les évêques ont en plus l'autorisation d'adapter ces dispositions aux exigences de la pastorale dans leurs régions. On a fait observer d'ailleurs que, si le front symbolise bien la personne, les mains sont le symbole de son activité.

L'onction doit être conférée « *aux malades dont la vie est en danger* ». L'expression est prise dans un sens large. Ainsi, le sacrement peut être réitéré, lorsqu'après rétablissement – pour lequel d'ailleurs on fait des prières — le malade est atteint une seconde fois de maladie, ou lorsqu'après amélioration, il y a rechute dans la même maladie.

L'imposition des mains sur la tête du malade n'est pas totalement une innovation ; elle se trouvait déjà ajoutée dans le Rituel romain de 1925. Elle se fait en silence. À strictement parler, ce geste n'appartient plus à l'essence du sacrement il reste toutefois un geste naturel d'encouragement, invitant à suivre le Christ, et suggéré par le texte de saint Jacques qui parle de « prier sur le malade ».

2. La manière de procéder pour l'onction proprement dite

Comme nous l'avons mentionné, le rituel distingue deux situations différentes : l'onction est donnée soit à un seul malade, soit à plusieurs. En ce dernier cas, qui trouve son application lors de journées de retraites pour malades ou dans des communautés où il y a des malades, la présence de plusieurs prêtres est envisagée comme possible. Le Rituel ne parle pas de « concélébration ». Mais il mentionne que les prêtres pourront se répartir entre eux la récitation des prières avant ou après, l'onction. De même aussi, l'imposition des mains peut être faite simultanément par les prêtres présents, chacun à un groupe de malades. C'est le même prêtre qui fera, en prononçant la formule propre au sacrement, l'onction sur le front et les mains. Le

grand avantage des célébrations collectives semble consister en ce que les fidèles apprennent mieux en ces circonstances à apprécier la pleine signification du sacrement. Par le fait même, l'annonce d'une telle célébration comporte l'invitation nette à ne plus rien remettre au lendemain.

Nous faisons suivre ici les différents moments de l'onction des malades ; entre parenthèses se trouvent indiqués les numéros renvoyant à l'*Editio Typica* latine de 1973.

- (8) Bienvenue et éventuellement aspersion et allocution.
- (9) Confession et absolution.
- (10) Service de la parole.
- (11) Litanies ou intentions de prière (elles peuvent venir aussi après l'onction, ou en partie avant, en partie après).
- (12) Imposition des mains (en silence).
- (13) Bénédiction de l'huile (si nécessaire ; et deux variantes sont proposées) ou action de grâces pour l'huile déjà bénite.
- (14) Onction accompagnée des paroles sacramentelles, et se terminant par une prière (plus variante), par une prière pour personne âgée, par une prière pour personne gravement malade (et variante).
- (15) *Notre Père*.
- (16) Communion si possible.
- (17) Prière finale (trois variantes).
- (18) Bénédiction finale (soit avec le Saint-Sacrement, soit par le signe de la croix) en trois parties, comme aussi la variante.

De cette énumération, on retiendra surtout l'adaptation du rituel à la situation du malade et la recommandation de placer, si possible, l'onction des malades dans le cadre d'une célébration eucharistique. Il est clair en ce cas que la communion, de préférence sous les deux espèces, vient après l'onction. Celle-ci débute après l'évangile par l'imposition des mains.

Avec la célébration eucharistique, nous retrouvons la pleine richesse de la réforme liturgique de Vatican II. Le cycle liturgique peut fournir au sacrement des malades une atmosphère extrêmement favorable, ouvrant des perspectives que les anciens rituels ignoraient. Ainsi, le sacrement des malades est ramené en sa représentation idéale au sein de la communauté des croyants, l'Eglise de Jésus Christ. Ainsi encore peut-on parler de véritable célébration au milieu des soucis et des souffrances. La Parole de Dieu, qui a inspiré toute la vie du chrétien,

prendra à ce moment des accents particulièrement personnels et pénétrants. Ainsi enfin, l'onction des malades, en son nouveau rituel, est à la fois rendue très proche de la vie et mise en relation étroite avec le mystère pascal du Ressuscité. « *Au nom du Seigneur...* »

En concluant, il nous faut attirer l'attention sur le grand souci pastoral du Rituel. Celui-ci ressort non seulement de la composition de l'ensemble, mais aussi et surtout de la longue liste de *Praenotanda*. Elle ne compte pas moins de 41 numéros. Les cinq premiers ont pour sous-titre : « *La signification de la souffrance humaine dans le mystère du salut.* ».

Sylvère DE SMET, s.j.
(traduit du néerlandais par G. Neefs)

Sylvère De Smet, né à Alost en 1924. Jésuite. Depuis 1962, membre de la commission interdiocésaine flamande pour la pastorale liturgique. Enseigne la liturgie d'abord au Collège théologique des Jésuites à Heverlee, puis à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. Depuis 1975, professeur invité de liturgie à la Faculté de théologie de Kinshasa (Zaire).

Zoltan ALSZEGHY

Oindre les malades : rite de passage ou sacrement du Seigneur ?

En oignant d'huile un malade au nom du Seigneur, l'Eglise rétablit entre ce malade et ce Seigneur une relation saine : première et véritable guérison dont la guérison physique, quand elle survient, n'est que l'image.

LA vie de l'Eglise se déroule dans les hommes et pour les hommes. C'est pourquoi tous les détails et tous les aspects de cette vie enferment un fragment de l'image de l'homme tel que Dieu le voit. C'est une des tâches du penseur croyant de mettre en relief l'enseignement anthropologique contenu dans la vie de la communauté des croyants, non seulement pour se l'approprier à titre d'information, mais plutôt pour s'y conformer, apportant grâce à ce développement une contribution personnelle à la réalisation du plan du créateur.

La charte de l'onction des malades, nous la trouvons dans cette phrase de la *Lettre de saint Jacques* qui, relue et reméditée à la lumière de la tradition, nous recommande une pratique et nous révèle une théorie sous-jacente.

« L'un de vous est-il malade ? Qu'il fasse appeler les anciens de l'Eglise, et qu'ils prient après avoir fait sur lui une onction d'huile au nom du Seigneur ; la prière de la foi sauvera le

malade, le Seigneur le relèvera et s'il a commis des péchés, ils lui seront pardonnés. » (*Jacques 5, 14-15*).

Quel est le message anthropologique de ce texte ?

LA première approche vers l'anthropologie chrétienne a sa source dans la **christologie**. Dans notre cas aussi, nous comprenons qui est l'homme auquel est destiné le don de l'onction, en contemplant le Christ qui vient à notre aide.

Le texte que nous avons cité prononce deux fois l'expression « le Seigneur », et ce nom deux fois répété détermine dans quelle perspective doit être considéré l'homme.

1. « Le Seigneur » n'est pas l'une des nombreuses puissances et forces qui conditionnent l'existence humaine. Avant que les disciples envoyés par le Christ aient donné l'onction d'huile à de nombreux malades (*Marc 6,13*), depuis des temps immémoriaux, beaucoup de peuples avaient pratiqué l'antique geste thérapeutique de l'onction pour faciliter les grands « passages » de la vie, après la naissance d'un enfant, durant l'initiation des jeunes guerriers, dans la préparation des noces, et lorsqu'ils sentaient approcher le grand passage qu'est la mort, car ils considéraient comme nécessaire la bienveillance des forces transcendantes qui dominent ces gués mystérieux. « Le Seigneur », nommé par les membres de la communauté apostolique, est différent. Il n'est pas un parmi bien d'autres. « Nombreux sont les prétendus dieux, les prétendus seigneurs, au ciel et sur la terre, et il y a, de fait, plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, mais il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (*I Corinthiens 8, 5-6*). « Le Seigneur », « le Je suis », est la plénitude de l'être et de la valeur, celui qui est toujours auprès de nous, ce que, fût-ce inconsciemment, nous cherchons et désirons en tout. En nommant Jésus-Christ, « le Seigneur », je me proclame personne qui existe, se meut et vit en Lui, dépendant entièrement de Lui, créature qui subsiste en Lui : un être capable d'être appelé et attiré par Lui, destiné à vivre en dialogue avec Lui, dans la vie comme dans la mort, dans la santé et dans la maladie, aujourd'hui et toujours. Mon recours à son onction n'est donc pas un expédient périphérique et épisodique, mais la focalisation d'une dimension constante de mon existence.

2. Dans les anciens rites magiques, superstitieux, mais aussi dans les rites religieux, le rapport entre l'homme qui recevait l'onction symbolique et le pouvoir mystérieux qui venait à son aide, était semblable à un contrat de réciprocité : le voyageur offre un péage et le maître du lieu lui accorde sa protection. Dans notre onction, la dépendance totale du Seigneur, saisie dans toute sa radicalité, change ce rapport. Certes, l'aide du Seigneur est conditionnée par un comportement humain chez celui qui l'invoque. Mais ni l'aide, ni le comportement du suppliant ne restent une « prestation » isolée et partielle. La rencontre de celui qui se soumet à l'onction, et de celui qui la fait pratiquer en son nom, est profondément différente de l'échange de dons où quelqu'un offre une chèvre au pouvoir guérisseur et obtient que sa fièvre baisse. Ce que le Seigneur veut voir en nous, c'est « la prière de la foi » ; « la foi » qui ne signifie pas seulement la foi dogmatique de l'intelligence par laquelle on admet que ce que dit le Seigneur est vrai ; qui n'est pas non plus seulement la foi confiante par laquelle on espère que le Seigneur aura pitié ; mais la foi vive « par laquelle l'homme s'abandonne tout entier à Dieu librement, en un complet hommage de l'intelligence et de la volonté » (*Dei Verbum*, n° 5). Nous donnons toute notre existence, devenant peuple du Seigneur, et prononçant dans l'Esprit Saint, avec le cœur du Christ, notre « *Abba, Père !* ». Ce que nous demandons à Dieu, ce n'est pas seulement un don particulier, mais que Dieu accepte de devenir notre Dieu : certes, nous espérons qu'il nous sauve aussi dans nos besoins immédiats et directement ressentis, mais l'important est qu'il s'engage à nous conduire à travers toutes nos épreuves, d'une façon connue de lui seul, vers le salut total, définitif et permanent.

C'est pourquoi, reconnaissant notre condition de créature, dans le contexte de l'histoire révélée, nous abandonnons l'idée primitive d'un échange de valeurs créées partielles, et nous nous ouvrons à cette rencontre, où Dieu accepte de considérer notre bien comme son bien, et nous acceptons sa volonté comme ce que nous voulons par dessus tout. La révélation a appelé cette rencontre, où l'infini et le fini acceptent d'appartenir l'un à l'autre, *berît, alliance*, testament. Le texte biblique a esquissé cette idée dans le récit de la création de l'homme, il l'a approfondie en décrivant le sacrifice de Noé, la médiation de Moïse, et il l'a énoncée de façon définitive en présentant le calice de la Nouvelle Alliance comme centre de l'existence nouvelle, où nous

sommes « sauvés non pas en vertu d'oeuvres que nous aurions accomplies nous-mêmes dans la justice, mais en vertu de sa miséricorde, par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint. Cet Esprit, il l'a répandu sur nous, avec abondance, par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions, selon l'espérance, héritiers de la vie éternelle » (*Tite 3, 5-7*).

Ainsi l'appel au « Seigneur », en qui nous croyons, inclut les thèmes fondamentaux de l'anthropologie chrétienne : la *création* et l'*alliance* ; l'homme, auquel le Seigneur s'adresse dans l'onction, n'est en premier lieu ni juif, ni grec, ni homme ni femme, mais une personne créée pour le Christ, que le Christ « ne rougit pas d'appeler frère » (*Hébreux 2, 11*).

NOS considérations doivent être complétées par la description du **sujet de l'onction**, tel qu'il est considéré dans le texte que nous méditons.

1. Il saute aux yeux d'emblée que l'homme, auquel est destinée l'onction, est dans la peine, qu'il est *marqué par le mal*. Deux mots indiquent son état, l'un au début, l'autre à la fin du texte : son mal, c'est la *maladie* et le *péché*.

La *maladie* est une des expériences primordiales, qu'il n'est pas nécessaire de définir ; la Bible la décrit à maintes reprises (pensons à la figure de Job) et elle en fait entendre maintes fois l'expression (par exemple dans les *Psaumes 31, 38, 41*). La maladie est un ensemble de souffrances, le sentiment douloureux de l'incapacité à exercer ses fonctions et activités propres, externes comme internes, le ressentiment que va finir la vie terrestre. Mais le phénomène de la maladie n'est pas seulement l'altération causée par le mal, caractérisée par des symptômes précis. La vieillesse elle-même n'est-elle pas une maladie ? La vie organique tout entière n'est-elle pas menacée continuellement par la maladie ? Et même, ne peut-on pas dire que toute la vie est un processus normal d'usure de l'organisme, dont l'issue est la maladie et la mort ? « Tout homme est comme l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs. L'herbe sèche, la fleur se fane... » (*Isaïe 40, 8*).

L'autre aspect de la misère humaine est constitué par le *péché*. L'homme entre dans la vie comme « fils de la colère »

(*Ephésiens* 2, 3), à cause du « péché originel » (*Concile de Trente*, session V). Il est vrai que les chrétiens auxquels est adressée *l'Épître de saint Jacques* sont désormais libérés de cette « mort de l'âme », régénérés qu'ils sont par le baptême ; mais en eux demeure l'inclination impérieuse au mal, la « concupiscence », cette force obscure qui les pousse à faire un absolu de l'égoïsme terrestre et temporel. Même l'homme inséré dans le Christ doit lutter durement contre certaines de ses inclinations, contre l'influence du « monde » et contre la force de Satan (*Ephésiens* 6, 10-12), il doit « avec crainte et tremblement » travailler à son propre salut (*Philippiens* 2, 12). Même ceux qui réussissent à garder la grâce baptismale dans leur « vase d'argile » (*2 Corinthiens* 4, 7) ne peuvent se dire exempts de toute complicité avec cette force mortelle (*1 Jean* 1, 8) ; ils doivent sans cesse chercher à se convertir (*Luc* 13,15) et à obtenir le pardon (*Matthieu* 6, 12-15). « *En effet, si l'homme regarde au-dedans de son cœur, il se découvre enclin aussi au mal, plongé dans de multiples maux qui ne peuvent certes provenir de son créateur, qui est bon* », conclut le Concile Vatican II (*Gaudium et Spes*, n° 13).

La maladie et le péché ne sont pas deux maux indépendants, mais ils sont liés l'un à l'autre par de multiples influences réciproques, et de tous deux dérive la misère présente de l'humanité. En particulier, la tradition chrétienne enseigne que la maladie et la mort sont des conséquences du péché. Naturellement, la vie terrestre comme période d'épreuve aurait un terme, même si personne n'avait jamais péché, et la foi ne nous oblige pas à penser que les mécanismes physiques, chimiques et physiologiques, causes de la souffrance et de la mort, seraient différents dans un monde pur de tout péché. Mais la maladie, la douleur et la mort, telles que nous les vivons, ne sont pas seulement des événements physiologiques. Elles ont aussi un aspect psychologique, dans la mesure où une altération organique ou le trépas provoquent une réaction violente de toute l'affectivité et tendent à paralyser le mouvement harmonieux de la personne vers la vérité et la plénitude de son propre bien. L'expérience de certains qui, dans le Christ, sont parvenus à une grande liberté intérieure, fait entrevoir approximativement que le trépas pourrait être très différent de ce que nous appelons la mort, et que le phénomène de la déchéance physiologique pourrait même être un processus paisible et doux. Cette douleur qui est la nôtre, qui nous fait tant souffrir, cette mort qui est un si grand tourment, est

une conséquence de cette perte de l'harmonie spontanée et de l'unité fondée sur Dieu, qui est précisément le péché. Celui qui polarise son existence sur la possession, la réussite, le plaisir, se rebelle contre la perte de ces biens ; il se sent ennemi des plus favorisés du sort, ou bien, quoi qu'il en soit, il s'enferme dans une amère résignation. Pour le dire dans le langage des saints Pères, l'expérience spontanée du mal sur terre est fille du péché et mère des péchés.

Et pourtant, tout cela n'est qu'une partie de la vérité. En effet, l'Esprit Créateur, toujours présent dans le monde, opère souvent le salut par la douleur. C'est pour notre salut que Dieu permet la souffrance (cf. *Hébreux* 12,7) ; et sous la conduite de l'Esprit, nombreux sont ceux qui sont parvenus à la patience, à la vertu éprouvée, à l'espérance, précisément parce qu'ils ont été éprouvés par les tribulations (*Romains* 5, 3 ; *2 Pierre* 1,6). C'est dans la maladie du disciple que souvent se déploie la puissance du Christ (*2 Corinthiens* 12,9). Job, dans la souffrance, rencontrait Dieu (*Job* 42, 1-6) et souvent les justes souffrants sont plus étroitement unis à Dieu, dans la croyance où ils sont qu'il peut et veut les sauver même de l'enfer (*Psaume* 16,10). Jésus lui-même a été rendu parfait par la souffrance (*Hébreux* 2,10; cf. *Hébreux* 5,8) : il fallait le défi de « mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » (*Marc* 15,34) pour arriver au don de soi explicite et absolument parfait du « Père je remets mon esprit entre tes mains » (*Luc* 23,46) ; la croissance du Fils de l'homme en sagesse et en grâce (*Luc* 2,52) a été définitivement « accomplie » (*Jean* 9,30) précisément sur la Croix. Voilà la voie du salut, pour tous les disciples du Christ (*1 Pierre* 4,1) ; dans la vie de la plupart des saints, c'était une grande tribulation qui ouvrait largement la porte de la grande montée vers la perfection chrétienne.

En effet, l'expérience de la douleur est la fille et la mère des péchés, mais l'expérience chrétienne de la douleur est également la fille et la mère de la conversion progressive.

2. Le message chrétien parle du mal non en lui-même, mais en vue du *bien* auquel le mal est ordonné comme à son obscure toile de fond. Dans notre texte aussi, l'allusion à la maladie et au péché, en deux propositions conditionnelles (« si quelqu'un est malade »...« s'il a commis des péchés ») sert à préparer l'affirmation de la proposition principale : « le Seigneur le relèvera ! »

Relever (égéiréin) signifie soulever, faire lever, ou relever,

remettre sur pied, faire en sorte que quelqu'un puisse exercer ses activités et soit respecté dans la société. Au sens absolu, relever est un acte divin, puisque c'est Dieu qui « relève le malheureux de la poussière » (*Psaume* 113,7) et qui « fait surgir des enfants à Abraham » (*Matthieu* 3,9). Mais surtout, relever est un acte de Jésus qui, par sa parole et par le toucher de sa main, fait lever le paralytique (*Matthieu* 9,7), la belle-mère de Pierre (*Marc* 1,30), la fille de Jaïre morte (*Matthieu* 9,26). Ce geste du Christ est prolongé par l'apôtre qui prend l'infirmes par la main droite puis, au nom de Jésus, le relève (*Actes* 3, 6-7) ; et, prenant par la main la disciple morte, il la fait lever et la présente vivante à la Communauté (*Actes* 9,41). « Faire lever » est donc un geste caractéristique du Sauveur qui, arrachant les croyants à l'esclavage du mal, les libère de la mort et du péché.

Mais en quel sens le Sauveur « relève »-t-il, au moyen de l'onction et de la prière faite avec foi, selon notre texte ? Le contexte de la maladie fait penser à une guérison corporelle, et l'allusion à la « rémission des péchés » oriente l'esprit vers un don spirituel. Faut-il donc attendre de l'onction une guérison miraculeuse, ou l'infusion d'une grâce spirituelle ? La question, qui a provoqué une très vaste gamme de réponses, est mal posée, parce qu'inconsciemment elle suppose une anthropologie cartésienne, qui considère l'homme comme un combiné hybride d'une substance étendue et d'une substance pensante. Selon l'anthropologie de la foi, l'homme est avant tout une personne concrète, à la fois corps et esprit, prédestinée à être conforme au Christ, vraie image du Père (cf. *Romains* 8,29). Le Christ est envoyé par le Père, pour nous conduire à la « gloire » (*Hébreux* 2, 10) et cette « gloire » eschatologique implique sans aucun doute la perfection intégrale surnaturelle et naturelle, spirituelle et corporelle, de « l'esprit incarné ». Mais tous ne sont pas destinés à anticiper ce salut définitif intégralement, à un moment quelconque du parcours terrestre. Les voies du Seigneur sont nombreuses, il y a des personnes qui doivent manifester la force du Seigneur dans leur santé corporelle, d'autres sont appelées pour que, avec la grâce intérieure, se manifeste en elles, qui portent une épine dans leur chair, la puissance du Christ (cf. *2 Corinthiens* 12, 7-10). Ni le diagnostic du médecin, ni l'analyse du psychologue, ni la réflexion du maître spirituel ne peut déterminer, *a priori* ou de façon empirique, quelle est la vocation personnelle d'un individu, et quel est le don qui lui est le plus nécessaire dans une situation donnée de sa vie terrestre.

Mais en tous les cas, même si la vocation d'une personne est d'être saintement malade, une aide à la fois spirituelle et corporelle est nécessaire. Le Seigneur « relève » le malade, en ce qu'il lui donne son aide pour vivre sa vocation surnaturelle, dans sa réalité psychologique, malgré la difficulté particulière de la maladie, mieux, en mettant à profit l'épreuve de la maladie.

3. L'un des aspects de l'anthropologie auquel on est le plus sensible aujourd'hui est la *sociabilité* de la personne humaine. L'individu isolé, même corporellement ne pourrait survivre ; et pour ce qui est de l'esprit, non seulement il n'atteindrait pas la maturité, mais il n'arriverait même pas à prendre conscience de sa personne. Cette exigence de recevoir et de donner en vertu de laquelle « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (*Genèse* 2,18), est caractéristique de la vie surnaturelle aussi, car, suivant un texte souvent cité de Vatican II, « Dieu a voulu sanctifier et sauver les hommes, non pas individuellement et sans lien entre eux, mais au contraire il a voulu en faire un peuple qui le connaîtrait dans la vérité et le servirait dans la fidélité » (*Lumen Gentium*, 9). Or, dans la maladie précisément, la sociabilité est en crise : d'une part, le malade éprouve plus intensément le besoin de recourir à l'aide d'autrui ; d'autre part il est tenté de s'enfermer dans l'égoïsme et la rancœur, se désintéressant du bien de son entourage.

Le texte de Jacques invite à briser l'isolement dû à la maladie, et conseille d'appeler « les anciens de l'Eglise ». La prière communautaire vivifie l'ouverture priante du malade au Seigneur et devient le lieu de rencontre entre l'invocation faite par le malade et le Seigneur qui le relève. La sociabilité d'un tel secours, accepté et demandé, reçoit un profil encore plus précis du fait que les personnes appelées sont institutionnellement qualifiées. Elles sont « les anciens » mandatés par l'Eglise pour ce ministère, et qui pour cette raison peuvent prier d'une façon particulière, « au nom du Seigneur », c'est-à-dire qu'elles font appel à un titre spécial à la mission, au pouvoir, à la fidélité du Christ, qui guérit l'homme.

L'allusion à l'aide de la communauté des croyants ne se réfère explicitement qu'à un des aspects de la sociabilité de l'homme, l'exigence de recevoir l'aide d'autrui. Mais la sociabilité « n'est jamais à sens unique ». Le texte cité fait entrevoir une certaine réciprocité du secours, quand il indique que les fidèles doivent confesser leurs péchés « les uns aux autres » (naturellement ce

mot ne se réfère pas encore au sacrement de réconciliation) et prier « les uns pour les autres ». Le croyant malade peut facilement compléter cette orientation en réfléchissant au sens plénier de l'affirmation qui suit : « La prière insistante a beaucoup de puissance ». Cette phrase se réfère probablement à la prière des bien-portants pour que les malades obtiennent le pardon de leurs péchés et la guérison ; mais il est évident que cette pensée peut être suivie jusqu'à faire découvrir la valeur de la prière des malades pour les biens portants.

