NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

96 N° 6 1974

Le sacrement des malades. Étude historique et théologique

Roger BÉRAUDY (pss)

p. 600 - 634

https://www.nrt.be/en/articles/le-sacrement-des-malades-etude-historique-et-theologique-1204

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le sacrement des malades

ÉTUDE HISTORIQUE ET THÉOLOGIQUE

Il y a quelques années, l'onction des malades, qu'on préférait appeler « l'extrême-onction », n'était administrée qu'à des patients à l'article de la mort. De nos jours, on assiste à une réaction contre cette pratique « extrême » de l'onction, car on la confère aux malades et aux vieillards bien avant qu'ils ne soient parvenus à « leur dernière heure ». Cette nouvelle pratique, qui facilite l'organisation de célébrations communautaires de l'onction, répond d'autant plus aux nécessités pastorales de l'heure que les malades sont de plus en plus nombreux dans la société contemporaine, de sorte qu'il y a un grand nombre de croyants à attendre de l'Eglise qu'elle leur apporte une grâce de soulagement dans leur situation pathologique. Autrefois, en effet, les maladies graves étaient brèves et mortelles. De nos jours, en raison, entre autres, des progrès de la thérapeutique curative et préventive, ainsi que de la technique chirurgicale, la maladie est souvent un état prolongé ou permanent, de sorte que les développements de la médecine aboutissent à ce résultat, apparemment paradoxal, qu'ils multiplient le nombre des malades dans la société.

Il ne saurait donc être question de revenir sur l'évolution en cours de la pastorale du sacrement des malades. Mais pour autant on ne saurait faire l'économie d'une confrontation avec les questions nouvelles que fait surgir cette pastorale. La rupture du lien entre l'onction et l'imminence de la mort a libéré un espace pour de nouveaux problèmes. Certains se demandent si l'onction a encore rapport à la mort, et s'il ne conviendrait pas de la formaliser comme le sacrement de l'état de maladie, contredistingué de la maladie *ad mortem*. Par ailleurs, l'actuelle évolution de la pastorale n'a été rendue possible que par la critique de la théologie dite de la *praeparatio ad gloriam*, qui, en faisant de l'onction le sacrement du passage à la gloire [1], avait favorisé la pratique pastorale ancienne. Or, même dans la perspective où l'onction n'est plus le sacrement des mourants, n'y a-t-il pas pourtant quelque sens à dire qu'elle est une prépa-

---

1. Cf. A. GRILLMEIER, *Le sacrement de la résurrection*. Essai d'interprétation, dans *Remaître* 95 (1962) 455-471.

ration *ad gloriam* ? Autrement dit, les effets de l'onction ne doivent-ils être rapportés qu'au seul état présent du malade, sans référence à l'eschatologie ? Enfin, on a revalorisé ces dernières années l'effet corporel de l'onction, qui apparaissait comme un dérisoire non-sens quand le sacrement était administré à des mourants. Le nouveau *Rituel romain* s'est fait l'écho de cette perception de l'onction, puisqu'il a innové par rapport au rituel antérieur en faisant mention du retour à la santé, non seulement dans les oraisons, mais même dans la formule d'onction. Et pourtant, dans le même temps, un mouvement opposé se dessine, qui contraint à s'interroger sur la signification et la réalité de la grâce de guérison.

L'onction des malades est encore un nœud de problèmes. Notre propos voudrait être une contribution à la tâche qui s'impose de débrouiller ce nœud. Il propose une compréhension du sacrement qui permet d'apporter une réponse aux interrogations encore en suspens. Il procédera par étapes. Parce que la théologie est une réflexion sur la vie vécue de l'Eglise, il importe de voir comment l'onction a été pratiquée dans les communautés chrétiennes avant de devenir l'objet d'une doctrine explicite. C'est pourquoi notre travail s'ouvre par l'analyse du fondement néotestamentaire de la pratique de l'onction dans l'Eglise : *Jc 5,* 14-15, et se poursuit par l'étude historique du rituel de l'onction. Dans une troisième partie, nous verrons comment les théologiens, dans leur réflexion, ont interprété la *praxis* de l'Eglise pour en dégager la signification. Enfin, pour terminer, nous reprendrons les conclusions de la théologie classique pour les transposer et les prolonger dans une perspective qui, en accordant plus d'importance que ne le fait la théologie classique au sens que le malade a de son mal, permet d'apporter une réponse aux questions qui nous ont mis en route.

I. — La prière pour les malades et l'onction

DANS LA LETTRE DE JACQUES (*5,* 14-15)

En affirmant que l'onction des malades pratiquée dans l'Eglise se rattache au texte de *Jc 5,* 14-15, le concile de Trente n'a pas innové, car ce lien a toujours été admis dans l'Eglise, alors même que la signification reconnue à l'onction n'a pas toujours été identique à elle-même. Si le sacrement des malades a été ainsi compris sur le fond de l'horizon biblique du texte de Jacques, nous ne pouvons faire l'économie dans notre travail de l'analyse de ce texte.

> 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 [2]. La prière de la foi sauvera (*sôsei*) le patient ; le Seigneur le relèvera (*egereî*) et, s'il a des péchés à son actif, il lui sera pardonné [3].

La difficulté majeure de ce texte réside dans la signification des deux verbes *sôzein* et *egeirein*, qui peuvent l'un et l'autre désigner, soit le rétablissement dans la santé du malade, soit le salut eschatologique. Dans l'Ancien Testament *sôzein* connote l'idée d'un don nouveau de la vie, qui épargne au patient la mort physique et la descente au séjour des morts. Ce sens se retrouve dans le Nouveau Testament (*Mt 8,* 25 ; *9,* 21-22 ; *Mc 3,* 4 ; *5,* 23 ; *Lc 8,* 36 ; *8,* 50, etc.). Mais, en d'autres endroits, ce verbe signifie le salut eschatologique. C'est le sens qu'il a dans les quatre autres passages de l'épître de Jacques où il est employé (*1,* 21 ; *2,* 14 ; *4,* 12 et *5,* 20).

Le verbe *egeirein* désigne le rétablissement d'un malade en *Mc 1,* 31 ; *Mt 9,* 5 ; *Ac 3,* 7 ; et aussi la résurrection d'un mort en *Mt 9,* 25 ; *Lc 7,* 14 ; *9,* 7 ; *Jn 12,* 1-9. Mais ce verbe est également le terme technique utilisé pour la résurrection du Christ, tant dans les synoptiques (*Mt 17,* 23 ; *Mc 16,* 6 ; *Lc 9,* 22 ; *24,* 6) que chez Jean (*21,* 24), les *Actes* (*3,* 15 ; *4,* 10 ; *5,* 30 ; *10,* 40 ; *13,* 30. 37) et Paul (*Rm 4,* 24-25 ; *6,* 4 ; *8,* 11 ; *10,* 9 ; *1 Co 15,* 13. 14. 15, etc.).

Dans *Jc 5,* 15, le sens de *sôzein* et d'*egeirein* doit être tranché en fonction du contexte général de l'épître et du contexte immédiat du passage où ces mots sont insérés. Cette épître, dont nous ne connaissons de façon certaine ni la date, ni l'origine, présente de tels traits judéo-chrétiens qu'elle fut destinée sans aucun doute à des chrétiens gardant des relations avec la synagogue, et peut-être également à des juifs qu'on espérait gagner au christianisme. Si l'épître appartient ainsi au courant judéo-chrétien, les deux verbes *sôzein* et *egeirein* pourraient bien désigner le retour du malade à la santé, car, dans un tel milieu, la prière des anciens pour la guérison du malade et l'usage de l'huile comme médicament n'avaient rien d'insolite. Les écrits rabbiniques donnent des exemples de prières de rabbis sur les malades [4] ; par ailleurs l'huile appartenait à la pharmacopée du monde juif (*Is 1,* 6 ; *Jr 8,* 22 ; *46,* 11 ; *Lc 10,* 34).

Cette conjecture se trouve confortée par l'analyse structurale du récit. Celui-ci met en jeu trois acteurs : le malade, les anciens et le Seigneur. Ces trois personnages se présupposent mutuellement et se situent, chacun par rapport aux deux autres, dans un rapport triangulaire. Le malade s'oppose au Seigneur et aux *presbuteroi,* car il bénéficie des effets d'une action dont les autres sont la cause (v. 15). Toutefois le Seigneur et les *presbuteroi* n'interviennent pas sur le même plan. Le salut repose sur le seul Seigneur, car les anciens n'oignent pas le malade en leur nom propre, mais au nom du Seigneur ; de même ils sauvent le malade par leur prière, c'est-à-dire en s'en remettant de la santé du patient à Dieu. Dans ces conditions il ne faut pas être surpris de constater que le récit associe les anciens et le malade dans la production de la prière (v. 14). Celle-ci suppose que le patient fasse appel aux anciens, qui viennent à son chevet et prient pour (sur) lui (*proseuxasthôsan ep'auton*). Malade et anciens s'opposent ainsi ensemble au Christ, en tant que ce dernier est le destinataire de la prière. En outre, le Seigneur et le malade, en tant qu'ils agissent en leur nom propre, diffèrent des *presbuteroi,* qui agissent toujours au nom d'un autre : ils oignent au nom du Seigneur et prient pour le malade.

---

2. Une autre leçon donne « au Nom », pris absolument, comme en *Ac 5,* 41.
3. Traduction de la *TOB.*
4. Cf. M. Meinertz, *Die Krankensalbung. Jak. 5/14 f.,* dans *Bibl. Zeitschr.* 1932, 25 s.

En passant du niveau des acteurs à celui des actions, on trouve à nouveau dans le récit trois pôles sémantiques, en situation triangulaire, corrélatifs aux fonctions des acteurs. D'un côté on a, correspondant au malade dans le champ des acteurs, le pôle du mal, sous son double aspect de la maladie et du péché. Cette situation, dont le patient est délivré, présuppose son opposé, c'est-à-dire la situation à laquelle elle fait place. Ce deuxième pôle, pôle de la santé et de la justification, a rapport au Seigneur comme à celui qui relève l'homme de la maladie et qui pardonne les péchés. Entre les deux il y a place pour un pôle ambivalent, qui se rapporte aux *presbuteroi*. Ceux-ci, en effet, en même temps qu'ils jouent un rôle dans la victoire sur le mal, puisque leur prière, quand elle est faite avec foi, sauve le malade, ne sont pas sans attaches avec la maladie et le péché, car leur intervention est motivée par leur solidarité avec le patient.

On aboutit à des résultats similaires quand on examine comment le récit articule l'espace. La séquence consacrée à la maladie (v. 14-15a) s'ouvre par la mention implicite du fait que le malade est un alité, puisque le récit indique que le patient est dans l'obligation d'envoyer quelqu'un prévenir les presbytres ; elle se conclut en identifiant le retour à la santé avec la position verticale de l'homme (*egereî*). Il y a donc à une extrémité du champ spatial le bas, qui correspond à la position couchée du malade, et donc aussi à la maladie et au péché. A l'autre extrémité on trouve le haut, qui se rapporte au Seigneur comme à celui qui redresse le malade et le libère de son mal et du péché. Entre le haut et le bas, il y a une zone intermédiaire en laquelle se tiennent les anciens [5].

Les trois oppositions triangulaires : Seigneur — malade (pécheur) — anciens ; guérison (pardon) — maladie (péché) — situation mixte ; être debout — être couché — position intermédiaire, en s'impliquant mutuellement, définissent l'articulation générale du récit. Les deux verbes *sôzein* et *egeirein* sont donc à comprendre dans le sens d'un retour à la santé. Mais quelle est la signification de cette guérison, compte tenu que, dans notre texte, elle est associée au pardon des péchés ?

Pour la comprendre, il faut replacer *Jc 5,* 14-15 dans le contexte d'ensemble de l'épître, qui a été écrite dans un milieu où ne se posait pas avec acuité le problème du retard de la parousie (cf. *5,* 8-9, et aussi *2,* 12-13 ; *4,* 12). C'est dans la perspective de la proximité du Royaume qu'il faut élucider la signification de la guérison corporelle.

Cette hypothèse permet de justifier pourquoi on trouve dans le texte de l'épître une référence aux miracles messianiques rapportés par les évangélistes : il s'agit de l'expression « la prière de la foi sauvera le patient », qui renvoie à la formule évangélique : « ta foi t'a sauvé », employée plusieurs fois à propos des guérisons miraculeuses (*Mt 9, 22* et par. ; *Mc 10,* 52 ; *Lc 17,* 19 ; *18,* 42 ; cf. aussi *Ac 3,* 16 ; *14,* 9). C'est qu'en effet, dans les évangiles, les

5. Notre analyse peut se résumer dans le schéma suivant :

Seigneur	haut (être debout)		guérison, pardon
| >	anciens - médiateurs	<	|
malade	bas (être couché)		maladie, péché

guérisons opérées par le Christ sont en rapport étroit avec l'annonce de la venue imminente du Règne de Dieu.

