

COMMENTAIRE

Il est inutile d'insister longuement sur l'importance de la Constitution « *Sacramentum Ordinis* », tant au point de vue pratique que doctrinal. Elle n'a pas pour but de résoudre les nombreux doutes, qui se sont présentés à l'occasion des ordinations passées, mais, grâce à une détermination rigoureuse des éléments requis pour la validité du rite sacramentel, elle supprime pour l'avenir les causes mêmes de ces doutes. Elle formule d'autre part, dans les considérants qui motivent sa partie dispositrice, divers points de doctrine et cela d'une manière remarquable. Si elle nous oblige alors à reconsidérer certaines thèses de notre théologie sacramentaire, nous devons toutefois prendre garde de ne pas tirer des conclusions non évidentes, surtout au sujet des controverses toujours existantes.

On sait assez ce que furent et demeurent encore les opinions diverses, les discussions approfondies et les recherches historiques minutieuses qui marquent nos études sur les sacrements : question de la substance des sacrements intimement liée à celle du caractère de leur institution par le Christ, question des éléments requis pour la validité des rites, de la matière et de la forme. Dans le cas du sacrement de l'ordre, les difficultés se sont accrues du fait d'une controverse toujours poursuivie au sujet de l'interprétation de l'Instruction sur les sacrements dans le Décret pour les Arméniens (Bulle « *Exultate Deo* » du 22 nov. 1439). Le Saint-Père ne parle pas de ce Décret, mais uniquement de l'esprit qui a effectivement commandé les décisions du Concile de Florence tant à l'égard des Grecs que des Arméniens, Jacobites ou autres Eglises d'Orient. Il n'entend donc pas dirimer les débats sur le point précis et particulier de savoir si l'Instruction a valeur d'acte irréfornable ou réformable, dogmatique ou disciplinaire, d'acte dogmatique du magistère ordinaire ou doctrinal sans valeur officielle. Cette décision n'est d'ailleurs ni utile, ni nécessaire à l'établissement des principes qui fondent les affirmations actuelles.

La Constitution vise les trois ordres majeurs mentionnés dans son titre : le diaconat, le presbytérat, l'épiscopat. Rien n'est dit sur la nature du sous-diaconat et des ordres mineurs; toute liberté reste d'y voir, soit un sacrement, soit des sacramentaux. Rien non plus sur les rites propres à ces degrés d'ordination, sur les éléments requis à leur validité. D'aucuns par contre voudront peut-être tirer argument de ce texte pour appuyer plus solidement leur thèse en faveur, non pas du caractère sacramentel de la consécration épiscopale, car en tant que l'épiscopat est plénitude du sacrement de l'ordre, c'est hors de controverse, et à cet égard les paroles indiquées comme forme de cette ordination sont claires : « *Comple in sacerdote tuo ministerii tui summam* », mais en faveur d'un sacrement de l'épiscopat adéquatement distinct du sacerdoce et imprimant un caractère nouveau. De la définition du rite de consécration et des affirmations doctrinales, nous ne croyons pas qu'on puisse tirer cet argument capable de dirimer cette question, assez secondaire au point de vue dogmatique.

Une première partie pose des bases doctrinales. Ces affirmations fondamentales, valant pour tout sacrement, sont, presque toutes, des données de foi. « Institué par le Christ Notre-Seigneur, le sacrement de l'ordre, par lequel est transmis un pouvoir spirituel et donnée une grâce rendant le sujet propre à bien remplir les charges ecclésiastiques, est pour l'Eglise universelle un seul et même sacrement ». L'importance de l'incise sur les effets de l'ordre apparaîtra plus loin. Que ce sacrement comporte des degrés dans sa réception, le Concile de Trente l'a défini en précisant notamment qu'en dehors du sacerdoce il y a d'autres degrés (cfr Sess. XXIII, ch. 2 et c. 2). Cela n'entame en rien son unité essentielle. Par contre ce qui mérite tout de suite notre attention, c'est l'accent donné à l'affirmation de l'unité et identité du sacrement dans toute l'Eglise, donc d'Orient et d'Occident : « Tout comme Jésus-Christ Notre-Seigneur n'a fondé qu'un seul et même

