

La Maison-Dieu : cahiers de pastorale liturgique

Service national de la pastorale liturgique et sacramentelle (France). Auteur du texte. La Maison-Dieu : cahiers de pastorale liturgique. 1964-01.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus ou dans le cadre d'une publication académique ou scientifique est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source des contenus telle que précisée ci-après : « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France » ou « Source gallica.bnf.fr / BnF ».
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service ou toute autre réutilisation des contenus générant directement des revenus : publication vendue (à l'exception des ouvrages académiques ou scientifiques), une exposition, une production audiovisuelle, un service ou un produit payant, un support à vocation promotionnelle etc.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter utilisation.commerciale@bnf.fr.

CHAPITRE III

LES AUTRES SACREMENTS ET LES SACRAMENTAUX

Le libellé de ce titre est corrélatif à celui du chapitre précédent. On a pu remarquer que là où le Concile de Trente titrait : « Doctrine du saint sacrifice de la messe » (Denz. 937 a) notre Constitution titre : *Le mystère de l'eucharistie*, rejoignant ainsi la présentation thomiste qui voit toujours l'Eucharistie comme un sacrement (cf. Dom A. VONIER, *La clé de l'Eucharistie*, trad. fr. Lyon, 1942), lequel est à la fois, selon la manière dont on l'envisage, sacrifice et nourriture. La définition de l'article 47 sans omettre le sacrifice eucharistique, qu'elle place en première ligne, avec sa fin proprement sacrificielle, signale en même temps sa nature sacramentelle et cite à l'appui l'antienne « O sacrum convivium » où est rappelée la triple signification qui, appartenant à tous les sacrements (III^a P., qu. 60, art. 3), vaut évidemment a fortiori pour le « sacrement par excellence ». Il est donc logique d'intituler ce chapitre 3 : *Les autres sacrements...*

Définition des sacrements

59. Il s'agit bien d'une définition, car si l'on commence par marquer la *fin* des sacrements, celle-ci définit leur nature : il ne s'agit pas de choses, qui seraient ultérieurement employées à telle ou telle fin. Il s'agit d'actions, qui se définissent donc par leur fin. Cette fin est triple. Tout d'a-

bord, *sanctifier les hommes*, car le sacrement appartient à l'ordre de la sainteté¹.

Cette finalité sanctifiante, qui ne peut se réaliser que dans des personnes, n'est pas strictement individuelle. Les sacrements *édifient le Corps du Christ* qui est l'Eglise. Le P. de Lubac l'a bien rappelé dans le chapitre sur les sacrements de son ouvrage *Catholicisme* (Coll. « Unam Sanctam », n° 3).

Cette finalité sanctifiante, enfin, n'est pas uniquement anthropocentrique. Les sacrements ont une valeur cultuelle. L'homme ne se contente pas de les « recevoir ». Il les célèbre, il en fait des « protestations de foi » (III^a P., qu. 72, art. 5, 2^m). Cela tient à ce qu'ils sont des signes, signes par lesquels nous rendons publique notre activité religieuse, nous proclamons les droits de Dieu sur nous et nous lui rendons grâce pour ses dons dans l'acte même où nous les recevons.

Mais cette nature significative leur donne aussi un rôle *d'enseignement*. Cette fonction significative des sacrements peut être laissée de côté dans un texte juridique qui se préoccupe avant tout de validité et de dignité extérieure : par exemple le canon 731 du Code de droit canonique ne voit en eux que « les moyens principaux de sanctification et de salut ». Dans une perspective liturgique et pastorale, au contraire, cet aspect est capital. C'est ainsi que le Rituel romain, titre I, ch. 1, n. 10, y insiste : « Dans l'administration des sacrements (le prêtre) expliquera soigneusement leur vertu, leur emploi, leur utilité et la signification des cérémonies comme le prescrit le Concile de Trente², d'après l'enseignement des Pères et celui du catéchisme Romain. »

1. Cf. III^a Pars, qu. 60, a. 2, corps de l'article, dont on remarquera qu'il rectifie l'affirmation trop large de l'argument *sed contra*. Un sacrement n'est pas n'importe quel signe d'une réalité sacrée, mais « le signe d'une réalité sacrée en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes ».

2. Décret de réformation lu à la 24^e session, le 2 novembre 1563, canon 7. Histoire et texte latin de ce canon dans H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire*, trad. fr. S. CARON, Rome, 1950, p. 164. En voici la traduction : « Afin que le peuple fidèle s'approche des sacrements avec plus de respect et de dévotion, le saint Concile enjoint à tous les évêques que non seulement eux-mêmes en exposent d'abord, quand ils les administreront, la vertu et l'usage de façon à être compris de ceux qui les reçoivent, mais encore qu'ils veillent à ce que les curés observent tous la même chose pieusement, prudemment, se servant même de la langue vulgaire s'il en est besoin et si c'est possible commodément, suivant le modèle que le Concile doit prescrire pour la catéchèse de chaque sacrement, et que les évêques prendront soin de faire traduire fidèlement en langue vulgaire et de faire expliquer au peuple par

Les sacrements sont dits *sacrements de la foi*. Dans cette expression classique, le mot « sacrement » a gardé sa signification première de signe. Or, ils sont signes dans une double direction : de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme. Nous disons bien d'abord : de l'homme à Dieu. Car, si la foi est un don de Dieu, ce don est antérieur aux sacrements. On a vu (art. 9) que l'évangélisation doit précéder la liturgie. Aussi les sacrements *supposent la foi* dont ils sont, nous venons de le dire, des « protestations ». Mais en outre — et ici c'est dans le sens qui va de Dieu à l'homme : *ils la nourrissent et la fortifient*. Tout ensemble — et là c'est l'homme qui s'élève vers Dieu, qui exerce le culte : *ils l'expriment*. Cela se fait *par les paroles et par les choses* qui constituent le sacrement. On se gardera d'identifier ce couple à la dichotomie, empruntée à la philosophie naturelle des êtres physiques, entre « matière » et « forme ». Nous restons dans la catégorie du signe; et, dans *les choses*, il faut reconnaître non seulement des éléments statiques et corporels — eau, huile, etc. — mais aussi les actions et les rites.

Ce caractère dynamique, actif, des sacrements, et leur valeur pédagogique apparaît mieux dans la phrase suivante. Certes, *ils confèrent la grâce*, mais ce n'est pas d'une manière mécanique. Leur célébration, dans son déroulement, sa complexité, son ambiance religieuse, *dispose au mieux les fidèles à recevoir fructueusement* cette grâce, et non pas de façon seulement valide et efficace; *à rendre à Dieu le culte voulu* et non pas seulement à bénéficier passivement de ses bienfaits; *à exercer la charité* : le don sacramentel ne doit pas se confiner dans une pratique strictement cultuelle et constituer un refuge loin de la vie réelle; il doit fructifier en œuvres. Sans quoi les sacrements n'atteindraient pas celle de leurs fins qui est *d'édifier le corps du Christ*.