Dans le contexte néotestamentaire le péché et la maladie ont partie liée. Certes le Christ refusa d'interpréter la maladie dans la perspective d'une rétribution trop étroite, en vertu d'une relation causale péché-infirmité (*Jn 9,* 2 s.). Toutefois, dans le Nouveau Testament, la maladie appartient à la situation de l'homme pécheur, de sorte qu'elle y apparaît comme un signe de la puissance aliénatrice de Satan sur les hommes, un symbole de la condition pécheresse de l'homme. Du coup la guérison des malades fait partie de la Bonne Nouvelle du salut, et le Royaume de Dieu n'est pas seulement la délivrance du péché, mais aussi de toute infirmité (*Mt 11,* 2-6). C'est pourquoi, dans les évangiles, l'annonce de la venue imminente du Royaume s'accompagne, pour ceux qui l'acceptent, non seulement du pardon des péchés, mais aussi de guérisons (*Mc 2,* 1-12). L'un et l'autre signifient que l'avènement du Règne est si proche, qu'il est déjà en action pour ceux qui l'attendent.

Situées dans un contexte où l'eschatologie était attendue dans un avenir imminent, les guérisons dont parle l'épître de Jacques ont une signification voisine, sinon semblable, à celles des récits évangéliques. De ce point de vue, le texte de l'épître se rattache aux deux péricopes *Mt 10,* 7-8 et *Mc 6,* 12-13, qui indiquent que, du vivant de Jésus, les Douze proclamèrent la venue prochaine du Royaume et accréditèrent cette annonce en guérissant les malades qui la recevaient en pleine confiance. Le récit de Marc précise même que les apôtres firent alors usage de l'huile. Mais le rite prescrit par l'épître est surtout à rapprocher de *Mc 16,* 16-20 et d'*Ac 3,* 6-10 ; *8,* 6-7 et *14,* 9-10, qui attestent qu'après l'ascension les disciples continuèrent à confirmer leur prédication par des guérisons.

Puisque l'intervention des anciens auprès des malades avait un sens équivalent à celui des guérisons opérées par le Christ ou par les disciples en son nom, elle n'était ni une démarche d'ordre médical, ni une démarche caritative en faveur des membres souffrants de la communauté chrétienne. Liant la guérison corporelle au pardon des péchés, elle témoignait de façon tangible que le salut eschatologique, qui libérera l'homme de ses fautes et de la fragilité de sa condition, était déjà échu à ceux qui acceptaient l'annonce de sa venue prochaine.

C'est en ayant comme toile de fond cette utilisation néotestamentaire de l'huile que l'Eglise a pratiqué l'onction des malades. De ce rite, nous allons décrire l'usage que firent les chrétiens. Dans cette étude historique, dont on ne compliquera pas trop la présentation en ne faisant que peu appel aux témoins orientaux, il y aura deux parties, en raison des changements majeurs que la réforme **carolingienne introduisit dans l'administration du sacrement des malades.**

II. — Histoire du rite

A. L'ONCTION DES MALADES JUSQU'AU VIII[e] SIÈCLE [6]

1. *L'organisation rituelle de l'onction des malades*

Pour comprendre la pratique de l'Eglise avant la réforme carolingienne, il faut considérer que les anciens appelaient *sacramentum*, non le rite de l'onction, mais l'huile qui servait à ce rite : *Nam poenitentibus istud (oleum) infundi non potest, quia genus est sacramenti* [7].

On pensait alors le sacrement des malades par analogie avec l'eucharistie, et on distinguait en conséquence la bénédiction de l'huile, par laquelle était « confectionné » le *sacramentum*, et l'application de l'huile aux malades. La bénédiction de l'huile, par laquelle était « fait » le « sacrement », constituait l'élément principal. On lui attribuait les effets qui jouaient au moment de l'onction.

Le consécrateur faisait descendre dans l'huile l'Esprit Saint ou la force divine : *Emitte, quaesumus, Domine, Spiritum sanctum paraclitum de coelis in hanc pinguedinem olei* [8] ; *Super hanc creaturam olei inviolabilis virtutis tuae munus infundat* [9]. L'huile était dès lors comme douée de l'efficience de Dieu lui-même : *Ut sit in hoc oleo, invocatione nominis tui, curatio infirmorum, gratia sanitatis* [10].

L'importance alors reconnue au rite de bénédiction explique que celui-ci ait été le seul à être liturgiquement organisé : il était accompli au moyen de formules fixes, soit au cours d'une messe (à Rome, où à partir du VI[e] siècle il était uniquement fixé au jeudi saint), soit au moment où l'on avait besoin de l'huile (hors de Rome). Il était en outre réservé à un ministre, évêque ou prêtre [11]. De cette pratique témoignent les sermons de Césaire

---

6. Cf., pour toute cette partie, A. CHAVASSE, *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du 3[e] au 11[e] siècle*, t. I, *Du 3[e] siècle à la réforme carolingienne*, Lyon, 1942, dont nous sommes tributaire.

7. INNOCENT I, *Lettre à Décentius de Gubbio*, *PL* 20, 561.

8. Formule romaine *Emitte* selon la version du *Sacramentaire gélasien*, éd. L. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER et P. SIFFRIN, *Rerum ecclesiasticarum documenta*, Series major, Fontes 4, Rome, 1960, p. 61.

9. Formule milanaise *Deus humani generis creator*, éd. MAGISTRETTI, *Pontificale in usum ecclesiae Mediolanensis necnon ordines ambrosiani s. IX-XV*, *Monumenta veteris liturgiae ambros.*, 1, Milan, 1897, p. 110.

10. Formule wisigothique *Domine Jesu Christe*, dans *Liber ordinum*, éd. M. FÉROTIN, *Monumenta ecclesiae liturgica*, 5, Paris, 1904, col. 23, n. 2.

11. La présence d'une formule de bénédiction de l'huile dans le *Sacramentaire gélasien*, qui fut en usage à Rome au VII[e] s. dans les titres presbytéraux, témoigne que cette bénédiction n'était pas réservée aux évêques. Cf. aussi *infra*, n. 12, les citations de Césaire d'Arles.

d'Arles[12] et d'Eloi de Noyon[13], mais aussi les récits hagiographiques[14]. Parmi ceux-ci il faut faire mention de la *Vita Genovefae,* dont l'un des événements rapportés a, depuis longtemps, retenu l'attention des historiens et des théologiens : un jour que Geneviève voulut oindre un homme éprouvé par le démon, elle n'eut à sa disposition qu'une ampoule vide d'huile bénite. Comme il n'y avait pas de prêtre à proximité pour bénir de l'huile, Geneviève, loin d'usurper un pouvoir qu'elle n'avait pas, implora à genoux la bénédiction du ciel[15].

L'huile était bénite en vue de son usage sur le malade. Ce second acte fournissait seulement à la vertu que possédait intrinsèquement l'huile bénite l'occasion, en quelque sorte, de déployer ses effets. Par rapport au consécrateur, celui qui appliquait l'huile n'avait qu'un rôle secondaire, puisque la vertu de cet onguent ne lui devait rien. C'est pourquoi, à cette époque, les prêtres et les évêques mettaient l'huile bénite à la disposition des laïcs[16]. On ne saurait pour autant dire que ces derniers étaient les ministres du sacrement, tout au moins dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui, car les effets ne relevaient pas d'eux.

Les formules romaines de consécration, *Ut oleum* de la *Tradition apostolique*[17] et *Emitte* du *Sacramentaire grégorien*[18] et du *Sacramentaire gélasien,* la lettre d'Innocent I^er^ à Décentius de Gubbio[19], les sermons de Césaire d'Arles[20] et d'Eloi de Noyon[21] indiquent que le malade se faisait lui-même l'application d'huile. Dans la prière romaine *Emitte,* la formule : *Et tua sancta benedictio sit omni unguenti, gustanti, tangenti tutamentum corporis,* où les verbes *unguenti,* etc., ne peuvent s'entendre que dans un sens réfléchi, nous renseigne aussi sur les différentes manières dont on utilisait l'huile. Tantôt celle-ci servait comme onguent, en vue de frictions ou d'applications, tantôt comme potion[22].

12. *Serm. 13,* 3 : *Quotiens aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat : oleum benedictum a presbyteris humiliter ac fideliter petat, et inde corpusculum suum ungeat* (éd. G. MORIN, t. 1, *Corpus Christ.,* Ser. lat., 103, 1953, p. 66). — *Serm. 52,* 5 : *Sicut scriptum est, oleo benedicto a presbyteris deberent perungere* (*ibid.,* p. 232).

13. *Sed qui aegrotat, in sola Dei misericordia confidat, et eucaristiam corporis et sanguinis Christi cum fide et devotione accipiat oleumque benedictum fideliter ab ecclesia petat, unde corpus suum in nomine Christi ungeat* (cité dans *Vita S. Eligii,* éd. KRUSCH, *Mon. Germ. hist., Script. rer. mer.,* t. 4, p. 707).

14. SULPICE SÉVÈRE, *Dialogue III : Avitiani comitis uxorem misisse Martineo oleum, quod ad diversas morborum causas necessarium, sicut est consuetudo, benediceret* (éd. C. HALM, *CSEL,* t. 1, Vienne, 1866, n° 3, p. 200).

15. C. 52, éd. KRUSCH, *Mon. Germ. hist., Script. rer. mer.,* t. 3, p. 236.

16. Ainsi CÉSAIRE D'ARLES, *Serm. 52,* 5, cf. *supra,* note 12 ; *Vita Genovefae,* c. 52 : *Egros jugiter oleo benedicto delibutos sospites redebat (Genovefa)* (*éd. cit.,* p. 236).

17. *Et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud (oleum) praebebat* (éd. B. BOTTE, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen,* 39, Munster, 1962, p. 18).

18. Ed. J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Spicilegium Friburgense,* 16, Fribourg, 1971, p. 172 s.

19. *Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed et omnibus uti Christianis licet, in sua aut in suorum necessitate unguendum* (*PL* 20, 559).

20. Outre le *Serm. 13,* cité *supra,* note 12, cf. *Serm. 184,* 5 : *Quantum rectius et salubrius erat, ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent* (*éd. cit.,* t. 2, *Corpus Christ.,* Ser. lat., 104, 1953, p. 751).

21. Cf. *supra,* note 13.

22. L'usage interne de l'huile semble avoir été fréquent dans l'antiquité. Il

Les évêques et les prêtres pouvaient aussi donner l'onction. Innocent Ier est formel sur ce point : non seulement les *sacerdotes,* mais aussi les chrétiens ont la faculté d'user de l'huile bénite. Parmi les premiers il ne faut pas exclure les évêques. Si l'épître de Jacques, lorsqu'elle parle de l'onction, n'énumère que les *presbyteros,* c'est parce que les évêques, empêchés par d'autres occupations, ne peuvent aller vers tous les malades. Mais rien n'interdit à ceux qui « confectionnent » l'huile d'en faire l'application, quand ils en ont la possibilité.

2. *Le sujet de l'onction*

D'après la lettre d'Innocent Ier, pour recevoir l'onction d'huile bénite, il fallait être malade. En outre étaient exclus de l'onction les catéchumènes et les pénitents (l'onction était déjà un « sacrement des vivants »).

Mais à quelles maladies l'onction portait-elle remède ? Rien ne permet d'affirmer qu'elle était réservée au traitement des maladies mortelles. Ainsi, d'après la formule wisigothique *In tuo nomine,* tous les maux corporels, depuis la simple blessure jusqu'à la maladie la plus grave, étaient l'occasion d'une onction. On usait de même de l'huile avec les sourds, les muets, les aveugles et les énergumènes [23]. Pour comprendre que l'onction était ainsi pratiquée sur des gens à qui nous ne la ferions pas aujourd'hui, il faut se rendre compte qu'à cette époque reculée on considérait comme graves, non sans raison dans bien des cas, des maladies qui, de nos jours, ne le sont plus.

A cette pratique il y avait aussi une autre raison, car l'usage de l'huile comme potion ou comme onguent indique qu'elle jouait le rôle de médicament. En effet, pour détourner les fidèles des pratiques sacrilèges magiques auxquelles on reconnaissait alors un pouvoir de guérison, l'Eglise ne pouvait faire appel à l'art médical, encore dans l'enfance. Elle chercha donc un rite qui pourrait faire pièce aux usages païens et son choix se porta sur l'onction. De cet usage de l'huile témoigne Césaire d'Arles :

> Quand leurs fils sont épuisés par les tentations ou les maladies, des mères courent, tout en pleurs et frappées de stupeur, et, ce qu'il y a de pire, sans recourir avec empressement ni au remède (que leur pro-

---

est mentionné dans la *Tradition apostolique* (cf. *supra,* note 17), comme à Milan, dans la formule *Domine sancte, gloriose : ut si quis ex eo unctus fuerit vel gustaverit* (éd. MAGISTRETTI, citée note 9, p. 109), en Gaule, dans la formule *Domine sancte* du *Missel de Bobbio : Ut omnes qui ex eo ongendi sunt aut sumpti accipiunt* (éd. E. A. LOWE [Henry Bradshaw soc., 58], Londres, 1920, p. 173) et enfin en Espagne et en Narbonnaise avec la formule *In tuo Domine : Dum in tuo nomine hoc unguentum atque potionis admixtum ad leniendum infirmis corporibus dederimus, continuo peragratis visceribus eorum omnem violentiam fellis evomant* (*Liber ordinum,* éd. citée note 10, p. 10). — Pour l'Orient, cf. *Eucologe de Sérapion,* c. 29, éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum,* t. 2, Paderborn, 1905, p. 190-192.