Du reste, le malade n'a-t-il pas justement une occasion unique d'aider les autres, en raison de la souffrance qu'il supporte, en complétant dans sa chair ce qui manque à la passion du Christ « en faveur de son corps qui est l'Eglise » (*Colossiens 1, 2-4*) ?

SELON une vieille phrase païenne, « celui qui n'est plus debout sur ses pieds n'est pas pleinement homme ». Par l'onction des malades, on découvre que le contraire est vrai. Le malade et le vieillard en crise sont mis à l'épreuve et aidés à devenir plus hommes, en ce qu'ils acceptent et vivent la condition humaine en vertu d'un choix personnel, en un sens supérieur, qui d'une certaine manière est anticipation de la vie éternelle.

Zoltan ALSZEGHY, s.j.
(Traduit de l'italien par M.C.)

(titre original : « L'unzione degli infermi. Aspetto antropologico »)

Zoltan Alszeghy, né à Budapest en 1915. Entre dans la compagnie de Jésus en 1933. Docteur en théologie en 1945 (Rome). Professeur de théologie depuis 1946 à l'Université pontificale grégorienne. A publié diverses oeuvres sur l'histoire de la théologie et (le plus souvent avec la collaboration de M. Flick) sur la méthodologie théologique et en théologie systématique, comme, par exemple, *il misterio della Croce : Saggio di teologia sistematica*, Brescia, 1978.

Philippe CORMIER

« Cette maladie n'est pas mortelle »*

Dernier des sacrements, l'onction des malades n'est pas le moindre : puisqu'elle est liée à l'âge, à la maladie et donc, à la mort, elle met en jeu toute l'existence humaine et au défi tout effort de la pensée, appelée à la foi qui permet de recevoir la grâce de la résurrection dans l'économie sacramentelle.

NOTRE bouche est pleine de terre, chante une dure chanson. Vivant, nous ne vivons pas ; ne vivant pas, nous ne sommes pas capables de regarder la mort qui est en nous ; nous n'avons pas la foi ou si peu.

Lorsque nous lisons les évangiles, nous avons l'habitude de nous attacher aux souffrances et à la mort du Christ, oubliant d'y lire nos souffrances et notre mort, de sorte que le destin du Christ ne nous bouleverse guère, demeure extérieur au nôtre, ne remet pas notre vie en question.

A la recherche des sources du sacrement des malades, un sacrement bien oublié des vivants, nous avons pour ainsi dire découvert que la maladie et la souffrance humaines occupent la première place dans les évangiles, particulièrement en tant qu'ils nous rapportent la « geste » de Jésus. Ce sacrement, que l'on

(*) *Jean II, 4.*

avait laissé à la dernière place, est donc comme poussé à la première : nous voulons dire en quel sens. Sa grandeur première tient à la grandeur de son enjeu : la place de la mort dans notre vie. L'onction des malades, appelée naguère extrême-onction, si elle ne s'adresse pas nécessairement au mourant, nous rappelle la relation intrinsèque qui unit la maladie à la mort, en nommant la mort dans la maladie comme sa vérité : le sacrement s'adresse au « mourant » (*moriendus* : celui qui est promis à la mort, et non « mourant » : celui qui est en train de mourir) pour qui se lève manifestement l'horizon de la mort.

En relisant les évangiles, nous avons donc à restaurer notre regard, renouveler notre écoute de la souffrance présente en tous ceux que Jésus, sur le chemin qui le conduit à la croix, guérit : de vraies souffrances, de vraies maladies qui détruisent le corps et ôtent la vie, en ce temps-là comme au nôtre.

I. Le maître absolu (1)

On connaît le jeu de mots d'Héraclite (2) : « *Le nom de l'arc (biOs) est vie (blos) et son œuvre la mort.* » L'homme en ce monde, dans un devenir qui le dépasse, est environné de néant, celui qui précède son existence et celui qui, semble-t-il, la suit. C'est ce qu'ont chanté, en forme de déploration, le psalmiste et bien des poètes. Ils n'en concluent pas, par un repli abstrait de la conscience sur elle-même, que le néant n'est rien, mais au contraire qu'il est l'horreur, l'intolérable de leur propre suppression :

*Hélas ! comment vivrais-je en ces ombres de mort,
Sans deuil et sans tristesse ?
Pleurez, mes yeux, pleurez, n'écoutez point la voix
qui vous en dissuade ;
Qui lamente le moins, qui porte moins sa croix,
Est bien le plus malade (3).*

La piété baroque, ici, n'occulte pas la mort, mais au contraire, la fait danser et grimacer, la présente comme partie intégrante

de la vie : la vie accorde à la mort son mouvement, sa propre animation ; en retour, la mort donne à la vie la détermination et la direction de ce mouvement, en aucune manière rectiligne, mais courbe et enchevêtré et se retournant sur lui-même et trouvant son énergie dans sa propre dévoration. La mort est donnée en représentation et reçoit pour cela les attributs de la vie, d'où elle acquiert une véritable présence dans la représentation du vivant. C'est tout le contraire de l'attitude stoïque qui, réduisant la mort à une simple représentation déréalisante, ne permet pas de prendre la mort absolument au sérieux, de mesurer tout ce qu'elle nous mesure.

La mort fait absolument peur, sauf à s'y « empêcher d'y penser » (4). C'est ce qui rend la conscience de cette peur balbutiante, et son expression littéralement impossible (à vouloir trop dire, on devient mauvais, comme les vers de Gody), au point que cette peur, constituante de la conscience, en arrive à s'annuler empiriquement chez la plupart, par une sorte d'anesthésie intérieure constitutive.

Pascal montre admirablement comment le devoir-mourir est, au cœur de la conscience de soi (ce que vérifie, s'il en est besoin, l'étude anthropologique du culte des morts, dont l'apparition signifie celle de la « culture » et de l'humanité proprement dite), le principe même du mouvement de la pensée (la *dianoia* est mouvement pour assurer sa propre unité — la visée intuitive — contre la mortelle dispersion qui la menace en raison de son devenir même) et, tout aussi essentiellement, le principe de ce même mouvement de la pensée pour devenir non-pensée, se fuir et se nier elle-même, parce que la pensée est fatalement pensée de sa propre condition : le devoir-mourir.

Elle dont l'élément est l'infinité, au point qu'elle doute (ayant l'idée de l'infini) si elle n'est pas elle-même constituée de cet élément, appréhende sa propre infinité (l'abîme de la réflexivité) comme brisée et médiante, non seulement en raison de la structure de la relation réflexive, mais parce que radicalement et immédiatement conditionnée par la médiation de la vie immédiate et « naturelle » : « *La puissance des mouches : elles gagnent des batailles, empêchent notre âme d'agir, mangent notre corps* » (5). L'âme est sujette des mouches et de leur prince

(1) Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, IV, A, III, tr. fr. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, t. I, p. 164.

(2) Fragment 48 (Diets-Kranz).

(3) Dom Simplicien Gody, *Honnestes poésies*, Paris, 1632.

(4) Pascal, *Pensées*. Br. 169.

(5) *Ibid.*, Br. 367.

Baalzébout parce que, étant vie (*anima*), elle porte en soi la négation, et la négation de soi : la mort. Cette détermination n'est pas seulement naturelle mais constitue pour la conscience son opération et, comme telle, le principe de toute son activité dans sa forme logique (6). Si, dans l'ordre de l'être, la position est première par rapport à la privation, dans l'ordre de la pensée, un substratum étant donné (même le soi se donne à lui-même comme *res*), la négation est première comme acte produisant la distinction et par suite la détermination. Il n'y a pas de pensée, cela a été dit souvent, qui ne dise « non ».

La pensée, comme détermination de la conscience de soi et relation de la vie à soi-même, n'est par suite qu'une vertigineuse conversation du devoir-mourir avec lui-même, n'ayant de cesse qu'elle se supprime comme devoir-mourir-qui-se-sait, et, se supprimant comme tel, qu'elle se nie elle-même comme pensée : ce qui fait penser est la peur de la mort et cette peur fait la non-pensée ; la pensée (l'infinité) est suspendue doublement à la non-pensée : à sa propre immédiateté comme vie, à la négation de sa propre immédiateté par la mort. Par l'expérience de la mort, « la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi » (7).

On voit ainsi que, pour la conscience, la mort se donne comme le véritable absolu, qui ne dépend de rien et dont tout dépend ; il en résulte que, pour cette conscience, la vie naturelle, en raison de sa précarité, acquiert une valeur illimitée : la vie finie est vécue par l'homme comme le véritable absolu (ce en dehors de quoi il n'y a rien), affecté d'une valeur infinie, et cela d'autant plus qu'elle ne tient pas sa promesse, qu'elle ne nous fait accéder ni à l'absolu ni l'infinité, perçus imaginativement comme la plénitude de la satisfaction et du bonheur. La non-coïncidence de ce faux absolu, en nous, avec lui-même, s'appelle l'exaspération, et l'exaspération consciente de soi *l'acedia* (8) : elle chute dans une indifférence immobile et muette qui est une espèce de désespoir.

L'esprit, se cherchant dans la vie finie (elle trace les limites à l'intérieur desquelles il poursuit l'infinité), entre dans une essen-

tielle contradiction, d'abord parce qu'il cherche l'identité infinie de soi avec soi dans l'extériorité des moments et des parties propre à la nature en raison de sa finité, ensuite parce qu'il perçoit cette même nature comme l'obstacle à son infinité — d'où le *désir de mourir* où culmine la contradiction (la contradiction est par définition interne, constituée par l'intériorité réciproque des termes qui se nient mutuellement dans un même sujet). Dans ce désir, ce qui est visé est nécessairement une satisfaction, sans quoi il serait sans motif, et, en même temps, ce qui constitue la substance de ce désir est le désespoir résultant de la privation, que vise néanmoins la conscience, de la vie immédiate dans telle ou telle de ses déterminations, qui est posée (autre aspect de la contradiction) comme ce par quoi vaut le tout de la vie. C'est ainsi que, dans le désir sexuel, la singularité de l'autre, son être le plus personnel, ne cesse d'être visé dans ce qui constitue pourtant la réalité la plus générique, la moins personnelle de l'individu : son sexe (9), parce que la satisfaction de la pulsion est identifiée à l'accès à l'autre jusque dans sa conscience et, à travers cet accès, à l'accès de soi à sa propre conscience, dans une double médiation spéculaire : d'où l'impression de se « réaliser » instantanément et d'une manière privilégiée dans la vie sexuelle. Compte tenu de sa visée, l'échec de la satisfaction à produire l'infinité, sa chute, est le meilleur générateur du désir de mort (on l'observe dans l'étiologie des névroses) : on demande au sexe de « faire l'amour », alors qu'au contraire c'est l'amour qui seul peut faire accéder à l'infinité la relation induite par le sexe (« ce mystère est grand », dit Paul en *Ephésiens* 5,32), si l'on veut bien se souvenir que le sexe, comme la mort, déterminant notre existence générique (la génération étant le corrélat de la corruption), a pour fin d'être supprimé (cf. *Matthieu* 22,30).

II. « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » (la foi et la peur)

La peur face à l'absolu de la mort est indépassable et le Christ, connaissant d'une connaissance parfaite la valeur de la vie et l'aimant véritablement, a éprouvé cette peur plus que quiconque (cf. à Gethsémani : *Matthieu* 26,37-44). Or, en lui, on

(6) Cf. Spinoza, « Toute détermination est une négation » (lettre à Jarig Jelles, 2 juin 1674).

(7) Hegel, *op. cit.*, IV, A, II, p. 160.

(8) Cf P. Boutang, *Le Purgatoire*, V' chant, Paris, Le Sagittaire, 1976.

(9) Voir sur ce point le poème d'Apollinaire, *L'amour, le dédain et l'espérance*, publié par A. Rouveyre, Paris, Gallimard, 1945.

ne peut admettre que la peur résulte de ce « peu de foi » (cf. *ibid.* 8,26) qui sert continuellement d'explication, particulièrement dans les récits hagiographiques : le manque de foi produit la peur, la foi la supprime. Or, qui dira que les martyrs dans leur prison n'ont pas eu peur ? La seule certitude est que la foi avait en eux une plus grande évidence que la vie finie ; cela, on ne peut l'ôter de l'âme, même sous la torture, et quand bien même trahiraient des mots arrachés. Jésus a recours à l'argument du « peu de foi » parce que, dans le contexte (« Seigneur, au secours, nous périssons ! »), il veut transformer chez les apôtres leur compréhension de la mort : les apôtres, étant avec le Christ, ne sont pas véritablement en danger de mourir, bien que, raisonnablement, leur mort ne soit pas du tout exclue.

De quelle mort est-il donc question dans la réponse de Jésus ? Les apôtres s'adressent, pour être sauvés, à Jésus qui se trouve sur la même barque et par conséquent dans le même danger qu'eux. En lui ils perçoivent donc un salut et font l'apprentissage de la nécessité du salut, car si dans la vie, « tout » nous a réussi, comme à Thomas Pollock Nageoire (dans *L'échange* de P. Claudel), cette espèce de Job, cependant la mort, elle, ne peut pas être dépassée. Or Jésus, à une demande de salut dans l'ordre de la nature (être sauvé du naufrage), répond dans l'ordre de la foi, qui indique un salut d'ordre surnaturel. Quelle relation le salut éternel entretient-il avec la nature ?

La foi ne peut faire échapper à la noyade, mais elle sauve de la mort — et par conséquent de la noyade. Il y a là un évident paradoxe, sinon une contradiction, si l'on n'entre pas dans la logique de la « foi qui sauve ». Celle-ci n'est pas là pour nous éviter l'accident (après quoi nous serions aussi mortels qu'auparavant), mais pour nous faire advenir à un mode de vie surnaturel qui ne supprime pas la fin et la limite de la vie finie, donc qui ne supprime pas la vie finie comme telle, mais qui nous fait passer de la vie finie dans l'infinité. Ainsi, dans la foi, lorsque nous mourons, nous ne mourons pas ; par conséquent, il reste vrai aussi que, même si nous ne mourons pas, néanmoins nous mourons. Le fait de la mort comme fin absolue de la vie finie demeure, massif. De même que Moïse meurt sans fouler la terre qu'il voit, ayant gravi le mont Nébo (*Deutéronome* 34), de même la vision de l'infinité, cette terre promise, ne donne pas de soi l'infinité : nous avons là un modèle de la conscience expérimentant sa propre infinité médiatisée par la finité ; il ne suffit pas

d'avoir « l'idée de l'infini » (10) pour accéder de soi à l'infinité. C'est ce mode de présence de l'infinité dans le fini qui délimite le thème de la finitude, laquelle est expérimentée, sur l'horizon de l'infinité, dans la conscience que je suis un corps, dans la souffrance, l'échec, la maladie et, d'une manière générale, dans la possibilité pour une substance consciente de soi, c'est-à-dire pour un sujet, de mourir.

Il s'ensuit que l'accès de l'être fini à une infinité dont il fait l'expérience qu'elle n'est pas « de lui », mais en même temps qu'elle fonde le projet constitutif de son intentionnalité, est médiatisée par un infini qui se *donne*, sans lequel le fini sombre, et prend fin, dans sa propre finité. Le recueillement, dans la conscience finie, de sa propre infinité, est quelque chose qui lui échappe, car il suppose la médiation d'un autre : apprendre l'autre est le corrélat de l'apprentissage de soi. Dans ce moment (le devenir conscient de soi du fini et par conséquent l'accès à l'infinité), la saisie de soi par soi ne va pas sans la saisie de l'autre ; par suite, elle est projet sur l'autre et appréhension du projet de l'autre : c'est à l'avènement de la vie éthique que naît le sujet et sa possible aliénation. L'infinité en soi est bien *là*, *mais* non possédée, seulement médiatisée par la présence spéculaire, dans le soi, d'un infini en acte qui n'est pas le soi mais l'Autre. La relation à un autre être fini comme à un sujet suppose donc la conscience de l'infini et, par conséquent, la conscience que nous avons de Dieu est fondatrice de la conscience que nous avons d'autrui ; la relation à autrui advient originairement dans un *culte* qui est la détermination finie de la relation du fini à l'infini, la figure fondatrice de toute culture où s'exprime la relation des êtres finis les uns aux autres par la médiation, de leur relation à l'infini ; on ne peut négliger que cette réalité fonde anthropologiquement la pratique sacramentelle.

L'idée de l'infini en moi est bien une « preuve » de l'existence de l'infini en moi comme un Autre, mais par suite cette preuve se nie elle-même, car l'infinité n'est pas une détermination qui peut être déduite du moi.

Cette relation de soi à soi explique le caractère de la peur éprouvée devant la mort, qui est saisie absolument comme la négation de notre infinité, puisqu'elle entraîne la suppression de

(10) Descartes, 3^e *Méditation Métaphysique*, AT VII, p. 45.

notre relation à l'infini, par suppression du sujet fini de cette relation. Nous avons beau avoir la foi, par la mort notre relation à la substance de la foi apparaît comme supprimée. Ainsi Jésus a-t-il eu peur et des paroles de désespoir sont montées à ses lèvres, non pas des paroles inédites, mais les paroles de l'homme croyant devant la mort : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (*Matthieu 26,46*, reprise de *Psaume 22, 2*).

Dans ce moment, Jésus souffre non simplement de la présence de la mort, mais, en même temps qu'il donne sa vie, c'est une souffrance reçue, infligée, causée directement par l'injustice et la cruauté humaines, qu'il subit. Ce que Jésus souffre, ce n'est pas la simple mort naturelle, mais le péché faisant œuvre de mort, donnant la mort, produisant la mort, voulant la mort, séparant la nature de l'infini en rejetant l'infini hors de la nature. Jésus n'a pas voulu le péché, mais le souffre en tant qu'il fait partie de la nature. La parole qui sort de sa bouche acquiert un tragique d'autant plus grand qu'il est innocent : il n'a rien fait et il est abandonné. Jésus s'adresse vraiment à Dieu comme à celui qui a permis un tel abandon, parce que vraiment Dieu l'a permis, pour que Jésus soit agneau jusqu'au bout. Dieu ne l'a pas tiré de la mort au dernier moment, comme le croit l'Islam. Le sacrifice de Jésus n'est pas le sacrifice d'Iphigénie. Aucun docétisme dans le désespoir du crucifié. Dans sa prière désespérée, il y a à la fois la prière et le désespoir ; sinon Jésus ne serait pas vraiment mort *de* nos péchés et *pour* nos péchés ; si le Christ n'a pas péché, dit Paul, il « a été fait péché » (*2 Corinthiens 5,21*) et a totalement souffert le péché « avec une chair semblable à celle du péché » (*Romains 8,3*). Par conséquent, il a souffert *notre* mort, celle produite par le péché, non la simple mort « naturelle » (cf. *Hébreux 5, 7-8*).

Le cri de Jésus est prière, puisqu'il s'adresse à Dieu son Père, et donc la relation à l'infini continue d'être appelée ; mais ce cri est aussi désespoir parce que le contenu de la relation est sa négation : la relation est la relation supprimée. Que reste-t-il de Dieu, pour ce Jésus de chair, et pour moi englué dans ma finitude, à cause de la mort ? La mort de Dieu, le ciel vide. La signification de la mort qui est vraiment la mort, c'est que Dieu ne réponde pas, c'est qu'il n'y ait plus rien, comme Nerval, dans *le Christ aux oliviers*, a essayé de le dire, mettant l'innommable dans la bouche de Jésus : «... *Et si je meurs, c'est que tout va mourir !* »

III. « Dieu n'a pas fait la mort »

Cette affirmation de la foi est violente et heurte de front notre « science ». « Dieu ne se réjouit pas de la perte des vivants. Il a tout créé pour que toute chose soit » (*Sagesse 1,13*). Et plus loin (*2,23*) : « Oui, Dieu a créé l'homme incorruptible, il en a fait une image de sa propre nature ; c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde. » Paul reprend ce point dans une perspective christologique : «...Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort » (*Romains 5,12*).

Comment comprendre une si forte affirmation, alors que la mort appartient manifestement au règne de la nature, et cela, indépendamment du fait humain qui, même s'il ne s'y réduit pas, appartient néanmoins à ce règne ? Non seulement on ne peut nier le fait naturel de la mort, mais bien plus, il faut se convaincre que la vie naturelle, contrairement à notre désir contradictoire, constitue un mode d'être intrinsèquement fini et qui donc doit être supprimé dans sa finité pour accéder véritablement à l'infini. Il importe de ne pas sous-estimer la spiritualité des auteurs qui, de *Genèse* à *Sagesse*, ont réfléchi dans la foi à la question de la mort : ils ont compris que notre vision de la mort ne peut être dissociée de notre situation spirituelle ; bien plus, que le péché, qui est un acte spirituel, est cause de mort.

La mort naturelle n'est *en soi* que la négation finie de la vie finie (on en a la preuve exemplaire, si l'on ose parler de preuve, dans la mort de la Vierge conçue sans péché et qui cependant n'a pas connu une vie naturelle sans fin), car la vie finie n'est pas faite pour durer indéfiniment : il lui faut une fin *a parte naturae* : la fin naturelle, qu'on lui donne le nom que l'on voudra, est la mort. Mais dans l'hypothèse où l'infini (c'est-à-dire la présence de Dieu) est véritablement et en plénitude donné, et reçu par l'être fini, dans l'expérience de la conscience de soi comme conscience de l'Autre où soi est vraiment donné et l'Autre vraiment reçu (dans la foi), c'est-à-dire en même temps dans l'hypothèse de la réciprocité de la relation où le fini se reçoit du fini dans l'accès à l'infini et par la médiation de l'infini, dans ce règne des fins, dirait Kant, où la relation éthique s'actualise comme *fides* où l'amour se réalise, la mort est saisie comme fin de la finité du fini, car elle *n'est pas* l'horizon absolu mais *a* pour horizon l'infini, la vie de l'Absolu qui est déjà là.

Au contraire, le péché est ce par quoi la conscience finie rejette l'Autre pour se vouloir elle-même comme son propre

speculum, le miroir où elle aurait accès à sa propre infinité, par soi et non par la médiation de l'autre. Qu'en résulte-t-il ? La conscience se donne comme fin sa propre finité et se donne spirituellement la mort en rejetant l'Autre dont elle tient son être. En faisant disparaître de son horizon celui qui est l'infiniment Autre, elle fait surgir la mort naturelle comme l'horizon qu'elle se donne elle-même ; ne visant plus que des fins finies, la mort naturelle se met à coïncider avec la finité comme horizon indépassable. Ce n'est pas la mort naturelle qui résulte du péché, mais notre saisie de la mort comme horizon absolu, qui acquiert de ce fait le caractère de l'infinité : à cause du péché, la mort naturelle devient pour nous éternelle, supprime tout accès à l'infinité, anéantit par conséquent notre conscience. La conscience de soi vivante n'est plus mouvement, dans la transparence, vers un Infini dont elle recevait l'infinité, mais arrêt devant l'opacité de l'autre, conscience de soi comme « être-pour-la-mort » et enfin haine de soi à cause de son indépassable finité.