Ainsi conçus, les sacrements ne relèvent donc pas seulement d'une exécution correcte, mais de l'effort pastoral (cf. art. 11) et d'une restauration liturgique. Les fidèles doivent *comprendre facilement ces signes*, et cela relève certainement de la catéchèse; il ne faudrait pourtant pas

tous les curés... » (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. X, 1^{re} partie : *Les décrets du Concile de Trente*, par A. MICHEL, Paris, 1938, pp. 571-572. Nous avons retouché la traduction).

qu'ils aient *besoin de nombreuses explications*. Ceci est spécifié dans l'article 34, au paragraphe sur la restauration de la liturgie en général, dont les prescriptions sont évidemment à appliquer ici. De même nous nous contentons de renvoyer au commentaire de ce chapitre, en ce qui concerne la place de la Parole de Dieu et de la catéchèse liturgique (art. 35). Ici, on demande que les fidèles comprennent ces signes *facilement*. C'est là un des maîtres mots et des plus neufs de notre Constitution. Pie X avait introduit la participation *active*; Pie XII avait spécifié qu'elle doit être en outre *consciente*; c'est seulement depuis le Concile qu'est apparue cette nouvelle note : *facile*. Mais il ne faudrait pas en abuser; cette facilité ne signifie pas évacuation du mystère, intelligence immédiate, dispense de tout effort de catéchèse chez le clergé, d'attention religieuse et de foi chez les fidèles!

Si les fidèles comprennent mieux les signes des sacrements, ils *fréquenteront de la façon la plus assidue ces sacrements qui nourrissent la vie chrétienne*. Il n'est peut-être pas inutile de le souligner. Après avoir peut-être versé dans un excès de sacramentalisme, ne risque-t-on pas, sous prétexte d'évangélisme, de retour aux sources, de spontanéité religieuse ou d'intériorité, de délaisser la vie sacramentelle? Il ne faudrait pas non plus subordonner totalement la valeur nourrissante des sacrements à l'intelligence que les fidèles peuvent en avoir.

Les sacramentaux

60. On pourrait se demander si, véritablement, il est essentiel aux sacramentaux d'avoir été institués par l'Eglise. Quelques-uns au moins n'ont-ils pas été institués par le Christ, par exemple le lavement des pieds et la prière dominicale? Cette objection vient de la fausse interprétation donnée trop souvent au mot « instituer » : il ne signifie pas, dans le domaine sacramentel, inaugurer ou fonder à un moment déterminé. Il signifie : donner valeur et efficacité. Ainsi les sacramentaux que nous venons de citer possèdent une haute dignité pour nous avoir été enseignés par le Christ, mais leur valeur sanctifiante de sacramentaux

tient à leur adoption par l'Eglise, à leur insertion dans la liturgie qui en fait des actes de l'Eglise et de sa *puissance impétratoire*, tout de même que les sacrements sont des actes du Christ et de sa puissance qui agit, elle, « *ex opere operato* ».

La définition donnée dans cet article semble un simple démarquage de celle que donne le Code, au canon 1144, et qui n'est pas des plus satisfaisantes. L'idée d'une certaine *imitation des sacrements* paraît vague : elle pourrait inviter à voir dans les sacramentaux des sacrements imparfaits. En réalité, cette *imitation* doit s'entendre d'une « analogie » avec les sacrements³. C'est ce que suggère notre texte, bien supérieur à celui du Code, car il rappelle deux fois que les sacramentaux ont valeur de *signes*, tandis que le Code les désignait seulement comme « des choses ou des actions ». En associant leur valeur significative à leur efficacité, il montre bien en quoi ils « imitent » les sacrements. En outre, le Code traite des sacramentaux après avoir épuisé l'étude des divers sacrements; les sacramentaux apparaissent alors comme des réalités de seconde zone, placées en fin de liste. Ici, leur mention précède au contraire l'énumération détaillée des divers sacrements. Par là on suggère bien qu'ils font partie intégrante de l'organisme sacramentel. Leur « analogie » avec les sacrements est encore sous-entendue par la notation qu'ils disposent les hommes à *recevoir l'effet principal des sacrements*. C'est donc qu'ils ont, à un rang subordonné, la même fin. Et leur présence, bien loin d'alourdir le rite sacramentel par une sorte d'accumulation cérémonielle, souligne que les sacrements ne sont pas des actes magiques mais opèrent d'autant plus fructueusement qu'ils rencontrent des sujets mieux disposés.

Enfin, notre article donne aux sacramentaux une finalité

3. Nous parlons d'analogie au sens technique du terme, non au sens courant d'une banale ressemblance. Les sacramentaux ont avec les sacrements un rapport d'analogie d'attribution en ce qu'ils ont le même terme : la sainteté, mais les sacrements procurent celle-ci d'une façon immédiate, directe, et les sacramentaux de façon seulement dispositive. Entre sacramentaux et sacrements il y a aussi analogie de proportionnalité : ce que sont les sacrements à l'égard du Christ, les sacramentaux le sont à l'égard de l'Eglise. Ceux-là agissent *ex opere operato*, c'est-à-dire *ex opere operantis Christi*, et ceux-ci agissent *ex opere operantis Ecclesiae*. Il faut d'ailleurs se rappeler que les sacrements eux-mêmes sont analogiques entre eux; c'est là ce qui fonde l'organisme sacramentel, son unité dans la diversité.

très intéressante : sanctifier *les diverses circonstances de la vie*. Nous signalions, en conclusion de l'article précédent, le retentissement que les sacrements doivent avoir sur la vie chrétienne. On découvre maintenant que les sacramentaux contribuent à établir la liaison entre le sacré et le quotidien, et servent ainsi le réalisme de la vie chrétienne, dont le centre et le sommet sont liturgiques, mais qui doit rayonner jusque dans les peines et les joies, les entreprises de la profession, de la cité, du foyer domestique : *presque tous les événements de la vie sont sanctifiés*.

Valeur pastorale de leur liturgie

61. Ceci est dit dans l'article 61, qui continue et confirme donc l'article 60, mais qui présente en outre l'intérêt, en rattachant les sacramentaux comme les sacrements au *mystère pascal*, en attribuant aux uns et aux autres une même *vertu* procurant une même *grâce*, d'affirmer — à travers la multiplicité et la diversité des rites — l'unité de l'organisme sacramentel, qui n'inclut donc pas seulement les sacrements, mais aussi les sacramentaux. Notons encore que sacrements et sacramentaux dirigent *les choses matérielles* elles-mêmes vers cette double fin : *la sanctification de l'homme*, ce qui va sans dire; *et la louange de Dieu*, ce qu'il est bon de rappeler : ainsi l'organisme sacramentel échappe au moralisme et au sacramentalisme et accomplit sa fonction grandiose de consécration du cosmos : « Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur. »

Nécessité d'une réforme

62. Nous savons que les rites sacramentels ont évolué. La « substance des sacrements » étant sauve, l'Eglise a pu en modifier le cérémonial accessoire. L'encyclique *Mediator Dei* a signalé ce développement, cause de changements, cause aussi des différences entre les différents rites (AAS, pp. 541-542; EP 539-544). Elle le présente généralement comme un progrès, dû à une prise de conscience plus profonde du mystère. Mais elle reconnaît qu'il y a pu exister

sinon jadis des erreurs ou des régressions, du moins des détails qui seraient devenus inadaptés aujourd'hui. La hiérarchie ecclésiastique « n'a pas hésité... à modifier ce qu'elle jugeait n'être pas parfaitement convenable ». Et déjà dans la Constitution *Sacramentum ordinis* (30 novembre 1947) Pie XII le reconnaissait : « Il est arrivé au cours des âges, selon la diversité des temps et des lieux, qu'on a ajouté différents rites à (l') administration » du sacrement de l'Ordre et que « cet état de choses a... occasionné, dans des cas particuliers, des doutes et des inquiétudes » (EP 501). Il s'est donc produit en ce cas ce que notre article reconnaît sur un plan plus général : *au cours des âges sont entrés, dans les rites des sacrements et des sacramentaux, des éléments qui, à notre époque, ne permettent pas d'en voir assez clairement la nature et la fin*. Ces rites ont donc besoin d'un *aggiornamento*. On a relevé la locution circonstancielle : *à notre époque*. Et il est besoin d'opérer les adaptations *aux nécessités de notre temps*.