23. *Liber ordinum,* éd. citée note 10, col. 7-11.

pose) l'Eglise, ni à l'auteur de la santé et à l'eucharistie du Christ, et, comme il est écrit, elles devraient faire l'onction avec l'huile bénite par les prêtres et placer tout leur espoir en Dieu. Elles font tout le contraire, et, tandis qu'elles cherchent la santé du corps, elles trouvent la mort des âmes [24].

Cette tactique, qui consistait à se servir de l'huile bénite pour supplanter les pratiques magiques, fut largement utilisée. Elle fut adoptée non seulement en Gaule, comme il ressort des sermons de Césaire et d'Eloi [25], mais aussi en Orient, comme en témoignent Cyrille d'Alexandrie [26], le catholicos arménien Jean Mandakuni [27] et Procope de Gaza [28], lorsqu'ils demandent aux fidèles de se détourner des usages païens en arguant de *Jc 5,* 14-15.

3. *Les effets de l'onction*

Un tel usage de l'onction en vue de la santé du malade justifie la dénomination que Césaire d'Arles donnait à l'huile, lorsqu'il l'appelait la *medicina Ecclesiae* [29]. Dans un tel contexte, il n'est pas surprenant qu'on se soit laissé plus ou moins « hypnotiser » par l'effet corporel de l'onction, au point de ne pas toujours envisager distinctement son effet spirituel.

De celui-ci les récits hagiographiques ne soufflent mot. Chaque fois qu'ils mettent en scène un fidèle qui s'adresse à un prêtre pour lui demander de bénir l'huile, l'unique motif de la démarche est l'obtention d'une guérison corporelle [30]. En outre, corroborant cette première indication, de nombreuses formules de bénédiction de l'huile laissent dans la pénombre l'effet spirituel, alors qu'elles développent longuement et pour lui-même l'effet corporel. Tels sont les cas, à Rome, de la formule *Ut oleum* de la *Tradition apostolique* [31]

---

24. *Serm. 52,* trad. A. CHAVASSE, cité note 6, p. 105.

25. « En outre toutes les fois qu'une maladie quelconque sera survenue, qu'on n'interroge ni les enchanteurs, ni les devins, ni les sorciers, ni les charlatans, et qu'on n'applique pas des phylactères diaboliques aux sources, aux arbres ou aux embranchements des routes. Mais que le malade mette sa confiance en la seule miséricorde divine, qu'il reçoive avec foi et dévotion l'eucharistie du corps et du sang du Christ et qu'il soit fidèle à demander à l'Eglise l'huile bénite, dont il oindra son corps au nom du Christ » (trad. A. CHAVASSE, *ibid.,* p. 120).

26. *De adoratione,* c. 6, *PG* 63, 472.

27. Cité dans J. KERN, *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus,* Ratisbonne, 1907.

28. *In Levit. 19,* 31, *PG* 87 (1), 763-764.

29. *Serm. 52,* cf. *supra,* p. 606 ; et *Serm. 50 : Atque utinam, quando in ipso corpore infirmantur, ad ecclesiam currerent, et medicinam de Christi misericordia postularent* (éd. citée note 12, t. 1, p. 225).

30. Par exemple, SULPICE SÉVÈRE, *Dialogue III,* cf. *supra,* p. 606, n. 14.

31. La version latine de cette prière ne fait aucune mention d'un effet spirituel. Toutefois le mot *sanitatem,* dans la phrase : *ut oleum hoc sanctificans das, deus, sanitatem utentibus et percipientibus,* fait difficulté. Il n'appartient certainement pas à la version originale, car sa présence établit entre les deux parties de l'oraison un parallélisme si rigoureux qu'il confine à une insignifiante tautologie. Mais ce mot est-il une glose du rédacteur de la version

et de la version prégélasienne et prégrégorienne de la formule *Emitte* [32], qui passent sous silence le fruit spirituel de l'huile. De même les deux formules wisigothiques *In tuo Domine* et *Domine Jesu Christe* ne font aucune mention du pardon des péchés, sinon à travers la citation de la phrase fameuse de l'épître de Jacques : *Et si in peccatis sit, dimittentur ei.* De ces quatre prières on peut rapprocher les deux oraisons milanaises : *Deus humani generis creator* [33] et *Domine sancte, gloriose* [34], qui insèrent à l'intérieur de leur développement sur l'effet de guérison une simple référence à l'effet spirituel.

Dans toutes ces formules la *sanitas corporis* prime. Toutefois une évolution ne tarda pas à se produire dans le sens d'une explicitation et d'une précision plus grande en ce qui concerne l'idée qu'on se faisait des effets de l'onction sur les malades. Dans sa prédication, Césaire d'Arles ne justifiait pas le recours à l'onction par des considérations sur sa valeur médicinale, mais par le fait que ce rite apportait, en même temps que la santé du corps, la santé de l'âme, à la différence des rites païens, qui ne pouvaient procurer la santé du corps qu'en faisant mourir l'âme [35].

A Rome, un siècle plus tard, le *Sacramentaire gélasien* et le *Sacramentaire grégorien* témoignent des retouches qui furent apportées à la version originale de la formule *Emitte,* afin d'y insérer la mention de l'effet spirituel. C'est ainsi que l'expression *ad refectionem corporis,* encore attestée par le *Grégorien* [36], est devenue dans le *Gélasien : ad refectionem mentis et corporis* [37] ; de même l'expression *tutamentum corporis* a été changée en *tutamentum mentis et corporis* dans le *Grégorien,* et en *tutamentum corporis animae et spiritus* dans le *Gélasien.*

Une telle évolution permet de comprendre qu'aient circulé en Occident, à côté des prières qui sacrifient le pardon des péchés, d'autres formules de

---

latine ou le résultat d'une mauvaise transcription d'un mot grec correspondant à *sanctitatem* ? Dom Botte croit trouver des traces d'un équivalent grec de *sanctitatem* dans l'une des leçons de la version éthiopienne (éd. citée note 17, p. 18, n. 2). Mais l'hypothèse d'A. Chavasse, qui tient pour la glose (*Etude...*, p. 35-38), nous paraît d'autant plus fondée que la version éthiopienne comporte plusieurs variantes qui témoignent d'un milieu où l'on corrigeait l'original pour faire une place à l'effet spirituel. De toute façon, même s'il était établi que le latin a modifié la version originale en substituant *sanitatem* à *sanctitatem,* cette correction ne témoignerait-elle pas éloquemment des idées qui avaient cours dans le milieu où elle a été faite ?

32. Il est probable que les deux versions gélasienne et grégorienne de la formule *Emitte* ne dépendent pas l'une de l'autre, mais d'une source commune que chacune aurait remaniée à sa façon, afin d'y introduire la mention de l'effet spirituel de l'onction (cf. A. CHAVASSE, *Etude...*, p. 40-51). C'est cette version que nous appelons, faute de mieux, version prégrégorienne et prégélasienne.

33. *Ad tactumque hominibus inferat mentis et corporis sanitatem* (éd. MAGISTRETTI, citée note 9, p. 110).

34. *Sit ei animae atque corporis firmamentum* (*ibid.*, p. 109).

35. *Serm. 13 : Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam currit et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere* (éd. citée note 12, t. 1, p. 60).

36. Ed. citée note 18, p. 173.

37. Ed. citée note 8, p. 61.

consécration qui donnent une place équivalente à chacun des deux effets de l'onction : ainsi les deux formules gallicanes du *Missel de Bobbio, Rex gloriae* et *Domine sancte, Pater omnipotens* [38], et la formule wisigothique *Omnipotens Deus* [39].

En Orient, dès les IV[e] et V[e] siècles, des formules de ce type étaient en usage, tout au moins dans le patriarcat d'Alexandrie. On en a pour preuve la prière que l'*Eucologe de Sérapion de Thmuis* (milieu du IV[e] siècle) attribue à la bénédiction « de l'huile des malades, du pain et de l'eau » [40], et les deux prières que l'*Interpolation à la version éthiopienne de la Tradition apostolique* (V[e] siècle) affecte à la bénédiction de l'huile destinée aux malades et aux catéchumènes, et qu'elle intitule : « Onction pour les catéchumènes et pour les fidèles qui sont malades » et « Huile de l'onction que fait l'archiprêtre pour ceux qui reçoivent le bain et pour les fidèles malades » [41]. C'est à ce type de formule, qui équilibre les deux effets de l'huile, que se rattache la prière *Sancte Pater* du plus vieil *ordo* byzantin de l'onction, celui qui est contenu dans le *Barberinus graecus 336* (VIII[e] siècle) [42].

Dans de telles formules le retour du malade à la santé est si peu sacrifié aux effets spirituels de l'onction, qu'il est voulu pour lui-même, comme dans les plus anciennes pièces romaines. L'onction tenait donc encore lieu de médicament, même si cela n'était plus sa seule fonction principale [43]. Or, pour ce qui concerne tout au moins l'Occident, la primauté reconnue après la réforme carolingienne au pardon des péchés aura comme contre-partie un certain effacement de l'effet corporel.

B. L'ORGANISATION DES RITUELS DE L'ONCTION À PARTIR DU VIII[e] SIÈCLE [44]

A partir du milieu du VIII[e] siècle, des modifications intervinrent dans la discipline de l'administration de l'onction, de telle sorte qu'à la différence de la période précédente, on donna plus d'importance au rite même de l'onction qu'à celui de la bénédiction de l'huile.

C'est ainsi qu'on renonça à n'accorder qu'un rôle secondaire à l'*oratio fidei* (*Jc 5*, 15) qui accompagnait l'onction. Cette réforme avait déjà été préparée pendant la période précédente. Eloi et Bède

38. Nn. 575-576, éd. LOWE, citée note 22, p. 172 s.
39. Cf. *Liber ordinum*, éd. citée note 10, p. 23.
40. Ed. FUNK, citée note 22, p. 190-192.
41. Trad. dans A. SALLES, *Trois antiques rituels du baptême*, coll. *Sources chrétiennes*, 59, Paris, 1958, p. 47-49.
42. Texte dans J. GOAR, *Euchologion sive rituale graecorum*, Graz, 1960, p. 338.
43. Cf. les formules du *Missel de Bobbio, Rex gloriae : ut cuiuscumque corpus vel membra ex eo fuerit lenitum vel perfusum ;* et *Domine sancte : Ut omnes qui ex eo ongendi sunt aut sumpti accipiunt* (éd. citée, p. 172-173), qui témoignent qu'on appliquait l'huile à la manière d'un remède.
44. Pour cette seconde partie de notre étude historique nous sommes tributaire d'A. CHAVASSE, *op. cit.*, t. II, *Du IX[e] au XI[e] siècle* (thèse dactylographiée).

eurent même tendance à rattacher à l'*oratio fidei* les effets de l'onction : *Et nunc ecclesiae consuetudo tenet ut infirmi oleo consecrato unguantur a presbyteris et oratione comitante sanentur* [45].

Ce changement coïncida avec la rénovation du ministère presbytéral à l'époque carolingienne. L'onction des malades, comme d'ailleurs, en cette même période, le port du viatique, devint une fonction strictement réservée aux prêtres.

C'est dans ce contexte que virent le jour les rituels proprement dits de l'onction. Ce sont eux qui doivent être étudiés si on veut repérer la signification dont fut investi ce sacrement à partir du VIII[e] siècle et les motifs qui conduisirent à en faire un sacrement *ad mortem*. Nous examinerons d'abord l'organisation d'ensemble de ces rituels, puis la manière dont fut aménagé en eux le rite principal.

L'organisation des rituels

Les rituels de l'onction se répartissent en trois classes, que relie entre elles un lien de dépendance [46]. Pour comprendre l'évolution qui conduisit des rituels du type I à ceux du type III, il faut prendre pour point de départ de cette histoire les groupements de prières qui servirent à la formation des premiers rituels.

1. *L'organisation des prières de l'onction dans les rituels du premier type*

Hormis les onctions proprement dites, la grande majorité des rites des *ordines* du premier type furent empruntés à deux groupements de textes liturgiques. De ce fait ceux-ci jouèrent un rôle important dans la détermination de la signification nouvelle qui fut alors accordée à l'onction.