Devant ce désastre, il ne reste plus à l'amour divin qu'à offrir la promesse d'un salut : elle va se manifester, depuis le commencement de l'humanité, à travers la foi d'hommes de bonne volonté, qui « marchent avec Dieu », selon l'expression de la *Genèse*, élevant le culte jusqu'à la relation personnelle et la pratique de la justice. Cette foi en un Dieu unique et personnel, fondateur de la relation éthique, est à la racine du *oui* d'Abraham et de la formation de l'Alliance avec Israël ; elle se traduit par l'espérance dans la réalisation de la promesse de restauration du monde et de pardon des péchés. Le thème du salut ne fait qu'un avec celui de la guérison, comme en *Isaïe* 65,19 : « plus de larmes... » ; 35,5 : « les aveugles voient... » ; 25,8 : « ...disparaître la mort... ». De même Dieu guérit et sauve celui qui garde la foi dans la détresse : cf. en *1 Rois* 14, la maladie d'Abiyya ; en 17,17, Elie guérit le fils d'une veuve, à mettre en parallèle avec *Matthieu* 5,41 : la fille de Jaïre ; voir aussi *2 Rois* 4,8 où Elisée guérit le fils de la Shunamite ; de telles guérisons, de tels miracles, où le Nouveau Testament se réfère l'Ancien pour en acquérir l'incontestable autorité, nous montrent de quel côté se trouve l'homme de Dieu.

Dans sa compréhension la plus universelle (cf. *Isaïe* 49,6), le salut prend la forme messianique d'un Christ de Dieu prenant sur lui le péché et la mort, Serviteur souffrant, homme de douleur, agneau de Dieu se sacrifiant pour la multitude (cf. *ibid.* 42,1-9 ; 50-4-10 et surtout 52,13-53,12). L'attente du sauveur, de

l'Emmanuel, culmine dans la certitude prophétique de la résurrection en découlant *pour nous* :

« après deux jours il nous rendra la vie,
le troisième jour il nous élèvera
et nous vivrons en sa présence » (*Osée*, 6, 2).

C'est de cette logique (le sacrifice du Serviteur souffrant *pour notre* résurrection) que découlera l'événement « tenu caché depuis les siècles » (*Éphésiens* 3,10) : la résurrection du Serviteur lui-même et la révélation de sa nature divine, dans un imprévisible renversement de sens, ainsi que le comprend saint Paul dans un raisonnement qui, de prime abord, semble paradoxal : « S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité » (*1 Corinthiens* 15,13), alors qu'on s'attendrait *seulement* à l'énoncé inverse : si le Christ n'est pas ressuscité, alors pour nous non plus il n'y a pas de résurrection.

Nous voulons essayer, ici, de penser la possibilité d'une telle résurrection. Pour cela, il ne suffit pas de penser notre infinité dans une analytique de la conscience de soi ; il importe de produire une métaphysique qui ne soit pas simplement juxtaposée à des propositions de foi, mais qui soit originairement une pensée à partir de la foi, une théologie intégrant à la fois le travail spéculatif.

Le fait de la résurrection ne résulte pas de la propriété selon laquelle nous posséderions une âme immortelle et incorruptible par nature ; dans cette perspective, le corps serait réduit à une matérialité réputée inessentielle. Au contraire, il faut penser la question de l'âme et du corps à partir du fait de la résurrection, qui induit l'avènement d'un corps dit spirituel (*1 Corinthiens* 15,44) où l'opposition du matériel et du spirituel est dépassée. D'une part, la nature y accède à une dignité inconcevable auparavant, mais par ailleurs ce que l'on pensait « spirituel » par nature, l'âme, tombe au rang du « psychique », de l'animé au sens animal, le spirituel étant reconnu dans sa vérité, élevé dans l'ordre de la grâce. C'est la grâce qui change toute la métaphysique et la convertit en théologie. Le domaine de définition de l'âme est par conséquent celui de la vie mortelle, l'immortalité quittant l'ordre de la nature pour celui de la grâce. Nous n'avons pas d'âme immortelle par nature (il y a une vérité du naturalisme athée), mais c'est l'Esprit de Dieu qui, animant d'une vie spirituelle notre corps psychique, et cela dès le commencement de l'homme (cf. *Genèse* 1,26 et 2,7 à rapprocher de 2,17 et 3,4), est générateur de vie incorruptible, *vivificans*.

Si maintenant, à cause du péché, cette incorruptibilité spirituelle est rejetée de l'horizon humain, néanmoins, et cela de toute éternité *a parte Dei*, demeure, universellement, la volonté vivifiante de Dieu (cf. encore une fois *Sagesse* 1,13) qui, en raison même de son immuabilité, «devient» volonté salvifique, le Verbe se faisant agneau pour être égorgé, dès avant la fondation du monde (cf. *Apocalypse* 5,6 à rapprocher de *Jean* 17,24 et *I Pierre* 1,20) parce que Dieu est amour.

Là réside la cause pour laquelle la mort naturelle ne nous anéantit pas, mais au contraire détruit notre mortalité (*I Corinthiens* 15,26) : tant que nous n'avons pas franchi la barrière de la mort naturelle, nous sommes naturellement mortels, nous demeurons mortels ; mais avant de la franchir, nous sommes déjà par la foi en possession de la promesse d'une immortalité (cf. *Hébreux* 11,1 et *Romains* 8,24) effective dans le Christ ressuscité : en participant au Christ par la foi, nous sommes non seulement en possession de la promesse, mais de l'objet de la promesse ; dans la mesure où notre vie n'est pas celle du vieil homme, mais déjà véritablement spirituelle, nous sommes déjà ressuscités et vivant avec le Christ de la vie même de Dieu qui est *agapè*, charité.

Celui qui, au jugement, se damne parce qu'il refuse le pardon de Dieu (*Matthieu* 12,31) continue dans son être de bénéficiaire de l'universelle volonté vivifiante de Dieu mais, dans une sorte de suicide spirituel, il donne à son refus du salut le caractère de l'infinité.

Par nature, nous sommes totalement promis à la destruction, parce que nous appartenons intégralement au règne animal de la génération et de la corruption ; néanmoins, en tant que nous sommes images vivantes de Dieu, créés tels par Dieu, c'est l'intégralité de notre nature qui est l'image et non une partie seulement ; c'est tout l'homme qui, d'animal, doit devenir spirituel, et cela dès avant le péché (cf. *I Corinthiens* 15,45), accédant par la foi à la pleine ressemblance.

Le corps animal donc, parce qu'il n'est pas exclu de la résurrection, est la matière d'un devenir spirituel par lequel, à travers la mort, il est constitué membre du corps du Christ dans sa plénitude et temple de l'Esprit ; parce qu'il est partie intégrante de notre nature, le corps est l'objet de l'amour de Dieu, lieu où la grâce s'exerce, en cela même qu'il est mortel où, plus précisément, lieu de notre mortalité. En tant que devant mourir

(*moriendum*), il n'est pas un objet de sacrement différent de l'homme devant mourir (*moriendus*) : c'est à lui que s'adresse la grâce offerte dans le sacrement et destinée à assumer sa condition charnelle, sa mortalité présente dans le corps à travers la souffrance et la maladie.

IV. « Comme des brebis sans berger »

Jésus n'est pas venu simplement pour guérir les maladies et les souffrances de ses contemporains (qui ont continué de souffrir et d'être malades après son bref passage), mais essentiellement pour nous guérir universellement de toute maladie et par conséquent de la maladie absolue : la mort (cf. *I Corinthiens* 15,26: le dernier ennemi). *C'est pourquoi* il a guéri les malades rencontrés sur son passage, la maladie étant, nous l'avons vu, la présence de la mort en nous, non une présence inerte, mais animée, active, intrinsèquement constitutive du vivant. La maladie et la souffrance étant le signe évident de la mort en nous, la manifestation de notre passibilité et par suite de notre mortalité, Jésus, vivant au milieu des hommes, est saisi par la souffrance qui l'entoure, l'horizon de la mort qui l'encerclé : il vient précisément pour briser ce cercle. « A la vue des foules, il en eut pitié, car ces gens étaient las et prostrés comme des brebis qui n'ont pas de berger » (*Matthieu* 10,36).

Ainsi, que fait Jésus ? Il guérit, il guérit sans cesse, et cet acte devient à son tour signe : signe du salut messianique, signe envoyé à Jean dans sa prison en réponse à sa question (« Es-tu celui qui doit venir ? ») : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris et les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (*Matthieu* 11,3-5). En renvoyant clairement à Isaïe, Jésus « accomplit les Ecritures », nous fait entrer dans la réalisation de la promesse. Les malades ne sont pas guéris pour qu'ils retrouvent la santé comme si Jésus n'était que médecin ou thaumaturge, mais l'aspect matériel et *mirabilis* (« admirable, miraculeux ») des actes de Jésus vise davantage : à travers la foi dont ils font preuve, le Christ veut rendre leur souffrance signifiante (« que la gloire de Dieu soit manifestée ») ; en visant la mort présente en eux, il signifie la promesse de guérison éternelle, ce qui constitue la réalité, la *res* du sacrement des malades. Il est par conséquent tout à fait insuffisant de fonder ce sacrement

seulement sur *Jacques* 5,14 où il est question de l'onction des malades, et sur *Marc* 6, 13 (« ils faisaient des onctions d'huile ») et 16,18 (« ils imposeront les mains aux malades »). Ces données tout empiriques ne trouvent pas leur fondement en elles-mêmes et ne font que reprendre des « gestes accompagnés de paroles » (rapprocher *Ephésiens* 5,26 et *Luc* 5,13) qui sont, au même titre que l'eucharistie et le baptême, institués directement par le Christ dans leur forme sacramentelle comme signe actualisant une grâce efficace. Avant même d'envoyer baptiser et de consacrer le pain et le vin, avant même d'enseigner, Jésus montre en le réalisant ce pour quoi il envoie baptiser.

On a dit très justement que chaque sacrement se rapportait à un acte ou à un état essentiel de la vie (naissance, croissance, reproduction, etc.). Or il n'est pas de fait plus essentiel que la mort (avec, à l'autre extrême, la sexualité, d'où la corrélation qui unit le mariage à la maladie), qui détermine la condition de la vie, parce qu'il détermine la limite de la vie. Le sacrement des malades est donc le sacrement de notre « être-pour-la-mort », non pas simplement en tant que nous allons mourir (accidentellement, par une cause extérieure, ou même en raison d'une condamnation à la peine capitale pour laquelle la dernière communion, dite viatique, après la confession, apporte une plénitude de grâce), mais en tant que la mort se manifeste en nous, corporellement ; son objet propre est donc la maladie (productrice de souffrance) *éventuellement mortelle*. Bien qu'il ait à voir avec notre extrémité, ce n'est pas une simple « extrême-onction » pour les mourants, mais un sacrement qui s'adresse au malade encore conscient, capable subjectivement d'en saisir la signification spirituelle — pas simplement à son corps. L'onction d'huile sur les mains s'adresse à ses actes, ce qui suppose que le malade soit encore capable d'un mouvement de charité, que sa relation à autrui ne soit pas devenue totalement passive ; l'onction sur le front s'adresse à sa conscience, à sa pensée, à son cœur, à son esprit face à l'horizon de la mort qui tôt ou tard le prendra (même s'il guérit). Administrer le sacrement à un cadavre ou à un quasi-cadavre n'a donc pas grand sens, sinon pour calmer l'affolement superstitieux des proches, quelquefois incapables, alors, malheureusement, de transformer leur panique en prière.

Le malade qui reçoit ce sacrement du Christ ne le reçoit plus du Christ vivant encore notre condition, mais du Christ ayant vécu (accompli) notre condition ; par conséquent, il doit être à

même de saisir la signification de la vie du Christ, non d'une manière fragmentaire comme le firent ses contemporains, mais dans son tout, passion, mort et résurrection comprises, reconnues dans la prière de la foi.

« Mon fils, quand tu es malade, ne t'énerve pas, mais prie le Seigneur et il te guérira.
Renonce à tes fautes, garde tes mains nettes,
de tout péché purifie ton cœur » (*Siracide* 38,9-10).

Recevant une force (*Romains* 8,26), celle de l'Esprit du Christ (symbolisée par l'huile), le malade doit, dans la foi, acceptant la maladie comme « une espèce de mort » (11), se faire participant du mystère pascal, « puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui » (8,17), « gémissant nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps » (8,23).

V. « Ta foi t'a sauvé »

Par rapport aux autres sacrements, celui des malades est « premier » dans la même mesure où, chez saint Paul (cf. *supra*, *1 Corinthiens* 15,13), ce qui est *pour nous* (la résurrection de notre corps) est premier comme déterminatif du contenu de ce qui est *par le Christ* : s'il n'y a pas de guérison des malades, alors nous devons en attendre un autre ; or il y a guérison des malades (donc les gestes et les paroles produisent ce résultat), par conséquent c'est bien lui (celui qui doit venir) — lui qui se donnera par la suite sous des formes sacramentelles où le salut sera appréhendé non plus dans son résultat, comme c'est le cas d'une manière éminente dans le sacrement des malades, mais dans sa cause : le Verbe fait chair pour pouvoir se donner en nourriture d'action de grâce.

Il n'y a en effet qu'un seul sacrement : le Christ comme corps (et par suite l'Eglise dans laquelle s'achève ce corps par la médiation de l'Esprit), de sorte que chaque sacrement tout aussi bien nous rapporte à une dimension du mystère du Christ et rapporte le Christ à une dimension de notre vie. Du lien qui enchaîne le péché à la mort, dimension première, résulte, dans les évangiles, celui qui unit la guérison au pardon (et par suite l'onction des malades à la réconciliation).

(11) Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*. III.

La guérison se donne comme le signe du pardon des péchés (« Qui peut pardonner les péchés, sinon Dieu seul ? » *Luc 5,21*) ; or le pardon, qui est la cause du salut, suppose la foi, c'est-à-dire l'acquiescement à l'offre du pardon et, cette offre étant reconnue, la demande de ce pardon (d'où un aspect essentiel de la prière). Cette guérison, dans les évangiles, est non seulement signe mais sacrement du salut, parce que le salut, qui nous ouvre à l'infini de Dieu et suppose donc la foi, est effectivement donné dans la guérison qui n'est pourtant qu'un salut fini. D'où l'étrange relation qui unit le moment de la guérison et les paroles du Christ : « Ta foi t'a sauvé », ou : « Tes péchés sont pardonnés ».

Dans la guérison d'un lépreux (*Matthieu 8,1*), la foi précède et le geste sacramentel (« il le touche en disant... ») accomplit la guérison du corps. La guérison du serviteur du centurion (*ibid.* 8,5) montre que la foi seule suffit. C'est immédiatement après qu'est présenté le miracle de la tempête apaisée, où au contraire s'exprime le *manque* de foi, non d'inconnus, mais des apôtres, en même temps qu'est mise en évidence la signification des miracles précédents. Par contre, en 9,1 (« voyant leur foi, `confiance, mon enfant, tes péchés sont remis', dit-il au paralytique »), la foi est encore première, mais ensuite c'est ce qui est signifié (le salut) qui précède un moment le signe (la guérison), afin que le signe soit reconnu seulement comme signifiant, c'est-à-dire ne soit pas pris pour lui-même, mais renvoie à son véritable signifié, et que celui-ci soit effectivement manifesté.

C'est l'articulation de l'acte (incluant le geste de guérir et son résultat) et de sa signification, et donc le caractère signifiant de l'acte en même temps que l'effectivité du signe comme acte (puisqu'il est dit efficace) qui fonde la réalité sacramentelle où, bien souvent, on a tendance à ne voir qu'un phénomène relevant d'une espèce de magie, comme d'ailleurs dans les miracles de Jésus. Le signe sacramentel n'est efficace ni par soi ni par l'homme qui opère, mais *ex opere Christi* et par suite *ex opere operato*, *l'opus operatum* ne définissant rien d'autre que le contenu de l'acte humain/ divin du Christ sauveur : l'efficacité signifiée dans le sacrement est de même nature que celle manifestée dans les miracles ; elle est l'œuvre du Christ nous donnant son Esprit « qui donne la vie » : elle est grâce. •

Du point de vue sémiologique, il y a par conséquent une triple articulation du sacrement. D'une part, on trouve le couple geste/ parole, la parole renvoyant toujours au référent absolu :

Dieu nous accordant sa grâce ; d'autre part, le geste comme signe comporte un double signifié : d'une part immédiatement la guérison (geste/guérison), d'autre part le salut, la guérison fonctionnant à son tour comme signifiant le salut — qui est le véritable signifié (guérison/salut). C'est l'effectivité du salut qui est donnée (*operatum*), et par conséquent le référent absolu (l'Esprit en nous), dans le signe sacramentel. À la différence de ce qui a lieu dans le miracle, où la guérison (qui demeure néanmoins signe) s'accomplit effectivement, dans le sacrement, celle-ci est seulement signifiée, en même temps que la médiation de l'Esprit, comme signifiant renvoyant à la réalité en soi eschatologique.

Le miracle est donc sacrement originaire, fondateur, comme le référent du sacrement proprement dit, en même temps qu'il en comporte tous les caractères (*res et sacramentum*). C'est tout un que la guérison soit signifiant et signifié (c'est ce qui assure le passage du miracle au sacrement), comme on le voit pour l'hémorroïsse (*Matthieu 9,22*) : « De ce moment, la femme fut sauvée (*esôthè*) ». On ne précise même plus la guérison (*éthérapeusen*), parce qu'il est acquis maintenant que le résultat vrai (le salut) est la cause de son signe (la guérison), ce signe étant davantage qu'un signe, la présence de ce qui est signifié dans celui qui est le sujet, le bénéficiaire du miracle aussi bien que du sacrement (cf. *Jean 5,14*).

Marc (ainsi que Jean en 9,6 : l'aveugle de Siloë) s'est particulièrement attaché aux rites employés par Jésus pour guérir : le sourd-bègue (*Marc 7,31*), l'aveugle de Bethsaïde (8,22). Il en ressort à la fois la très grande matérialité des gestes (« il lui cracha sur les yeux » ; « il lui mit ses doigts dans les oreilles et avec sa salive lui toucha la langue »), et aussi leur caractère symbolique : il n'y a pas d'arbitraire dans le geste sacramentel qui est déjà signifiant par soi, car c'est le geste même de guérir (il est compris immédiatement comme tel). Cela vérifie que le geste seul n'est signe que de guérison, alors *qu'accompagné de parole*, il devient également signe de salut et prend dès lors un caractère sacramentel : le sacrement est réellement pour le croyant « le Verbe venu dans le monde » (*Jean 1,9*), porteur de la parole divine à la fois comme sens et dans son effectivité : Verbe fait chair pour que la chair soit faite verbe. C'est dans ce mystère qu'entre le malade qui reçoit la force de l'Esprit médiateur par lequel le Verbe accède à toute chair, universellement. La force de l'Esprit, dans l'onction, est une grâce spéciale destinée à faire

accéder le malade à la compréhension de sa propre mort, à le faire entrer par la foi dans le mystère du corps spirituel, qui est le mystère de la participation de la création à la vie divine.

VI. « Le dernier ennemi »

Nous essayons de montrer à quel point la « mort-en-nous » est la matière propre du sacrement des malades. Cette signification culmine dans ce qui est la plus profonde, la plus dramatique aussi de toutes les guérisons par le Christ : la résurrection de Lazare (*Jean* 11). Jésus vient de se déclarer fils de Dieu (10,30-36) ; c'est le motif de sa propre condamnation à mort (cf. 11,53 et 19,7). Lazare est malade ; il meurt. C'est seulement le troisième jour (cf. *supra*, *Osée* 6,2) que Jésus vient « manifester la gloire de Dieu » (11,4). La parole de Jésus qui est au centre de notre réflexion doit ici être méditée : « Cette maladie n'est pas mortelle » ; car Lazare est mort et Jésus pleure (11,35). Il expérimente charnellement la souffrance de ceux qui aiment Lazare (11,33), malgré leur foi en la résurrection : Marthe sait (*oida*) que Lazare ressuscitera au dernier jour, mais aujourd'hui il est mort et c'est sa peine d'aujourd'hui (cf. *Matthieu* 6,34). En ressuscitant Lazare, Jésus accomplit un signe suprême, avant de devenir lui-même signe (le signe de Jonas). D'une part, il donne la totale signification des guérisons antérieures (c'est pourquoi, d'une manière ironique, il assimile la mort de Lazare à une simple maladie), d'autre part la signification de sa propre mort ; d'où l'importance capitale de cet épisode.

En ce qui concerne sa propre mort, elle résulte d'un don, le don de la vie pour le salut du monde, et elle a pour résultat la résurrection pour la vie éternelle ; parce que le Christ, Parole du Père, est déjà éternel, il est *déjà* celui en qui il y a résurrection, la sienne comprise (oeuvre en lui du Père dont il se reçoit éternellement), et cela avant même de mourir c'est parce qu'il *est* la résurrection qu'il se livre et que son sacrifice peut avoir un sens et un résultat. Mais comment *signifier* (car tout doit devenir signe) qu'avant même de mourir, il est résurrection pour la vie éternelle ? En rétablissant Lazare mort dans sa vie finie, Jésus introduit la résurrection dans la vie finie et définit donc réciproquement cette vie finie, non une autre, comme la matière de la résurrection ; il donne à toute vie finie le signe (l'accès dans le fini.) de la résurrection : la résurrection pour une vie finie, tirant

Lazare de l'anéantissement naturel (Lazare n'a *rien* à raconter de plus que les autres après son retour à la vie), est signe de la résurrection pour une vie éternelle offerte à tout homme (signe qui attend la réponse de la foi), parce qu'elle revêt un caractère fini ; elle est signe du salut de la même façon que les guérisons de maladies sont signes du pardon qui rend possible ce salut. C'est le fait signifiant qui n'est pas strictement le même : d'un côté la guérison de la maladie qui conduit à la mort ; de l'autre la guérison de la mort même. Il y a là un passage à la limite où l'objet ultime de la guérison est désigné sans aucun doute possible. Il en ressort que Jésus prend la mort infiniment au sérieux, puisqu'elle constitue l'événement à travers lequel va s'opérer le passage de la vie finie à l'infinité. Pour la foi, la mort en un sens n'est rien puisque, dit Jésus, elle n'est pas mortelle, en un autre sens, elle est infiniment importante, puisqu'elle est nécessaire pour que le fini accède à l'infinité : pour le fini, elle porte en elle l'infini. On comprend donc que devant la mort, la peur connaisse une sorte de passage à l'infini. L'angoisse essentielle de la conscience devant la mort provient de la non-connaissance que nous en avons, accompagnés cependant de la plus entière certitude qui soit. Par la présence de la mort dans la conscience, le fini *souffre* en lui l'infinité. Ce qui est charnel ne peut en effet que souffrir le spirituel en lui, tant que l'infini, saisi à travers la mort, n'a pas effectivement brisé sa finité pour la faire accéder, elle, vraiment elle, à l'infinité de la vie spirituelle.

La déclaration de Jésus sur la mort de Lazare comme n'étant qu'une maladie non mortelle nous renseigne enfin sur la véritable nature du péché qui, de soi, nous séparant de l'Éternel, doit nous conduire à une séparation éternelle par suite de la mort naturelle. Mais c'est raisonner seulement *a parte creaturae*. La « partie » divine, quant à elle, ne cesse jamais de faire appel à la foi et à la conversion, appel qui est grâce et par lequel l'Esprit génère la foi en la grâce, seule salutaire. En raison de cette volonté salvifique, ce qui, de soi, est mortel, et qui, bien plus, par le péché, se donne la mort volontairement comme fin (en refusant l'infinité en tant qu'elle lui est offerte), notre nature mortelle continue donc immuablement de ne rencontrer qu'une mort finie (la mort naturelle), où le refus de Dieu ne se transforme pas en mort éternelle (ce qui serait simple justice), mais par une exacte analogie, en maladie spirituelle : le péché, en tant qu'il est fini, ne détruit pas en nous la bonne volonté mais, littéralement, la rend malade. C'est seulement à travers le pas-

sage à l'infini résultant de la mort naturelle que la volonté, accédant à l'infinité, acquiert le moyen d'une mort éternelle, en continuant à l'infini de se vouloir Soi-même et de mépriser le pardon offert : Dieu ne *peut* pas pardonner un tel refus.