gouvernement sous le Primat du Prince des Apôtres, ne nous appelle qu'à une seule et même foi, ne nous a donné qu'un seul et même sacrifice, de même il ne nous a remis qu'un seul et même trésor de signes efficaces de sa grâce, les sacrements ». Donc tout comme le gouvernement, la foi et le culte sacrificiel de l'Eglise sont et demeurent partout et toujours ce que le Christ a voulu, de même les sacrements. Affirmations de foi dont nous retrouvons l'idée chez saint Thomas : « Dicendum quod apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae, constitutae per fidem et fidei Sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam : ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta » (III, q. 64, a. 2, ad 3). Leur valeur dogmatique nous est surtout précisée par le c. I de la Sess. VII du Concile de Trente : « Si quis dixerit, sacramenta novae Legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem,... aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum : A. S. ». De là on peut conclure qu'« au cours des siècles l'Eglise n'a pas substitué, n'a pas pu substituer d'autres sacrements à ceux que le Christ Notre-Seigneur a institués » et, tout autant, qu'« aucun pouvoir n'a été remis à l'Eglise sur la substance des sacrements ». Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette dernière expression.

Nous connaissons la formule du chapitre 2 de la Session XXI du Concile de Trente où, à l'occasion du Décret sur la communion (16 juillet 1562), dans une incise rapide, le Concile rappelle l'obéissance nécessaire de l'Eglise à ce que le Christ lui-même a voulu : « salva illorum substantia ». En décrétant la communion sous une seule espèce, alors que l'usage de la communion sous les deux espèces était ordinaire durant les premiers siècles, l'Eglise ne fait que changer et décider un usage qui n'est pas déterminé par une volonté du Christ; elle ne touche en rien à la « substance » du sacrement de l'Eucharistie. Son attitude sera la même pour tout sacrement et notamment dans le cas de l'ordre : tel que le sacrement aura été institué par le Seigneur, tel il doit être et demeurer sans changement. Mais qu'entend-on par substance ?

Le Pape précise ici sa pensée. Il nous faut en mesurer la portée. La substance des sacrements consiste « en ces éléments que nous découvrons par le témoignage des sources de la Révélation divine, comme devant être observés de par la volonté du Christ Notre-Seigneur dans l'accomplissement du signe sacramentel ». Au paragraphe 3 apparaîtront les conséquences du caractère propre à tout sacrement d'être un signe sacramentel. Ce qui doit être souligné ici, c'est l'affirmation d'un lien intime et indissoluble entre certains éléments de ce signe et leur institution par le Christ, fondement de leur efficacité sanctifiante. Ce qui permettra de le découvrir, ce seront l'Ecriture et la Tradition.

Pourrions-nous trouver alors des arguments pour dirimer les controverses qui subsistent tant sur le caractère de l'institution des sacrements par le Seigneur que sur un sens plus technique du terme de substance ? Le Pape a défini ce mot et rappelé que l'Eglise n'a aucune autorité sur cette substance, telle qu'il l'a délimitée, à raison de son origine divine, mais il n'entend nullement affirmer, avec certains théologiens, qu'il y aurait équivalence parfaite entre « matière et forme » et « substance ». Ce n'est qu'une opinion, fonction d'une application systématique de la théorie hylémorphique. Ce présupposé d'école conduirait ensuite à admettre et donc à rechercher ce que put être l'institution immédiate par le Christ lui-même des éléments sensibles spécifiques des sacrements. C'est ici hors de question. Mais pas plus que nous ne devons admettre cette identification à partir de la formule actuelle, pas plus nous ne sommes nécessairement conduits à y introduire un élément intentionnel en tant qu'il serait seul vraiment essentiel, bien que dans certains cas il puisse seul nous apparaître comme émanant de la volonté du Christ. On conclut alors en faveur d'une institution formelle et non matérielle, non plus « in specie », mais simplement « in genere ». Le Christ, dans et par son intention de sanctification, a voulu un rite ou signe, source de pouvoir et efficace de grâce, l'Eglise choisit ce signe apte à cette signification.