Le premier de ces groupes se trouve dans le *Supplément* que Benoît d'Aniane (ou Alcuin) ajouta à l'*Hadrianum*, c'est-à-dire au manuscrit du *Sacramentaire grégorien* envoyé par le Pape Hadrien à Charlemagne (premier quart du IX[e] siècle). Ce groupe rassemble des prières pour les mourants tirées du *Sacramentaire gélasien*, où elles sont éparses. Le compilateur franc du *Sacramentaire de Gellone* (l'un des sacramentaires de la famille romano-franque des « Gélasiens du VIII[e] siècle ») les avait ainsi regroupées :

464 : *4 orationes super infirmum in domo*
465 : *orationes ad missam pro infirmis*
466 : *oratio pro reddita sanitate*
467 : *reconciliatio poenitentis ad mortem*
468 : *oratio super defunctum vel commendatio animae* [47].

45. *PL* 93, 39.

46. Pour une présentation plus ample de ces trois types de rituel, cf. A. CHAVASSE, « Prières pour les malades et onction sacramentelle », dans *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, ouvrage collectif publié sous la direction d'A. G. MARTIMORT, 3[e] éd., Paris, 1965, p. 600-603.

47. P. DE PUNIET, *Le sacramentaire romain de Gellone*, dans *Ephemerides liturgicae*, 52 (1938) 8.

Benoît d'Aniane reproduisit ce groupe de prières en le complétant par l'introduction des formules de l'admission à la pénitence du début du carême et de la réconciliation du jeudi saint, ainsi que par l'adjonction au groupe des quatre *orationes super infirmum* de deux autres oraisons empruntées au *Sacramentaire grégorien*. Ceci donna le groupement suivant :

97 : *orationes et preces super poenitentem confitentem peccata sua. Feria IV in quinquagesima*
98 : *orationes ad reconciliationem poenitentis. Feria V in Cena Domini*
99 : *6 orationes ad visitandum infirmum*
100 : *missa pro infirmum*
101 : *oratio pro reddita sanitate*
102 : *reconciliatio poenitentis ad mortem*
103 : *orationes in agenda mortuorum* [48].

Le deuxième groupe de prières à avoir joué un rôle dans la composition des *ordines* du sacrement des malades est un rituel franc de l'onction, du VIII[e] siècle [49]. Ce rituel débute par l'onction, à laquelle fait suite la récitation de trois psaumes (6, 49, 119) et de deux oraisons : *Domine Deus salvator noster* et *Propitietur Dominus*. Il s'achève avec le *Pater* et une formule de bénédiction.

Par rapport au *Supplément de Benoît d'Aniane*, les rituels du type 1A et 1B ne présentent qu'une seule innovation. Recopiant servilement le groupe de prières du *Supplément*, ils insèrent le rite de l'onction parmi les six *orationes ad visitandum infirmum*. Mais alors que les rituels du type 1A n'ajoutent que des onctions, ceux du type 1B accompagnent celles-ci de la récitation de plusieurs psaumes, en particulier des psaumes 6 et 50 [50].

Le rapprochement ainsi opéré de l'onction avec les rites destinés aux mourants allait être gros de conséquences, car en situant le sacrement des malades dans le voisinage des sacrements *ad mortem*, il devait favoriser l'élaboration d'une interprétation nouvelle du premier comme rite de purification réservé aux mourants. Des signes d'un tel changement se trouvent dans les rituels du type 1C.

Ces rituels modifient plus largement que leurs prédécesseurs le lot de prières en provenance du *Supplément de Benoît d'Aniane*. Ils se caractérisent par la présence d'un rite d'entrée très développé, mais aussi par leur relative indépendance vis-à-vis des six *orationes ad visitandum infirmum* du *Supplément*. En revanche ils insèrent de nouvelles oraisons, dont l'oraison *Domine Deus qui per Apostolum ... officia*, qui était encore en place dans le *Rituel de Paul V*, et dont la seconde partie a été maintenue dans le nouveau *Rituel romain*. Cette oraison était destinée à introduire l'onction, car s'autorisant de *Jc 5*, 14-15, qu'elle cite, elle expose les effets qu'on attend de ce rite tant du point de vue corporel que du point de vue spirituel.

Autre originalité de ces *ordines* : ils font de larges emprunts au rituel franc du VIII[e] siècle dont nous avons parlé. C'est ainsi qu'ils en reproduisent les psaumes et les deux oraisons *Domine Deus salvator noster* et *Propitietur Dominus* [51].

---

48. J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Spicilegium Friburgense*, 16, Fribourg, 1971, p. 451-460.

49. Reproduit dans le *Liber ordinum*, éd. citée note 10, col. 71-73, et dans MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus*, éd. Venise, 1783, l. I, c. VII, a. IV, ordo 13.

50. MARTÈNE, ord. 8, 9 et 10; *Sacramentaire de Fulda*, ord. unct. 1, éd. G. RICHTER et A. SCHÖNFELDER, Fulda, 1912, p. 279.

51. MARTÈNE, ord. 4, 5, 6, 7 (2), 14 (2); *PL* 78, 233-235.

Ces nouveautés reflètent un changement dans la manière d'envisager l'onction, car les nouvelles oraisons mettent sur le même pied les effets corporel et spirituel de l'onction, alors que les rituels antérieurs, en utilisant des prières destinées au soulagement corporel du malade, traitent surtout de la guérison corporelle.

Les rituels du type II dépendent en grande partie des rituels du type 1C. Les changements qui intervinrent d'une classe à l'autre sont dus aux goûts particuliers des réviseurs, qui, selon les cas, abrégèrent ou complétèrent, ainsi qu'à l'évolution des rapports de l'onction avec la réconciliation *ad mortem* et le viatique.

2. *Les rapports entre la* paenitentia ad mortem *et l'onction*

La première tâche qui s'impose pour comprendre les relations complexes du rite de la pénitence pour les mourants avec celui de l'onction consiste à repérer la place de ce dernier par rapport aux différentes étapes de celui-là. Mais pour cela il faut au préalable se rappeler en quoi l'organisation de la *paenitentia ad mortem* différait de celle de l'ancienne pénitence publique.

Celle-ci comportait deux temps : l'admission dans l'ordre des pénitents, qui avait lieu au début du carême, et la réconciliation, qui était célébrée, à Rome, le jeudi saint. Cette pénitence ne se donnait qu'une fois dans la vie. D'autre part, celui qui entrait dans la classe des pénitents n'en sortait jamais complètement, en ce sens qu'il était soumis jusqu'à sa mort à de sévères mortifications, comme de ne pas user du mariage, de ne pas manger de viande, etc. Comme, en outre, entrer dans la classe des pénitents revenait à se dénoncer en public, on comprend que pour toutes ces raisons les pécheurs aient évité de passer par la pénitence canonique. Au VI^e^ siècle, ne s'y adonnaient plus guère que des dévots. Les pécheurs préféraient attendre la fin de leur vie pour être réconciliés, et c'est pour eux qu'existait la pénitence *ad mortem*.

Dans ce rite, afin de donner au malade du temps pour faire retour à Dieu, on tâchait de respecter, dans toute la mesure où l'état de santé du pénitent le permettait, les deux étapes de la pénitence canonique, en séparant l'admission à la pénitence de la réconciliation [52]. Au cas où il revenait à la santé, le malade était d'ailleurs soumis aux pénitences que sa faiblesse ne lui avait pas permis d'accomplir immédiatement.

D'après ce que nous avons dit de l'organisation des *ordines* des types 1A et 1B, il ressort qu'aux VIII^e^ et IX^e^ siècles le rituel de l'onction était placé après l'imposition de la pénitence et avant l'absolution. Mais dans un manuscrit de Tours, du IX^e^ siècle, on trouve en appendice d'un rituel de l'onction du type 1C la rubrique

52. Cf. Léon I^er^, *ep. Ad Theodorum episc. Foroiuliensem*, dans Denzinger-Raehner, *Enchiridion...*, 29^e^ éd., Fribourg, 1953, n^o^ 147, p. 69-70.

suivante : *Antequam unguatur infirmus, confiteatur omnimodis Deo et sacerdoti suo pariter omnia peccata sua ; et reconciliationem ab eo percipiat plenam, ut ulceribus vitiorum per confessionem prius adapertis, digna ejiciat unctio spiritualis medendo nequitiarum putredinem latitantem* [53].

Cette rubrique, qui connut un réel succès dans les rituels du type 1C, est révélatrice de l'état d'esprit du IX^e siècle, où l'on reconnaissait à l'onction un pouvoir sur les péchés. Elle cherche à établir un compromis entre les deux rites de la pénitence qu'on accomplissait auprès des mourants : la réconciliation et l'onction. Dans l'organisation des rituels elle entraîna le déplacement de la formule de réconciliation avant les onctions [54]. Le sens nouveau reconnu à l'onction comme sacrement de purification ne pouvait pas ne pas engendrer une certaine confusion entre ce rite et la pénitence *ad mortem*. C'est ainsi que certains des éléments de cette dernière passèrent dans les rituels d'onction.

Dans les témoins du type le plus archaïque (1A et 1B), l'*ordo ad visitandum infirmum*, dont l'onction est une partie intégrante, est distinct de l'imposition de la pénitence et de la réconciliation. Cet état de choses est déjà modifié dans quelques rituels du type 1B [55]. Dans ceux-ci on a intégré d'une part les prières de l'imposition de la pénitence, qui y sont précédées de la récitation par le malade du *Pater* et du *Credo*, et d'autre part deux des oraisons de la réconciliation *ad mortem*, ainsi que les sept psaumes de la pénitence et les litanies. Il faut voir dans cette transformation une nouvelle preuve de l'état d'esprit qui se répandit au IX^e siècle et selon lequel l'onction avait valeur de purification.

De tels mélanges confinaient à la confusion entre l'onction et la pénitence. Sur cette voie pourtant on ne devait pas s'arrêter là. Autour du X^e siècle, on assista à une généralisation de la pénitence privée, qui provoqua la disparition de la *paenitentia ad mortem* en tant que catégorie à part de la pénitence. Du coup les rituels de l'onction furent de nouveau distincts de ceux de la pénitence, comme en témoignent, par exemple, le second *ordo* d'onction du *Pontifical romain du XII^e siècle* [56] et le *Pontifical de la curie romaine* du XIII^e siècle [57].

Mais la disparition du rite de la pénitence pour les mourants entraîna pour l'onction elle-même des modifications qui l'affectèrent profondément, car elles tendaient à faire de celle-ci l'héritière de l'ancien rite pénitentiel.

La *paenitentia ad mortem* céda à l'onction les oraisons qui lui étaient spécialement destinées et certains rites, comme l'imposition du cilice et de la cendre [58]. Ceux-ci servirent désormais à exalter le

53. MARTÈNE, ord. 5.
54. *Ibid.*, ord. 7 (1), 14 (1), 16, 17 ; *PL* 78, 529-537.
55. *Ibid.*, ord. 10.
56. M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au moyen âge*, t. I, *Le pontifical romain du 12^e siècle*, *Studi e testi*, 86, Cité du Vatican, 1938, p. 270-277.
57. M. ANDRIEU, *op. cit.*, t. II, *Le pontifical de la curie romaine au 13^e siècle*, *Studi e testi*, 87, Cité du Vatican, 1940, p. 484-492.
58. M. ANDRIEU, *op. cit.*, t. I, p. 267.

pouvoir purificateur de l'onction. — Elle céda également au sacrement des malades les séquelles qui lui étaient liées et au nombre desquelles figurait la continence absolue. Dans les rituels de l'onction, on trouve l'expression « garder l'onction », qui est l'équivalent de l'ancienne expression « garder la pénitence ». Or, dans les *ordines* de réconciliation, celle-ci servait à désigner la discipline pénitentielle postsacramentelle [59]. — Enfin, comme la pénitence *ad mortem*, l'onction ne fut plus réitérable.

3. *Les rapports de l'onction avec le viatique*

Dans les *ordines* du type le plus archaïque, le rituel de l'onction est généralement distinct du rituel de la communion ou de la messe *in domo*. Pourtant on ne tarda pas à combiner ces deux rites. Tantôt on inséra l'onction dans une *missa sicca*, sorte de messe sans canon ni consécration : tel est le cas d'un rituel franc qui s'est répandu en Irlande et en Germanie [60]. Tantôt, au contraire, on introduisit à l'intérieur du rituel de l'onction soit une *missa in domo* [61], soit une *missa sicca* [62], soit un rite de communion [63].

4. *La simplification du rituel de l'onction dans les ordines du type III*

L'amplification exubérante des *ordines* de l'onction par suite de l'annexion des rites de l'ancienne pénitence *ad mortem* et du viatique produisit par contrecoup un mouvement de simplification, surtout à partir du XII[e] siècle. De cette époque datent les *ordines compendiosi ad unguendum infirmum*, du type de celui que contient le *Pontifical de la curie romaine* du XIII[e] siècle.