Dans la sphère de la vie finie au contraire, de même que la maladie signale à la fois notre dépendance à l'égard des facteurs externes et la « responsabilité » des fonctions organiques, de même le péché est d'une manière indiscernable l'œuvre du mal extérieur (le péché étant notre « condition ») et notre œuvre propre en tant que nous voulons ce que veut le mal. Dans l'horizon de la mort finie, nous avons donc à chercher l'unique guérison, celle que nous apporte le Christ, véritable médecin nous guérissant de nos péchés et véritable médecine par son corps donné en nourriture d'éternité.

Dans le vouloir éternel de Dieu, on ne peut opposer volonté créatrice et vivifiante et volonté salvifique, de sorte que, de fait, la divinisation requiert l'incarnation, le Verbe assumant en lui-même la chair par laquelle il entre dans la nature et dans notre nature. Le péché dans la chair étant d'ordre spirituel et contre le spirituel, sans le sacrifice du Christ nous renaîtrions avec notre péché, car la mort naturelle ne supprime pas la négation spirituelle : elle la ferait au contraire passer à l'infinité. Peut-être que Dieu aurait pu ne pas l'être, mais le fait est que Dieu est amour : notre divinisation appartient de toute éternité à l'économie divine et ne se réduit pas à l'infinité seulement, accordée comme extérieurement, mais consiste dans une véritable intégration à la vie trinitaire, par suite de notre incorporation au Christ.

La mort naturelle est le signe que par nature, c'est-à-dire en dehors de la grâce, nous sommes incapables d'avoir accès à l'infinité et promis au néant ; car si l'homme a été créé incorruptible, ce n'est pas en tant que créature « naturelle », obéissant et livrée à sa propre loi et fin (en raison de la consistance propre des fins naturelles), mais en tant que la nature, eschatologiquement, a pour fin son propre dépassement en sur-nature, eschatologiquement, a pour fin la surnature, mais aussi longtemps que ne s'accomplit pas en elle le travail de la grâce, le devenir spirituel, la nature n'est que nature : mortelle, non divine, non éternelle, finie, eschatologiquement inachevée. Mais en même temps, cette nature doit être supprimée en tant qu'elle n'est que nature, parce qu'elle est prédestinée à la divinisation, promise à l'éternité, appelée à l'infinité, à la manifestation, en elle, de la

« gloire de Dieu » (*Jean* 11,4). Que la nature soit capable de Dieu (*capax Dei*), elle ne fait que le recevoir sans cesse comme une grâce, et la vie spirituelle n'est rien d'autre que le mouvement de réception de la grâce, mouvement qui est lui-même une grâce et qui suppose une réceptivité qui est encore grâce. La grâce est, enfin, ce qui assure l'assomption de notre vouloir charnel en un vouloir spirituel, en une volonté libre, capable d'universalité dans la visée des fins, capable de vouloir (ou de ne pas vouloir) ce que Dieu veut ; car c'est par l'obéissance à l'Esprit que nous devenons esprit, laissant Dieu nous saisir et nous arracher à notre finité : d'où la mort du côté de la chair et la foi du côté de l'esprit comme double *requisit* pour faire accéder notre être à l'infinité.

La grâce de la divinisation qui nous est offerte s'accomplit et se fonde totalement dans le sacrifice du Christ parce qu'en lui sont assumées non seulement la nature (par l'incarnation) et la finité de cette nature (la mort naturelle actualisant cette finité), mais encore cette nature et cette finité investies par le péché. L'acte de mourir, de donner librement sa vie pour les péchés, est en soi acte de pardon efficace (« Père, pardonne-leur... », *Luc* 23,34) parce que Jésus souffre vraiment en lui, en raison de sa divinité, *tout* le péché du monde, mais s'il souffre, c'est dans sa chair, seule passible, et non dans son impassible divinité : c'est pourquoi par la mort de la chair *du Christ*, et d'aucun autre, il est mis fin au péché affectant la nature. Le Christ a été fait péché (*Romains* 8,3 et *2 Corinthiens* 5,21) pour que dans sa mort le péché soit mis à mort ; ceci n'est possible qu'en raison de l'union parfaite, dans le Christ, de ses deux natures et de ses deux volontés : la volonté de pardon finie, humaine, de Jésus, voulant la volonté de pardon infinie, divine, de son Père en lui (*Jean* 6,38) ; la volonté divine du Christ assume donc d'une manière infinie sa volonté finie et c'est pourquoi, dans le Christ, la nature malade du péché est totalement réconciliée avec l'essence divine et assumée en elle. Le salut, la divinisation de cette nature que nous avons en commun avec le Christ passe donc par le Christ seul, ne se réalise que par l'incorporation au Christ résultant de l'adhésion de foi au pardon offert par Dieu dans le sacrifice du Verbe incarné.

Alors que par le péché l'homme avait fait « entrer la mort dans le monde », par sa mort, le Christ a fait entrer le monde dans la vie divine, et si « celui qui est mort est quitte du péché » (*Romains* 6,7), ce n'est pas simplement parce qu'il est mort

(dans ce cas la mort du Christ ne serait pas nécessaire), mais parce qu'il est mort « avec lui », d'une mort « semblable à la sienne » (6,5). Comme le dit encore Paul, « mon corps me voue à la mort » (*Romains 7,24*) : ce n'est pas seulement le corps qui est voué à la mort, mais moi à cause du corps. Jésus vient donc assumer ma finité dans son infinité ; c'est pourquoi il s'est fait ainsi. « Je suis la résurrection », dit-il à Marthe (*Jean 11,25*) et cette fois-ci, elle ne *sait* pas et Jésus lui demande si elle croit et elle répond : je crois (11,27). C'est l'absolue nouveauté de la révélation chrétienne que Jésus soit la résurrection parce qu'il déjà fils de Dieu (« Le Père et moi nous sommes un », 10,30), Lazare est déjà ressuscité lorsque Jésus lève les yeux au ciel, la pierre enlevée (11,41) : « Père, je te rends grâce de m'avoir exaucé ». Dans le même temps, Jésus a donc signifié sa propre condamnation à mort, sa propre résurrection et par conséquent sa victoire sur « le dernier ennemi » (*1 Corinthiens 15,26*) en assumant la mort éternelle, l'éloignement éternel de Dieu, dans sa propre éternité, la maladie de Lazare, celle que Jésus vient vraiment guérir, est la maladie même qui habite celui que le prêtre oint, pour en faire un autre christ : la maladie de la mort.

L'ONCTION des malades, loin donc d'être un sacrement marginal, doit être reconnue, pour les autres aussi bien que pour nous-mêmes, comme l'occasion d'une grâce, celle qu'il faut demander à Dieu pour vivre du mystère de son incarnation par laquelle il est entré dans notre passibilité, pour vivre du mystère de sa mort par laquelle notre nature charnelle est entrée dans la gloire de la vie spirituelle. C'est en méditant la signification de ce sacrement que nous nous approchons, à tâtons, de la vérité chrétienne (la seule) sur ces deux scandales qui n'en font qu'un : la souffrance et la mort, à l'occasion desquels nous nous faisons forts d'instruire le procès de Dieu, un Dieu portant en ce jour une couronne d'épines et un manteau de couleur pourpre.

Philippe CORMIER
(Vendredi Saint 1984)

Philippe Cormier, né en 1948. Etudes de philosophie en Sorbonne. Professeur à l'école Normale du Puy-en-Velay, puis (actuellement) au Maroc. Marié, trois enfants.

Hans-Urs von BALTHASAR.

Du bon usage de la mort

La conscience que nous mourrons un jour ne doit nous conduire ni à nous décourager ni à nous étourdir, mais à donner dès aujourd'hui notre vie à l'exemple du Christ, afin de savoir « nous laisser prendre » au dernier jour.

DANS tout être du monde, l'homme plonge sa sonde exploratrice pour mesurer sa profondeur, et il peut le faire. Mais une sonde plongée dans la mort n'a jamais atteint le fond de celle-ci. La mort reste le mystère qui entoure l'île de la finitude humaine, aussi impénétrable que l'origine de son être de personne et de liberté. Mystère qui est la marque, inscrite sur toute son existence, de la souveraineté de Dieu sur lui. Un mystère rigoureux et en même temps miséricordieux, qui retire à l'homme aussi bien sa première origine que sa fin dernière, qui toutes deux ensemble ne peuvent être rien d'autre qu'une relation immédiate au mystère primordial, à Dieu lui-même. On peut tenter d'interpréter le mystère de la mort avec mille noms qu'on prétend éclairants : chute dans le néant, réincarnation, dissolution du corps, l'âme étant immortelle, retour de l'étincelle de l'âme jaillie du feu central dans le foyer primitif, peut-être la traversée de quelques autres mondes ou le passage par un feu purifiant. Mais la solution dernière n'est pas donnée, parce que l'attitude dernière qui est requise est la remise de soi au mystère. Non pas ce mensonge à soi-même par lequel l'homme s'arroge le pouvoir de disposer de sa mort : le suicide ;

mais expressément l'attitude qui consiste à *se laisser prendre*, si bref ou si long, si facile ou douloureux que puisse être pour nous le chemin menant à ce terme.

On peut, comme beaucoup le font, chercher à exclure cet acte final du drame de la vie en en détournant son attention, ou en posant sur lui un tabou, et restreindre aux années de la vie tout le domaine d'existence éclairé par un sens, et où quelque chose d'utile peut être réalisé pour la société, pour le Tiers Monde, pour l'économie mondiale, pour la science, ou bien quelque chose assurant ma renommée posthume parmi les hommes du futur ; peut-être aussi simplement quelque chose qui satisfait mon besoin de bonheur, par exemple un rapport d'amour parfait avec une autre personne. Le « monument plus durable que l'airain » — c'est en quoi se trouvent le tragique immanent à toute œuvre et l'ironie qui y est cachée — est un élément pseudo-définitif inscrit en tout ce qui est périssable ; mais que reste-t-il d'autre à l'homme, cerné par le mystère de la mort, que de s'accommoder de cette contradiction contenue dans la moelle de son existence ?

ET nous n'avons pas encore reconnu avec quelle rudesse cette contradiction s'affirme dans chacun de nos jours et de nos instants. Car deux choses sont imposées à l'homme : d'abord s'engager pour l'œuvre dont il est chargé — que l'on pense ici aux paraboles des talents dont il est attendu qu'ils soient doublés par le travail, ou à l'autre parabole, celle des deux fils qui sont envoyés dans le champ du père ; l'un refuse d'abord, puis se conforme à l'ordre reçu, tandis que l'autre dit simplement « oui », mais ne fait rien. L'œuvre est une mission, et une mission conférée par une parole du donateur d'existence, inscrite dans l'existence elle-même. Elle comporte un engagement jusqu'à l'épuisement des forces, et non comme travail d'amateur pratiqué accessoirement ; engagement qui reste conscient de ne jamais être définitivement suffisant malgré tous les efforts : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : nous sommes de pauvres serviteurs, nous n'avons fait que notre devoir » (*Luc* 17, 10). Mais justement cet engagement, abstraction faite du degré de désintéressement ou au contraire d'ambition avec lesquels l'œuvre de vie (grande ou petite) est accomplie, contient un élément d'abandon de soi. Qu'un égalier soit à l'œuvre, une jardinière d'enfants ou un grand artiste qui travaille à ce qui est tout à fait unique, l'œuvre ne réussit que

si son auteur « se met lui-même » en elle, renonce à pouvoir choisir à son gré, perd ses forces exactement là où il les engage pour son œuvre. Voit-on combien le facteur « mort » agit par anticipation dans ce qui est le plus vivant de la vie ? Et comprend-on que le sommeil, désigné de tout temps comme le « frère de la mort », ne la reproduit que très extérieurement, tandis qu'il est en vérité plutôt le frère de la vie, qui doit se regagner à partir de la mort de l'agir ? Justement ce principe immanent à la tâche de la vie, le principe (peut-être presque inconscient) de l'abandon de soi, devrait être vécu, sans les évasions dangereuses pour la vie, à gauche et à droite. Un mot sur celles-ci est indispensable.

C'est de deux côtés qu'on peut manquer « *la vie dans l'unité de la vie et de la mort* » (Ferdinand Ulrich). D'abord lorsqu'on renvoie la mort à la limite extrême de la vie et qu'on cherche l'éternité dans l'« instant » dont on jouit à la manière de Faust ; cela non seulement ni avant tout dans l'érotisme, mais dans l'« impulsion à l'action » du Second Faust, qui anticipe symboliquement notre siècle « œuvrant » techniquement et sociologiquement — y compris le goût pseudo-antique de nos savants pour la célébrité quand ils cherchent à se dépasser l'un l'autre dans la production fiévreuse de livres. La spirale de la course aux armements est le symbole le plus fort de cet aspect de l'époque actuelle : avec l'engagement vital le plus élevé, préparer la mort.

L'autre opposé n'est pas moins insidieux ; on ne doit pas croire que la vieille sentence de sagesse, d'après laquelle la philosophie est l'apprentissage de la mort pendant toute la vie, appartienne au passé. Partout où l'on se tient à distance de l'action terrestre — à une distance extrême dans les doctrines orientales, d'après lesquelles tout ce qui est fini et limité est apparence et tromperie, *mâyâ* et illusion, y compris le moi propre qui est conçu comme vouloir-être et vouloir-avoir, d'une manière un peu plus atténuée dans le stoïcisme qui veut voir extirpées de l'âme les quatre passions fondamentales, tristesse, crainte, joie et désir, afin que l'homme puisse jouir de sa paix intérieure dans l'impassibilité (*apathéia*) ; finalement dans le platonisme qui prolonge son influence jusque dans les « Lumières » et dans l'idéalisme, et pour lequel la mort n'est rien d'autre que la libération béatifiante à l'égard du corps et de sa pesanteur, afin que l'âme immortelle puisse enfin se mouvoir librement partout, dans ces doctrines, le véritable engagement de la vie est manqué sous le prétexte d'une fausse « sérénité ».

Où donc trouver l'unité exemplaire du plein engagement (de la vie) avec la pleine distance (que comporte la mort) ? Sans doute seulement dans la sphère chrétienne.

LE Christ : vivant consciemment en vue de son «heure», il engage toutes ses forces pour accomplir sa mission messianique : ramener au bercail les «brebis perdues d'Israël», tout en sachant que, justement, sa mort (dans l'abandon le plus obscur) mènera à l'achèvement l'œuvre inachevable sur terre. L'engagement démesuré de Paul pour ses communautés (cf. 2 *Corinthiens* 12, 15) est sans cesse traversé par un facteur de mort («Toujours, nous qui vivons, nous sommes livrés à la mort», *ibid.* 4, 11) ; la même loi régit l'existence de tous les vrais disciples du Christ. Elle est leur règle fondamentale : «A ceci nous avons connu l'Amour : celui-là (Jésus) a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères» (1 *Jean* 3, 16).

En présence de cette règle dans laquelle le don de la vie ne signifie pas la fin de la vie, mais le centre de la vie, il est secondaire de rechercher si notre don de vie s'applique plus à une œuvre précieuse pour nos frères (par exemple à un manuel scolaire) ou à un engagement direct pour ces mêmes frères (le travail de ménage et d'éducation d'une mère, celui d'un professeur, d'un médecin, d'un juriste, d'un prêtre ou d'un simple terrassier) : si du moins nous ne laissons pas le travail de la mort dans toute notre activité s'exercer simplement pour notre propre gloire, mais — autant que possible dans les dispositions du Christ — pour nos frères. De là dépend ensuite ce point : la mort physique nous surprendra-t-elle un jour comme un étranger et un ennemi, ou au contraire comme l'ami rendu depuis longtemps familier par le renoncement à soi quotidien et dévoilant finalement son visage ? Et peut-être a-t-on le droit de dire que la gravité de l'événement final a déjà envoyé sa bénédiction, rétroactivement, sur notre vie, parce que la parole de Jésus fut toujours vraie : «Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit» (*Jean* 12, 24). C'est dans l'engagement vraiment désintéressé que se trouve la juste préparation à la mort («Chaque jour je meurs», 1 *Corinthiens* 15, 31). La douleur redoutée de celle-ci nous purifiera inexorablement des taches d'égoïsme s'attachant encore à nous, puisqu'elle nous introduira dans l'état où nous serons

enlevés à nous-mêmes pour notre salut. Par là, elle est le meilleur ouvrier de Dieu.

Dans la grandiose controverse entre le paysan auquel sa chère femme a été arrachée et la Mort, Dieu prononce finalement le jugement : «*Le plaignant se plaint à cause de la perte qu'il a subie, comme s'il s'agissait de son héritage ; il ne réfléchit pas que ce qu'il a perdu lui avait été prêté par Nous. La mort se vante de son pouvoir, qu'elle a reçu en fief de Nous. Cependant, vous avez tous les deux bien combattu. Celui-là, la souffrance le force à se plaindre ; celle-ci, c'est l'attaque du plaignant qui le force à dire la vérité. C'est pourquoi : plaignant, à toi l'honneur ; mort, à toi la victoire, puisque tout homme est obligé de rendre la vie à la mort, et l'âme à Nous*» (Jean de Tepl, *Le laboureur de Bohême*).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Robert Givord)
(titre original : «*Geheimnis Tod*»)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée en 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Ariana attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. «*Communio*», Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. «*Le Sycomore*», Lethielleux, Paris, 1980 ; *La Gloire et la Croix, Métaphysique*, t. 2 et 3, Aubier, Paris, 1982, et 1983 ; *Jésus nous connaît-il ? Le connaissons-nous ?* Centurion, Paris, 1984.

Antonio SICARI

Compassion du monde et compassion du Christ

Euthanasie et sacrement des malades

Curieuse pitié, qui a pour nom euthanasie et qui ne revendique en réalité que le droit du bien portant en imposant un devoir au malade. Seul le sens chrétien de la pitié nous permet de comprendre et de convertir la souffrance, et de vivre bien la mort qui nous revient : à la fois personnellement et entouré, par les sacrements, de la tendresse de l'Église.

LE débat sur l'euthanasie, au fur et à mesure qu'il devient culturellement et socialement inévitable, sera un débat sur la compassion. Déjà, le «droit» au divorce ou le «droit» à l'avortement ont été défendus au nom de la «pitié»: pitié pour les époux contraints à une vie commune sans amour, pitié pour les mères déchirées par les difficultés, ou pour d'«événements» enfants mal formés. Mais alors, il n'était pas aussi difficile de mettre en évidence les exagérations, les exaspérations forcées, le caractère artificieux des exemples et des chiffres.

Dans le cas de l'euthanasie, au contraire, la «pitié» aura le visage du corps humain en décomposition, le visage de la douleur, le visage du malade qui invoque la mort, qui invoque — de lui-même ! — la pitié des bien-portants, la pitié de quiconque peut mettre fin à une vie qu'il a cessé de désirer. Dans une société et une culture où l'abdication de l'intelligence est presque toujours compensée par l'hypertrophie du sentiment ou même des sensations les plus viscérales, tout cela conduira à une défense enthousiaste, cette fois, du droit civil à l'euthanasie.

Si l'on n'éduque pas à temps les intelligences corrompues (bien que baptisées), les chrétiens ne s'apercevront même pas que le «droit» à l'euthanasie sera en réalité devenu le *droit* du bien-portant et le *devoir* du malade.

Voilà pourquoi, précisément, il nous faut d'abord parler de la compassion.

1. L'euthanasie et la fausse compassion du monde

Toute maladie grave est une «passion», un «souffrir» de l'homme, dans son corps, son âme et son esprit qui anticipe objectivement l'expérience de la mort : elle l'annonce comme un signe avant-coureur. La maladie tire la mort des profondeurs de l'inconnu et la fait devenir présente : même si la guérison est encore possible et a lieu, celui qui a été gravement malade sait qu'il a entrevu l'ombre de l'«étrangère». Devant un homme gravement malade, un autre homme ne peut rester sans compassion. En leur commune humanité, il compatit naturellement à l'approche de la mort.

Cette première et instinctive compassion se modifie ensuite selon différents degrés : l'éloignement affectif rend la compassion légère et fugace ; l'habitude tend à immuniser de la compassion ; le métier (par exemple, celui du personnel soignant) implique une retenue de toute émotion de nature à compromettre les capacités d'intervention et de secours. Mais nous voulons ici mettre en évidence ce qui arrive au fur et à mesure que la maladie attire à soi la mort, toujours plus près, et toutefois ne se conclut pas par elle, voire que la période intermédiaire (entre maladie et mort) va en se dilatant, du fait de la résistance croissante de l'organisme ou du fait des moyens d'une médecine de plus en plus perfectionnée. La première cho-

se qui arrive est que la compassion *pour* le malade devient petit à petit la passion *du* malade *et du* bien-portant. Le *com* (avec) se résorbe insensiblement et chacune des deux « pas-sions » tend à devenir autonome. Quelquefois même, il s'établit entre elles comme une rancœur réciproque, voire un conflit odieux.

Chez le malade, le sentiment de ne plus servir à personne signifie que non seulement personne n'a vraiment besoin de lui, mais encore qu'il a désormais franchi le seuil fatal au-delà duquel il est devenu un *poids* même pour ceux qui l'aiment et ce sentiment devient de plus en plus aigu et aliénant ; ainsi, sa « passion » (à moins qu'il n'existe de l'autre côté un prodige de tendresse) prend une dimension, tragique et existentielle, de (com)passion amère pour soi-même et de suspicion inconsciente envers le bien-portant, même s'il a avec lui des liens de parenté. Même si la suspicion est injustifiée, elle ne cesse de dévaster consciences, esprits et corps.

Chez le bien portant, d'autre part, la compassion est tôt ou tard contrainte à coexister avec l'impatience (littéralement «impassion») ; avec la fatigue, effet des répétitions et de la perturbation des habitudes et du cours normal de la vie ; avec la peur de devoir résister longtemps mais sans savoir «combien de temps» ; avec l'apparition d'un secret et mortifiant désir (immédiatement censuré) que tout finisse vite, et donc avec un sentiment de culpabilité (qui accroît l'agitation et le stress) ; avec l'absence de réponse aux inévitables questions d'autrui sur le sens de la souffrance (et donc aux siennes propres) ; avec la longue et angoissante confrontation à la mort qui s'annonce. Tout cela décrit la dégradation naturellement inévitable de tout pâtir et de tout com-patir.

Mais cette condition naturelle qu'est la fragilité humaine s'aggrave ensuite et prend des formes insoutenables à cause des pressions culturelles et sociales. Nous vivons en effet immergés dans une pseudo-culture et dans une société qui défendent avec acharnement le droit absolu au bien-être, au prix de l'être et contre l'être ; qui ont refusé toute valeur à la souffrance ; qui ont privatisé le souffrir et le mourir au sens où la souffrance et la mort d'autrui deviennent « privées », « interdites », « tabou », pour ceux-là même qui devaient y assister. Dans une société ainsi faite n'être pas semble préférable à souffrir.

En outre, dans un monde de gestion technologique généralisée et sauvage, la maladie est un accident technique, traité de façon technique ; la mort reste en revanche un «accident» inex-

plicable et intraitable ; et l'homme technologique (présent en chacun de nous) ressent terriblement cette impuissance, au point de vouloir la convertir en une apparence de pouvoir (le pouvoir décisionnel de l'euthanasie, justement) ; dans un monde où la programmation et la décision sont les moteurs de la civilisation, on sent la nécessité de programmer et de décider même ce qui en réalité ne relève pas de cet ordre : la fin de la maladie, la mort. Dans une culture où dominent la métaphysique de la subjectivité et le primat du moi, le moi « patient » et donc passif (du bien-portant comme du malade, qui sont tous deux touchés par la com-passion) subit la terrible tentation d'affirmer sa propre activité jusque dans l'acte de mourir : «*Je* veux mourir *maintenant* ; *Je* peux te permettre, scientifiquement s'entend, de mourir *maintenant...* ». Dans un monde où tout doit être rationnel, l'atroce irrationalité de la mort, pour qui n'a pas une raison supérieure, ne peut être rationalisée que si l'on a l'illusion qu'on en détermine le moment.