Ainsi on ne critique pas le passé. L'Eglise a peut-être eu raison d'accepter ou d'opérer jadis certains changements. On ne les condamne pas en eux-mêmes, et les admirateurs d'une antiquité plus ou moins récente auraient tort d'en voir le désaveu dans les réformes actuelles. De même, en déterminant quel était l'essentiel du rite d'ordination, Pie XII ne prétendait pas juger l'état de choses antérieur, ou des doctrines patronnées parfois par de grands noms : « Si dans le temps [un rite : ici la tradition des instruments] a été nécessaire, même pour la validité, de par la volonté et le précepte de l'Eglise, on sait que, ce qu'elle a établi, l'Eglise peut aussi le changer et l'abroger » (EP 502). Et c'est pourquoi les dispositions de cette Constitution « n'ont pas d'effet rétroactif » (EP 506).

Les textes de Pie XII que nous venons de citer, comme celui que nous commentons, suggèrent que les rites sacramentels ont pu devenir inadaptés du fait de surcharges qui en obscurcissent la signification. Mais il faut ajouter que celle-ci peut être difficilement discernable pour une autre raison : parce que les signes essentiels ont perdu de leur valeur, qu'en eux-mêmes ils se sont exténués. Cela se remarque souvent dans la « matière » ; on voit mal aujourd'hui que le baptême soit un bain, que l'eucharistie

soit un banquet et même que le pain eucharistique soit du vrai pain; nos onctions se sont réduites à un geste furtif, et on se hâte de les effacer, etc. La catéchèse doit commencer par expliquer que ceci, qui ne ressemble pas à du pain, est pourtant bien du pain.

Cet évanouissement du signe sacramentel atteint aussi, bien souvent, la forme. Les sacrements accomplissant ce qu'ils signifient, et les paroles ayant la primauté dans la signification, à cause de leur clarté sans équivoque (cf. III^a P., qu. 60, a. 6), il est étrange que la forme doive être prononcée dans une langue inintelligible aux fidèles, et parfois de telle sorte que les fidèles ne l'entendent même pas. C'est pourquoi la Constitution en vient tout naturellement à traiter, au sujet de la réforme, de la langue dans laquelle doivent se célébrer les sacrements.

La langue

63, a. On aurait pu, pour régler cette question, se contenter de renvoyer à l'article 36. Mais il convenait en outre de rappeler qu'en ce qui concerne spécialement les sacrements on a toujours reconnu de grands avantages à l'emploi de la langue vivante. *Mediator Dei* disait de façon générale : « Dans bien des rites, se servir du langage vulgaire (*vulgati sermonis*) peut être très profitable au peuple » (AAS, p. 545; EP 547). Un décret de la Congrégation des rites du 28 novembre 1947 permettait aux diocèses de France l'usage d'un rituel où le prêtre pourrait employer la langue du pays « en tant que c'est nécessaire pour l'intelligence et la piété du peuple ». (On trouve ce texte en tête de notre rituel bilingue.) Cette libéralité à l'égard du rituel ne venait-elle pas de cette idée que les sacrements étant, selon un adage dont on abuse, « propter homines », on pouvait, dans leur célébration, se dispenser d'employer la langue latine plus facilement que dans des actes liturgiques qui sont davantage « propter Deum », comme la messe et l'office ? Mais notre Constitution revient sans cesse sur la double portée, de sanctification et de culte, de toute la liturgie.

On peut se demander aussi si l'octroi de la langue vulgaire *ad intelligentiam et pietatem populi* ne procédait pas

d'une discrimination entre les rites, lorsqu'on lit, dans le décret cité concédant le rituel bilingue, que « dans l'administration du baptême des enfants, on mettra dans le texte latin seulement, et par suite on dira dans cette seule langue les exorcismes, toutes les formules d'onctions et de bénédictions, ainsi que la forme même du baptême ». Ce qui avait le résultat curieux qu'après avoir dit *Epphéta* en araméen le prêtre le traduisait... en latin seulement : « quod est, Adaperire ».

Il semblait donc qu'on pouvait employer la langue vivante pour des formules sans efficacité, mais qu'il fallait garder le latin pour toutes celles qui produisent quelque chose. Il était resté quelque chose de ce principe dans le schéma primitif de ce chapitre III, où l'on se proposait de réserver la langue latine au moins pour la forme sacramentelle (sauf en ce qui concerne le mariage!).

Or il est bien connu que les Pères du Concile ont fait difficulté sur ce chapitre III, le 18 octobre 1963. Sur 2.217 votants, il y eut 1.130 *placet*; 30 *non placet*, et 1.054 *placet juxta modum*. Ce nombre exceptionnellement élevé de *placet juxta modum* manifestait le désir des Pères d'enlever toute restriction à l'emploi de la langue vivante dans l'administration des sacrements. Le texte tel qu'on peut le lire maintenant fut accepté définitivement le 21 novembre par 2.107 voix contre 35 et un bulletin nul (DC du 15 décembre, note de la col. 1647).

C'est là un cas éclatant — il y en a d'autres — où le travail du Concile lui-même a amélioré le texte qui avait été proposé. Les théologiens de la liturgie et des sacrements ne peuvent que s'en réjouir. C'est la casuistique des cas urgents qui a amené à discerner et à isoler dans le complexe rituel des sacrements la formule nécessaire à la validité, en particulier dans le cas du baptême. (Or, justement, dans ce cas, on n'hésitait pas à reconnaître la licéité de cette formule dite en langue vulgaire!) Mais, pour le liturgiste, le rite sacramentel forme un tout, un ensemble de signes qui se complètent et s'éclairent mutuellement. Totalement isolée, la « forme sacramentelle » a une signification bien peu explicite! En tout cas, son importance primordiale n'autorise pas à envisager les autres rites comme accessoires ou facultatifs; s'ils sont obligatoires, ce n'est pas seule-

ment en vertu d'une prescription de l'Eglise (comme on pourrait le croire à lire le canon 13 sur les sacrements au Concile de Trente, Denzinger 856), c'est en raison de la nature du signe sacramentel. Ce qui peut sembler utile seulement *ad intelligentiam et pietatem populi* est utile pour assurer la participation active du peuple, sa réponse au don de Dieu, qui est nécessaire à la plénitude du sacrement.

D'autre part, si les sacrements opèrent par leur signification, celle-ci est indépendante de la langue employée; sans quoi ce seraient les syllabes qui opéreraient, et nous tomberions dans la magie.