Cette simplification consista :

a. en l'émondage des pièces eucologiques et des rites qui avaient été empruntés à la *paenitentia ad mortem*. Dans le *Rituel de Paul V*, seuls les psaumes de la pénitence et les litanies provenaient de ces rites pénitentiels ;

b. en l'élimination de maintes pièces eucologiques qui avaient rapport à l'onction. Le *Rituel de Paul V* n'en avait conservé que trois [64] ;

c. en l'établissement d'une distinction entre les trois rituels de la visite des malades, de l'onction et du viatique. De cette organisation témoigne le *Pontifical de la curie romaine*, qui présente successivement, outre un rituel de

59. *Ibid.*
60. F. E. WARREN, *The liturgy and ritual of the celtic church*, Oxford, 1881, p. 220-225 ; G. F. WARNER, *The Stowe missal*, t. 2 (Henry Bradshaw soc., 32), Londres, 1906, p. 33-36 ; *PL* 78, 539.
61. *Sacramentaire de Fulda*, or. unct. 2, éd. citée note 50, p. 297.
62. MARTÈNE, ord. 13.
63. MARTÈNE, ord. 10 ; M. ANDRIEU, *op. cit.*, t. I, p. 269.
64. Pour la signification du maintien de ces oraisons dans les rituels du type III, cf. *infra*, p. 617 s.

la pénitence, un *ordo ad visitandum infirmum,* un *ordo compendiosus et consequens ad unguendum infirmum* et un *ordo ad communicandum infirmum*[65].

Cet ordre toutefois ne tarda pas à être modifié. Alors que, jusqu'au XIV[e] siècle, l'onction avait toujours été donnée avant le viatique, l'ordre inverse apparut dans le midi de la France entre 1377 et 1390 (*Pontifical de Jean Cardaillac*). Il s'établit en Italie au cours du XV[e] siècle (*Pontifical de Jean Barozzi,* évêque de Bergame), d'où il passa dans le *Rituel romain de 1614.*

Avec cet ultime déplacement, l'évolution dont nous avons retracé les étapes, depuis l'époque où l'onction était le sacrement des malades, parvint à son terme. L'onction, qui était déjà devenue l'ultime pénitence, fut désormais comprise comme le dernier des sacrements avant la mort. Elle fut plus que jamais « l'extrême-onction ».

L'organisation des onctions

1. *Les onctions dans les rituels du type I*

Les rituels de ce type se caractérisent, entre autres choses, par la manière dont ils font exécuter les onctions. Celles-ci étaient accompagnées de la récitation d'une ou de plusieurs formules, sans qu'une formule propre corresponde à chaque onction.

Les rituels du type 1A ne précisent pas le lieu des onctions.

Les rituels du type 1B indiquent les divers lieux où se font les onctions. Il en va de même des rituels du type 1C, qui, sur ce point précis, se rattachent étroitement aux rituels du type 1B. Ainsi, dans le manuscrit de Tours dont il a déjà été question, on lit la rubrique suivante, qui témoigne qu'on attendait toujours de l'onction un effet sur la santé du malade : *Et sic perunguat infirmum de oleo sanctificato cruces faciendo in collo, in gutture et inter scapulas et in pectore, seu loco ubi dolor imminet amplius perunguatur*[66].

Mais ce même manuscrit complète cette première rubrique à l'aide de la suivante, qui sera reprise, et même intégrée à la précédente, dans des rituels de type 1C : *Multi enim sacerdotes infirmos perungunt insuper in quinque sensus corporis, id est in superciliciis oculorum et in auribus deintus, et in labiis exterius et in narium summitate sive interius et exterius et in manibus exterius id est deforis. In omnibus his membris crucem faciant de oleo sacrato dicentes : In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Hoc enim ideo faciant ut qui in quinque sensus mentis et corporis aliquam maculam inhaesit, hac medicina Dei sanetur.*

Comparée à la précédente, cette rubrique marque manifestement une orientation nouvelle. Elle montre qu'à la différence des onctions sur les membres du corps, les onctions sur les cinq sens, dont elle est la première à témoigner, ont rapport au péché. Ces nouvelles onctions correspondaient à une certaine vision de l'homme, qui voyait dans les sens les lieux auxquels se rattachent les différents péchés.

65. M. Andrieu, *op. cit.*, t. II, p. 486-495.
66. Martène, ord. 5.

2. *Les onctions dans les rituels du type II*

Parce qu'ils reprennent les onctions prévues dans les *ordines* du type 1C, ces rituels prescrivent un aussi grand nombre d'onctions que leurs prédécesseurs. Mais, à la différence de ceux-ci, ils font accompagner chaque onction d'une formule propre de type indicatif, du même modèle que la formule : *Ungo oculos tuos de oleo sanctificato ... ut quicquid illicito visu deliquisti, hujus olei unctione expietur* [67].

Comme le montre cet exemple, dans les rituels du type II les onctions sont uniquement comprises comme des rites purificateurs. Cette manière d'envisager ce geste est davantage soulignée quand il s'agit de l'onction de l'un des cinq sens, car la formule employée établit alors une relation entre ce sens et les péchés.

3. *Les onctions dans les rituels du type III*

Ces rituels présentent deux caractéristiques. D'une part, comme nous l'avons dit, ils simplifient les rites trop prolixes de leurs devanciers. Ainsi ils ramènent à sept le nombre des onctions : *ad oculos, ad aures, ad nares, ad os, ad manus, ad pedes ;* la septième onction varie d'un rituel à l'autre : *ad inguina, ad umbilicum* ou *ad lumbos*. D'autre part, ils substituent aux formules indicatives des formules déprécatives.

Ces rituels du type III furent connus à Rome dès le XII[e] siècle, car les deux *ordines* de l'onction du *Pontifical romain du XII[e] siècle* sont des *ordines* hybrides, qui juxtaposent formules indicatives et déprécatives.

Toutefois le rituel du troisième type ne s'imposa de manière définitive à Rome qu'avec le *Pontifical de la curie romaine* du XIII[e] siècle. En ce qui concerne les onctions, celui-ci ne se rattache pas à son prédécesseur. Il dépend directement d'un rituel bénédictin de Noyon [68], par l'intermédiaire des rituels des abbayes de Cormery (près de Tours) et de Montier-en-Der (près de Châlons). A leur suite, il prévoit le groupe suivant d'onctions : *ad oculos, ad aures, ad nares, ad os, ad manus, ad pedes* et *ad lumbos*.

Dans de tels rituels, où les onctions signifient uniquement la purification des péchés, cet effet du sacrement est mis très en relief. Pour autant l'effet corporel, qui avait autrefois tenu la première place, n'y est pas totalement sacrifié. Pour servir de contrepoids aux onctions, ces *ordines* conservèrent plusieurs des oraisons qui faisaient une large place à la guérison corporelle [69]. C'est ainsi que, dans le *Pontifical de la curie romaine* [70], on trouve l'oraison

67. *PL* 78, 524-525 ; 529-532 ; MARTÈNE, ord. 1, 3, 7 (1), 11, 12, 14 (1), 15, 16, 17, 19 ; *Pontifical romano-germanique*, éd. C. VOGEL et R. ELZE, t. II, Studi e testi, 227, Cité du Vatican, 1963, p. 260-269 ; *Pontifical romain du 12[e] siècle*, éd. ANDRIEU, t. I, p. 267 s. ; 275 s. ; *Sacramentaire de Fulda*, ord. unct. 2, éd. citée note 50, p. 288 s.

68. MARTÈNE, ord. 12.

69. Cf. *supra*, p. 608-610.

70. Ed. citée note 57, t. II, p. 491-492.

Domine Deus qui per Apostolum [71] et les deux oraisons *Respice* et *Domine sancte* en provenance du vieux fonds de prières romaines pour les malades rassemblé par Benoît d'Aniane [72].

Ainsi, du III[e] au XII[e] siècle, on passa d'une onction axée sur la guérison du malade à une onction axée sur la purification des péchés, sans que pour autant, dans ce mouvement de retour du balancier, l'effet corporel ait été totalement oblitéré.

III. — La réflexion théologique

DEPUIS LE XII[e] SIÈCLE

Au terme de l'étude historique du rituel de l'onction, il importe de voir comment, à partir du XII[e] siècle, les théologiens ont interprété les données de la tradition liturgique. Nous le ferons en examinant leur enseignement sur les deux problèmes majeurs que soulève l'histoire du rituel : le sujet de l'onction des malades et les effets de ce sacrement.

1. *Le sujet de l'onction des malades*

La discipline de l'Eglise sur le sujet du sacrement fut profondément modifiée à partir de la réforme carolingienne. Jusqu'au IX[e] siècle, l'onction, loin d'être liée à la mort, était donnée pour toutes sortes de maladies. A partir de la réforme carolingienne, sous l'influence conjuguée de la *Paenitentia ad mortem,* à laquelle elle fut associée, et parfois même mêlée, et du viatique, l'onction devint « l'extrême-onction » et fut réservée aux seuls mourants.

Saint Thomas est l'écho de cette manière de voir lorsqu'il écrit : « Il est manifeste que ce sacrement est le dernier et d'une certaine manière la consommation de toute la cure spirituelle ; par lui, pour ainsi dire, l'homme est préparé à recevoir la gloire. D'où son nom d'extrême-onction. Il est manifeste en conséquence que ce sacrement ne doit pas être conféré à n'importe quels malades, mais seulement à ceux que leur maladie semble rendre proches de leur fin » [73].

Par rapport à cette pratique, dont témoigne aussi le concile de Florence [74], les Pères de Trente prirent une distance nuancée. Le projet primitif du texte doctrinal sur « l'extrême-onction » limitait le bénéfice du sacrement aux seuls mourants : *Declaratur etiam non esse hanc unctionem nisi infirmis adhibendum, nec illis quidem omnibus, ut ecclesiae traditio nos edocet, sed* ILLIS DUMTAXAT

71. Cf. *supra,* p. 612.
72. Cf. *supra,* p. 611.
73. *Contra gentes,* l. IV, c. 73. Cf : « Ce sacrement (l'onction) a pour effet principal cette délivrance qui est nécessaire à ceux qui s'en vont et font route vers la gloire » (*IV S.,* d. 23, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 2um).
74. *Hoc sacramentum nisi infirmo, de cuius morte timetur, dari non debet.*

qui tam periculose decumbunt ut in exitu vitae constituti videntur. Or la rédaction définitive comporte une nuance non négligeable : *Declaratur etiam hanc unctionem infirmis adhibendum,* ILLIS VERO PRAESERTIM *qui tam periculose decumbunt ut in exitu vitae constituti videantur* [75]. L'onction n'est pas réservée aux seuls mourants.

Le concile de Vatican II, dans sa Constitution sur la liturgie, tout en évitant de dirimer la question théologique du rapport de l'onction à la mort, a marqué que le moment de l'onction n'est pas celui de la mort : *Extrema unctio, quae etiam et melius Unctio infirmorum vocari potest, non est sacramentum eorum tantum qui in extremo vitae discrimine versantur. Proinde tempus opportunum id recipiendi iam certe habetur cum fidelis incipit esse in periculo mortis propter infirmitatem vel senium.* En conformité avec ce texte, le nouveau *Rituel romain* prévoit un *ordo continuus* des sacrements à conférer à un mourant, dans lequel l'onction précède le viatique. Surtout ce livre invite à séparer dans le temps l'onction de la pénitence et du viatique, puisqu'il comprend, outre l'*ordo continuus,* un rituel de l'onction détaché des rituels de ces deux autres sacrements.

L'onction n'est donc pas le sacrement de l'article de la mort, mais, ce qui est tout différent, des malades en danger de mort. Pour l'administrer on n'attend pas que le malade soit irréversiblement arrivé au bord de la mort, mais seulement que la maladie soit suffisamment grave pour qu'elle comporte une inconnue radicale et menaçante sur son issue. Cette gravité, d'ailleurs, est à déterminer moins en fonction de critères médicaux objectifs que de la manière dont l'intéressé perçoit l'épreuve qui se présente à lui [76]. Ainsi comprise, l'onction concerne une expérience humaine particulière, où l'existence, par suite d'une maladie qui la menace dans sa qualité et sa durée, est mise en question et avec elle le sens que le malade lui a donné jusqu'ici. La décrépitude de la vieillesse est assimilée à la maladie grave, car elle est une infirmité sérieuse, qui fait courir à l'homme un risque particulier de son existence. Par contre l'onction ne saurait être donnée à des gens bien portants en danger de mort.

2. *Les effets de l'onction*

La pratique de l'Eglise témoigne d'une évidente hésitation en ce qui concerne les effets de l'onction. Jusqu'au IX[e] siècle, on insistait tellement sur la guérison corporelle qu'on en oubliait parfois que le sacrement produit un effet spirituel. A l'inverse, après la réforme carolingienne, le caractère pénitentiel de l'onction fut mis en relief, tandis qu'on n'accorda à l'effet corporel qu'une place secondaire.