C'est sa mission de lever l'indétermination laissée par le Christ en définissant paroles et éléments matériels en conformité avec l'intention du Maître.

Que la Constitution actuelle n'entre pas dans ces controverses et n'opte pour aucune de ces théories, bien que chacune exprime une part de vérité, c'est de toute évidence. Mais ce que le Pape veut et déclare uniquement, c'est d'une part la délimitation de ce qui, aux yeux de l'Eglise, doit être strictement et nécessairement dit substance d'un sacrement, c'est d'autre part la détermination des limites du pouvoir de l'Eglise. Des théories sur la substance restent possibles, des hypothèses sur l'institution des sacrements demeurent admissibles. En attendant nous saisissons le sens de l'une des affirmations centrales de ce document : la « *traditio instrumentorum* » dans le sacrement de l'ordre, eût-elle été vraiment nécessaire durant un temps à la validité du sacrement, n'est pas de la substance du sacrement, autrement dit elle n'a pas été imposée à l'Eglise par une volonté du Christ. De plus nous voyons s'articuler la décision pontificale autour de la distinction entre ce qui est de la substance d'un sacrement de par la volonté du Christ et ce qui peut être condition de validité de par la volonté de l'Eglise dans la mesure de la liberté laissée par le Christ.

Etant ainsi posés les principes généraux valant pour tout sacrement, le Saint-Père, d'un mot, les applique à nouveau au sacrement de l'ordre : « un seul sacrement toujours identique ». Il constate ensuite un fait historique et en signale une conséquence qui sera le motif concret et historique de son acte : une certaine diversité de rites qui engendre théories plus ou moins contraires, doutes de droit et de fait, sources d'anxiétés.

Dès les Actes des Apôtres et durant les premiers siècles nous ne découvrons qu'un geste communiquant le sacerdoce : l'imposition des mains accompagnée d'une prière. Les actes conciliaires du IV^e au XVI^e siècle, les écrits des Pères et les livres liturgiques d'Orient et d'Occident en font foi. Les Pères signalent sans doute une tradition d'instruments pour les ordres inférieurs, mais nullement à l'occasion du diaconat ou du sacerdoce. Or précisément dans les ordinations aux ordres sacrés, dès le X^e s. en Occident, apparaît un geste rituel, évidemment expressif, la tradition des instruments. Il se généralise au XII^e et s'étend encore au XIII^e s. Il s'est introduit par des initiatives privées, les évêques jouissant alors d'une pleine liberté dans la fixation des diverses cérémonies. Rites nouveaux donc que la tradition du pain et du vin, du calice et de la patène dans l'ordination du prêtre, du livre des Evangiles dans l'ordination du diacre. Devenu usage général, ce nouveau signe s'impose à un tel point que les théologiens scolastiques sont conduits à lui reconnaître une haute antiquité.

Sous l'influence de ce courant qui tendait à matérialiser cette signification du signe sacramentel, d'autres rites devaient encore s'ajouter : imposition des mains accompagnée de la formule « *Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseras peccata...* », dite troisième imposition des mains dans l'ordination sacerdotale; vers le même douzième siècle, formule « *Accipe Spiritum Sanctum ad robur...* » pour déterminer l'imposition de la main dans l'ordination du diacre; de même, formule « *Accipe Spiritum Sanctum* » dans la consécration épiscopale au XIV^e s.⁽¹⁾