Pensons maintenant à un creuset où fusionnent et la naturelle dégradation de toute com-passion et les pressions culturelles et sociales qui sont maintenant déchaînées. Le résultat (à peu près inévitable) donnera une telle pression psychologique de fausse pitié que l'euthanasie sera vite considérée non plus seulement comme un droit, mais encore comme une telle évidence qu'on n'aura plus que le devoir de l'exercer : si l'on est trop «faible» ou indécis pour le comprendre ou le faire, ce «devoir» incombera aux parents ; si les parents se laissent arrêter par leur émotion, il passera aux médecins ; si les médecins ne donnent pas de garantie suffisante, il passera aux «comités d'éthique» (déjà existants dans certains pays) ; et si les comités éthiques agissent selon des critères trop variés ou trop subjectifs, le devoir passera à l'État.

On aura alors une euthanasie de l'agonie et une euthanasie de l'eugénisme, une euthanasie économique et une euthanasie raciale, une euthanasie directe ou par omission, privée ou publique. Que quiconque estime que tout cela ne réside que dans l'imagination malade de quelques «terroristes culturels» de notre société réfléchisse à la vitesse avec laquelle nous en sommes passés du divorce à l'avortement thérapeutique... et de l'avortement à des avortements en masse ! Il faut être naïf ou pervers pour le nier. Il suffit de citer ici un passage du *Manifeste pour l'euthanasie*, signé en 1974 déjà par quelques hommes de science (dont trois prix Nobel) :

«*Nous affirmons qu'il est immoral de tolérer, accepter ou*

imposer la souffrance. Nous croyons en la valeur et la dignité de l'individu : ceci implique qu'on le traite avec respect et qu'on le laisse libre de décider raisonnablement de son sort... En d'autres termes, il faut fournir le moyen de mourir " doucement, facilement " à tous ceux qui sont affligés d'un mal incurable ou de lésions irrémédiables et rendus à la dernière extrémité. »

Il ne peut y avoir d'euthanasie humanitaire, en dehors de celle qui provoque une mort rapide et indolore, et qui est considérée comme un bienfait pour l'intéressé :

« Il est cruel et barbare d'exiger qu'une personne soit maintenue en vie contre sa volonté et qu'on lui refuse une libération à laquelle elle aspire quand sa vie a perdu toute dignité, beauté, signification, perspective d'avenir. La souffrance inutile est un mal qui devrait être évité dans les sociétés civilisées... ».

Voilà un passage particulièrement significatif, qui illustre toute l'ambiguïté et le vrai « terrorisme culturel » auquel a et aura recours l'affirmation — au nom de la « pitié » — du « droit à l'euthanasie », droit qui sera en réalité un devoir impérieux. Sans même parler du fait que la souffrance insupportable peut toujours être atténuée avec des analgésiques, il faut se demander *qui pourra renoncer au devoir d'avoir le droit de demander l'euthanasie* quand les bien-portants ont déjà décidé pour les malades. Un tel Manifeste a été écrit par un petit nombre, mais un grand nombre y a déjà culturellement adhéré.

Un théologien moraliste renommé, le P. B. Hering, disait justement que « *la cause principale de l'euthanasie librement acceptée* » est le sentiment d'être déjà « *socialement mort* », ce qui signifie qu'en réalité la société des bien-portants fixe *d'abord* les normes de la vie, établit que, pour d'aucuns, continuer à vivre est chose indécente, *et ensuite* leur laisse la liberté et le droit qu'on les fasse mourir. Qui pourrait s'opposer à une si *opportune et déchirante* demande ? Le tout deviendra encore plus inattendu et se tiendra encore mieux quand on y ajoutera une problématique appropriée en apparence seulement et improprement appelée « euthanasie passive » : c'est-à-dire le droit de chaque malade à mourir en paix et avec dignité.

L'expression « *mourir avec dignité* » ou « *savoir laisser mourir en paix celui qui n'a plus d'espoir* » (P. Riquet) est un droit admis depuis toujours par l'Eglise : il concerne l'emploi d'anal-

gésiques et impose de ne pas prolonger à tout prix une « réanimation » végétative :

« Le devoir de la médecine consiste plutôt dans le souci de calmer la souffrance que dans celui de prolonger le plus longtemps possible, par n'importe quel moyen et à n'importe quelle condition une vie qui n'est plus humaine et qui va naturellement vers son terme » (Lettre du Cardinal Villot, au nom de Paul VI, adressée au Secrétariat Général de la Fédération Internationale des Associations Médicales Catholiques, 3 octobre 1970).

Cela n'est facile ni à admettre, ni à comprendre. Mais, entre le « *droit de mourir en paix* » et le simple droit de « *mourir de toute façon* » et de « *faire mourir* », qui pourrait distinguer, sinon les croyants, lesquels sont justement habitués à voir la paix « dans la volonté de Dieu » ? Il y a peu d'espoir, aujourd'hui en tout cas, pour que le refus de l'euthanasie puisse apparaître comme quelque chose de différent d'une obligation qui « contraint » certains chrétiens en vertu de leur foi et de leur obéissance à leur Dieu. L'obligation est pourtant communément et rationnellement compréhensible.

Sur les chrétiens retombera comme un maillet la traditionnelle objection : aucun chrétien n'est obligé à pratiquer l'euthanasie, mais pourquoi imposer aux autres sa propre foi ? Pourquoi faire de sa propre foi (surtout quand elle est en l'occurrence asociale) une loi sociale ? Le terrain est prêt et on trouvera suffisamment d'intellectuels et de théologiens fourvoyés pour l'affermir.

Voici déjà quelques années, un de ces « moralistes » (que nous ne nommerons pas pour éviter d'inutiles polémiques) commençait une étude sur l'euthanasie (par ailleurs bien menée) par cette remarque, déjà avancée à propos du divorce et de l'avortement :

« Le principe du respect de la vie ne doit pas nécessairement motiver des engagements d'un seul type. Ainsi, pour le croyant, la défense de la vie est un droit absolu, mais comment, concrètement, le défendre ? Avec les armes pacifiques du témoignage et de la persuasion, ou avec les armes répressives de la loi ? Les croyants sont-ils appelés à se lancer dans des croisades pour contraindre les autres, ou bien sont-ils appelés avant tout à témoigner dans les faits combien la vie humaine est précieuse ? »

L'auteur (qui écrit pour les jeunes de l'enseignement secondaire) prend bien la précaution de reconnaître que « *les croyants sont aussi des citoyens de ce monde, avec des responsabilités précises sur le plan politique, social et juridique* ». Il n'empêche qu'il formule ses questions de manière telle qu'il dénonce automatiquement par avance ce qu'il présente comme un combat moralisateur, répressif et bientôt immoral, et que les vrais croyants n'ont effectivement pas d'autre issue que la « *croisade* »... Cela n'ôte évidemment pas aux chrétiens le devoir de la persuasion et du témoignage. Mais quiconque considère comme une « *croisade* » toute campagne pour que la loi civile respecte et défende la vie considèrera inévitablement comme une nouvelle violence le murmure du conseil, de l'amitié, de la confession de foi ; et il tiendra aussi pour une violence de ne pas offrir systématiquement à chacun toutes les possibilités contenues dans la législation « libéralisée ».

Ainsi l'Eglise se verra-t-elle confier, si elle le veut, une valeur simplement humaine (après celles de l'amour conjugal et de la préservation de la vie naissante), jusqu'à ce que les hommes, comme le prévoyait le saint curé d'Ars, deviennent « *si méchants ou inhumains qu'on ne pourra plus leur parler de Dieu ni de sa sainte Eglise sans les faire pleurer.* »

2. La compassion du Christ et de l'Eglise

De tout ce que nous avons décrit, il ressort avec évidence une sorte d'inhumanité qui progresse sous le couvert hypocrite de la pitié pour se rendre acceptable. Et — chose plus triste encore — ce sera une « pitié » dirigée contre l'Eglise et comme pour lui faire la leçon ; on répandra ainsi l'idée selon laquelle l'Eglise devrait reconnaître pour sienne une telle « pitié », si elle avait seulement le courage de ne pas se laisser conditionner par des tabous moralistes, des principes stériles, des préoccupations légalistes. De nombreux chrétiens, même, regarderont avec une suspicion mal dissimulée cette Eglise, leur mère, présentée encore une fois à leurs yeux comme une marâtre. Et s'il faut en venir au vote, ils voteront en faveur de n'importe quelle législation, convaincus d'exprimer, chacun individuellement, mieux qu'Elle, le cœur de la chrétienté « responsable ».

Il est alors urgent de rappeler que l'Eglise connaît et a toujours

connu une euthanasie qui lui est propre, une « bonne et douce mort », mais que celle-ci est bien autre chose ! C'est l'oubli de cette mort (dans la théorie et dans la pratique) qui a permis ce retour à la barbarie. « *Mort sainte, mort précieuse, mort du juste, jour de la naissance, notre sœur la mort corporelle, bonne mort* » : voilà quelques-unes des expressions que l'on trouve encore dans les prières chrétiennes. D'autre part, les traités explicites « *De arte bene moriendi* » remontent déjà au milieu du XIV^e siècle et ils étaient accompagnés d'illustrations de « l'art » en question. Malgré quelques exagérations dans l'émotion (corrigées au cours des siècles par les célèbres traités d'Erasme, de Bellarmin et, plus tard, de saint Alphonse de Ligori), ils persuadent vivement l'homme de la nécessité essentielle qu'il y a à se préparer à une « bonne mort ». Mais que peut-on vraiment entendre aujourd'hui (humainement et chrétiennement) par « bonne mort » ?

La « bonne mort » est une mort personnalisée et « socialisée »

La condition d'être mortel fait partie intégrante de la définition de l'homme et la souffrance fait partie intégrante de cette condition mortelle. Il serait aussi inutile que sot de vouloir faire passer cela pour un acquiescement et une résignation moyenâgeuse. Chacun est appelé inévitablement à compter avec la souffrance et la mort : plus le souci d'y échapper prend le caractère d'une névrose et moins on est en mesure de leur trouver un sens ; moins on saura leur donner un sens, et plus la « pitié » pour ceux qui souffrent et meurent s'exprimera par la prétention hystérique d'en faire disparaître la vue (qu'il s'agisse de soi-même ou des autres).

Même en théorie, l'euthanasie moderne est le contraire exact de la compassion : elle est ressentiment et terreur. Sa nécessité commence quand nous sommes *contraints de façon subite et irrémédiable à prendre conscience de notre mort*, et nous en prenons conscience lorsque nous sommes contraints d'assister à celle d'un parent ou d'un malade, après avoir tout fait, chaque fois, pour l'écartier de notre pensée. Certes, elle est discutable, cette naïveté un peu macabre et rude avec laquelle les antiques « *préparations à la bonne mort* » (on les trouvait encore, il y a

quelques vingtaines d'années, dans certains livres de piété populaire) s'attardaient à décrire par avance — pour des hommes encore gaillards et bien portants — la mort progressive de leurs membres. Mais combien plus macabre pour qui fréquente les couloirs des hôpitaux est la vision de tous ces malades, gravement atteints, épuisés et émaciés, autour desquels un carrousel de médecins, d'infirmières et de parents semble s'agiter, avec des bavardages, des médicaments inutiles et autres simagrées, dans le seul but de leur cacher l'approche de leur mort, pour qu'elle puisse ravir ses proies humaines à leur insu.

C'est une euthanasie « normale » et horrible, qui prive l'homme du seul droit qui compte vraiment dans ce monde : le droit de vivre sa propre mort, en lui donnant à la place celui de finir comme un animal inconscient, c'est-à-dire qu'on lui concède comme une faveur « humaine » ce que l'Eglise a toujours regardé comme un malheur : « *De la mort subite et inattendue, libère-nous, Seigneur !* » Autrefois, une mort de cette sorte n'arrivait qu'à l'improviste, par un malheureux hasard et, pour s'en préserver, on priait ; aujourd'hui, il est presque normal qu'il en soit ainsi, du fait d'un entourage si démuné spirituellement et si timoré qu'il arrive à rendre « *subit et inattendu* » un événement annoncé depuis des mois.

Il est logique, dans ces conditions, que l'on préfère plutôt une mort « *subite et inattendue* », provoquée par une intervention rapide et indolore. Le droit de demander et de donner une mort rapide et indolore est, paradoxalement, le prolongement logique du droit actuel (trop dur toutefois à exercer) de provoquer une mort lente, longue et inconsciente, telle la longue agonie d'un animal malade, sans un maître qui puisse lui donner le miséricordieux coup de grâce.

On dira justement que c'est le malade qui ne veut pas savoir, puisque la conscience de devoir mourir l'anéantit. Mais c'est cela justement qu'il nous faudrait remettre en cause en tant qu'êtres humains. Quel genre de vie menons-nous, si la pensée qu'il faut mourir est terreur de part en part ? Quels mythes et quelles tromperies cultivons-nous, s'il devient nécessaire de nous trahir et tromper à ce point les uns les autres ? Piètre solidarité que celle qui existe entre nous, si la seule pitié dont nous sachions faire montre est un choix entre tromper ou tuer ! Quelle dignité humaine défendons-nous si nous en venons de toute façon à lui imposer la mort du dehors ?

Voici donc une première conclusion : la vraie « bonne mort » prend ses racines anthropologiques dans une vraie solidarité, vécue avec ceux qui nous survivent et nous assistent lors de notre mort. Pour avoir une « bonne mort », il faut avoir joui durant sa vie d'une « bonne compagnie », qui sache avec persuasion et tendresse accompagner le mourant jusque là où « personne ne voudrait aller ».

Le rapport entre l'espèce humaine immortelle (laquelle est seule concernée par la « dure victoire » sur la mort) et l'individu (nécessairement mortel) n'est qu'un mirage hérité des « Lumières », s'il est offert comme résolution et consolation théorique au problème de la mort particulière de chacun et aux questions sur le sens de cette mort. Mais c'est une sage intuition, s'il décrit au contraire ce prodige de solidarité, de compassion et de pitié avec lesquelles les vivants contemplent avec paix leur propre mort à travers le mourant, et avec lesquelles le mourant contemple avec sérénité à travers les vivants l'assurance et la permanence de la valeur de leur existence, comme pour une promesse, une certitude — même à l'état d'ébauche — de leur immortalité.

Dans ce cas, un tel accompagnement de la « bonne mort » doit précéder de beaucoup le dur moment du détachement : elle peut être sentie et désirée par tout homme de bonne volonté, mais elle trouve dans la foi et les pratiques chrétiennes sa réalisation attendue. C'est pourquoi, quand même l'on niera — même au regard de la mort — les valeurs et expériences chrétiennes parce qu'elles appartiennent à la foi de quelques-uns, on sera déjà sur la voie de la lutte pure et simple contre l'homme. C'est pourquoi rappeler aux chrétiens qu'ils doivent garder pour eux leur foi sans l'imposer aux autres n'est qu'une mascarade : c'est convaincre l'homme, au nom de son autonomie, de ne pas vouloir être-lui-même.

La « bonne mort » suppose un entourage chrétien

Parce qu'il a eu la chance de mourir dans la compagnie du Christ, son fils véritable (1), et de Marie, sa véritable épouse

(1) Par l'adjectif « véritable » on n'entend pas ici nier le dogme de la virginité de Marie, mais on veut réagir contre l'usage habituel et édulcorant qui considère de façon symbolique les missions offertes par Dieu (dans le cas présent, la mission *paternelle* de Joseph).

vierge, saint Joseph, le charpentier, est devenu dans la piété populaire le patron de la « bonne mort » et des agonisants. Chaque mourant chrétien devrait en outre avoir demandé constamment au cours de sa vie, lors des milliers *d'Ave Maria* qu'il a récités, que la Mère de Dieu elle-même prie pour lui à l'heure de sa mort.

Il ne s'agit pas de soutenir par là que la solution chrétienne consiste dans le fait de rendre douceâtre la mort ou obséquieuse l'assistance aux mourants avec des invocations et des formes trop faciles de piété. Rappelons seulement que l'humanisation dont nous venons de parler s'opère dans une socialisation (entre ceux qui restent et ceux qui s'en vont), en évoquant véritablement le Christ, dont la mort seule vaut la peine d'être contemplée. Cela vaut avant tout pour ceux qui se reconnaissent chrétiens, mais pas seulement pour eux. Il n'y a pas de réalité avec laquelle les chrétiens devraient être plus familiarisés, puisqu'ils l'ont constamment revécue à chaque signe de croix, à chaque eucharistie, à chaque sacrement.

Mais, malgré cela, ce qui rend la mort chrétienne si peu significative est le fait qu'entre la mort du Christ et celle de son fidèle, la médiation de l'Eglise vivante manque trop souvent ; non dans le sens où les références, les souvenirs et les rites manqueraient. Plutôt dans celui où les médiations les plus concrètes viennent à faire défaut. Tentons d'illustrer ce point : le chrétien vit le mariage comme un sacrement, c'est-à-dire qu'il accueille son épouse comme médiatrice de la grâce, avec laquelle il vit l'expérience de Dieu et du prochain : c'est le mystère de la communion qui lie toutes les créatures entre elles et avec Dieu. Mais quand il lui faut plonger dans le mystère et les profondeurs insondables de cette communion, quand il doit se laisser aller purement et simplement dans les mains de Dieu et entrer ainsi définitivement dans la compagnie des saints, à ce moment-là, la plus importante médiation de sa vie peut-elle lui faire défaut ? Sa compagnie « sacramentelle » peut-elle manquer à son devoir ? Peut-elle se taire ou le tromper ou se morfondre, isolée dans sa propre douleur ? Et pourtant cela arrive.

Un chrétien met des enfants au monde, qui sont baptisés ; il vit donc son expérience de la paternité comme rappel et symbole de la plus véritable et immédiate paternité de Dieu. C'est en lui que ses enfants font l'expérience temporelle d'être voulus et aimés de toute éternité. Et lui, à son tour, fait dans ses enfants

l'expérience de la valeur et de la continuité de sa vie, de son être pro-créateur avec Dieu, du sens positif de ses peines et de ses souffrances quotidiennes. Mais, lorsqu'il approche de sa mort, ses enfants peuvent-ils ne rien trouver d'autre à faire que de feindre l'ignorance, ou de s'apitoyer sur lui et sur eux-mêmes, ou d'attendre la fin avec fatalisme ? Et pourtant cela arrive.

Un chrétien, au cours de sa vie, a toujours connu le prêtre de sa communauté comme celui qui administre les divins mystères : la Parole qui ressaisit et vivifie plus que le pain, le pardon qui « rend à la vie le fils mort », l'eucharistie qui est médecine pour l'immortalité ; mais quand la mort s'approche, le prêtre pourra-t-il être absent, passer à la va-vite, être redouté comme l'annonciateur du malheur, ou s'en tenir au minimum des gestes rituels consentis ? Et pourtant cela arrive. Et les sacrements de l'ultime consolation (pardon général, onction sainte et viatique) deviennent motif de soupçon, d'amertume et de désespérance.

On pourrait continuer à décrire par cercles concentriques tous ceux qui côtoient le mourant : des parents à ceux qui s'approchent pour lui apporter leur compétence professionnelle. Bien souvent, il s'agit de frères dans la même foi ou le même baptême, mais rien de tout cela ne transparaît dans leur attitude autour du lit de celui qui souffre. Il est évident, d'autre part, que l'approche de la mort dénoue moins les liens qu'elle ne fait émerger la terrible étrangeté et la solitude de celui qui meurt et de celui qui reste. Il ne s'agit pas de liens qui se brisent, mais qui révèlent tout à coup leur tragique inconsistance.

Dans cette absence diffuse de la « bonne mort », humaine et chrétienne, la « bonne » mort entendue comme son accélération violente — pourvu que cela finisse ! — a de fortes chances d'apparaître comme la seule solution humanitaire. Car alors tous les sacrements de la « tendresse catholique » font défaut..

Les sacrements de la «tendresse catholique»

« *La moelle du catholicisme*, a écrit Péguy, *est la tendresse* ». Il entendait par ces mots l'attitude humble, attentive et heureuse qu'il faut observer devant tout ce qui va naître : du bourgeon de l'arbre à l'enfant, à l'adulte qui naît de l'enfant, au vieillard qui

naît de l'adulte, au ressuscité qui naît du moribond. La substance de cette « tendresse catholique » est normalement contenue dans les sept sacrements. À l'homme qui s'approche de la mort sont ainsi, pour cette raison, offerts les sacrements du pardon, de l'onction sainte et de l'eucharistie-viatique (nourriture pour le voyage).

Pendant l'Antiquité, il était permis aux moribonds de recevoir l'eucharistie plusieurs fois dans la même journée, pour qu'ils puissent mourir en s'étant tout juste nourris du pain de l'immortalité, et en ayant encore dans la bouche sa saveur spirituelle. Et si cet usage — qui alla jusqu'à placer une parcelle de l'eucharistie dans la bouche du mort ou à ensevelir le défunt avec un petit ciboire contenant le pain consacré — fut aboli à cause des faciles réminiscences des usages païens ou des dégradations superstitieuses auxquelles il exposait, la grandeur maternelle du cœur et de la conscience ecclésiale n'en est pas ternie pour autant.

Arrêtons-nous un instant au sacrement des malades : l'onction avec l'huile sainte que le malade gravement atteint reçoit, après que *lui-même* — il est nécessaire qu'il soit protagoniste actif et responsable — a appelé auprès de lui les prêtres de la communauté :

« *Par l'onction sacrée des malades et la prière des prêtres, toute l'Eglise recommande les malades au Seigneur souffrant et glorifié, afin qu'il adoucisse leurs peines et les sauve (cf Jacques 5, 14-16) ; et même elle les exhorte à s'unir spontanément à la passion et à la mort du Christ (cf Romains 8, 17; Colossiens 1, 24; 2 Timothée 2, 11-12; I Pierre 4, 13), pour contribuer ainsi au bien du Peuple de Dieu (Lumen Gentium, 11).*

Autour du malade, toute l'Eglise est donc présente : le malade a besoin d'elle, elle a besoin du malade. C'est cet embrassement ecclésial qui arrache le mourant aux tenailles de l'« inutilité » à laquelle se réfèrent les tenants de l'euthanasie quand ils parlent de la souffrance. Il serait trop long d'exposer ici toute la théologie de la mort chrétienne : il suffit pour l'instant de rappeler que, chrétiennement, la vie *commence* avec une mort (celle du Christ et celle *dans le Christ*, par le baptême), et par conséquent que vivre n'est autre chose que célébrer le drame de cette vraie mort mystique dans laquelle commence la lente formation de la vie nouvelle et immortelle. Quand un croyant meurt dans son

corps, le drame s'accomplit et l'homme nouveau naît : c'est donc un *dies natalis*. Mais cet événement est un mystère ecclésial, familial, communautaire : il ne peut traiter ces naissances glorieuses comme si on se faisait honte d'une naissance non désirée et on ne peut tolérer que passe à l'état de norme cette *abortivité* spirituelle.

Chrétiennement, l'homme qui meurt est l'homme qui se donne et s'abandonne définitivement, dans la confiance, comme le Christ, aux mains fiables du Père, pour son bien et pour celui de tous. En ce sens, la mort est une messe. La compassion du monde tend à faire du malade (dans le meilleur des cas) un mineur, dont les tuteurs bien portants décident à volonté, et (dans le pire des cas) un être si inutile à lui-même et aux autres qu'il *fait décider* qu'il doit rapidement disparaître de la scène, où il ne sait plus tenir désormais qu'un rôle désagréable. La comparaison de l'Eglise tend au contraire à faire du malade gravement atteint un adulte véritable, même si, évangéliquement, cette maturité d'adulte prend l'allure d'un « devenir enfant », voire d'un « naître à nouveau ».