---

75. Sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis,* ch. 3.

76. Cette affirmation sera éclairée plus bas lorsque nous analyserons la signification de la maladie pour le patient (p. 623-627). On pourra également se reporter au compte rendu, publié par *La Maison-Dieu,* n° 113 (1973), surtout 87-102, d'une table ronde sur le sujet : *A qui doit-on donner l'onction des malades ?*

La théologie de saint Thomas se situe dans ce dernier contexte. Il écrit : « C'est pourquoi ce sacrement est principalement institué pour guérir la maladie du péché » [77]. Toutefois, reprenant une distinction d'Albert le Grand [78], l'Aquinate apporte une précision importante. Pour distinguer l'onction de la pénitence et du baptême, il affirme que la première ne remédie directement ni au péché mortel, ni au péché originel, mais seulement aux *reliquiae peccati*. Par cette expression, le docteur angélique désigne un affaiblissement spirituel provoqué par le péché mortel et le péché originel, et qui prive le malade de la force nécessaire pour accomplir les actes de la vie de grâce et de la vie de gloire.

> Ce sacrement n'est pas donné contre les défauts qui enlèvent la vie, c'est-à-dire contre le péché originel ou mortel, mais contre ces défauts qui affaiblissent spirituellement l'homme, de telle sorte que celui-ci ne possède pas la vigueur requise pour les actes de la vie de grâce et de la vie de gloire. Ces défauts ne sont rien d'autre qu'une certaine débilité et inaptitude, qui est laissée en nous à la suite du péché actuel ou originel. C'est contre cette débilité que l'homme est fortifié par ce sacrement [79].

Une telle compréhension de l'onction comme remède aux *reliquiae peccati* n'exclut d'ailleurs pas que, le cas échéant, ce sacrement purifie le malade de ses péchés actuels. Mais cette purification n'est pas l'objet propre de l'onction ; elle est seulement la conséquence de l'incompatibilité qui existe entre la grâce sacramentelle et le péché : « Mais puisque cet effet fortifiant est produit par une grâce qui, en soi, est incompatible avec le péché, il s'ensuit que, s'il se trouve quelque péché mortel ou véniel, il (le sacrement) l'ôte, par voie de conséquence, quant à la coulpe » [80].

Quant à l'effet corporel du sacrement, saint Thomas l'ordonne à l'effet spirituel, seul effet principal. La guérison n'est réalisée que dans la mesure où elle sert au salut de l'âme : « La guérison du corps ne dérive pas toujours de ce sacrement, mais seulement quand elle est utile à la guérison spirituelle » [81].

En faisant de l'onction le remède aux *reliquiae peccati* plus qu'au péché lui-même, la théologie thomiste montre que l'effet de l'onction est une grâce de réconfort, qui remédie à la débilité spirituelle provoquée par le péché. Si on réserve ce sacrement aux seuls malades, cela tient à ce que, chez ces derniers, l'affaiblissement spirituel se trouve amplifié du fait de la maladie.

L'essentiel de l'enseignement du docteur angélique fut repris au concile de Trente. Celui-ci a défini l'effet de l'onction en ces termes :

> *Res (huius sacramenti) etenim haec gratia est Spiritus sancti, cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit, et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando ... et sanitatem corporis interdum, ubi saluti animae expedierit, consequitur* [82].

---

77. *IV S.*, d. 23, q. 1, a. 2, sol. 1.
78. *In Sent. IV*, dist. 23, a. 1.
79. *IV S.*, d. 23, q. 1, a. 2, sol. 1.
80. *Ibid.*
81. *IV S.*, d. 23, q. 1, a. 2, sol. 2.
82. Sess. XIV, *Doctrina de sacramento extremae unctionis*, ch. 2.

Ce texte distingue dans le sacrement des malades l'effet habituel des effets occasionnels : le premier est une grâce de l'Esprit Saint qui soulage et réconforte spirituellement le malade ; les seconds sont le pardon des péchés et la guérison corporelle. Mais il présente cette distinction en de tels termes qu'il indique que ces deux derniers effets ne sont pas des grâces différentes de la grâce de soulagement : ils sont cette grâce elle-même en tant que, pour produire son effet propre, elle doit purifier le sujet du sacrement de ses péchés, si cela n'a pas pu être fait auparavant, et parfois procurer la guérison corporelle.

L'enseignement de saint Thomas et du concile de Trente peut être précisé et synthétisé de cette manière : l'homme est un tout ; il forme une unité à la fois et indissociablement spirituelle et corporelle. Dans cette unité les aspects anatomiques, physiologiques et spirituels sont étroitement liés et en interférence réciproque, si bien qu'ils ne sont dissociables que par abstraction. En conséquence la maladie ne doit pas être considérée comme quelque chose de purement corporel : elle affecte aussi bien l'esprit que le corps. De même les suites du péché intéressent également l'homme tout entier, corps et esprit. Dans le cas du malade gravement atteint, qui a été capable de péché et qui a effectivement péché, ces deux sources d'affaiblissement corporel et spirituel se conjuguent et s'amplifient mutuellement, de sorte que d'une part les suites du péché sont plus redoutables pour celui qui se trouve de surcroît affaibli par la maladie, et d'autre part la maladie grave est plus redoutable pour l'homme que le péché a affaibli. C'est à cet état complexe d'affaiblissement, en tant qu'il remet en cause la communion de l'homme avec Dieu et avec les autres hommes, que l'onction remédie, en revigorant le malade dans toute la mesure requise pour qu'il soit capable de cette communion. Mais pour obtenir cet effet propre, l'onction doit parfois procurer deux effets occasionnels : d'une part comme les *reliquiae peccati* ne peuvent être purifiées si leur source ne l'est pas, l'onction remet les péchés chaque fois que ceux-ci ne l'ont pas été précédemment ; d'autre part elle va jusqu'à procurer la guérison corporelle si cela est nécessaire pour remédier à la débilité spirituelle du malade.

Face à cette compréhension de l'onction on peut dire que les rituels antérieurs à la réforme carolingienne majoraient l'effet corporel, et ceux qui leur sont postérieurs, l'effet de rémission des péchés. Pour que le rite soit plus significatif de la grâce spécifique de l'onction il fallait donc le retoucher. C'est ce qu'ont fait les réviseurs du nouveau *Rituel romain*, issu de la réforme définie à Vatican II. Ils ont supprimé l'onction sur les sens, dont la signification était pénitentielle. De même ils ont substitué à l'ancienne formule d'onc-

tion : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per visum deliquisti,* qui réfère l'onction au pardon des péchés, une nouvelle formule : *Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam, adiuvet te Dominus gratia Spiritus sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet.*

Dans cette formule les mots importants sont les trois verbes *adiuvare, salvare* et *allevare.* Le premier, dont le sens est explicité au n° 6 des *Praenotanda* du *Rituel,* indique que la grâce du sacrement est une grâce de réconfort. Les deux autres désignent le but de cet affermissement. Comme ils sont la traduction latine des deux verbes *sôzein* et *egeirein* de l'épître de Jacques, ils risquent d'être interprétés dans le sens de la guérison corporelle. Toutefois ils sont probablement utilisés ici en fonction de l'interprétation qu'en ont donnée les Pères de Trente. Or si ceux-ci ont exclu que le verbe *alleviare* [83] ne puisse pas s'entendre du retour à la santé, ils lui ont cependant reconnu une signification ouverte qui n'écarte certainement pas l'effet spirituel du sacrement [84].

La formule met donc en relief l'effet principal du sacrement, sans pour autant passer sous silence les effets secondaires, puisque les deux verbes *salvare* et *allevare* connotent l'idée de la guérison corporelle, tandis que la rémission des péchés est évoquée par l'incise : *a peccatis liberatum.*

IV. — Essai d'analyse réflexive

DU SACREMENT DES MALADES

Les données de la tradition liturgique et théologique fournissent un ensemble d'éléments qui permettent de spécifier le sacrement des malades. Rappelons-les brièvement :

1. L'onction assure le maintien et l'affermissement de la communion avec Dieu et les autres hommes dangereusement compromise par la maladie ou la vieillesse.

2. Elle réalise le pardon des péchés dans la mesure où ceux-ci font obstacle à la communion avec Dieu et autrui, que l'onction a précisément pour finalité d'affermir.

3. Elle peut éventuellement procurer la guérison corporelle.

---

83. Les Pères de Trente ont suivi la Vulgate, qui avait traduit le verbe *egeirein* par *alleviare* au lieu d'*allevare.*

84. Cf A. DUVAL, *L'extrême-onction au concile de Trente,* dans *La Maison-Dieu,* n° 101 (1970) 161-164.

Ces significations, qui qualifient de manière intelligible le sacrement, ont cependant une limite. Elles risquent de rester un pur savoir, accueilli dans la foi, mais étranger à la situation concrète du malade. En effet, loin de tenir compte de la façon dont le patient se perçoit au sein du pathologique, elles font abstraction de la compréhension qu'il a de lui-même au cœur de son mal. Elles apparaissent ainsi au croyant comme constituant un objet posé devant lui, extérieur au donné vécu, extérieur à la conscience. C'est pourquoi la théologie, de nos jours, ne peut se contenter d'inventorier le contenu de la tradition, et d'en évaluer les données. Il lui faut aussi tenter la réduction de l'extériorité des significations proposées au croyant, afin que celui-ci puisse percevoir la cohérence des affirmations de la foi avec le donné vécu, et les expérimenter à l'intérieur même de ce qu'il vit. Pour réaliser cette tâche, nous devons effectuer une double démarche. Il est d'abord nécessaire de considérer la façon dont le malade se saisit au sein du pathologique. Ensuite, dans une seconde partie, nous verrons comment la conscience croyante donne un sens aux significations objectives que propose la foi.

A. LE SENS DE LA MALADIE [85]

Dans les remarques qui suivent nous nous proposons, en nous appuyant constamment sur l'analyse psychologique, d'établir le sens que revêt le pathologique pour le malade. Notre démarche sera donc réflexive : elle régressera de l'expérience de la maladie à son sens pour la conscience.

Mais d'abord qu'est-ce que la maladie [86] ? Merleau-Ponty a écrit : « La maladie comme l'enfance et comme l'état du primitif est une forme de l'existence concrète » [87]. Ceci veut dire que, dans la perspective où « la conscience n'est pas l'autre du corps, mais le même », le pathologique ne saurait être réduit à un simple accident organique. Merleau-Ponty analyse le cas d'un malade affecté par une lésion de son appareil visuel et incapable de mouvements abstraits. Il montre qu'il n'y a pas plus de raisons de penser que les troubles de la vue sont la cause de l'incapacité aux mouvements abstraits que l'inverse. C'est qu'en effet les deux s'imbriquent inextricablement et ne se laissent constater ni séparément, ni successivement. La maladie ne saurait donc être comprise comme une déficience

85. Cf. C. ORTEMANN, *La signification du sacrement des malades*, Lyon, 1971, p. 95-105.

86. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. 114-172.

87. *Ibid.*, p. 125.

survenue au seul organisme corporel, considéré comme accolé à une pensée pure. Au surplus, la maladie se présente comme une altération globale de l'ensemble du comportement : chez le malade le comportement ne s'identifie pas à celui d'un normal à qui certaines activités seraient impossibles, sans que ce défaut portât atteinte aux activités subsistantes, car les déficiences du malade, bien que localisées, ont un retentissement global. La maladie s'explique donc par des analyses, non de facteurs, mais de significations. Pour la comprendre, il faut remonter « non pas à une cause elle-même constatable, mais à une raison ou à une condition de possibilité intelligible » [88], fixant le sens général du comportement pathologique comme manière d'être au monde. La maladie est une manière de se comporter à l'égard de la totalité de l'expérience, dont la raison et la structure sont différentes de celle d'un normal. C'est ce comportement autre du malade dont il faut analyser le sens.

1. *La maladie comme rupture de l'unité subjective*

Selon Lavelle, le comportement du patient se caractérise d'abord « par une déchirure, une division de soi avec soi » [89]. Le pathologique est une rupture de l'unité de notre être. Il opère une disjonction du corps et du *cogito*. Avec la maladie, « l'organisme échappe au contrôle de la pensée claire ; il se désolidarise, mettant en échec l'unité personnelle par la fatigue, la fièvre, l'engourdissement, la douleur » [90]. Du coup, le corps, qui habituellement est comme « la frange toujours présente qui fait éprouver à la conscience son inhérence à un organisme » [91], se dégrade en objet de représentation, envahit le champ de la conscience.