On comprend alors que, devant cette floraison de rites, au moment où s'élaborait notre théologie sacramentaire et dans les siècles qui suivront le XIII^e s., les théologiens se soient posé à leur sujet la question de leur valeur et efficacité : sont-ils essentiels ou non ? On sait assez combien jusqu'à nos jours l'application des principes sur l'essence, la matière et la forme du sacrement de l'ordre restait délicate, source de doutes tant théoriques que pratiques. A nous en tenir au seul cas du sacerdoce, le cardinal Van Rossum, après une étude minutieuse de 385 théologiens du XIII^e s. à nos jours, groupe les diverses opinions en six théories deux positions extrêmes, l'une tenant pour la seule tradition des instruments (du XIII^e au XIX^e s. surtout parmi

(1) Cfr G. M. Card. Van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, 2^e éd., pp. 69-172.

les auteurs thomistes, très répandue aux XVI^e et XVII^e s.), l'autre tenant pour l'imposition des mains seule avec une prière d'invocation du Saint-Esprit (rarement soutenue du XIII^e au XV^e s., mais qui s'impose toujours plus du XVI^e au XX^e s. du fait notamment des études de théologie positive). Entre ces deux groupes, quatre autres théories que l'on peut dire éclectiques : l'une qui eut grand succès aux XVII^e et XVIII^e s. : tradition des instruments et troisième imposition des mains, une autre qui devait s'affirmer au XVIII^e s. et de nos jours encore : tradition des instruments et imposition des mains avec invocation du Saint-Esprit.⁽²⁾

Devant cette incertitude de la doctrine, puisqu'il s'agissait de la validité d'un sacrement. L'Eglise, dans les réponses aux doutes incessants qui étaient soumis au Saint-Office ou à la Congrégation des Rites, ne pouvait que prendre la solution la plus sûre. Rome exigeait l'accomplissement effectif et valide de tout rite considéré par les divers auteurs comme essentiel ou probablement essentiel, que le doute portât sur la matière ou sur la forme, qu'il soit de droit ou de fait. Toute réordination proprement dite était écartée au besoin, suivant les cas, par le fait d'une réitération de l'ordination sous condition, ou même par la seule suppléance du rite omis ou accompli d'une manière douteuse. Au total, attitude prudente qui ne tranchait en rien la question doctrinale, mais résolvait des doutes pratiques et déterminait une ligne de conduite dans les ordinations au cas de défaut à réparer ou à suppléer. C'est cette incertitude, source de tant d'anxiétés pour les prêtres, c'est la demande, humblement mais fréquemment renouvelée auprès du Saint-Siège, de déterminer enfin, par un décret en vertu de son autorité suprême, ce qui est requis pour la validité dans la collation des saints ordres, qui provoquent le fait de la décision actuelle.

Le Pape aborde maintenant les motifs immédiats de droit qui vont déterminer cette décision. Tout d'abord un principe sur ce que doit être un signe sacramentel, la reconnaissance ensuite d'une pratique qui implique une affirmation doctrinale indiscutable, une première conclusion enfin concernant la tradition des instruments.

Qu'entend-on par signe sacramentel ? Le Pape part de définitions de foi : les sacrements de la Loi nouvelle sont des signes sensibles efficaces d'une grâce invisible. Il suffit de se reporter aux canons de la Session VII du Concile de Trente, par ex., le c. 6 : « Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non continere gratiam, quam significant... A. S. ». Mais alors une conclusion s'impose : parce que signes, les sacrements « doivent et signifier la grâce qu'ils produisent et produire cette grâce qu'ils signifient ». Le sacrement est donc toujours, au moins dans l'économie actuelle, un signe physique et sensible; il comportera ou des choses ou des gestes ou des paroles. Dans l'économie de l'Incarnation le sacrement s'adresse à un homme intelligent qui est corps et âme. Mais ce signe sensible a reçu par la volonté du Christ une signification sacramentelle et cela au delà d'une signification naturelle déjà expressive peut-être. C'est de là que lui vient sa valeur même de moyen de sanctification; c'est ainsi qu'il est, comme dit saint Thomas : « le signe démonstratif de ce qu'opère en nous la Passion du Christ, c'est-à-dire de la grâce » (III, q. 60, a. 3). Il doit être « signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines » (III, q. 60, a. 1) : il est un signe. Mais tout autant il est cause de sanctification des âmes ; ce qu'exprime encore saint Thomas en disant : « Sacramenta novae Legis simul sunt causae et signa, et inde est quod, sicut communiter dicitur, 'efficiunt quod figurant' » (III, q. 62. a. I, ad I).