Mais qui désire encore cette compassion ? Beaucoup de chrétiens l'ont tellement galvaudée qu'ils sont fascinés par l'autre compassion, tragique et macabre. Et d'autre part, peut-on avoir pour un moribond cette « tendresse catholique », quand la vie entière (à partir de la naissance) est progressivement privée de cette tendresse ? quand on fait la théorie même chez les catholiques -- d'une vie répartie entre l'Eglise et le monde ? Ainsi de moins en moins de choses, d'espaces, d'interventions et de vie reviennent à l'Eglise. C'est une tendresse toujours plus confinée et figée dans des formules rituelles. Il faudrait que les sept sacrements ecclésiaux soient réunis au centre de l'existence, au centre de tout événement vital et déploient toutes leurs virtualités.

Il y a dans les sacrements une telle puissance théologique, anthropologique, culturelle et civilisatrice, qu'à partir d'eux on pourrait très bien édifier entièrement la cité de l'homme comme cité du Dieu-Homme, et cela sans médiations excessives. Il y a dans la sainte onction par exemple une telle puissance éducative que l'on pourrait à son propos, en y voyant le geste collectif d'une communauté entière, restructurer l'hôpital et les services sanitaires.

Si quelqu'un vient à sourire de ces propos, qu'il considère comme des utopies, personne ne pourra l'en empêcher. Mais bien

des gens s'apercevront avec terreur qu'ils ont vécu sans l'Eglise ; et ils s'apercevront avec terreur aussi qu'ils doivent mourir avec la science pour seule compagnie. Et *si* la science ainsi isolée tente de faire preuve de pitié et de suppléer l'Eglise, elle ne fera qu'une grimace tragique : celle-là même de l'« euthanasie scientifique ».

Antonio SICARI, o.c.d.

(traduit de l'italien par Christel Mouilleron)

(titre original : «Compassion del mondo e compassione di Cristo »)

Antonio Sicari, né en 1943. Prêtre depuis 1967. Appartient à l'ordre des Carmes déchaux. Docteur en théologie, licencié en sciences bibliques. Directeur de la rédaction de *Communio en italien*. Actuellement au couvent des Carmes de Trente. Publications : *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla « Gelosia » di Dio*, Jaca Book, Milan, 1978 ; *Chiamati per nome : La vocazione nella Scrittura*, Jaca Book, 1979 ; *Contemplativi per la Chiesa: L'itinerario carmelitano di s. Teresa d'Avila*, OCD, 1981.

Carlo MARCORA

Saint Charles Borromée : priorité aux malades

Faisant de la visite aux malades un des premiers devoirs du chrétien, qu'il remplit lui-même au péril de sa vie, saint Charles Borromée concevait le sacrement des malades comme le lieu privilégié de la charité à leur égard.

LES préoccupations et les soins les plus délicats d'un berger des âmes doivent être réservés aux malades, selon le précepte de Jésus : «Guérissez les malades ». Dans le renouvellement de la pastorale voulu par le Concile de Trente se détache la figure de saint Charles Borromée qui, par sa doctrine canonique et par son exemple, incita clergé et fidèles à dédier aux malades une charité particulièrement attentive.

Voici ce qu'il prescrit à ses prêtres : « *Le pasteur doit en tout temps veiller sur son troupeau ; mais dès que l'un de ceux qui sont confiés à ses soins tombe malade, alors surtout il lui consacrera lui-même tout le zèle de la charité pastorale, de tacon à conduire droitement ce malade sur le chemin du salut et à le garder des pièges et des entreprises du démon...* ».

Très significatif est son conseil de visiter les malades « *après la célébration de la messe* », comme si le sacrifice eucharistique devait inspirer au pasteur une charité plus ardente dans sa tâche de visite aux malades, visite que saint Charles recommande de faire « *fréquemment et même tous les jours* ». Au cinquième concile provincial, il insiste sur ce point, citant les canons du concile d'Agde tenu le 11 septembre 506, comme si le prêtre puisait dans le contact même de l'Eucharistie cet amour généreux qui le pousse vers le malade. Dans tous les cas, cette visite doit être spontanée et devancer la requête du malade : le curé « *n'attendra pas d'être appelé par le malade mais se rendra chez lui de son propre mouvement* ».

Charles Borromée va jusqu'à engager les simples fidèles dans ce ministère des soins spirituels donnés aux malades : ceux-ci doivent se souvenir que visiter les malades est une œuvre de miséricorde et que par conséquent, dans une paroisse bien organisée, on doit trouver des fidèles remarquables par leur vertu et leur vie spirituelle, à qui soit confié le soin des malades.

On doit avoir un soin plus affectueux encore des malades qui sont pauvres, de ceux aussi qui sont en outre d'humeur difficile parce qu'ils sont « *affligés par la privation de tout et l'amertume de la maladie* ». Dans cette situation, quand le secours spirituel ne suffit pas, que le curé pourvoie de ses deniers, si possible ; sinon, qu'il demande l'aide de la communauté paroissiale.

La visite aux malades, accompagnée du secours spirituel et matériel, apparaît aussi dans les règles établies par saint Charles pour les confréries et fraternités fondées ou favorisées par lui ; il prescrit ainsi : « *Il y aura deux infirmiers pieux et diligents dont la tâche sera de visiter en esprit de charité les frères malades et de faire en sorte que, par l'intermédiaire de la Compagnie ou d'autres personnes, ils soient assistés dans leurs besoins spirituels et matériels, et reçoivent tous les services qu'en pareil cas doivent rendre de bons frères affectueux.* »

Naturellement, si l'on devait certes soigner les souffrances physiques et mentales, il fallait penser tout particulièrement au secours spirituel de la grâce, c'est-à-dire à l'administration des sacrements. Le premier des sacrements à administrer devait être celui de la pénitence, et Borromée invite le prêtre à trouver les paroles et les arguments convaincants pour amener le malade à recevoir ce sacrement et par suite l'Eucharistie.

Une catéchèse spéciale est réservée au sacrement des malades qu'il voit évoqué dans *l'Évangile de Marc* (6,13) et institué dans la *Lettre de Jacques* (5, 14).

Les effets de ce sacrement sont d'effacer les « *restes du péché* » (*peccati reliquiae*), c'est-à-dire les péchés mortels et véniels non confessés par ignorance ou par impossibilité physique ; et c'est ainsi que, grâce à ce sacrement, tel trouve le salut qui autrement se serait damné. Parmi les « *restes* » du péché, on trouve aussi la tristesse, l'anxiété qui est héritage du péché et qui tourmente celui qui désormais est proche de la mort.

Beaucoup de choses, en effet, tourmentent le malade : la peur de la mort, la terreur du jugement de Dieu, la maladie elle-même, les distractions qui surviennent et les multiples tentations : eh bien, contre tout cela, il reste la force du sacrement de l'huile sainte. La manière même de faire l'onction est pour saint Charles chargée de signification spirituelle : « *La croix tracée avec l'huile sainte indique que la divine grâce nous est donnée par les mérites de la croix et de la passion du Christ, et qu'avec ce signe nous sommes forts et vainqueurs dans la lutte contre le diable* ».

À propos du sacrement des malades, il faut rappeler que saint Charles, pour se conformer au concile de Trente, modifia la formule en usage à Milan pour l'administration de ce sacrement, formule citée autrefois par saint Bonaventure (*Distinctio* 23, art. 1, *quaest.* IV), et qu'il disait : « *Je t'oins de l'huile sainte, afin que tel le soldat oint et préparé pour la lutte, tu puisses vaincre les bataillons d'airain. Fais ton œuvre, fruit de l'olivier, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ».

L'administration de ce sacrement, selon les prescriptions de Borromée, est réservée au seul curé (« *Qu'aucun prêtre, en-dehors du curé, n'administre ce sacrement* »), comme si le curé, considéré comme le père de ses fidèles, devait leur être plus proche à leurs derniers instants. Le curé doit être prompt à donner ce sacrement à ses malades, autrement « *il en rendra compte à Dieu* », et en outre, si l'évêque vient à apprendre la négligence du curé, il devra lui signifier « *une lourde peine* ». De plus, en dressant l'acte de décès dans le registre d'usage, on devra spécifier quels sacrements a reçus le défunt. Parlant du sacrement des malades, saint Charles exhorte ceux-ci à se présenter à cette onction en demandant le salut de l'âme mais aussi la santé du corps.

Nous avons insisté sur l'attention particulière que Borromée apporte à l'administration de l'huile sainte ; mais des règles très minutieuses ne manquent pas non plus concernant le viatique et la communion des malades.

L'évêque des malades

Beaucoup plus que par ses prescriptions, c'est par son exemple que saint Charles enseigna comment on doit se comporter avec les malades.

Les devoirs envers les malades le préoccupaient à ce point que fréquemment il abandonnait des tâches très importantes, qui étaient son activité quotidienne, pour les soins des malades. Plusieurs fois, le saint pasteur fut appelé au chevet des malades, et il s'y rendait volontiers, et ceux qui l'appelaient n'étaient pas toujours des nobles, des riches ou des puissants : c'étaient souvent des pauvres, d'humbles gens du peuple. L'un de ses biographes, Bascapé, note : « *Il déclarait qu'il se rendrait bien volontiers au chevet de quiconque voudrait recevoir une bénédiction avant de mourir. Mieux encore, pour les aider plus efficacement et exciter en eux le désir de voir leur propre pasteur, il obtint du pape le droit perpétuel de conférer en pareil cas l'indulgence plénière, non seulement pour lui mais pour tous les évêques de la Province* ». Il faut noter que, dans les dernières années de sa vie, notre saint hésitait parfois à aller voir les malades, parce que la rumeur s'était répandue que quelques-uns avaient été guéris par lui. Il y avait donc conflit entre son humilité et sa charité.

Mais la tendresse de Charles Borromée se révéla tout entière quand, vers la fin d'août 1576, à Milan et par suite dans la campagne milanaise, la peste se répandit, causant des milliers de victimes. Très nombreux sont les témoignages de tout ce que le saint accomplit en faveur des pestiférés. Parmi les nombreux témoins, n'en citons qu'un seul, Ambroise Fornerod, dit Fornerio, originaire de Fribourg en Suisse : « *Il entra dans une maison contaminée par la peste, trouva une femme morte de cette maladie et, vivante à ses côtés, une créature attachée à son sein ; je le vis charger un écuyer de porter l'enfant aux nourrices. Une autre fois, je l'ai vu relever de ses propres mains une pestiférée tombée devant lui* ».

Il administrait de ses propres mains les sacrements aux pestiférés, malgré les notables de la ville qui le conjuraient d'y renoncer, parce qu'ils avaient très peur que leur archevêque fût atteint du fléau. Il dépensa pour les pestiférés une grande partie de son patrimoine ; le saint pasteur ne se borna pas à visiter les pestiférés de la ville de Milan, mais voulut aussi apporter son secours à ceux des villages, en s'imposant de nouvelles fatigues.

L'œuvre de Borromée en faveur des pestiférés a été célébrée par Alexandre Manzoni dans son roman *I promessi sposi* (les Fiancés), à propos de ce que le peuple a appelé « la peste de saint Charles ». « *Telle est la force de la charité ! Parmi les souvenirs si variés et si extraordinaires d'un malheur général, c'est elle qui peut donner la première place au souvenir d'un homme parce qu'elle a inspiré à cet homme des sentiments et des actes encore plus sensibles à la mémoire que les maux ; c'est elle qui peut imprimer le nom de cet homme dans les esprits, comme un résumé de toutes ces misères, parce qu'elle l'a jeté au cœur de toutes comme guide, secours, exemple, victime volontaire ; ce qui est pour tous une calamité, elle en fait, pour lui, une sorte de prouesse ; elle lui donne le nom de cet homme, comme s'il s'agissait d'une conquête ou d'une découverte* » (chapitre 31).

Mais la liturgie milanaise a tout résumé dans l'hymne de la fête du saint, en rappelant que s'il est pour Milan « *Urbis parentem - père de la cité* », il eut pour les malades la tendresse d'une mère : « *Ut mater aegris assidet* ».

Carlo MARCORÀ

(traduit de l'italien par Dominique et Laura Sanson)
(titre original : «San Carlo e i malati »)

Carlo Marcora, docteur en théologie, en histoire de l'Eglise et en lettres ; actuellement à la Bibliothèque Ambrosienne ; vice-président de l'Académie Saint-Charles. Plusieurs publications dans les *Memorie storiche della diocesi di Milano*, dont le volume XI de cette collection : *Il processo informativo diocesano per la canonizzazione di S. Carlo*. Autre publication : *Discorsi Medici di S. Carlo Borromeo a cura di Carlo Marcora*, Pio Istituto dei Figli della Provvidenza, 1965.

Une Petite Sœur des Pauvres

La joie de l'onction

Par le témoignage des Petites Sœurs des Pauvres et des personnes âgées dont elles s'occupent, nous comprenons comment l'onction des malades fait passer de l'angoisse de la mort à la joie de l'attente du ciel.

L'UNIQUE mission apostolique des Petites Sœurs des Pauvres est l'accueil des personnes âgées de condition modeste dans des maisons qui soient vraiment « leur maison », et où elles puissent être aidées à vivre sereinement et lucidement la dernière étape de leur vie.

Ce regroupement de personnes âgées et parfois très âgées — a pour conséquence une double attitude vis-à-vis du sacrement des malades. À la fois, ce sacrement paraît particulièrement adapté à la situation de personnes à la santé fragile et pour lesquelles la perspective de la mort risquait de garder à ce sacrement le caractère un peu morbide d'« extrême onction », c'est-à-dire de passeport pour la mort. C'est pourquoi une pastorale de l'onction des malades fut, là plus qu'ailleurs, nécessaire. Il s'agissait d'un véritable cheminement dans la compréhension de ce sacrement qui, redouté auparavant, est aujourd'hui apprécié et souvent désiré.

Une démarche libre et communautaire

Ce sacrement est parfois reçu individuellement, dans les chambres, sans témoin, mais toujours avec participation vraie de celui qui le reçoit, dans une brève célébration adaptée à la compréhension de chacun. Cependant, le caractère ecclésial de ce sacrement est rendu plus visible dans les célébrations communautaires. On ne saurait assez en dire le bienfait, au plan spirituel mais aussi au plan humain ! Après une information sérieuse, chacun peut librement prendre sa décision ; une date est fixée et la préparation est mise en route : réflexion par petits groupes ou pour l'ensemble, préparation de la cérémonie à laquelle on donnera toujours un caractère festif. Si la maison compte des prêtres âgés résidents, il n'est pas rare qu'ils soient les premiers à désirer et à recevoir l'onction, quitte à aider ensuite le ou les célébrants quand le groupe est nombreux ; souvent aussi les Petites Sœurs des Pauvres âgées de la communauté se joignent à eux.

Les célébrations collectives se font après demande et entrevue individuelles avec l'aumônier. La célébration a lieu dans la salle de séjour, ornée pour cette occasion. Le climat est fait de recueillement, de liberté et de joie.

Outre ceux qui désirent recevoir le sacrement, sont habituellement présents — ceux qui y assistent comme « voisins de chambre », par amitié, — ceux qui viennent « pour voir »... pour assister à quelque chose qu'ils ne connaissent pas... pour savoir si, la prochaine fois, ils le demanderont ; ou pour se distraire...

Mais ils savent que leur présence sera considérée comme normale et qu'on ne leur demandera pas une participation ou un accord qu'ils ne peuvent ou ne veulent pas donner.

Célébrations toujours courtes, expliquées simplement, clairement, avec participation de l'assemblée (participants eux-mêmes, familles parfois, Petites Sœurs) pour les lectures, les invocations ou les chants.

Parfois, un symbole très simple exprime le caractère joyeux de l'acte : « *Chacun reçut une fleur, symbole de la grande fête du ciel. Ce fut une joie pour tous et toutes de la porter toute la journée, soit à la boutonnière, soit sur la robe ; une infirme voulut la voir accrochée à son appareil de marche.* »

La joie du sacrement

Cet effort dans la préparation et la célébration du sacrement a sa réponse dans l'attitude intérieure, profonde et joyeuse, de ceux qui le reçoivent ; on perçoit en premier lieu une grande attention à l'égard du célébrant :

« *Mademoiselle Maria, aveugle et sourde, est restée à genoux durant toutes les explications, pour mieux comprendre : 'Oh, dit-elle, comme j'aime entendre parler de ces choses-là !' ».*

« *Une Petite Sœur rencontre Monsieur P., tout triste : 'Mon appareil acoustique n'a pas marché et, je n'ai rien entendu de ce qu'a dit le Père' ».*

Le premier sentiment, qui domine tout le reste, n'est aucunement la peur, mais la joie :

« *Je me sentais si beau, si bien intérieurement ! Quelle joie ! ».*

« *J'étais très touchée, et puis les larmes sont venues. Je me sentais attirée vers Dieu et si légère ! J'ai tant désiré recevoir ce sacrement ! Cette nuit-là, j'ai dormi plus tranquillement ».*

Certes, la pensée de la mort n'a pas disparu, mais c'est le caractère angoissant de cette pensée qui est dissout ; la mort reprend sa signification de passage vers le Père, passage auquel il prépare dans la paix :

« *Quand le prêtre m'a oint les mains, je ne savais pas quelle prière faire. Alors, j'ai dit : 'Seigneur, reçois-moi ; comme, je suis maintenant, je voudrais que tu me trouves, quand ce sera le moment de mourir et que je ne pourrai pas m'exprimer !' ».*

Venus de partout, les témoignages sont unanimes pour dire la paix et la joie qui emplissent alors la maison ! La force de Dieu, sa lumière, son pardon ont envahi les cœurs, les établissant dans la confiance.

« *Certes, j'étais contente de recevoir l'huile sainte ! Je peux mourir d'un moment à l'autre et je veux être prête pour me présenter devant le bon Dieu ».*

La mort est apprivoisée par la liturgie qui est comme une anticipation du bonheur qui la suivra

« *Il me semblait que j'étais au paradis ».*

« *Quelle belle journée ! Que sera le ciel ! ».*

Mais l'onction n'est pas seulement en fonction de la mort : elle apporte aussi pour cette vie la force de Dieu : « *Les résidents sont unanimes à reconnaître le bienfait spirituel et spécialement celui de pouvoir recevoir ce sacrement en pleine connaissance et liberté. Depuis, il semble qu'un souffle de ferveur a passé sur la maison. Ils sont prêts pour l'appel, disent-ils, c'est une sécurité pour leur âge avec une espérance plus profonde d'aller avec Celui qu'ils ont chanté à la fin de la célébration : Souviens-toi de Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts. Il est notre salut, notre gloire éternelle !' ».*

L'onction épiscopale

Le 22 juillet 1981, à Lourdes, dans le cadre de la Journée des malades du Congrès Eucharistique International, quelques cent personnes âgées des maisons de Petites Sœurs du Sud-Ouest ont reçu le sacrement des malades. La plupart avait consenti de réels sacrifices pour recevoir cette grâce... Toutes s'y étaient préparés dans la joie, disons même dans l'enthousiasme. Au cours de la célébration, le cardinal Macharski, archevêque de Cracovie, prononça une homélie rassemblant tout ce que Petites Sœurs et personnes âgées ont pu expérimenter à propos de ce sacrement :

« *Frères et sœurs, vous allez recevoir la force de Dieu. Pour que, ne voyant pas corporellement, vous puissiez voir par la foi ; pour que n'entendant pas, vous soyez ouverts à la parole de Dieu ; pour que paralysés, vous puissiez vous mouvoir sans contrainte dans les espaces d'un amour sans limite ; pour que, privés d'aspect ou touchés par la déformation, vous puissiez recevoir de l'Esprit Saint Créateur la beauté et la sagesse de l'âme.*

« *Frères et sœurs, voici enfin la consolation la plus paradoxale de l'Esprit Saint : vous êtes envoyés ! Vous êtes nécessaires ! Vous êtes affermis intérieurement par une ressemblance nouvelle au Christ, pour annoncer l'Évangile du salut et de la joie, pour annoncer que le salut vient de la croix. C'est votre mission, vous qui êtes les amis du Christ crucifié et ressuscité ».*

Puis le cardinal donna l'onction, et ce témoignage d'une personne âgée qui le reçut montre que lui aussi vivait l'allégresse et

la force de ce sacrement, dans le mystère de la souffrance intégré dans le plan rédempteur de Dieu : «*Ce qui m'a marquée jusqu'au tréfonds de l'âme, ce fut cet évêque qui donnait l'onction et que je pouvais voir d'assez près. Il projetait un tel rayonnement de douceur et de charité, jamais vu nulle part, ni ressenti à ce point ! Au fond, je n'avais pas l'indication pour recevoir l'onction, mais j'ai tendu mes mains comme une mendiante et il n'a pas hésité à me la donner quand même. Je ne suis pas la seule à avoir ressenti la même chose. J'ai appris plus tard que c'était l'archevêque de Cracovie. Beaucoup parmi nous ont entrepris ce voyage avec quelques appréhensions pour la fatigue inhérente à ce long parcours. Cependant il me semble que nous sommes revenus rajeunis, prêts à partir à nouveau. C'est merveilleux !* »

Une Petite Sœur des Pauvres

Pensez à votre réabonnement !

Joseph BOULEY

À l'hôpital

Coupés de leur famille et de leur communauté chrétienne, les malades hospitalisés ont plus de mal à percevoir la richesse du sacrement. L'évangélisation est urgente si l'on songe que l'hôpital est le lieu de la mort pour un grand nombre des hommes de ce temps.

LE SACREMENT des malades a beaucoup évolué et cette évolution tend, selon les apparences, à sa disparition. Il est rarement demandé par les malades ou leur famille; rarement aussi il est proposé aux malades par leur Eglise.

Voici quelques faits, qui ont valeur de constat : pendant les neuf années où j'ai été curé d'une paroisse du centre de Paris, dont la moyenne d'âge était très avancée, il m'est très rarement arrivé d'aller chez des malades leur donner le sacrement des malades à domicile. Cela tient à ce que l'onction des malades reste entachée de l'appellation antérieure qu'on lui donnait : «*extrême-onction* », ou «*derniers sacrements* », d'où la grande discrétion des familles à appeler un prêtre sinon lorsque le malade était «*à toute extrémité* ».

Dans quelques paroisses du doyenné, on avait tenté de revigorer ce sacrement en le célébrant dans un contexte paroissial. La communauté alors réunie regroupait en fait les gens de la «*Vie Montante* ». Beaucoup recevaient l'onction des malades. Ceux qui avaient été amenés là par des paroissiens dévoués trouvaient un certain réconfort dans ces retrouvailles un peu exceptionnel-

les. Les autres recevaient l'onction chaque année et c'était une source de paix pour eux.

Enfin, la visite pastorale aux malades se pratique de moins en moins, faute de prêtres disponibles pour ce ministère qui demande du temps, et, souvent, parce que les prêtres ne sont pas informés de l'état de santé de leurs paroissiens, en ville tout au moins. Ajoutons que les malades gravement atteints sont presque toujours soignés aujourd'hui en milieu hospitalier.

Devenu aumônier d'hôpital, voici quelques impressions que je peux souligner. Arrivant à l'hôpital, le malade se sent «entre bonnes mains ». Il met son espoir dans la compétence, la science et la conscience de son médecin, dans le dévouement et l'application du personnel soignant. Il y a là comme une certaine « mort de Dieu ».

Mais si le projet de l'hôpital est de guérir, ou tout au moins de soulager, il y a une maladie dont on ne se remet pas, c'est la dernière.

Toutes celles qui ont précédé ont pu apparaître comme des « accidents de santé »; ce sont des situations transitoires et passagères dont on se rétablit. Une opération, un traitement de choc sont des passages que l'on traverse sans plus de risques qu'un passage clouté dans Paris en fin de soirée, quand les feux se mettent à clignoter. Ni pour l'un ni pour l'autre, on ne demande le sacrement des malades.