2. *La maladie comme crise de la communication avec autrui*

Cet exil vis-à-vis de soi est également exil vis-à-vis d'autrui. La conscience du corps comme altérité au sein de l'homme obscurcit la conscience que le sujet peut prendre d'autrui. La souffrance oblige le patient à une attention exclusive à lui-même, qui disloque la relation aux autres. De surcroît, comme le remarque Gusdorf, pour le malade, l'univers entier « recule et se perd dans le lointain. Le malade garde sa chambre, se met au lit et ferme les yeux, limitant sa présence à un horizon de plus en plus étroit » [92]. Ce sentiment

88. *Ibid.*, p. 140.
89. *Le mal et la souffrance*, Paris, 1940, p. 106.
90. G. Gusdorf, *La vertu de force*, coll. *Initiation philosophique*, 26, Paris, 1957, p. 20.
91. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, 1949, p. 241.
92. G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 21.

de solitude s'accompagne de la prise de conscience d'une situation de dépendance. Comme le note encore Gusdorf, « à la limite, le malade doit être aidé pour manger, pour se changer, etc. ; il a perdu toute initiative au sein même de ce monde en miniature qui est pour lui le monde » [93]. Or cette expérience de la dépendance est la plus immédiatement pénible : elle oblige le malade à un constant recours au service de l'autre et à l'attente perpétuelle de ce service.

3. *La maladie comme expérience de la finitude*

Le sens de la finitude est fondamentalement lié pour l'homme à l'inadéquation du soi d'avec lui-même. Mais, avec l'avènement du pathologique, l'homme éprouve d'une manière spécifique et plus complète la fragilité radicale de son être : il découvre que la vie ne va pas de soi, qu'elle est limitée dans sa qualité et dans sa durée. Dans sa qualité : dans l'investissement de lui-même par la maladie, le patient expérimente un élément hostile qui l'agresse en violant ses tendances, ses goûts et son vouloir. Il n'a donc pas la libre disposition de lui-même. Dans sa durée : l'expérience de la finitude est amplifiée par le surgissement de l'idée de mort. On ne peut, en effet, extraposer, comme le voudrait une certaine pastorale [94], la maladie et la mort comme deux entités qui n'auraient aucun rapport entre elles. « La maladie, même bénigne, comporte une idée de mort, une éventualité de la mort », écrit Valabrega, qui précise : « on peut, sans doute, admettre que l'angoisse de la maladie est un déplacement ou pour mieux dire une actualisation de l'angoisse de mort » [95]. Affecté par un mal qu'il ne domine pas, le patient ne peut pas ne pas reconnaître que le dynamisme corporel finira par triompher à plus ou moins brève échéance. Dans la maladie, « cet *autre* qu'est pour moi mon corps m'annonce à chaque instant ma propre fin » [96].

4. *La maladie comme tâche qui s'offre à la liberté*

Tel que nous l'avons décrit, le pathologique apparaît comme une nécessité, qui s'impose à la liberté. Mais si l'homme n'est pas maître de l'événement, il reste maître du sens. La liberté possède toujours, en seconde lecture, une possibilité de reprise sur l'événement. Loin d'être liée par le caractère de fatalité du pathologique, elle garde le pouvoir d'une distanciation, qui lui permet la donation d'un sens dont elle reste maîtresse. De ce point de vue le pathologique se

93. *Ibid.*
94. Cf. *infra*, p. 631 s.
95. *La relation thérapeutique*, Paris, 1962, p. 86.
96. J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, t. I, Paris, 1967, p. 178.

présente comme l'offre à la liberté d'une tâche absolument originale. Par le consentement, il appartient au vouloir de transfigurer le caractère de nécessité de la maladie en lui donnant sens. Cette assomption de la situation pathologique par la liberté s'effectue à trois niveaux, d'inégale profondeur.

a. A un premier niveau, le sujet doit accepter le défi de la maladie et œuvrer pour sa réunification subjective. Pour cela il lui faut faire de l'obstacle qu'est pour lui sa maladie une occasion pour « reconstruire un nouvel équilibre, les puissances intactes étant invitées à grandir dans la proportion où les autres défaillent » [97]. De même le sujet doit assumer la crise de la communication intersubjective, car sa relation à autrui lui est essentielle. Il lui faut reconnaître l'autre comme sujet inaliénable en dépit de l'isolement que la maladie instaure. Ceci implique de la part du malade la rupture avec la superficialité des relations habituelles. De même la souffrance d'être à charge à autrui, loin d'être un facteur inéluctable de malentendus, appelle à l'approfondissement de la relation intersubjective par le souci de l'autre.

b. A un deuxième niveau, la défection du corps invite le malade à distinguer l'attachement à l'existence d'un simple attachement à la vie biologique, à comprendre que la santé n'est pas l'existence. Le malade, dit Claudel, « est appelé à l'attention », car le pathologique oblige à « reconnaître quelle est l'essence du réel » [98]. En dénonçant la vanité de la santé du corps à pouvoir rendre compte du sens de l'existence, la maladie rend possible la donation d'un sens où l'épanouissement corporel ne peut être tenu pour l'essentiel de la réalisation de soi. Cette donation de sens effectue une nouvelle unité en tant qu'elle restructure l'ensemble du sujet dans un projet fondamental où le biologique est relativisé.

c. A un troisième niveau, l'homme intègre plus radicalement le pathologique en consentant à la finitude, dont il fait une expérience plus complète durant la maladie, ainsi qu'à la mort, qui est la forme la plus radicale de cette expérience. Cette double intégration est essentielle pour que la finitude n'apparaisse pas au patient comme un destin négateur de sa liberté, et pour que celle-ci ne dissolve pas la mort soit en refusant de l'envisager, soit en la rejetant dans l'oubli, soit encore en la réduisant à un simple phénomène biologique. Elle s'opère dans la perspective acceptée du sacrifice de la vie, en tant que celui-ci d'une part est la contestation du monde présent comme monde qui suffit à l'homme, et d'autre part l'affirmation,

97. S. Fouché, *Malade mon frère*, Paris, 1959, p. 24.
98. L. Lavelle, *op. cit.*, p. 93.

et en quelque sorte l'avènement, d'un au-delà de ce monde où la nécessité ne sera plus un obstacle pour la liberté, parce qu'elle sera conciliée avec elle.

En effet, le chemin du consentement à la nécessité de la maladie et de la mort passe par l'espérance. Il n'est pas possible à la liberté de convertir les limites qualitatives et temporelles de la vie en condition de tous ses choix, de les transfigurer en elle-même pour en faire la dimension de son existence, si elle n'est pas portée par l'espoir de jouir d'un nouveau corps et d'une nouvelle nature accordés à elle. Bien loin d'être une illusion, l'espérance liée à l'acceptation du sacrifice de la vie est l'âme du consentement présent aux déterminations du pathologique et de la mort. Seule la perspective agréée du sacrifice de la vie permet d'intégrer à l'existence le non-sens de la maladie dans l'assurance que le monde d'ici-bas n'est pas la patrie définitive de la liberté [99].

5. *La maladie et le sens nouveau du retour à la santé*

La tâche de réunification qui s'offre à la liberté du malade a pour conséquence que la guérison ne saurait être un retour en arrière pur et simple. Comme le dit Nietzsche, « la maladie rend l'homme plus profond ». Elle détermine une « seconde naissance », en ce sens qu'elle permet de renverser l'échelle des valeurs en nous arrachant à tous les engagements superficiels où la liberté risquait de s'enliser, et en démentant d'une part que l'existence ne soit qu'une simple valeur biologique, et d'autre part qu'elle trouve son accomplissement ici-bas.

C'est cette nouvelle estimation des valeurs qui apparaît au malade comme une « seconde naissance », et non la guérison elle-même. Celle-ci ne consiste en rien d'autre qu'en un renouveau biologique. Comme tel, le retour à la santé définit une situation nouvelle qui remet en question la conversion opérée pendant la maladie. Il provoque la liberté à la tâche de réeffectuation du sens qu'elle a donné, dans la situation pathologique, au corps, à l'intersubjectivité et à la finitude. Au terme de la guérison, il appartient donc à la conscience de consentir ou de se refuser à cette signification originale, en en témoignant dans sa nouvelle situation ou en la reniant.

99. Un texte de Nietzsche éclaire l'ensemble de ce développement, qui montre que la maladie, parce qu'elle est un défi auquel la liberté doit répondre, est l'occasion d'une promotion pour de nouvelles valeurs existentielles : « Resterait la grande question de savoir si nous pouvons nous passer de la maladie, même pour développer notre vertu, si, notamment notre soif de connaître, et de nous connaître nous-mêmes, n'a pas besoin de notre âme malade autant que de notre âme bien portante, bref si vouloir exclusivement notre santé n'est pas un préjugé, une lâcheté et peut-être un reste de la barbarie la plus subtile et de l'esprit rétrograde » (*Le gai savoir*, § 120, cité dans G. Gusdorf, *op. cit.*, p. 30).

B. LA SIGNIFICATION DU SACREMENT DES MALADES

L'analyse réflexive a fait apparaître la maladie comme une tâche proposée à la liberté. C'est en fonction de cette compréhension du pathologique que nous devons chercher à donner un sens aux formules traditionnelles qui spécifient les effets de l'onction.

1. *L'onction procure le « soulagement » des malades*

Dans notre perspective, ce « soulagement » signifie la réunification du sujet par la réconciliation avec le corps, la restauration de la communion et l'intégration de la finitude et de la mort. Au plan humain cette réunification est vécue, à la fois, comme refus d'être exilé loin de soi et des autres, comme restructuration de l'existence en un nouveau projet fondamental et comme consentement au sacrifice absolu de la vie en vue d'un monde supérieur. Nous devons montrer maintenant comment cette intégration du pathologique reçoit une signification nouvelle, à chacun de ses trois niveaux, dans l'affirmation, par la liberté libérée du chrétien, du monde eschatologique comme seule possibilité de réunification totale et définitive.

a. Comme tout homme, le croyant doit acquiescer à son corps en admettant ses défaillances, afin de reconstruire un nouvel équilibre, de réorganiser ses comportements par l'intégration des déficiences corporelles et la création d'une connivence nouvelle. De même, par-delà l'isolement qu'engendre le pathologique, le patient doit redécouvrir la relation à autrui comme constitutive de son être. Mais si le sacrement ne supprime pas cette double réconciliation avec le corps et les hommes, il leur apporte cependant une signification nouvelle. Chez le croyant cette double réconciliation a son principe en Jésus-Christ, qui libère la liberté du malade, c'est-à-dire qui donne à celle-ci le pouvoir de transcender toute détermination et toute limite en la faisant coïncider avec l'Agir pur de Dieu [100].

Cette liberté chrétienne, bien qu'indéterminée, ne saurait pourtant se passer de cela même qu'elle dépasse. Parce qu'elle demeure une liberté créée, elle ne coïncide pas avec elle-même. Pour ne pas se trouver dans une identité primitive et indifférenciée avec elle-même, elle a besoin de se jeter hors d'elle-même, vers les autres et vers le monde, pour revenir à soi et se reconnaître ce qu'elle est en se reconnaissant dans son fondement. La finitude du soi croyant implique donc qu'il se fasse et se dise tel qu'il est dans l'autre de

100. Cette libération de la liberté par participation à l'indétermination même de Dieu est la grâce, car elle ne peut être que « par grâce ».

lui-même que sont le monde et ses déterminations, en s'y extériorisant et en s'y projetant. Selon cet aspect la liberté chrétienne est toujours une liberté en situation, puisque son projet est toujours conditionné par les déterminations du monde. Dans le cas de la maladie, la liberté croyante ne peut réduire sa situation de malade et les limites que celle-ci lui impose quant à son corps, à ses relations aux autres et à sa visée de Dieu dans la foi et la charité. C'est au sein même de sa situation de malade, qui est irréductiblement son espace de jeu, que cette liberté s'extériorise comme libre de toute détermination en surmontant, dans un dépassement jamais achevé, les barrières qui la mettent à distance de son corps, des autres et de Dieu.

La liberté libérée ne peut ni s'épuiser, ni se perdre dans l'une ou l'autre de ses réalisations, nécessairement partielles, de réunification, sans se trahir elle-même comme pure de toute détermination. Elle exerce par rapport à de telles projections d'elle-même un mouvement inverse de déprise, qui s'identifie à une contestation radicale du monde présent et de ses nécessités, dans l'affirmation croyante du monde eschatologique. Pour la liberté chrétienne, la conciliation totale du corps et de l'esprit ainsi que la plénitude de la communion ne peuvent être qu'eschatologiques. Mais cet eschatologique, chrétiennement cru et espéré, donne son sens au double mouvement de réunification.