Or les effets des ordinations sacrées qui doivent être produits dans l'homme et donc signifiés, ce sont un pouvoir et une grâce. Le Concile de Trente en effet nous affirme d'une part que le

⁽²⁾ Cfr Van Rossum, *o.c.*, pp. 10-68.

sacerdoce emporte au moins le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer l'Eucharistie et le pouvoir de remettre les péchés et de les retenir (Sess. XXIII, ch. 1 et c. 1), d'autre part le sacrement de l'ordre confère la grâce (Sess. XXIII, ch. 3 et c. 3). Remarquons seulement qu'ici aucune allusion n'est faite à la question du caractère, omission qui s'explique par le but même ici visé. Mais ce qui nous importe, c'est, non de nous arrêter à cette efficacité du rite sacramentel : il doit « *efficere gratiam quam significat* », en toute vérité il cause; mais c'est ici la valeur de symbole des gestes et paroles, la signification que fondamentalement voulait le Christ, qu'il faut considérer : le rite doit « *significare (gratiam) quam efficit* ». Or le Pape constate que « le pouvoir et la grâce (causés par le rite sacramentel), dans tous les rites de l'Eglise universelle, en tous les temps et dans tous les lieux, apparaissent (de soi) suffisamment signifiés par l'imposition des mains et par les paroles qui déterminent ce geste ». On pourrait donc conclure que les autres rites ne sont qu'une illustration ou une explicitation d'effets déjà certainement acquis et suffisamment signifiés par ce simple rite.

Un fait capital, ayant une portée dogmatique, va conduire à une affirmation certaine : « personne n'ignore que l'Eglise Romaine a toujours reconnu comme valides les ordinations conférées selon le rite grec et sans la tradition des instruments, de telle sorte qu'au Concile de Florence lui-même, où se réalisait l'union des Grecs avec l'Eglise Romaine, jamais on n'a imposé aux Grecs soit de modifier le rite de l'ordination, soit d'introduire dans ce rite la tradition des instruments. Bien plus l'Eglise a voulu qu'à Rome même les Grecs soient ordonnés suivant leur rite propre ». Donc on peut déjà conclure avec certitude que si le Concile de Florence avait eu l'intention de déclarer que la porrection des instruments était purement et simplement essentielle à la validité des ordinations, il n'aurait pu sans acceptation de ce point les admettre à l'union.

Pour se convaincre de ces faits il suffirait de se souvenir de la déclaration que faisait, peu de jours avant de mourir lors du Concile de Florence, le Patriarche Joseph II : « A condition de conserver tous leurs rites propres (notamment) ...les Grecs consentent à s'unir aux Latins ». ⁽³⁾ Cela visait avant tout la question du rite eucharistique, mais le fait d'une absence de discussion sur ce point particulier des ordinations et d'allusion dans le Décret d'union du 6 juillet 1439 marque la position tenue par l'Eglise Romaine à Florence. Antérieurement Innocent III tenait le même principe au sujet des rites du baptême : « *Licet Graecos (in) diebus nostris ad obedientiam sedis apostolicae revertentes fovere ac honorare velimus, mores ac ritus eorum, in quantum cum Domino possumus, sustinendo...* » (Conc. Latran, IV, c. 4 ; inséré dans les Décrétales de Grégoire IX, cfr c. 6, X, de baptismo, III, 42). Le Concile de Trente ensuite, sur ce point précis de la matière et de la forme du sacrement de l'ordre, n'usera que d'une formule vague à dessein pour laisser intactes toutes les opinions des docteurs catholiques et donc l'opinion des Grecs : « *quae verbis et signis exterioribus perficitur* » (Sess. XXIII, ch. 3). Les discussions et projets antérieurs dès 1552 sont d'ailleurs instructifs à ce point de vue, mais que cela vaille également pour les ordinations grecques, la preuve en est dans le fait que Clément VIII, dans son Instruction « *super ritibus Italo-Graecorum* » du 30 août 1595, reconnaît la validité des ordinations selon le rite grec par les évêques schismatiques (Dz., n. 1087).