Il n'y a pas plus de chrétiens à l'hôpital qu'à la messe dominicale dans les paroisses. La proportion est la même sensiblement, donc faible. Il est vrai que pour beaucoup de baptisés, la foi est souvent restée en veilleuse ou en hibernation. La maladie sur fond d'usure, de faiblesse, de mal sournois est l'occasion de s'interroger et de faire retraite. Beaucoup de malades demandent du « réconfort moral ». Un long *catéchuménat* commence alors. Le premier sacrement demandé est l'Eucharistie. L'Eucharistie est le vrai sacrement des malades dans beaucoup de cas. Comme souvent, le viatique est l'occasion du Pardon et de l'« Absolution générale », ce premier pas est facile à franchir.

L'accompagnement spirituel du malade en milieu hospitalier doit être discret, fraternel, très humain et souvent consister en une écoute. Des lectures brèves d'Évangile, quand cela est possible, comme le récit de l'agonie, le *Magnificat*, le *Nunc dimittis* et tous autres récits pacifiants (paraboles de saint Luc) peuvent marquer des étapes de cette montée vers Pâques. Dieu cesse

alors d'être une étoile lointaine au-dessus de la tempête. Il devient proche en Jésus-Christ, le Crucifié. La vénération de la croix peut être une étape de cette prise de conscience.

Le sacrement des malades peut donc ainsi être célébré par étapes. Il perd son allure un peu percutante et traumatisante quand toute la prière du rituel est débitée d'un seul coup.

Il m'est arrivé de connaître une fois ou deux une sorte de rejet du sacrement des malades, même par des chrétiens pratiquants : « Je m'arrangerai bien toute seule avec le Bon Dieu », m'a-t-on répondu. Mais ce malade reçut volontiers la communion.

Finalement, l'onction n'est pas faite pour tous les malades indistinctement. Ce qu'il importe de manifester, c'est la présence discrète et fraternelle de l'Église auprès de ses malades.

Dieu n'est pas dans le chahut de la maladie, il est dans la fraîcheur de l'heure du crépuscule... Telle est aussi mon espérance.

Joseph BOULEY

Joseph Bouley, né en 1918, prêtre de l'Oratoire (1944), a été supérieur du Séminaire international de Strasbourg, puis curé d'une grande paroisse de Paris. 11 est depuis un an aumônier de l'Hôtel-Dieu de Paris.

Eugenio CORECCO

Structure et articulation du pouvoir dans l'Eglise

L'Eglise accomplit la mission qu'elle a reçue du Christ en exerçant un pouvoir hiérarchique. Le cas limite d'évêques et de prêtres excommuniés a assez tôt montré que ce pouvoir soulevait maints problèmes techniques, mais aussi théologiques. On a notamment été amené à distinguer entre le pouvoir conféré par le sacrement de l'Ordre, et le pouvoir de juridiction, qui permet de réaliser concrètement l'unité de l'Eglise. Distinction purement formelle, ou bien également matérielle ? Une solution nouvelle est ici proposée, à partir de l'indissoluble unité du Sacrement et de la Parole. Cette solution permet de mieux comprendre l'ouverture de Vatican II en direction des Eglises séparées de la communion avec l'évêque de Rome.

1. Préliminaires historiques

LA distinction entre ordre et juridiction est le résultat d'une réflexion de près d'un millénaire, élaborée pour résoudre deux problèmes constitutionnels de fond (1) : celui de la validité

(1) Sur toute cette question de la *Sacra Potestas*, on peut encore se reporter à E. Corecco, « Die *Sacra Potestas* und die Laien », *FZPhTh* 27 (1980), 120s.

des actes sacramentels faits par des ministres qui, d'une manière ou d'une autre, auraient rompu avec la communion ecclésiale, et celui de la validité des ordinations absolues qui prévalent dans la pratique de l'Eglise latine malgré l'interdiction du Concile de Chalcédoine (1a). Qu'un évêque excommunié ou déposé ne puisse plus être considéré comme pasteur légitime du Peuple de Dieu n'a jamais été mis en doute, pas même dans les premiers siècles. Par contre, il fut plus difficile de déterminer s'il pouvait encore baptiser et consacrer valablement (2), tant que Gratien et les *décrististes* n'eurent pas réussi à distinguer, dans l'activité des ministres, deux pouvoirs (3) : un pouvoir d'ordre et un pouvoir de juridiction. Notons dès à présent que ces deux pouvoirs diffèrent, selon Mörsdorf (4), tant par la modalité de transmission que par leur stabilité et leur fonction. À partir de la scolastique commença à prévaloir l'idée que le pouvoir d'ordre avait pour objet le Corps réel du Christ, tandis que le pouvoir de juridiction avait pour objet le Corps mystique du Christ, entendu de manière réductive comme le domaine extra-sacramentel ou juridique de la vie de l'Eglise. Dans cette perspective, remarquons-le aussi dès maintenant, la distinction entre ordre et juridiction, de formelle qu'elle était, devint matérielle, provoquant une coupure entre ces deux éléments de la *Sacra Potestas*, comme aussi dans la structure de l'Eglise. On arrivera ainsi, au bas Moyen Age, à opposer une sphère sacramentelle (où agit seulement le pouvoir de l'ordre) et une sphère extra-sacramentelle (où agit seulement le pouvoir de juridiction).

Selon la théologie médiévale, seul le pouvoir d'ordre chez les évêques a une origine immédiate en Dieu, du fait de leur consé-

(1a) Cf. sixième canon du concile de Chalcédoine.

(2) Cf. K. Mörsdorf, « Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie », *M77zZ* 3 (1951), 1 s.

(3) En ce qui concerne les discussions sur la position de Gratien, cf. Stickler, *Die Zweigliedrigkeit*, 1, c. 205.

(4) Cf. « Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug », *Miscellanea Comillas* 16 (1951), 95s.; *id.*, « Heilige Gewalt », *Sacramentum Mundi* 11, Fribourg-Münich-Vienne, 1968, 582 s.

cration, tandis que le pouvoir de juridiction leur est conféré par le Pontife Suprême, « *fons et origo omnis potestatis* ». En suivant la voie tracée par saint Thomas d'Aquin, pour qui le Pape, du point de vue de la célébration de l'Eucharistie, ne possède pas un pouvoir supérieur à celui de l'évêque et même d'un simple prêtre, on chercha la différence théologique entre l'épiscopat et le presbytérat en dehors du sacrement. Tandis que pour l'ordre on parlait « du bas », considérant l'épiscopat seulement comme un sacerdoce de degré supérieur, pour le pouvoir de juridiction on parlait « du haut », le considérant comme transmis immédiatement par le Pape (5).

Au niveau institutionnel, la séparation entre ces deux fonctions de la *Sacra Potestas* a trouvé son expression la plus aberrante à la fin du Moyen Age et après le Concile de Trente, dans la pratique adoptée par des princes-évêques de diriger le diocèse seulement en vertu du pouvoir de juridiction, sans recevoir la consécration épiscopale, en se faisant suppléer, dans le pouvoir sacramentel, par des évêques auxiliaires (6).

Un développement doctrinal ultérieur, survenu vers la moitié du siècle dernier, a fini par occulter la signification originelle de la distinction entre ordre et juridiction. Après que, en suite des travaux de F. Walter et de G. Philippe, on eut greffé sur le droit canon, et ensuite répercuté dans l'ecclésiologie, la doctrine d'origine calvinienne des trois offices du Christ (sacerdotal, prophétique et royal), la théologie n'a pas résisté à la tentation d'assigner à chacun de ces trois *munera* un domaine matériel spécifique d'activité, les transformant en trois pouvoirs réels. L'ancien binôme ordre juridiction fut ainsi remplacé par un trinôme : pouvoirs d'ordre, de magistère et de juridiction (7). Si la doctrine des trois *munera* a été prise comme base systématique de

toute l'ecclésiologie de *Lumen Gentium*, elle ne fut pas avalisée sous cette forme : aux trois *munera* ne correspondent pas trois pouvoirs distincts (8).

À ce propos, il est symptomatique que le pape Jean-Paul II n'ait pas hésité à affirmer « *qu'il faut parler d'une triple dimension du service et de la mission du Christ, plutôt que de trois fonctions différentes* » (9).

Enfin, pour les canons du nouveau code (1983), le problème n'est pas de savoir s'il existe deux ou trois pouvoirs, mais d'établir le rapport entre les *tria munera* du Christ et la *Sacra Potestas*.

Compte tenu de l'évolution de la doctrine et du nouveau code, voici notre question : est-il encore possible de conserver la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, et, sinon, quelle signification doit-on lui attribuer ? La question se pose en effet de savoir quelle est la valeur d'une tradition théologique millénaire. Elle ne fut pas tranchée par le Concile qui a évité intentionnellement de l'affronter *expressis verbis* (10).

2. Les solutions théoriques communes

Jusqu'à nos jours deux solutions ont été proposées.

A. Une première théorie interprète dans son contenu le principe tiré du canon 109 du *Code de Droit Canon* de 1917, suivant

publications, notamment : *Magisterium, Ministerium, Regimen, Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn, 1941, ou « Wehesakramentale Grundlegung Kirchlicher Rechtsgewalt », *Scholastik* 16 (1941), 496s. Cf. aussi, K. Nasilowski, *Distinzione tra potesta d'ordine e potesta di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti : Potere di ordine e di giurisdizione, Nuove prospettive*, Rome, 1971, 89 s.

(8) Cf. K. Mörsdorf, *Munus regendi e potestas iurisdictionis : Acta Conventus Internationalis Canonistarum Romae diebus 20-25 madi 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 199 s.

(9) Lettre « Ad universos Ecclesiae Sacerdotes, adveniente. Feri V in Coena Domini », AAS 1979, ss. Nr. 3. Cf. aussi W. Kasper, *Die Heilsendung der Kirche in der Gegenwart*, Mayence, 1970, 61.

(10) Cf. P. Kramer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche : Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des H. Vatikanischen Konzils*, Trier, 1973, spécialement 22-48.

(5) Cf. E. Corecco, « L'origine del potere di giurisdizione episcopate : Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistemati della questione », *La Scuola Cattolica* 96 (1968), 6-18, 35-52, 116-119.

(6) Cf. R. Weigand, « Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil ? », *Afk Kr.* 135 (1966), 398-399.

(7) Cf. J. Fuchs, *Vom Wesen des kirchlichen Lehrgewalt : Eine Kontroverse des 19 Jahrhunderts, historischer Beitrag und systematischer Versuch*, Theol. Diss., Münster, 1946, *passim*. Les résultats de cette étude ont été utilisés par l'auteur dans d'autres

lequel le pouvoir d'ordre est conféré par le sacrement et celui de juridiction par la *missio canonica*. Selon cette théorie, la distinction reste formelle en ce sens que l'on n'attribue pas un domaine spécifique et différent d'intervention (respectivement le *Corpus Christi verum* et le *Corpus Christi mysticum*) à l'ordre et à la juridiction, mais que l'on affirme que l'ordre sacré et la *missio* confèrent, chacun selon des modalités diverses, deux parts distinctes de la *Sacra Potestas*. Ces parts restent toutefois réciproquement dépendantes l'une de l'autre, soit parce que, selon le principe du *Code de Droit Canon* de 1917, le pouvoir de juridiction peut être conféré seulement à celui qui est ordonné, soit parce qu'il est évident qu'au moins dans le cas de quelques sacrements, comme par exemple ceux de l'ordre et de la pénitence, ordre et juridiction concourent à produire l'effet sacramentel. C'est pour cela que, suivant l'opinion commune des théologiens et selon le droit canonique, l'absolution sacramentelle donnée sans la juridiction est considérée comme invalide. Selon cette doctrine, l'unité de la *Sacra Potestas* est sauve ; elle implique toutefois une dualité interne (11).

En partant de ce contenu supposé, il est relativement facile de donner une explication plausible à tous les cas typiques de la théologie latine d'invalidité absolue (où ordre et juridiction sont conférés séparément) : les ordinations *extra communionem ecclesiasticam* (ou *extra muros*) et les ordinations sacerdotales opérées par un simple prêtre grâce à un indult papal (12).

(11) Cf. par exemple, E. Doronzo, *Tractatus Dogmaticus De Online*, Tom. III, Milwaukee (Wisconsin), 1962, 324-370. Nonobstant la formulation qui n'est pas toujours claire, on peut retenir que Corrado Baisi suit, dans son livre *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali* (Rome, 1935, 136, 153-158), cette première théorie et non l'inverse, selon l'avis de Johannes Morinus (*Commentarius de sacris Ecclesiae ordinationibus*, Paris, 1655, 104-107), responsable de la deuxième théorie comme le soutient Doronzo (*ibid.* 362-363).

(12) Concernant ces cas qui remontent à la fin du XV^e siècle, cf. Baisi, *op. cit.*, 7-28. Il existe toute une série de problèmes de nature historique et doctrinale liés à l'exercice du pouvoir de juridiction par les laïcs, dont nous ne pouvons traiter ici. Sur ces questions, cf. par exemple, A. Szentirmai, « Jurisdiktion für Laien ? », *7hQS* 140 (1960), 410 s. ; U. Mosiek, « Verfassungsrecht der lateinischen Kirche », Band I, *Grundfragen*, Fribourg-en-Brigau, 1975, 217-229 ; A. Doglio, *De capacitate laicorum ad potestatem ecclesiasticam. præsertim iudiciale*, Rome, 1962, 33 s.

Si l'on écarte le problème de l'ordination absolue, il est suffisant d'admettre, pour résoudre ces cas, que l'Eglise est capable de rendre valides ou invalides certains actes sacramentels, grâce au pouvoir qu'elle a de conférer ou d'ôter la juridiction. Même l'existence de différents degrés dans le sacrement de l'ordre (épiscopat, presbytérat, diaconat) s'explique à partir de la quantité variable de juridiction conférée avec la *missio canonica*.

Le danger volontariste inhérent à cette conception ressort en particulier de la solution apportée au problème des ordinations *extra communionem*. La validité des ordinations *extra muros*, comme celles des Églises orthodoxes, s'explique par la théorie suivant laquelle l'Eglise catholique, au lieu de retirer — comme elle pourrait le faire — le pouvoir de juridiction et d'invalider ainsi les ordinations des orthodoxes, préfère, au nom de l'*œconomia*, tolérer qu'il soit employé illégitimement.

Ainsi, depuis que la théologie a abandonné la thèse du pouvoir de juridiction donné aux évêques directement par le Pape, pour soutenir la thèse plus plausible selon laquelle la juridiction est conférée par Dieu, soit par la médiation de la *missio canonica* accordée par le pape, soit directement en vertu de la consécration épiscopale (13), il a fallu recourir à une explication révélatrice des présupposés de cette doctrine pour sauver le principe, affirmé définitivement dans l'Eglise latine depuis le XX^e siècle, qu'un évêque est toujours en état de consacrer valablement, même s'il a perdu son office et par conséquent son pouvoir de juridiction (14).

Un pas décisif en cette matière a été accompli par Mörsdorf, grâce à la thèse selon laquelle l'évêque, dans la consécration

(13) Cf. E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione*, I, c. 10-42, 107-119.

(14) On peut attribuer ce fait à la doctrine de Vatican II qui attribue la qualité « ecclésiastique » aux seules communautés chrétiennes où la Parole est restée structurellement liée au moins à l'un des sacrements : le baptême. La Parole, prêchée sans la moindre référence sacramentelle, perd sa dimension et son efficacité ecclésiastique. En fait, selon le Concile, les agrégations communautaires qui pourraient surgir autour de la seule prédication de la Parole ne peuvent être définies ni comme simples communautés ecclésiastiques, encore moins comme Eglise dans le sens strict. Il n'y a pas d'Eglise sans baptême, c'est-à-dire sans le Sacrement.

épiscopale, ne reçoit pas seulement le pouvoir de l'ordre, mais aussi un fondement indélébile de juridiction, qu'il appelle « *Grundbestand an oberhirtlicher Gewalt* » (15). Pour devenir pasteur d'une Eglise particulière, le nouveau consacré a pourtant besoin de recevoir encore, avec l'office canonique conféré par la *missio*, la part de juridiction qui lui manque. Par la force de la consécration qui en tous cas, lui confère un substrat de juridiction et qui, si elle est légitime, lui confère aussi la *communio hierarchica* (laquelle ne s'identifie pas avec la *missio canonica*), l'évêque entre dans le collège épiscopal, même au cas où, pour une raison quelconque, il ne devrait être investi d'aucun office ecclésiastique particulier et par conséquent ne devait pas recevoir avec une *missio* la totalité du pouvoir de juridiction.

Mörsdorf a utilement introduit dans la théorie un élément objectif : le substrat (*Grundbestand*) de juridiction. Outre la supériorité constitutionnelle de l'évêque sur le prêtre, l'existence de ce substrat permet d'expliquer la validité de l'ordination *extra muros* sans recourir à des solutions volontaristes. Chaque évêque reçoit; indépendamment de la volonté du pape, une mesure suffisante de juridiction pour pouvoir consacrer toujours valablement, même s'il le faisait *extra communionem ecclesiasticam*.

Par contre, le point faible de cette solution réside dans l'introduction, avec le *Grundbestand*, d'une exception à la doctrine de la consécration épiscopale reconnue désormais, par les théologiens et le magistère, comme plénitude du sacrement de l'ordre, et pour cela comme source des degrés inférieurs de l'ordre. En tenant compte du fait que même la célébration eucharistique implique probablement une dimension juridictionnelle, puisque c'est le sacrement où se réalise l'Eglise (16), on peut se demander pourquoi, selon cette doctrine, le simple prêtre peut célébrer l'eucharistie toujours valablement sans recevoir dans l'ordination un *Grundbestand* de juridiction, même inférieur et pourtant similaire à celui de l'évêque.

(15) Cf. Mörsdorf, « *Weihegewalt und Hirtengewalt* », article cité, p. 105.

(16) Cf. K. Mörsdorf, « *Der Träger der eucharistischen Feier : Pro Vita Mundi* », *Festschrift zum Eucharistischen Weltkongress 1960*, Munich, 1960, 223 s.

B. Une seconde théorie part, au contraire, du présupposé que toute la *Sacra Potestas* est conférée par le sacrement de l'ordre. Pour expliquer l'invalidité de l'absolution sacramentelle donnée sans la juridiction, le système de l'ordination relative (où l'office est conféré avec la consécration), le système de l'ordination absolue, les ordinations sacerdotales par les prêtres, le fait de l'existence de différents degrés du sacrement de l'ordre (étant donnée l'unicité substantielle de l'ordre même), cette seconde théorie soutient que l'Eglise a le pouvoir de lier et de délier la *Sacra Potestas* conférée par le sacrement et, éventuellement, d'en empêcher totalement l'efficacité (17).

Selon l'hypothèse formulée par cette théorie, le pouvoir de juridiction n'est pas une partie distincte de la *Sacra Potestas*. Il s'ensuit que le pouvoir de délier et de lier a un caractère seulement formel. Cette seconde solution est encore plus volontariste que la première, puisque toute la dynamique propre au fonctionnement du sacrement de l'ordre y dépend de la volonté de l'Eglise. De plus, comment, sans tomber dans une antinomie, concevoir l'idée d'un pouvoir (celui de l'ordre) qui puisse être, à l'occasion, totalement neutralisé par un autre (celui de juridiction) sans qu'il cesse d'être formellement une *potestas* ? Même si cette seconde théorie ne reconnaît, par définition, aucun contenu matériel distinct et propre au pouvoir de juridiction par rapport à celui de l'ordre, il devient en pratique l'unique vrai pouvoir de l'Eglise.

Concernant la distinction entre ordre et juridiction (acceptée terminologiquement aussi par la deuxième théorie), la différence substantielle entre la première et la deuxième solution consiste en ce que la première attribue un contenu matériel tant à l'ordre qu'à la juridiction alors que la deuxième, plus récente, assigne un contenu matériel au seul pouvoir de l'ordre, tandis qu'elle attribue un pouvoir seulement formel au pouvoir de juridiction.

(17) Cf. Doronzo, *De Ordine*, 362 s.

3. Proposition pour une solution nouvelle

Il semble possible d'imaginer une troisième solution au problème. On suppose acceptées les indications de Vatican II sur l'unité de la *Sacra Potestas*, qui dut orienter la majorité des canonistes et des théologiens modernes vers une solution rigoureusement sacramentelle de l'origine de la *Sacra Potestas*. On suppose d'abord évidemment opportun et nécessaire de sauver, au moins au niveau conceptuel, la distinction traditionnelle entre ordre et juridiction qui, enracinée dans la théologie latine (18), semble être jusqu'à nos jours techniquement irremplaçable.

Selon Mörsdorf, la distinction entre ordre et juridiction a sa racine ultime en deux éléments constitutifs de l'Eglise : le Sacrement et la Parole (19). Elle serait dès lors non de nature seulement fonctionnelle, mais aussi théologique (20). Le signe symbolique du sacrement et la parole sont en effet deux modalités humaines de communication, utilisées déjà dans l'Ancien Testament par Dieu en vue de se révéler à l'homme. Dans le Christ, le signe symbolique et la Parole de Dieu ont atteint une dimension eschatologique définitive et ainsi une efficacité sacramentelle objective (*ex opere operato*). La Parole, en effet, a déjà en soi une efficacité effective (21) : elle a une valeur salvatrice et elle s'engage avant même d'avoir été accueillie, *interius in corde* et pas seulement après (comme le soutient la doctrine protestante). Mais aussi, elle est structurellement orientée vers le signe symbolique et elle est indispensable pour que celui-ci acquière valeur

(18) Il est utile de remarquer que cette distinction est étrangère à la théologie orthodoxe ; cf. P. Anciaux. « L'épiscopat (*ordo episcoporum*) comme réalité sacramentelle », *NRTh* 85 (1963), 156.

(19) Cf. K. Mörsdorf, « Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche », *MThZ* 3 (1952), 329 s.

(20) Ceci vaut en premier lieu pour la notion *jurisdictio*, qui s'est développée en étroite dépendance avec la doctrine juridique séculière. Cf. Corecco, « L'origine du pouvoir de juridiction », article cité, 9-10, n. 29.

(21) Cf. L. Scheffczyk, *Von der Heilsmaeth des Wortes*, Munich, 1966, 168-169 et 264-272.

sacramentelle (22), et jamais détachée du signe symbolique ; elle ne possède une valeur salvatrice intégrale, que si elle tend à se réaliser (ou à « s'incarner ») selon l'analogie du mystère du Verbe s'incarnant en l'homme Jésus.

Structurellement réciproques, Parole et Sacrement sont aussi inséparables. Ce sont les deux modalités formelles différentes à travers lesquelles Dieu manifeste et communique la Grâce, c'est-à-dire le Salut, réalité unique et indivisible. Telle est la raison dernière pour laquelle la *Sacra Potestas*, élément fondamental de la structure de l'Eglise, lié à la transmission de la Grâce sacramentelle, est une réalité unique et indivisible.

Comme Dieu se manifeste dans sa totalité et son unicité dans le Sacrement comme dans la Parole, ainsi l'unicité de la *Sacra Potestas* se manifeste à travers les deux modalités institutionnelles du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Au niveau institutionnel, l'ordre et la juridiction sont les instruments par lesquels opère toute la *Sacra Potestas* et non seulement une partie d'elle-même.

Tandis que dans l'Ordre prévaut la structure de communication propre au signe symbolique, c'est-à-dire au Sacrement, dans la juridiction prévaut la logique de communication propre au langage parlé, c'est-à-dire à la Parole. La *Sacra Potestas* opère selon deux modalités formelles différentes : celle du signe sacramentel que la science canonique a défini comme pouvoir d'ordre, et celle de la parole qu'elle a définie comme pouvoir de juridiction (*Quoris dictatio*). Il s'ensuit que la distinction entre ordre et juridiction est formelle et non matérielle, comme l'avait justement deviné la science canonique du XX^e siècle. Elle les avait distingués, non à partir de l'objet auquel ils se réfèrent, mais selon leur diversité de transmission, de durée et de fonction. Leur contenu matériel est donc identique. En fait ce ne sont pas deux parties différentes de la *Sacra Potestas* qui opèrent

(18) G. Söhngen, dans son livre *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn, 1973, 18), a résumé le problème par cette formule significative : « Par la parole, le sacrement se trouve rempli de la plénitude d'une spiritualité efficace et, par le sacrement, la parole se trouve remplie de la plénitude d'une réalité spirituelle. »

en eux, mais tout le pouvoir de l'Eglise dans l'intégralité de son contenu ; soit qu'il consacre, soit qu'il pose un acte de juridiction, comme par exemple un acte de magistère, l'évêque opère toujours par la force de toute sa *potestas*, même si elle devient opérative et se manifeste selon des modalités formelles différentes.