En effet, le chrétien ne nie sans cesse les déterminations qu'il se donne dans le monde que pour revenir à celui-ci comme converti [101]. Lorsqu'après s'être déprise de ses extériorisations, la liberté du malade revient à sa situation pathologique pour s'y réengager de nouveau, la lumière qui lui vient de l'assurance du monde eschatologique la rend plus impatiente que jamais des limites qu'elle rencontre. Au sein de cette situation elle cherche à faire advenir, autant que cela peut se faire ici-bas, la réalité eschatologique. La réconciliation avec le corps ainsi que la restauration des relations avec autrui et de la visée de Dieu dans la foi apparaissent dans ce contexte comme des anticipations prophétiques du monde à venir annoncé en Jésus-Christ.

b. La défaillance du corps provoque le malade à se restructurer dans un projet fondamental qui relativise le biologique. La conscience croyante n'échappe pas à cette exigence de démentir la prétention de la santé à pouvoir rendre compte du sens de l'existence. Mais son projet de restructuration de l'existence a pour horizon le monde

101. C'est qu'en effet, comme nous l'avons déjà noté, cette liberté ne saurait se passer de l'ordre des déterminations que cependant elle transcende. Son rapport à l'autre humain et à l'autre mondain est donc rythmé par une alternance d'engagements et de déprises.

eschatologique, vers lequel elle doit tendre infiniment, comme vers son idéal, à travers toutes les déterminations qu'elle se donne dans sa situation de malade. C'est ce « devoir-être » eschatologique qui sollicite l'homme à se défaire d'un attachement excessif au biologique, en lui faisant reconnaître que l'épanouissement du corps n'est pas essentiel à l'approche eschatologique.

c. Enfin le pathologique sollicite le malade à l'intégration de la finitude et de la mort comme dimensions nécessaires à son existence. A cette tâche le chrétien est aussi obligé. Pour lui la maladie demeure la situation existentielle où le sacrifice de la vie, dans le pari d'un monde supérieur, s'offre à son approbation de façon radicale et lui permet de consentir au non-sens des limites du pathologique. Mais, dans le cas du croyant, l'affirmation de l'au-delà n'est plus celle d'un monde plus ou moins hypothétique, mais celle du monde révélé par le Christ comme seule possibilité de transfiguration totale et définitive de la nature par la liberté. Telle est la spécificité du sacrement des malades : il dit en acte l'intégration de la finitude et de la mort dans l'affirmation croyante du monde eschatologique, où la nature n'agressera plus la liberté, car chacune d'entre elles y sera parfaitement et définitivement conciliée avec l'autre dans le Christ.

2. *L'onction efface les « séquelles » du péché*

Dans la théologie traditionnelle, les *reliquiae peccati* désignent une débilité spirituelle, suite des péchés actuels et originel. Elles apparaissent comme la trace d'un passé peccamineux dans le présent de l'homme juste. Dans la perspective où nous nous sommes placés, les *reliquiae peccati* n'apparaissent pas comme un reste de type biologique, car le passé de l'homme pécheur n'est pas un simple fait qu'il subit ou une causalité qui agit sur lui du dehors. La permanence des « séquelles » du péché signifie que le passé de l'homme n'est pas évacué par la reprise de la liberté dans un sens nouveau. Le passé peccamineux est irréparable ; même le pardon de Dieu ne l'efface pas, car le passé n'est pas une chose et Dieu ne peut pas faire que ce qui a été ne soit pas. Le pardon n'est pas davantage oubli. Il signifie seulement la permanence de l'amour en dépit de toutes les ruptures. Le passé est constitutif de l'homme lui-même. Il subsiste en l'homme qui s'y est façonné. Mais il est vu différemment lorsqu'il est assumé dans une donation présente de sens qui l'intègre dans sa signification.

Dans le cas du sacrement des malades, l'onction dit en acte l'intégration du passé de l'homme pécheur dans le sens que donne la liberté divinisée à la situation pathologique, lorsqu'elle affirme sa

foi en l'événement eschatologique. Comme cette intégration de la temporalité effectue un type de réunification du sujet, elle apparaît comme l'une des modalités du « soulagement » procuré par le sacrement.

3. *L'onction donne le sens de la guérison* [102]

Dans l'antiquité, pour des raisons particulières liées à la conjoncture d'une époque, les chrétiens comprirent l'onction comme une sorte de panacée. De ce fait, ils mirent l'accent sur l'effet corporel du sacrement. Les théologiens scolastiques et Trente se démarquèrent de cette manière d'envisager l'onction, lorsqu'ils enseignèrent que le retour à la santé est subordonné au bien spirituel du malade [103]. L'affirmation du caractère secondaire et conditionnel de la guérison a l'avantage de préserver la signification spirituelle de l'onction. Mais elle n'en fait pas moins encore problème.

La signification symbolique de l'onction ne dit rien d'un tel effet. Si on veut respecter le dynamisme propre au symbole, qui vise la situation existentielle de l'homme à travers ce que dévoile le sens premier ou littéral, il faut reconnaître que l'huile, en tant qu'elle est un remède, signifie symboliquement que le croyant est, dans l'ordre du sacré, comme « soulagé » par une médication. L'onction ne saurait donc désigner un soulagement qui soit de l'ordre de la guérison corporelle que si le symbole était aplati au niveau de son sens littéral, c'est-à-dire méconnu dans sa spécificité de symbole.

Par ailleurs, pour justifier l'effet de guérison de l'onction, on a écrit « que le remède sacramentel ne fait pas nombre avec le remède humain, mais se situe à un autre niveau : celui d'une surnature qui assume la nature en la respectant » [104]. Nous convenons avec l'auteur de ces lignes que la surnature assume la nature en la respectant. Mais il faut apporter la preuve que, dans le cas de la maladie, l'attribution à la grâce d'un effet corporel respecterait la nature. Qu'est-ce que la nature dont il est question ici, sinon le statut de la liberté, que nous avons déjà décrit ? Parce que la liberté

---

102. Cf. C. ORTEMANN, *op. cit.*, p. 82-88 et 113-114.

103. Nous comprenons difficilement les théologiens qui, arguant de la référence explicite des textes liturgiques anciens à la guérison, en déduisent que l'onction doit produire aujourd'hui encore un tel effet (cf. J. C. DIDIER, *L'onction des malades dans la théologie contemporaine*, dans *La Maison-Dieu*, n° 113 (1973) 66). Ils oublient qu'au moyen âge, l'Eglise, par la manière dont elle interpréta les textes anciens, prit ses distances par rapport à la compréhension que l'antiquité s'était faite de l'onction, et ils ne voient pas qu'eux-mêmes comprennent ce sacrement autrement qu'on ne le faisait avant la réforme carolingienne. La fidélité au passé est tout autre chose que la répétition de ce qui a été fait !

104. J. C. DIDIER, *art. cit.*, 67.

n'est pas la parfaite coïncidence d'elle-même avec elle-même, pour ne pas se condamner à demeurer éternellement et stérilement à distance d'elle-même, il lui faut se réaliser en devenant autre et en revenant à soi par la médiation de cet autre. Pour savoir ce qu'il est, le soi n'a pas d'autre ressource que de se faire ce qu'il n'est pas en s'affectant d'un autre que lui-même, qui pèse sur lui de son poids de nuit, d'altérité et de force d'obstacle. Cette altérité, essentielle à la liberté, ce sont le monde et les autres. Cet espace circonscrit pour le vouloir une limite qui ne peut être abolie. Mais si la liberté est dans l'impossibilité de se passer du monde et des autres sans se nier elle-même, si elle est nécessairement liée à une manière d'être au monde, il n'en reste pas moins qu'elle a toujours du jeu par rapport aux déterminations. Pouvant ainsi prendre ses distances par rapport à sa situation, la liberté est donation de sens.

Dans le temps présent où l'on ne peut que rêver d'une liberté reconquise sur l'aliénation que recèle en elle-même l'existence humaine, la grâce ne peut être cohérente avec le statut de la liberté que si elle est ordonnée, non à l'événement comme tel, mais à la liberté elle-même. Parce qu'elle est la participation de celle-ci à l'indétermination même de Dieu, la grâce, sans rien modifier à la situation de l'homme en face du monde, libère le pouvoir de la conscience de transcender toute détermination, de maîtriser le sens de tout événement. Ainsi comprise, elle est le pouvoir de la liberté de se reconquérir, en un acte de dépassement jamais achevé ici-bas, sur cela même dont elle ne peut se passer. Dans le cas de la maladie, la grâce ne saurait donc consister en une quelconque réduction de la situation pathologique. Mais, dans un tel cas, la liberté graciée, qui a le pouvoir de franchir toute limite, confère au monde présent, lieu de la maladie et de la souffrance, une dimension d'inachèvement essentiel et une relation au monde eschatologique, comme au lieu où seront abolies toutes les souffrances. La liberté chrétienne affirme donc bien la délivrance de toute maladie ; mais elle ne la vise que comme l'objet d'une promesse, dont elle vit dans le temps présent en surmontant les limites, infiniment reculées, que le pathologique lui impose dans sa relation au corps, aux autres et à Dieu.

Il est d'ailleurs équivoque d'affirmer, à la suite des scolastiques, que le retour à la santé puisse être profitable par lui-même au bien spirituel du malade. On ne peut le faire qu'en oubliant que, dans la situation de maladie, ce bien, aussi paradoxal que cela puisse paraître, passe par le pathologique. Certes la maladie est une véritable crise de l'existence, qui nous fait éprouver notre contingence, met en jeu nos relations ainsi que le sens donné jusqu'alors à notre existence, car elle sort le malade de la situation normale où la relation aux autres et à Dieu, ainsi que la vie, vont de soi. Mais parce

que la liberté libérée est le pouvoir de contester toute détermination, elle relève le défi de la maladie en retournant cette situation critique et en la transfigurant. Elle fait advenir un sens nouveau de l'existence, qui se caractérise par la mise en cause radicale du monde présent comme monde achevé, et par l'affirmation en acte du monde eschatologique. Une telle décision intègre à l'existence, plus profondément qu'ils ne l'étaient avant, la maladie, le corps, les relations aux autres et à Dieu, la finitude, la mort et la temporalité. Dans ces conditions, ce qui compte c'est moins le retour à la santé, que sa signification pour la conscience. Pour ne pas porter tort au bien spirituel du malade, son rétablissement ne doit pas remettre en question la donation de sens effectuée par la liberté à l'occasion de la maladie.

L'onction ne signifie pas la guérison comme telle, mais la tâche qui s'offrira à la liberté graciée si le malade retrouve la santé. Ce rétablissement ne saurait être un retour pur et simple au passé. Il instaurera une situation nouvelle, qui interpellera la liberté croyante, pour qu'elle y témoigne du sens nouveau qu'elle promeut au cours de la maladie.

4. *L'onction peut éventuellement remettre les péchés*

L'affirmation radicale du monde eschatologique par négation de l'existence terrestre implique nécessairement, comme sa condition, que l'homme soit racheté de sa division d'avec lui-même par le péché. C'est pourquoi, si la maladie fait apparaître au sujet les actes dans lesquels il a renié le sens chrétien de sa vie et si le malade est dans l'impossibilité de recourir au sacrement de la réconciliation, l'onction comporte alors nécessairement pour la liberté la délivrance de son aliénation par le péché.

Au terme de cette analyse, récapitulons-nous. L'onction est l'affirmation, dans le monde d'ici-bas, de la réalité eschatologique promise, en laquelle toute souffrance et toute maladie seront abolies. De cette promesse le croyant vit en anticipant sa réalisation par un acte de dépassement, toujours en devenir ici-bas, de sa situation de malade. Nous pouvons ainsi comprendre comment le rite actuel se rattache à *Jc 5*, 14-15. Dans l'Eglise, qui se sait à distance du terme de l'histoire, l'onction est l'interprétation du rite mentionné dans le Nouveau Testament, à une époque où l'on se figurait encore que la Parousie était proche[105]. Ces deux rites se réfèrent, mais

105. Sur la question des rapports entre l'onction pratiquée dans l'Eglise et le rite visé par l'épître de Jacques, les Pères du concile de Trente firent preuve de discrétion. Pour éviter d'affirmer une identité entre les deux rites,

non sans différences, au Royaume de Dieu à venir, dans lequel l'homme sera radicalement délivré de la maladie et du péché. Dans le contexte d'une attente eschatologique à court terme, le rite de l'Eglise apostolique signifiait que le Règne était déjà présent dans la prédication qui en révélait l'imminence. Au cœur de l'histoire, où cette délivrance ne peut être rendue présente que comme l'objet d'une promesse, l'onction signifie l'annonce et l'anticipation prophétique de ce monde à venir.

F - 75006 - Paris
4, avenue Vavin

Roger BÉRAUDY, P.S.S.
Centre National de Pastorale liturgique

---

ils se bornèrent à enseigner qu'il n'y avait pas de contradiction entre eux : *Si quis dixerit ritum et usum, quem observat sancta romana Ecclesia, repugnare sententiae beati Jacobi Apostoli, ideoque eum mutandum... A.S.* (Sess. XIV, *Canones de extrema unctione,* can. 3). Au cours du débat préparatoire, le légat pontifical s'était exprimé sur ce sujet d'une manière particulièrement nette : *Non dicitur quod nunc sint idem ritus cum illo quem Jacobus observat, sed esse ex sententia Jacobi* (cf. A. DUVAL, *L'extrême-onction...* (cité note 84), 166-169).