Les rituels particuliers

63, b. Puisque l'emploi de la langue vivante est autorisé sans restriction pour l'administration des sacrements, il s'ensuit nécessairement que chaque nation ou région linguistique doit avoir un rituel particulier, et que celui-ci sera composé sous la direction des assemblées territoriales d'évêques. Pour éviter une trop grande diversité, ces rituels particuliers devront se conformer au rituel romain dans sa *nouvelle édition*, c'est-à-dire tel que le renouvellera la réforme postconciliaire. Cette conformité est à prendre dans un sens large : il ne peut s'agir d'une simple traduction comme on le voit par ce qui est dit notamment et de l'initiation chrétienne (art. 65) et du mariage (art. 77, 2° et 3° alinéas).

Mais il est une richesse du rituel romain qui avait disparu des rituels bilingues ou des livres intitulés « *manuale rituum* » confectionnés ces dernières années : les *instructions* et directives catéchétiques et pastorales. Leur omission pouvait risquer de favoriser une administration formaliste des sacrements. Or, l'emploi de la langue vivante ne résoudra pas tous les problèmes. Il ne dispensera pas le prêtre d'une catéchèse; au contraire, celle-ci est d'autant plus indispensable que les fidèles, en entendant les formules dans leur langue, risquent d'en mesurer davantage les difficultés. Il ne suffit pas d'entendre des sons et des mots connus. Il faut encore en pénétrer le sens profond. L'emploi

de la langue vulgaire ne fait disparaître ni la profondeur du mystère ni la nécessité de la foi.

Le catéchuménat des adultes

64. Cet article se réfère au décret du 16 avril 1962 restaurant le catéchuménat et le baptême par étapes. On en trouve le texte et le commentaire dans *La Maison-Dieu* 71. Mais aujourd'hui les Ordinaires sont invités de façon plus pressante à le mettre en pratique dans leur diocèse.

65. On se reportera pour l'intelligence de cet article, qui renvoie aux articles 37 à 40, sur l'adaptation en pays de mission, au commentaire donné plus haut par le P. Seu-mois (p. 74 s.).

Les rituels baptismaux

66. Les diverses révisions dont il s'agit dans les articles qui suivent (66-70) ne relèvent pas des assemblées épiscopales mais de la commission postconciliaire, qui procédera à la révision du rituel romain. Celle-ci une fois faite, et en se réglant sur elle, les assemblées territoriales d'évêques auront à en diriger la traduction, voire les adaptations, dans leurs rituels particuliers.

La révision du rituel baptismal, pour les adultes, conformément aux principes généraux donnés aux articles 21 et 34, aura sans doute pour objet d'en ôter les redoublements inutiles ou les additions tardives. On distingue le rite *plus simple*, qui se trouve actuellement dans le rituel, et le rite *plus solennel*, qui répartit les fonctions selon les étapes du *catéchuménat restauré*, ce qui rend évidemment les répétitions moins onéreuses et plus intelligibles que lorsqu'elles se rencontrent dans un cérémonial ininterrompu.

La messe propre *lors de la célébration du baptême* sera à célébrer aussitôt après celui-ci, pour que le néophyte achève sans tarder son initiation par la participation à l'eucharistie, comme le prescrit le Code (c. 753, § 2) et le Rituel (t. II, ch. 3, § 7). Sa composition — par la commission de réforme — pourra s'inspirer des anciennes messes

votives pour l'anniversaire du baptême. On pourrait souhaiter que cette messe puisse être utilisée pour la communion solennelle qui est un renouvellement du baptême.

67. Chacun sait que le rite du baptême des petits enfants n'a rien d'enfantin. C'est une recension brève du rituel des adultes. Aussi était-il permis jusqu'ici à l'Ordinaire du lieu d'en autoriser l'emploi pour baptiser des adultes (CIC, c. 755, § 2). Son inadaptation nous frappe à bien des égards : le prêtre s'adresse sans hésiter à l'enfant — et c'est le parrain qui répond; il espère que ce catéchumène pourra parvenir à la gloire de la régénération — ce qui aura lieu dans dix minutes; il prie Dieu de l'illuminer et de lui donner la vraie science pour qu'il devienne digne de la grâce du baptême, etc.

La première des adaptations consistera évidemment à ne pas paraître ignorer la présence *des parents et des parrains* et à leur adresser la demande d'engagements dont, pour l'instant, ils sont seuls capables. Ceci doit être mis en évidence *dans le rite lui-même* et non pas dans une catéchèse plus administrative que liturgique, lors d'une visite des parents à la sacristie, et de la remise d'un papier à signer.

68. On prévoit en outre des *adaptations pour le cas d'un grand concours de candidats*. Ces adaptations viendront de la commission postconciliaire et figureront sans doute au Rituel romain. L'Ordinaire du lieu n'aura qu'à déterminer les conditions de leur emploi.

On composera... un rituel bref pour le péril de mort : c'est-à-dire que, même en ce cas, la célébration devra revêtir une certaine ampleur significative, au lieu de se borner à la « formule sacramentelle ».

69. Tous les pasteurs savent combien les fidèles comprennent mal le « supplément de cérémonies ». Pour eux, c'est le véritable baptême : il a lieu à l'église, les parrains sont présents, la fête de famille s'y rattache. Le vrai sacrement leur apparaît comme un rite expéditif et provisoire. Il sera très utile pastoralement d'avoir un rite qui mette bien en relief la valeur décisive du véritable baptême.

Enfin, voici l'annonce d'un rite tout nouveau destiné à ceux qui, *baptisés validement* hors de l'Eglise catholique, *se convertissent* et adhèrent à celle-ci. Jusqu'ici on se contentait de leur demander une profession de foi. A l'avenir leur réception dans *la communion de l'Eglise* se fera dans une cérémonie véritablement liturgique.

70. Il était déjà possible de *bénir* de *l'eau baptismale* en dehors de la nuit pascale, mais uniquement lorsqu'on en manquait quelque temps avant Pâques, et en dehors du baptême (Rit. rom., t. II, ch. 8). Il ne s'agit plus maintenant de parer à une nécessité matérielle, mais d'enrichir la catéchèse baptismale. En effet, celle-ci est toujours décapitée, puisque la consécration de l'eau étant réservée à la vigile pascale, les baptêmes célébrés pendant le reste de l'année ne permettent aucune mystagogie de l'eau en dehors d'un exposé purement verbal. On baptisait avec une eau d'origine inconnue. Pour ne pas alourdir à l'excès la cérémonie du baptême, la nouvelle formule sera *brevior*, c'est-à-dire plus courte que celle de la nuit pascale. Souhaitons pourtant qu'elle garde assez d'ampleur pour évoquer les « *magnalia Dei* » accomplis par le moyen de l'eau. La décision de cet article réalise un vœu proposé lors de la session internationale de liturgie tenue à l'abbaye de Montserrat en septembre 1958 (quelques rapports en ont paru dans le cahier 58 de *La Maison-Dieu*, intitulé *Du catéchuménat à la confirmation*).

La confirmation

71. Chacun a pu constater combien le rite de la confirmation manque d'ampleur et de clarté significatives. Il existe un contraste frappant entre la rapidité des rites d'introduction et de conclusion et, d'autre part, le défilé parfois interminable des confirmands devant le Pontife. On peut aussi se demander si la délégation accordée aux prêtres de confirmer ne va pas prendre de l'extension et si, en ce cas, il ne conviendrait pas de prévoir un certain accroissement de solennité dans les rites eux-mêmes.