Quant au fait historique du seul rite de l'imposition des mains chez les Grecs, il nous suffit de reprendre la conclusion du cardinal Van Rossum : « ...Il apparaît avec évidence que dans le rite grec, dans le passé comme actuellement, les ordinations sacrées sont et ont été faites par la seule imposition des mains avec une prière et que dans ce rite on ne trouve ni l'imposition des mains avec la formule « *Accipe Spiritum Sanctum* », ni la tradition des instruments avec les formules qui sont en relation avec ce rite ou un rite quelconque pouvant en tenir lieu ». ⁽⁴⁾ On comprend

⁽³⁾ Cfr Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, VII, 2^e part., p. 1007-8.

⁽⁴⁾ Van Rossum, o.c., n° 237, p. 114.

ainsi que, quelles que soient les discussions qu'ait provoquées, depuis le XV^e s., la question de la valeur de l'Instruction sur les sacrements dans le Décret des Arméniens, le Saint-Père puisse et s'appuyer sur ce qui ressort nettement de l'attitude de l'Eglise Romaine au Concile de Florence et passer simplement sous silence un point toujours discuté et dont la solution ne détermine pas directement les affirmations fondamentales actuelles.

Une conclusion sort de tout ceci : « ...la tradition des instruments n'est pas requise, de par la volonté du Christ Notre-Seigneur lui-même, pour constituer la substance et assurer la validité du sacrement de l'ordre ». Tout d'abord elle n'est pas de la substance du sacrement. Nous pouvons illustrer cette affirmation en nous rappelant les données de l'Ecriture. Nous montrant, aux temps apostoliques, l'institution des ministres sacrés par la seule imposition des mains, elle nous éclaire pour le moins sur la volonté du Seigneur. Nous connaissons le cas des diacres : *Act.* VI, 6, des presbytres : *Act.* XIV, 23 et *I Tim.* V, 22 peut-être, des membres supérieurs de la hiérarchie, capables de communiquer à d'autres la grâce et les pouvoirs de l'Esprit : par ex., *I Tim.* IV, 14 et *II Tim.* I, 6. En tous ces textes aucune allusion à un rite, si expressif qu'il puisse être, d'imposition d'insignes de la dignité ou de porrection des instruments de la charge, mais un rite simple, inspiré peut-être de cérémonies juives, adopté dans tous les cas par les Apôtres au moins sur la suggestion de l'Esprit : *Act.* XIII, 2. Et cependant la tradition des instruments, une fois introduite en Occident, s'est imposée à presque tous les théologiens comme étant la matière et la forme de l'ordination. S'appuyant et sur cette tradition théologique et sur une interprétation du Décret pour les Arméniens, certains de ces théologiens vont admettre une variation dans les éléments du rite. Sans changer pour autant la substance du sacrement, l'Eglise aurait consacré l'évolution d'éléments essentiels du rite et cela en conformité avec le pouvoir et la liberté que le Christ lui aurait laissés sur ce point.

Sans entrer en fait dans cette conception, le Saint-Père reconnaît que la discipline ecclésiastique a parfois urgé effectivement la tradition des instruments comme un rite nécessaire à la validité du sacrement. Nous avons vu déjà l'attitude tutoriste des Congrégations Romaines. Faudrait-il avec certains estimer que l'Eglise aurait reconnu une évolution totale du rite ? Nous avons vu également comment le Concile de Trente avait passé sous silence cette question en réalité. Quant à l'argument tiré des rubriques du Pontifical Romain, dans lesquelles le candidat au sacerdoce est dit « *ordinandus* » même après l'imposition des mains et seulement « *ordinatus* » après la porrection du calice, il n'a pas plus de valeur que les réponses prudentes des Congrégations. En toute vérité cela peut nous prouver que la porrection des instruments pouvait être une condition de validité du sacrement. Mais précisément cette tradition des instruments est ici déclarée, non seulement comme n'étant pas de la substance du sacrement, mais comme n'étant pas nécessaire à la validité, l'eût-elle été durant un temps de par la volonté légitime de l'Eglise.