Cependant, l'ordre et la juridiction peuvent aussi opérer selon un mode relativement autonome, comme le Sacrement et la Parole. De même que la Parole peut être prêchée sans une célébration concomitante du Sacrement, il est possible que l'Eglise pose des actes de juridiction sans établir un lien immédiat avec le sacrement de l'ordre. Le rapport avec le Sacrement existe toutefois, soit par le fait fondamental que la Parole tend structurellement à «s'incarner» dans la célébration du Sacrement — comme le Sacrement tend à provoquer l'explicitation de la Parole (cf. G. Söhngen) —, soit par le fait que le ministre de la juridiction est aussi ministre du Sacrement.

Toute l'organisation juridique de l'Eglise, dont l'expression la plus manifeste est la «juridiction», est du reste conçue en fonction de la célébration des sacrements (23). Puisque la structure de l'économie du salut a comme fondement et modèle le mystère de l'incarnation du Verbe, on ne peut supposer que la *Sacra Potestas* puisse s'exprimer selon la seule modalité de la juridiction, sans l'existence d'un rapport dont il faut tenir compte avec le pouvoir de l'ordre. Cela serait contraire à toute la tradition orthodoxe (qui a toujours conservé comme unique système celui de l'ordination relative) et catholico-latine (qui tout en ayant adopté le système de l'ordination absolue, a toujours reconnu, avec la doctrine du caractère *indelebilis*, une priorité structurelle du Sacrement sur la Parole et de l'Ordre sur la juridiction)

Tandis que la Parole peut rendre opérante la *Sacra Potestas* de façon relativement autonome par rapport au Sacrement, celui-ci n'est pas pensable sans la Parole. La concomitance,

dans le Sacrement, du signe surnaturel et de la Parole explique pourquoi il est possible d'accepter la thèse selon laquelle toute la *Sacra Potestas* serait transmise par le sacrement de l'Ordre.

À la différence de la Parole, qui ne contient pas en soi les éléments matériels spécifiques du signe sacramentel (même s'il existe une symbolique propre au langage parlé), le Sacrement au contraire implique toujours la Parole comme partie intégrante de lui-même. Le signe symbolique ne devient Sacrement que si la Parole explicite (au moins à travers la formule sacramentelle) sa signification surnaturelle.

4. Implications de l'unicité de la *Sacra Potestas* :

Si l'on accorde que l'unité de la *Sacra Potestas* signifie aussi indivisibilité du contenu, c'est-à-dire unicité, et qu'il existe non pas deux pouvoirs (d'ordre et de juridiction), mais *une seule Sacra Potestas* (formelle), possédant deux aspects et contenus, et qu'on doive attribuer une valeur purement formelle, non seulement à la distinction entre ordre et juridiction, mais aussi à leurs contenus respectifs, il semble alors possible d'échapper aussi aux inconséquences des précédentes théories. Aussi bien celles de la première qui, en attribuant aux pouvoirs d'ordre et de juridiction une portion seulement du contenu global de la *Sacra Potestas*, en a rompu l'unicité, que celles de la seconde, laquelle assignant à l'ordre un contenu matériel et à la juridiction un contenu seulement formel, a eu recours sans nécessité à une solution asymétrique et par là dualiste.

Il semble avant tout indispensable de distinguer entre l'attribution de la *Sacra Potestas* et son usage. Tandis que la *Potestas* peut opérer soit selon la modalité du signe symbolique propre à tous les sacrements, soit selon la modalité propre à la Parole par laquelle l'Eglise pose des actes juridictionnels au niveau de l'enseignement et du gouvernement, par contre, la transmission du pouvoir ne peut se faire qu'à travers le Sacrement (dans lequel est contenue aussi la Parole). La succession apostolique est liée indissolublement au fait sacramentel, c'est-à-dire au pouvoir de l'Ordre, quoique non exhaustivement.

(23) Cf. M. Useros Carretero, *Statuta Ecclesiae* » y « *Sacramenta Ecclesiae* » en la *Ecclesiologia de St. Tomas*, Rome, 1962, 186-324,

Par suite, tandis que la *Sacra Potestas* peut opérer de façon relativement autonome selon la dynamique propre de la Parole (ou pouvoir de juridiction), ou suivant celle du Sacrement (ou pouvoir d'Ordre), elle ne peut être transmise d'une personne à une autre que par le pouvoir d'Ordre, par le Sacrement.

Évidemment, à ce point se pose le problème de savoir si (et dans quelle mesure) l'Eglise peut exercer un contrôle sur la transmission et l'exercice de la *Sacra Potestas*. La théorie la plus ancienne a résolu le problème en divisant quantitativement la *Sacra Potestas* en ordre et juridiction. En conférant ou retirant la juridiction, l'Eglise peut provoquer la validité ou l'invalidité du pouvoir d'Ordre comme des autres sacrements. La théorie la plus récente procède dans la même ligne, mais selon la solution technique de lier et délier le pouvoir d'Ordre.

Si l'on retient au contraire que toute la *Potestas* est conférée avec le sacrement de l'Ordre et est totalement exercée, tant dans le sacrement que dans la juridiction, alors il faut admettre que la *Potestas* est capable de s'autocontrôler. Elle ne peut cependant pas contrôler ses effets au-delà des limites prévues par le *jus divinum*, qui sont les limites mêmes posées par la *substantia Sacramenti* et la *substantia Verbi*. C'est seulement quand le Sacrement est célébré dans les limites de ses éléments essentiels et quand la Parole est prêchée dans le respect de son contenu chrétien essentiel qu'ils sont efficaces, en ce sens que leur célébration est objectivement valide pour engendrer l'Eglise du Christ. La doctrine de Vatican II va dans ce sens, quand elle affirme que l'unique Eglise du Christ subsiste dans l'Eglise catholique, mais se réalise aussi hors de ses limites suivant des degrés de communion différents.

En vertu de la *Sacra Potestas* dont elle est investie, l'Eglise peut discerner quels sont les éléments essentiels réclamés par le *ius divinum* pour qu'un sacrement soit sacrement et pour que la Parole enseignée soit Parole de Dieu (problème de l'« orthodoxie »). Au cas où ces éléments essentiels sont présents, l'Eglise ne pourrait évidemment pas empêcher que le Sacrement et la parole opèrent efficacement, même en dehors de la *communio plena*. Leur efficacité salvatrice sera toutefois proportionnelle au degré d'intégralité de leur contenu et pour autant au degré de communion avec l'Eglise catholique.

La reconnaissance de l'existence d'autres Églises (séparées) ou de simples communautés ecclésiales suppose que le Sacrement et la Parole célébrés hors de la *communio plena* avec l'Eglise catholique peuvent être, selon le cas, valides, même quand leur « épaisseur » sacramentelle et doctrinale se réduit seulement à quelques éléments essentiels (baptême, cène, divinité du Christ).

De même que l'Eglise du Christ se réalise selon des degrés de contenu et de communion différents, la *Sacra Potestas* (à travers laquelle s'exprime la force salvatrice obligatoire de l'Eglise) se réalise suivant des degrés différents d'efficacité dans les Églises séparées et dans les communautés ecclésiales, tant au niveau sacramentel qu'au niveau doctrinal.

Par droit divin, le collège épiscopal et le pape ont reçu la fonction d'être le point de référence de la communion, étant investis de la plénitude de la *Sacra Potestas*. Cela ne signifie évidemment pas que la *Sacra Potestas* du collège et du pape pourrait être imaginée quantitativement différente de celle des évêques pris individuellement, puisque le Sacrement et la Parole ont le même contenu, qu'ils soient célébrés dans une réunion conciliaire ou dans chaque cathédrale. Il est vrai toutefois que seuls le collège épiscopal et le pape représentent formellement l'autorité suprême appelée, en vertu de sa fonction constitutionnelle, à juger en dernière instance si le Sacrement et la Parole sont complets au point de réaliser la *communio plena*. Pour autant, la *Sacra Potestas* trouve sa forme dans le collège épiscopal et dans le pape.

De plus, la communion avec l'évêque de Rome constitue seule la *communio plena*. Un évêque est en communion pleine et hiérarchique avec l'Eglise, non par le seul fait qu'il est en communion avec les autres évêques, mais par sa communion avec l'évêque de Rome. Vatican II a exprimé cette doctrine en affirmant que seul l'évêque de Rome est principe et fondement visible et perpétuel de l'Eglise universelle, tandis que les autres évêques sont principe et fondement visibles de leurs Églises particulières respectives.

La communion, comme réalité fondamentale de la constitution ecclésiale, est un fait. Son existence peut être constatée et son authenticité jugée uniquement par celui qui est investi de la

plénitude de la *Sacra Potestas*. Quant à la *communio hierarchica*, elle ne dépend pas, étant un fait, d'un quelconque arbitraire de l'autorité ; elle appartient à la structure de l'Eglise en fonction de laquelle existe la *Sacra Potestas*.

°IL nous est maintenant possible de résoudre d'une manière homogène les différents problèmes particuliers que les théories précédentes avaient dû affronter.

Quand un ministre dépasse, dans l'usage de sa *Sacra Potestas*, les limites imposées par le droit canonique, les actes sacramentels et juridiques qu'il a posés cessent d'être capables de réaliser la *communio plena*, et par suite cessent de lier l'Eglise catholique. Cela ne signifie pas toutefois que ces actes sont nécessairement nuls ou invalides. Étant donné que dans le Sacrement, comme dans la Parole, opère la même et unique *Sacra Potestas*, il n'existe pas de raison pressante pour évaluer de façon différente la nullité et l'illégalité du pouvoir d'ordre et celles du pouvoir de juridiction. La nullité, dans les deux cas, devrait être déclarée seulement quand la *substantia Sacramenti* ou la *substantia Verbi* n'a pas été respectée.

On résoudra dans la même ligne les autres problèmes en suspens.

En ce qui concerne les ordinations par un prêtre muni d'un indult papal (ou simplement épiscopal) et les absolutions sacramentelles données sans juridiction, le problème sera résolu à partir de l'élément déjà commun aux deux théories précédentes. Pour celles-ci, le prêtre possède, par la force de l'ordination, le pouvoir nécessaire pour consacrer et absoudre. Mais, à la différence de ce qu'ont affirmé ces théories, il n'est pas nécessaire, en supposant l'hypothèse que toute la *Sacra Potestas* proviendrait du sacrement de l'Ordre, d'affirmer qu'il faut conférer au prêtre, avec la *missio canonica*, le pouvoir de juridiction encore manquant, ni attribuer, avec la seconde théorie, à l'Eglise la faculté de délier et de lier le pouvoir de l'Ordre. Il suffira d'admettre et de reconnaître que ces actes sacramentels, s'ils sont accomplis dans le domaine de la *communio plena*, sont capables aussi de la faire naître. Ce sont des actes de l'Eglise, entendue non seulement comme unique Eglise du Christ, mais plus précisément comme Eglise catholique où subsiste l'unique Eglise du Christ.

Ce sont des sacrements valides et légitimes par le fait même qu'ils sont accomplis à l'intérieur de la *communio plena*.

Étant donné qu'il n'existe pas de raison théologique pressante de nier le bien-fondé de l'*opinio Hieronymi*, selon laquelle un prêtre peut toujours ordonner valablement un autre prêtre, une telle ordination, pourvu que la *substantia Sacramenti* soit sauve, devrait être évaluée sous l'angle de la validité ou de la licéité dans le seul rapport au fait qu'elle se réalise dans le domaine de la *communio ecclesialis* ou de la *communio hierarchica, seu plena*.

En ce qui concerne l'absolution sacramentelle, on tiendra compte aussi du fait que l'Eglise catholique la considère comme valide si elle est donnée *in articulo mortis*. Le fait que la science juridique ait interprété cette norme en se servant des instruments techniques à sa disposition, comme *a iure*, ne signifie pas nécessairement que l'organisation juridique puisse conférer le pouvoir de juridiction manquant ou délier le pouvoir de l'Ordre, mais plutôt que l'Eglise reconnaît à l'absolution sacramentelle donnée en cette circonstance la légitimité nécessaire pour réaliser la *communio plena*, même si elle devait être donnée par un ministre qui ne vit pas en communion avec l'Eglise catholique. Par contre, les absolutions sacramentelles données sans la *jurisdiction* nécessaire, c'est-à-dire dans une situation de non communion hiérarchique du ministre avec son évêque — dont les conditions sont fixées de façon disciplinaire par le droit canonique — sont invalides, non du fait que manquerait au prêtre une partie de la *Sacra Potestas*, ou que son pouvoir d'ordre n'aurait pas été délié en vue de son exercice, mais parce que le prêtre, se trouvant hors de la communion plénière, ne peut effectuer la réconciliation du pénitent avec l'Eglise catholique.

Eugenio CORECCO

(traduit de l'italien par S. de Bressieux et P. Le Gal.)
(titre original : « Natura e struttura della *Sacra Potestas* nella dottrina e nel nuovo codice di diritto canonico ■>)

Eugenio Corecco, né à Airolo (Tessin, Suisse), en 1931. Prêtre en 1955. Etudes à la Grégorienne (Rome), et aux universités de Munich et Fribourg (Suisse). Licencié en théologie, licencié en droit. Docteur en droit canonique. Depuis 1969, professeur de droit canonique à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Membre du comité de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

Jean MOUTON

Jean Hugo : l'art et la ferveur

Arrière-petit-fils du grand Hugo, ami de Cocteau et de ses Enfants Terribles, le peintre Jean Hugo regardait ce monde avec l'acuité d'un Saint-Simon et la ferveur d'un Giotto.

INOUBLIABLE NOUBLIABLE JEAN HUGO», ont dit les journaux au moment de sa mort. Il était, en effet, un personnage de légende. Héritier d'un grand nom, il n'a pas été écrasé par lui, tout en reconnaissant que cet ancêtre illustre ne favorisait pas son travail « Moi, cela ne m'a pas gêné, dit-il, d'avoir un illustre grand-père. On a oublié que j'étais un descendant... mais mon père (Georges Hugo, le frère de « Jeanne-au-pain-sec ») eut sa vie empoisonnée. Dès qu'il faisait quelque chose, peinture ou livre, on lui reprochait de ne pas être à la hauteur de Victor Hugo ».

Ainsi, Jean Hugo a vécu sa vie de patriarche, secondé par sa femme et entouré de ses sept enfants, portant tous des prénoms hugoliens qui évoquaient les étapes de la vie du poète : Charles, Marie, Baptiste, Adèle, Jeanne, Sophie, Léopoldine. Tous étaient là au moment de sa mort, les uns venus de loin. Il passa une partie de sa jeunesse à Guernesey, à Hauteville House, dans l'ombre prestigieuse de l'exilé au milieu des tempêtes : dès ce moment il tissa des liens profonds avec l'Angleterre, liens qui devaient se renforcer davantage par son mariage avec Lauretta Hope-Nicholson. Il traduisit avec intensité les paysages du centre de l'Angleterre, refaisant peu à peu le voyage du jeune Shakespeare de Stratford à Oxford, notant les variations infinies des ors, des bleus et des verts dans les vallonnements des Cotswolds. Sa représentation de la nature rejoint plus volontiers le rêve que le réel ; tout en tenant compte des proportions, dans une gamme plus humble (car il redoutait le grandiose), sa vision n'est pas sans analogie avec les évocations des masses sombres et des trous de lumière qui entourent les vieux châteaux des bords du Rhin dans *La Légende des Siècles*.

Jean Hugo se situe à l'opposé, puisque sa force réside dans le format minuscule, celui du timbre-poste qui permet cependant la réunion du ciel et de la terre. Comme un imagier du Moyen Age, tourné vers la magie des miroirs, il révèle cette seconde vie qui pourrait n'être que des reflets, mais dont l'intensité est celle d'une résurrection. La réduction donne aux formes retraduites une extraordinaire précision : les nerfs de la terre s'entrecroisent en un réseau serré qui ne laisse aucune place pour l'entre-deux, et la représentation acquiert ainsi une exceptionnelle densité. Chez certains graveurs, comme Jacques Callot, la compression de l'humanité à une échelle microscopique agit souvent sous les suggestions de l'ironie : dans le *Massacre des Innocents*, la multitude dénombrée s'étire comme des myriades d'insectes au bord de leur terrier, s'entretenant sans répit ; et le monde ainsi rapetissé paraît d'une taille dérisoire, sa place devenant ridicule dans le monde. Jean Hugo, lui, n'écrase pas l'univers qui contient les hommes ; ils sont réduits aux dimensions de petites pierres précieuses, mais jamais ils ne sont considérés comme de simples ombres vaines.

Il vivait en dehors du temps, éloigné de toutes les innovations techniques ; il voyait dans l'automobile, le téléphone, les journaux une véritable dégradation, car il ne faut pas enchaîner l'homme avec ce qui doit être mis à son service. Avec une douceur virgilienne, il retrouvait l'innocence du monde : allant tous les matins à la messe de l'aube, il y puisait une fraîcheur qui ne se confondait d'ailleurs pas avec une imagerie naïve. Le temps s'arrêtait avec lui, comme le signalent ses nuages éclatants de blancheur, à la fois denses et accueillants, prêts à engager un dialogue avec nous.

On ne peut pas ne pas rappeler sa participation au mouvement surréaliste, participation très libre. Il fut l'ami de Cocteau, de Jouhandeau, d'Éluard ; il gardait au milieu de ce groupe, qui avait besoin d'artifices bien soulignés, sa simplicité. Sa ferveur religieuse s'identifiait de façon concrète avec la paix spirituelle qui se dégageait de tous ses travaux. Jean Hugo a raconté son long cheminement vers la foi chrétienne. L'arrière-petit-fils de Victor Hugo, qui n'avait pas été baptisé, comme il se devait dans une telle lignée, reçut le sacrement des mains de l'abbé Mugnier. Jacques Maritain fut son parrain.

Parmi les nombreux hôtes du Mas de Fourgues, qui constituait une communauté mouvante, se trouvait Jean Bourgoingt, pour qui Jean Hugo témoigna toujours d'une grande affection. Il faisait partie du groupe qui se réunissait au « Bœuf sur le Toit », où il avait été amené par Jean Cocteau. Ainsi Jean Bourgoingt et sa sœur Jeanne devinrent les deux héros des *Enfants terribles* où Jean Cocteau avait voulu consacrer l'absolu de la jeunesse, — récit qui aux environs des années 30 obtint un grand retentissement. Le fait de dresser le rêve contre la vie aboutissait à la mort ; cette aventure littéraire devait d'ailleurs se réaliser tragiquement : la sœur de Jean Bourgoingt se suicida.

Hébergé à Fourgues par Jean Hugo, Jean Bourgoingt y eut la révélation de sa vocation religieuse. En 1948, il entra à la Trappe de Cîteaux, puis en 1954 partit pour l'Afrique, rejoignant le village de lépreux de Mokolo au Cameroun où il mourut en 1962. Devenu trappiste, Jean Bourgoingt ne cessa d'entretenir

une correspondance abondante avec ses amis, et tout spécialement avec Jean Hugo. C'est cette correspondance que Jean Hugo édita avec ma collaboration sous le titre qui voulait rappeler le livre de Jean Cocteau : *Le retour de l'Enfant terrible* (Desclée De Brouwer), correspondance qui atteint la plus haute spiritualité. Jean Bourgoingt s'était, à une certaine période, adonné à la drogue : l'entrée à Cîteaux l'en délivra. Il écrivait, à Pâques 1957, à son ami d'enfance : « *Le miracle de libération que je n'osais plus espérer s'est produit quand, devant l'évidence qui m'était donnée que toute tentative d'évasion dans la mort n'aboutirait qu'à me mettre face à face avec ce que je fuyais, je Me suis enfin tourné vers cette "profondeur" dont tu parles comme vers la seule issue possible — et m'y retrouvant moi-même en Dieu, j'ai reçu ce cadeau inespéré, inespérable : le Temps retrouvé. Je voudrais pouvoir te faire entrevoir la réalité lumineuse que les pauvres mots humains sont si totalement impuissants à exprimer. Mais il n'appartient qu'à Dieu lui-même de se faire connaître dans cette profondeur d'au-delà de nous-mêmes où nous fait entrer la prière. Le royaume de Dieu est au-dedans de nous* ».

Enfin, au début de cette année, quelques mois avant sa mort, Jean Hugo publia *Le regard de la mémoire* (Actes Sud), mémoires rédigés au jour le jour et qui sont un étonnant document sur l'histoire du siècle. Celle-ci s'ouvre sur les combats de la guerre de 14-18 auxquels Jean Hugo prit une part constante. Il ne raconte pas les événements et son regard de peintre ne dit que ce que son œil voit : tantôt un spectacle terrifiant, tantôt un événement comique, toujours sans commentaire, avec une apparente (mais apparente seulement) indifférence. Chaque fait vu dans son isolement, sans explication, sans aucun recours, donne à toute cette vie un aspect singulièrement présent. On pense à ces personnages, souvent de petites dimensions, qui animent les tableaux de Sassetta, de Piero della Francesca, de Vermeer — ceux-ci paraissent impassibles, ne voulant pas exprimer (pour ne pas l'affaiblir ou le dénaturer) le sentiment d'effroi qu'ils ressentent.

LE REGARD de la mémoire peut être rapproché des *Mémoires* de Saint-Simon, mais d'un Saint-Simon qui n'aurait ni orgueil, ni même de simples prétentions, qui ne montrerait pas le moindre signe de méchanceté, et qui s'affirmerait son égal dans l'acuité de la vue, — un Saint-Simon, parfaitement invraisemblable d'ailleurs, qui serait dépourvu de tout préjugé et rempli de la ferveur d'un Giotto.

Jean MOUTON

Jean Mouton, né en 1899. Professeur de littérature française en Roumanie, au Canada, à Londres. Marié et plusieurs fois grand-père. Membre du Comité de rédaction de *Communio* francophone. Auteur de nombreux ouvrages de critique littéraire et artistique ; dernière publication : *Nouvelles nouvelles exemplaires* (DDB, 1980).

Le P. von Balthasar a reçu des mains du pape Jean-Paul II, le 23 juin dernier, le premier Prix International Paul VI. La presse italienne a reconnu en cette distinction comme un « Prix Nobel » catholique. Le lauréat a en effet été désigné à l'issue d'une consultation internationale des facultés de théologie et académies catholiques du monde entier. Pourquoi le P. von Balthasar ? Pour «la largeur et la profondeur de sa culture, la variété et l'ampleur de son œuvre, l'originalité et l'audace de ses conceptions ».

A la remise du prix, le P. von Balthasar a lui-même présenté son œuvre. Il y attribue la première place à l'Institut séculier Saint-Jean, qu'il a fondé en 1950 avec Adrienne von Speyr. La seconde place revient à ses éditions d'auteurs qui, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'au cardinal de Lubac, ont nourri la vie de l'Eglise. Le P. von Balthasar place en dernier lieu ses « propres bouquins, hélas trop nombreux ». Cet ordre peut surprendre. Mais le P. von Balthasar a rappelé là l'ordre véritable auquel obéit le travail théologique : non pas d'abord une spécialité d'expert qui publie, mais contemplation réfléchie et engagée du mystère de Dieu, révélée par son Fils mort pour nous à son Eglise et à l'intérieur de son Eglise.

Georges CHANTRAINE, sj.