D'après les règles déjà données, on pourrait employer la

langue vivante (art. 63), envisager des lectures bibliques (art. 33 et 35) sur le mystère de l'Esprit et de l'Eglise; assigner une place déterminée à l'homélie (art. 35); indiquer une participation plus active des participants et de l'assistance (art. 30 et 31). On sait que les prières récitées habituellement par les nouveaux confirmés en fin de cérémonie sont marquées au Pontifical seulement parce que l'évêque doit vérifier si les parrains connaissent assez ces prières pour les enseigner à leurs filleuls. Enfin on pourrait sans doute modifier le geste qui accompagne le *Pax tecum*, le fameux « soufflet » qui n'est pas, pour notre époque, un signe *facile à comprendre*. Enfin, pour mettre en évidence un des signes principaux de l'effet sacramentel, ne conviendrait-il pas de mettre en valeur le symbolisme et la dignité du Chrême ?

Il est convenable que la rénovation des promesses baptismales précède la réception du sacrement pour marquer le lien de celui-ci avec le baptême. La place et le rite de cette rénovation pourraient donc être spécifiés dans le rituel révisé de la confirmation. On voit qu'on aurait tort d'interpréter cette phrase comme si la confirmation ne devait être donnée qu'après la « rénovation solennelle » des promesses baptismales, c'est-à-dire après la « communion solennelle ».

L'ordre de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie, serait bien respecté si la confirmation se donnait au cours de la messe, car cela mettrait fin à la pratique si répandue d'administrer la confirmation après la messe. On pourrait sans doute envisager à cet effet une messe votive, dont les chants, les lectures et l'homélie formeraient une excellente introduction au sacrement. En revanche, *en vue du rite célébré hors de la messe, on* — c'est-à-dire la commission postconciliaire (art. 25) — *préparera la formule à employer en guise d'introduction.*

La pénitence

72. Notre texte est d'une remarquable brièveté sur la restauration du rite et des formules de la pénitence, et on ne peut se hasarder à dire comment ils pourront être *révisés de*

façon à exprimer plus clairement la nature et l'effet du sacrement.

On peut dès maintenant souhaiter que les formules soient traduites et employées dans la langue vivante : il est logique qu'un justiciable comprenne la sentence dont il bénéficie. Les assemblées épiscopales devront en approuver la traduction.

Quant au rite, il consiste principalement dans l'élévation (remplaçant l'imposition) de la main (Rit. rom., t. IV, ch. 2, n. 2). Mais on voit mal comment ce geste pourrait être perçu, en raison de la discipline prescrivant que le confessionnal comporte une « grille percée de petits trous » (*ibid.*, ch. 1, n. 8; CIC, c. 909, § 2).

Il serait souhaitable, sans aucun doute, que la Parole de Dieu soit plus abondamment annoncée à l'occasion et pour l'intelligence de ce sacrement. Combien de beaux textes des prophètes, de Jean-Baptiste, du Seigneur Jésus sur la nécessité de la conversion, et la sollicitude divine envers les pécheurs, combien de récits et de paraboles évangéliques sur le pardon et la conversion qui sont, sinon tout à fait ignorés des fidèles, du moins absents de leur pensée lorsqu'ils accèdent au sacrement de la pénitence ! Il n'est guère possible de les proclamer pour chacun. Mais on pourrait envisager des « *pia exercitia* » conformes aux lois et aux normes de l'Eglise, ordonnés par le Siège Apostolique, ou par les évêques pour leurs Eglises particulières, afin d'introduire le peuple (art. 13) à la liturgie de la pénitence. Le sacrement proprement dit serait administré dans le cadre de ces *célébrations sacrées de la Parole de Dieu* que le Concile entend favoriser, surtout *aux veilles de fêtes solennelles, à certaines fêtes de l'Avent et du Carême* (art. 35, § 4), d'autant plus qu'il désire mettre en valeur les *éléments pénitentiels* du Carême (art. 109 b, 110).

L'onction des malades

73. Le terme classique d'« *extrême-onction* » est employé ici, mais pour signaler aussitôt que celui d'*unctio infirmorum* est préférable. La première expression aura eu la vie

dure. Elle ne semble pas généralisée avant le 12^e siècle, mais saint Thomas d'Aquin la croyait d'origine apostolique; non seulement il l'a gardée, mais elle lui a inspiré une théologie partiellement contestable : « Ce sacrement est l'ultime remède que l'Eglise peut conférer, comme disposant immédiatement à la gloire. Aussi ne doit-il être donné qu'à ceux qui sont à l'état de partants : « in statu exeuntium » (4 *Sent.*, d. 23, qu. 2, a. 2, ql 2 = *Supp.* qu. 32, art. 2; 4. *Contra gentes*, cap. 73).

Au Concile de Trente (session 14, en 1551) des Pères combattirent pour l'élimination de ce vocable; on le garda par déférence pour les grands théologiens qui l'avaient employé, et aussi parce que le Concile ne voulait pas se déjuger, l'ayant employé précédemment (session 7, de 1547) dans l'énumération des sept sacrements (Denz. 844). Il garde l'expression thomiste de « sacramentum exeuntium » (Denz. 910), et ne lui reconnaît un effet de guérison corporelle que parfois (« interdum ») et lorsque c'est avantageux à la santé de l'âme (« ubi saluti animae expedierit ») (Denz. 909), expressions reprises équivalement à saint Thomas (4 *Contra gentes*, cap. 73, § 1). Un premier projet avait été beaucoup plus affirmatif sur ce point (cf. HEFELE-LECLERCQ, *op. cit.*, t. X, 1^{re} partie, p. 376).

Le principal reproche que l'on peut adresser à cette conception est qu'elle contredit les formules liturgiques, dans lesquelles il est exclusivement parlé de guérison, jamais de mort ou d'agonie. En outre, cette opinion s'accorde mal avec la discipline constante de l'Eglise qui n'a jamais accordé ce sacrement à ceux qui vont mourir, lorsqu'ils sont exposés à la mort par une cause extérieure à eux (soldats, naufragés, condamnés).

Ce nom présente encore un grave inconvénient pastoral : en évoquant la mort, il suscite la frayeur du malade et plus encore de son entourage. Aussi attend-on trop souvent jusqu'au dernier moment, sinon au-delà, pour le demander. De ce fait, le viatique, qui est le vrai sacrement des mourants, est très souvent négligé, alors qu'il est le « très nécessaire remède » auquel l'Eglise attache tant d'importance qu'elle fait fléchir presque toutes les règles ordinaires de la discipline eucharistique en sa faveur (cf. Dom Lambert BEAUDUIN, *Le viatique* dans LMD 15, pp. 117-129;

J.-Ch. DIDIER, *Le chrétien devant la maladie et la mort*, coll. « Je sais-Je crois », Paris, 1960, p. 101).