Deux points donc dans l'affirmation du Pape : la porrection des instruments ne constitue pas la substance du sacrement, sinon l'Eglise ne pourrait rien modifier sur ce point. Le principe en a été posé au début et son application au cas de l'ordre apparaît pour le moins normale si nous interrogeons l'Ecriture. Mais le Pape affirme en second lieu que la tradition des instruments n'est pas même nécessaire à la validité du sacrement. Ici nous passons au plan des déterminations essentielles des rites en tant que sensibles et des éléments que l'Eglise peut préciser dans la mesure où la volonté du Christ lui laisse une réelle liberté et qu'elle peut donc définir comme des conditions de validité des signes efficaces de grâce. A ce nouveau plan le Pape précise donc que la tradition des instruments n'est pas, ou au moins n'est plus requise, pour la validité du sacrement. En vertu de quel pouvoir une telle affirmation est-elle posée ? Le Pape l'énonce formellement : « Si l'Eglise a changé quelque chose dans les éléments de l'ordination, fussent-ils nécessaires à sa validité, elle peut le faire de nouveau : *quod statuit etiam mutare et abrogare valere* ». Cette

affirmation clôt tout débat et si un exposé historique des questions doit tenir compte des faits et des controverses, par contre si des discussions devaient se poursuivre, elles seront sans effet.

Les conséquences de tous ces considérants sont claires et simples à déduire; elles sont exprimées par le dispositif même du Pape. Notons cependant que les affirmations du Saint-Père ne vont pas nous dire ce que l'Eglise estime être la substance du sacrement à raison de la volonté du Christ Notre-Seigneur. Il ne va déterminer dans le signe sacramentel que les éléments de matière et de forme nécessaires à la validité du sacrement dans les ordinations sacrées. Nous n'aurons aucune affirmation nous permettant de dire si l'imposition des mains est pour autant d'origine immédiatement divine ou simplement apostolique ; ce silence n'entame en rien la vérité de l'institution du sacrement de l'ordre par le Seigneur.

« Puisque les choses sont ainsi, après avoir demandé la lumière divine dans la prière, fort de Notre Autorité Apostolique et de notre science certaine, nous déclarons et, dans la mesure où il en est besoin, nous décrétons et disposons, que la matière et la seule matière des ordres sacrés du diaconat, presbytérat et épiscopat est l'imposition des mains, que la forme et la seule forme en est les paroles déterminant l'application de cette matière, paroles par lesquelles sont signifiés d'une manière univoque les effets sacramentels, — c'est-à-dire le pouvoir d'ordre et la grâce de l'Esprit-Saint, — et qui ont été reçues et utilisées comme telles par l'Eglise. Il suit de là que nous déclarons, en quelque sorte pour liquider effectivement toute controverse et fermer la voie à toutes les inquiétudes des âmes, nous déclarons (donc) en vertu de Notre Autorité Apostolique, et, si jamais il en a été autrement disposé d'une manière légitime, nous statuons que la tradition des instruments, au moins pour l'avenir, n'est pas nécessaire à la validité des Ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat ».