Aussi a-t-on vu se dessiner, depuis quelques années, une réaction pastorale très nette en faveur d'un changement de nom. L'encyclique *Mystici corporis*, qui mentionne son effet de guérison corporelle, l'appelle « onction sacrée des malades » : *sacram infirmorum unctionem* (AAS, 20 juil. 1943, p. 202). *Mediator Dei*, tout en disant que l'Eglise, « après avoir réconforté et restauré les dernières heures de leur vie terrestre par son Viatique eucharistique et par la Sainte Onction, accompagne pieusement au tombeau les dépouilles de ses fils » (AAS, p. 530; EP 522; BP, p. 13), recule aussi devant le terme d'extrême-onction pour employer curieusement celui de *Sacrum Opobalsamum*, mot qui signifie « baumé », alors que cette matière n'entre pas dans l'huile des malades mais seulement dans le saint Chrême. Enfin le *Directoire pastoral des sacrements* de 1951, dans le sous-titre qui concerne ce sacrement, met en avant le terme que préfère notre article et spécifie : « Tout en se rappelant que l'extrême-onction ne peut être administrée qu'aux malades gravement atteints, on redressera le préjugé courant qui fait du sacrement des malades le sacrement des agonisants » (n° 58).

L'expression antique d'*Oleum infirmorum* a été écartée : un sacrement ne se définit pas par sa seule matière. On ne parle pas du sacrement de l'eau ou du saint Chrême, mais du baptême et de la confirmation. Il ne convient pas non plus de parler de « sacrement des malades » comme on le fait parfois, car à peu près tous les sacrements peuvent être avantageux aux malades, en particulier la pénitence et l'eucharistie.

Avouons-le : dans notre première traduction, et elle a paru ainsi dans *La Croix* des 8-9 décembre, nous avons traduit *unctio infirmorum* par « onction des infirmes » ; ce n'était pas seulement par souci de précision, le latin ayant des termes propres pour désigner les malades : « aegroti, aegrotantes » ; c'était surtout par souci pastoral. En effet, ce sacrement ne doit pas être réservé exclusivement aux malades ; on doit aussi le donner aux vieillards affaiblis, aux blessés, aux accidentés, et le mot *infirmi* englobe tous les cas. Mais « infirme » a pris en français une acception

trop restreinte : il n'y a aucune raison de donner ce sacrement à un aveugle ou un boiteux.

Le changement de nom importe parce qu'il engage une meilleure orientation de la doctrine, et par suite de la pratique. Ce sacrement *n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se trouvent à toute extrémité*. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est déjà certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse. On notera que *in periculo mortis* est d'autant plus différent de *in articulo mortis* que l'on parle ici de commencer à être en danger... Notre texte ne rappelle pas, sans doute parce que c'est trop évident, les avantages de cette discipline pour une réception fructueuse du sacrement. Le Code (c. 944) signalait déjà « qu'il faut veiller, avec tout le zèle et la diligence possibles, à ce que les malades le reçoivent lorsqu'ils sont pleinement maîtres d'eux-mêmes » (« sui plene compotes »), et le rituel explique ensuite : « c'est-à-dire en un temps, si c'est possible, où leur esprit et leur raison ont encore leur pleine vigueur, pour qu'afin de recevoir avec plus d'abondance la grâce du sacrement, ils puissent mettre en œuvre leur foi, et le pieux vouloir de leur âme, tandis qu'on les oint de l'huile sainte » (t. VI, cap. 1, n. 1). Et comment la célébration de ce sacrement disposera-t-elle *au mieux les fidèles à recevoir fructueusement cette grâce, à rendre à Dieu le culte voulu et à exercer la charité* (art. 59), comment pourront-ils fournir une participation consciente et active, s'ils sont dans le coma ?

74. Un *rituel continu* a déjà été accordé à la France par le décret de la Congrégation des rites du 30 octobre 1953 que l'on trouve dans la deuxième édition (1956) du Rituel latin-français.

Mais ce rituel continu gardait l'ordre du Rituel romain : pénitence, eucharistie, extrême-onction, tandis que notre article rétablit pour toute l'Eglise l'ordre normal des sacrements : pénitence, onction, viatique, qui avait déjà été rétabli dans le *Ritus continuus* de la *Collectio rituum* allemande de 1950 et reconnu comme coutumier en France dans le rituel bilingue cité plus haut (p. 98; cf. P.-M. Gy dans EEP, p. 619). En effet l'eucharistie est la fin de tous les sacre-

ments, l'aboutissement de leur célébration (III^a P., qu. 65, art. 3, « secundo » et « tertio »). De plus, pénitence et onction sont des rites purificateurs qui préparent à l'eucharistie et doivent donc la précéder : « Par la pénitence et l'extrême-onction l'homme est préparé à recevoir dignement le corps du Christ » (S. Th., *ibid.*). Au reste, si l'on administre l'onction à ceux qui *commencent à être en danger de mort* tandis que le viatique est donné au dernier moment, l'ordre normal sera nécessairement respecté.

75. *Le nombre des onctions sera adapté aux circonstances*, ce qui n'apporterait rien si l'on permettait seulement par là de toujours omettre l'onction des reins, et de supprimer celle des pieds « pour n'importe quel motif raisonnable » (CIC, c. 947, § 2 et 3). Cela signifie-t-il que les onctions ne se feraient plus sur les sièges des sens, considérés comme sources de péché et « racines de la maladie spirituelle » (Supp. qu. 32, art. 5), ainsi que le suppose la formule sacramentelle qui ne parle que de rémission du péché ? Si on les applique aux membres plus touchés par la maladie, comme on l'a fait jadis (cf. J.-Ch. DIDIER, *op. cit.*, pp. 43 et 57), on soulignera davantage l'effet de guérison corporelle.

Les oraisons qui appartiennent au rite de l'onction des malades seront révisées pour correspondre aux diverses situations des malades qui reçoivent le sacrement. Les oraisons actuelles demandent toutes, pour le sujet de l'onction, le retour à la santé, la reprise des activités ordinaires et la réintégration dans l'assemblée liturgique. Si on les prononce en langue vivante, elles apporteront beaucoup d'espérance et de réconfort aux malades encore capables de guérir. Dites sur d'autres, elles apparaîtront comme une amère dérision, et il conviendrait donc d'employer des oraisons appropriées à une onction véritablement « extrême » ce qu'elle peut être en bien des cas (crise subite, accident, etc.). On peut pourtant se demander si l'existence de ce double formulaire ne fournira pas un prétexte pour retarder le sacrement.

Les ordinations

76. *Les allocutions de l'évêque au début de chaque ordination ou consécration peuvent se faire dans la langue du pays.* Rien n'est plus logique. Ces allocutions, le mot l'indique, s'adressent à quelqu'un : soit aux seuls ordinands, soit à tous les assistants; ils convient donc qu'elles soient intelligibles. L'emploi de la langue vivante sur ce point peut commencer immédiatement avec une traduction approuvée selon la procédure de l'article 36. Mais certaines de ces allocutions risquent alors pour le moins d'étonner : ainsi celle qui exhorte les futurs sous-diacres à ne plus être désormais négligents, paresseux, portés au vin, et légers dans leur conduite. De même, les fidèles ne seront-ils pas surpris d'être consultés lorsqu'il est vraiment un peu tard pour arrêter les ordinands au seuil du sacerdoce ? L'emploi de la langue vivante, ici encore, appellera donc impérieusement la révision des rites *quant aux textes*. Leur révision *quant aux cérémonies* s'impose pour diminuer la fréquente accumulation de rites qui font double emploi (cf. art. 34).

La permission donnée à tous les évêques, présents à une consécration épiscopale, de participer à l'imposition des mains renoue avec une très antique tradition, puisque cette pratique est déjà prescrite au 3^e siècle dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte : « Qu'on ordonne comme évêque celui qui a été choisi par tout le peuple. Lorsqu'on aura prononcé son nom et qu'il aura été agréé par tous, le peuple se rassemblera avec le collège des prêtres (*presbyterio*) et les évêques qui sont présents, le dimanche. Du consentement de tous, que ceux-ci imposent les mains... » (Coll. « Sources chrétiennes », n° 11, pp. 26-27). « L'élu est agréé à l'*ordo episcoporum* par un acte collégial » (B. BOTTE, *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, p. 112, dans *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, coll. « Lex Orandi », n° 22, Paris, 1957). Cette pratique liturgique contribuera donc à remettre en lumière la collégialité de l'épiscopat, et cette petite phrase de notre Constitution tend la main, si l'on ose dire, à la Constitution *De Ecclesia* d'une prochaine session conciliaire.

Le mariage

77. *Le rite de célébration du mariage qui se trouve dans le rituel romain sera révisé et enrichi...* Chacun sait combien ce rituel est pauvre. En effet, il « a voulu codifier en quelque sorte les usages des diverses régions pour les proposer à l'ensemble de l'Eglise latine. Ce faisant, il les a réduits à une sorte de dénominateur commun extrêmement squelettique (P. JOUNEL, *La liturgie romaine du mariage*, dans LMD 50, p. 51). Cette pauvreté d'un canevas prescrivant le minimum indispensable vient de ce que l'on a voulu fixer des formalités de caractère surtout juridique, selon la doctrine commune depuis plusieurs siècles dans l'Eglise romaine, qui fait coïncider le sacrement avec le contrat. On s'est donc soucié d'assurer un contrat valide selon les déterminations dirimantes que l'Eglise au Concile de Trente s'est reconnu le pouvoir de stipuler (Session 24, can. 4, Denz. 974). Il faut, en vertu du décret *Tametsi* de 1563, que les époux échangent leurs consentements en présence du curé; mais, pour mettre un terme aux mariages par surprise, le décret *Ne temere* de 1907, entre autres précisions nouvelles, a exigé que le curé intervienne activement dans cet échange⁴. Ces règles sont condensées dans le canon 1095, § 1 : « Le curé et l'Ordinaire du lieu assistent validement au mariage : ... 3° Pourvu que, sans être contraints par une violence ou une crainte graves, ils demandent et reçoivent le consentement des contractants, » C'est là ce qu'on appelle la « forme tridentine », indispensable pour les catholiques (c. 1099).

Mais notre Constitution souhaite que ce minimum soit *enrichi* pour que le sacrement ne soit pas seulement valide, mais qu'il puisse *signifier plus clairement la grâce du sacrement et souligner davantage les devoirs des époux*. D'après l'article 78, ce dernier but sera surtout atteint si l'on *amende*

4. Décret *Tametsi*, chap. 1. Texte et traduction dans HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. X, 2^e partie, par A. MICHEL, Paris, 1938, pp. 554-556.

Le décret *Ne temere* modifie le mode d'assistance du curé. Il « n'est plus un témoin purement passif, ou surpris, ou contraint. Il est un témoin *volontaire*, ayant été préalablement invité et ayant mené l'enquête requise pour la licéité; il est un témoin libre : toute contrainte ou violence grave à son endroit serait cause de nullité; enfin il est un témoin *actif* puisqu'il doit requérir le consentement des époux ». A. BRIDE, *Dictionnaire de Théol. cath.*, art. *Propre curé*, col. 746.

la bénédiction nuptiale *de façon à souligner que les deux époux ont des devoirs égaux de mutuelle fidélité*, alors que, dans son état actuel, elle ne concerne que l'épouse. Cette révision relève de l'autorité centrale, c'est-à-dire de la commission postconciliaire.

Quant au rituel proprement dit, il sera enrichi par l'acceptation d'usages locaux que, en France, l'adoption de la liturgie romaine au 19^e siècle avait trop vite abandonnés⁵. Le décret *Tametsi* avait lui-même favorisé ce maintien de rituels approuvés et de coutumes particulières, dans le texte que reproduit le deuxième alinéa de notre article, et cette clause se retrouve dans le Rituel romain (t. VIII, ch. 2, n° 6) et dans le Code (c. 1100).

Ces *usages des lieux et des peuples* pourront être récupérés par des rituels particuliers qu'élaborera l'autorité territoriale désignée à l'article 22, § 2. On obtiendra donc ainsi, dans chaque pays ou région, un rituel unique, mais qui admettra sans doute des variations locales selon les diocèses. La grande diversité qui en résultera n'aura d'autre limite que le maintien de la « forme tridentine » : les assemblées épiscopales pourront *élaborer, selon l'article 63, un rite propre... mais à condition expresse que le prêtre qui assiste au mariage demande et reçoive le consentement des contractants*.

78. Ce rite propre devra en outre tenir compte de nouvelles règles qui sont ici spécifiées. Tout d'abord *le mariage sera célébré ordinairement au cours de la messe après la lecture de l'évangile et l'homélie, avant l'« oratio fidelium »*. On universalise ainsi un usage existant déjà en certains lieux, par exemple au diocèse de Metz (*Rituale matrimonii ad usum dioecesis metensis*, Metz, 1962). La cérémonie du mariage, perdant son allure trop purement juridique, s'insérera dans une liturgie, celle de la messe (de même la confirmation : article 71, et la profession reli-

5. Si Rome a souhaité, depuis saint Pie V, l'unité pour le missel et le bréviaire, elle a toujours admis une grande diversité pour le rituel : notre Constitution n'innove pas sur ce point. L'unification réalisée en France au 19^e siècle a souvent dépassé les souhaits de Dom Guéranger lui-même, à qui il serait injuste d'en imputer les excès (cf. Dom F. CABROL, *Liturgies néo-gallicanes* dans *Liturgia*, Paris 1930, p. 872. Dom O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, coll. « Lex Orandi », n° 3, Paris 1945, pp. 41-43).

gieuse : article 80). La célébration du sacrement sera précédée par la prière, la proclamation de la Parole de Dieu et sa catéchèse dans l'homélie : le « discours de mariage » retrouvera ainsi sa vraie qualité religieuse. La *prière des fidèles* suivra, comme dans toute messe (art. 53), mais sans doute aura-t-elle un libellé adapté, au moins partiellement, à la circonstance.

On voit donc que l'élaboration d'un rituel particulier, s'il peut être entrepris et promulgué sans délai par l'épiscopat, n'aura son statut définitif que lorsque sera achevée la réforme universelle de la messe : en ce qui concerne le développement des lectures (art. 51), la composition de l'*oratio fidelium* et l'amendement de la bénédiction nuptiale.

Pour le mariage célébré sans messe, *l'épître et l'évangile pour la messe de mariage seront lus au début du rite*. Cette clause signifie qu'une telle célébration doit profiter des améliorations apportées à la liturgie du mariage et ne pas se réduire, elle non plus, à une formalité juridique. On peut se demander si, ici aussi, une plus grande variété de lectures n'est pas souhaitable. La limitation à Eph. 5, 22-33 et à Mt. 19, 3-6 est relativement récente et la tradition, tant occidentale qu'orientale, a connu un choix beaucoup plus large (cf. P. JOUNEL, *art. cit.* pp. 43-44).

La bénédiction sera toujours conférée aux époux : la prescription du code l'interdisant en dehors de la messe (c. 1101, § 1) était atténuée déjà par l'insertion au Rituel dans l'édition typique de 1952, t. VIII, ch. 3, d'une formule à employer par indult apostolique. Cette formule aurait besoin, elle aussi, d'être révisée et enrichie. Mais la mention qui en est faite correspond à un souci pastoral évident : que les mariages sans messe — qui sont assez souvent des mariages de pauvres gens, ou de chrétiens peu pratiquants — ne fassent pas figure de cérémonies au rabais, trop vite expédiées. Ainsi peut-on penser que la lecture de l'épître et de l'évangile appelle aussi une homélie, et que la *prière des fidèles* aurait sa place, après l'échange des consentements. La bénédiction nuptiale apparaîtrait alors comme une réponse de Dieu à la supplication de tous.

Sacramentaux et bénédictions

79. La révision du rituel, en ce qui concerne les sacramentaux, se fera selon deux principes : *En tenant pour règle primordiale la participation des fidèles consciente, active et facile.* Cette première règle apportera un changement important, mais salutaire. Par la plupart des bénédictions en effet, les clercs, soit devant les fidèles, soit en leur absence, rendent bénits et sanctifiants des objets que les fidèles se contentent de recevoir et d'emporter, ce qui les expose à attacher plus d'importance à des choses qu'à leur propre réaction vivante et religieuse de croyants.

Deuxième principe : *En étant attentif aux nécessités de notre époque.* Ceci peut amener à ajouter de nouveaux sacramentaux. Mais ne serait-il pas désirable également qu'on en supprime un bon nombre, qui semblent un peu archaïques et folkloriques (par exemple la craie de l'Épiphanie, les cierges, le pain, le vin, l'eau et les fruits contre le mal de gorge, le jour de la Saint-Blaise...).

Les bénédictions réservées seront en très petit nombre et seulement en faveur des évêques ou des Ordinaires : ceci devrait amener la suppression ou la libération des 53 bénédictions d'objets de piété réservées aux membres de diverses sociétés religieuses, ou communiquées à leurs affiliés (Rit. rom. de 1952, t. IX, ch. 11) et parmi lesquelles on trouve la bénédiction de l'anneau de saint Joseph (n° 41) et de l'huile en l'honneur de saint Sérapion (n° 49).

Certains sacramentaux pourraient être administrés par des laïcs, ce qui obligera à modifier le c. 1146. Car si les laïcs peuvent être ministres de sacrements — du baptême et, dans un sens assez différent, du mariage —, on ne voit pas pourquoi, en vertu du sacerdoce commun de l'Eglise, dont ils seront alors plus spécialement les représentants et les ministres, ils ne pourraient pas administrer certains sacramentaux, car ceux-ci, en général, contribuent à sanctifier les diverses circonstances de la vie (art. 60), presque tous les événements de la vie, et à orienter vers la sanctification de l'homme et la louange de Dieu presque tout usage honorable des choses matérielles (art. 61).

La profession religieuse

80. *Le rite de la consécration des vierges, qui se trouve au Pontifical romain sera soumis à révision* parce que, comme les Ordinations, quoique à un moindre degré, il a subi des additions et comporte des répétitions (cf. art. 34).

On composera un rite de la profession religieuse et de la rénovation des vœux en vue d'une plus grande unité, sobriété et dignité. Unité, pour réduire la diversité excessive des cérémonials échafaudés par les divers fondateurs et législateurs; *sobriété*, parce que ce rite est un acte juridique et liturgique qui n'a pas à se développer, comme il arrive dans quelques congrégations, en une sorte de prédication conventionnelle et prolixe de tous les aspects de la vie religieuse; *dignité* en abolissant les usages plus ou moins mélodramatiques, et pénibles pour les familles, ainsi que les accessoires de goût douteux : robe de mariée, voile mortuaire, couronne d'épines, etc.

Ce rite étant de portée universelle, et devant assurer une certaine unité entre des congrégations répandues dans le monde entier, sa révision relèvera évidemment de la commission postconciliaire.

Il est louable que la profession religieuse se fasse au cours de la messe comme chez les Bénédictins, les Cisterciens et les Chartreux, bien que la règle de saint Benoît ne le mentionne pas (ch. 58) sinon pour l'oblature des enfants (ch. 59). La profession religieuse est un renouvellement solennel des engagements du baptême par lesquels le chrétien devient capable d'unir son sacrifice spirituel à celui du Christ; il est donc d'une haute signification qu'elle ait lieu à l'offertoire.

Les funérailles

81. La mort du chrétien est sa Pâque personnelle : il meurt pour ressusciter. Il est évident que *le rite des funérailles* aurait besoin d'être révisé pour *exprimer de façon plus évidente le caractère pascal de la mort chrétienne*. Dans la liturgie actuelle, qui comporte tant d'éléments admirables comme le « Subvenite » et l' « In paradisum », certai-

nes pièces sont bien lugubres et mériteraient d'être remplacées. On voit mal des funérailles où l'on chanterait en langue vivante un équivalent exact du *Libera*, ce répons imprégné d'angoisse et de terreur plus que d'espérance chrétienne. Ce n'est pas à dire que le rite révisé des funérailles ne devrait pas garder une note marquée de tristesse et de crainte. L'Eglise est une mère qui compatit au deuil de ses enfants, et ceux que nous ensevelissons sont des pécheurs : il serait donc excessif de donner à leurs funérailles un caractère triomphal.

Même en ce qui concerne les couleurs liturgiques : on sait que le symbolisme des couleurs varie selon les régions. Ainsi, dans tout l'Extrême-Orient, le blanc est une couleur funèbre. C'est pourquoi le Nouveau Code des rubriques avait déjà donné pouvoir en ce domaine aux assemblées épiscopales (n° 117).

82. *Le rite de l'ensevelissement des tout-petits* (Rituel, t. VII ch. 7), c'est-à-dire des enfants baptisés morts avant l'usage de la raison (*ibid.*, n° 1), *sera révisé* : il est plein de joie, ce qui est normal aux yeux de la foi. Mais il conviendrait peut-être de ne pas sembler méconnaître la souffrance des parents.

On le dotera d'une messe propre. Chose étrange en effet, ni le rituel ni le missel romains n'ont prévu cette messe; aucune messe de défunts ne peut convenir, puisqu'elles implorent toutes le pardon des péchés; aucune oraison ne concerne les enfants parmi les dix-sept groupes d'*Orationes diversae* pour les défunts. Certains pasteurs célèbrent la messe des saints Anges, ce qui est d'une pédagogie discutable. D'autres emploient la messe des saints Innocents, qui convient beaucoup mieux : elle célèbre la gloire de ces petits saints, mais elle compatit à la douleur des mères. Les missels gallicans avaient une très belle messe, dont M. Jounel a donné un spécimen dans *La Maison-Dieu*, n° 44 (Session de 1955 sur les funérailles chrétiennes), pp. 136-137.

[A.-M. R.]