Les principes étant ainsi posés, devaient suivre les déterminations précises de la matière et de la forme de chacun des trois degrés de l'ordination sacrée. La définition de la matière apparaît immédiate et simple. En ce qui concerne la matière du sacerdoce, il est naturellement spécifié que la réduction du rite à la seule première imposition des mains faite par l'évêque en silence écarte et l'extension de la main, dite seconde imposition, et la troisième imposition faite à la fin de la Messe d'ordination. C'est dans la question de la forme qui qualifie le geste de l'évêque, que les modifications sont les plus profondes relativement aux affirmations antérieures des théologiens et canonistes. Sans doute la Préface était élément essentiel à la validité du diaconat, mais on sait combien nous insistions avant tout sur la formule « Accipe Spiritum Sanctum ad robur... ». Nous étions sans doute guidés par un texte comme celui du Concile de Trente : « Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : « Accipe Spiritum Sanctum »... A. S. » (Sess. XXIII ; c. 4). La forme actuelle du diaconat est pour le moins aussi expressive. Mais celle du presbytérat ne l'est pas moins, car n'exprime-t-elle pas et cette dignité nouvelle du prêtre et cette saisie profonde de tout son être par l'Esprit de sainteté; il reçoit une charge, il en a le pouvoir, il est comblé de grâces. Au sujet de l'épiscopat, le Saint-Père rappelle la Constitution Apostolique du 30 novembre 1944 dans laquelle il a défini le rôle des deux évêques qui assistent le prélat consécrateur. Bien que leur participation aux rites de la consécration ne soit de soi qu'une condition de licéité, ces deux évêques n'ont pas à être de simples témoins, mais effectivement des « co-consécrateurs ». Ils imposent donc les mains et disent nécessairement la Préface; d'ailleurs durant tout le rite d'ordination ils doivent poursuivre la lecture des textes lus ou chantés par le consécrateur principal.

Le dernier paragraphe n'appelle que quelques remarques. Tout d'abord une dernière cause de doutes est écartée à l'occasion du geste même de l'imposition des mains. Doit-il y avoir contact

physique de la main ou des mains avec la tête de l'ordinand ? Il était admis que le fait pour l'évêque d'être ganté ou pour le clerc de porter perruque n'était pas une cause d'invalidité, mais les doutes surgissaient dès que le «tactus corporalis » ne semblait pas effectif. Spéculativement les auteurs admettaient que l'ordination était valide, cependant le Saint-Office (19 août 1851) exigeait la réitération du rite, tant du geste que des paroles. Dorénavant il est certain que le contact physique dans l'imposition des mains n'est plus (s'il l'était) « ad validitatem ». Un « tactus moralis » suffit.

Suivent des déclarations dont nul ne pouvait douter à l'avance. Cette fixation du rite requis pour la validité des ordinations sacrées, posée avec autant de rigueur que de simplicité, ne réduit pas l'importance de tous les rites admis antérieurement par l'Eglise et déterminés par le Pontifical Romain. Ils ne sont qu'« ad liceitatem », mais nul ne pourrait les négliger, les réduire un tant soit peu, pas plus que les supprimer. Ils viennent par volonté de l'Eglise nous dire tout le sens du rite essentiel; cette richesse de l'action liturgique nous fait saisir la sainteté de l'œuvre qui s'accomplit par le ministère des hommes. Cela parle à l'esprit et au cœur ; cela demande le respect et l'obéissance à l'Eglise qui commande au nom de Celui qui agit par les ministres des sacrements : le Christ.

En second lieu la Constitution ayant été promulguée dans les Acta Apostolicae Sedis du 28 janvier 1948, les parties disciplinaires ou juridiques n'entrent en vigueur que le 28 avril 1948, le matin à minuit une (c. 34, § 3, 3°). Tout ce qui est doctrinal a évidemment valeur obligatoire immédiatement. La Constitution n'atteint pas en conséquence les ordinations qui auront été faites avant le 28 avril et le Pape spécifie que ses dispositions n'ont pas effet rétroactif. Toute ordination antérieure demeure donc sous le régime disciplinaire ou juridique antérieur élaboré et pratiqué notamment par le Saint-Office. Tout doute qui affecterait une de ces ordinations passées doit être soumis comme avant au Siège Apostolique. Cette mesure est pour le moins prudente.

Enfin une mise au point du Pontifical Romain s'impose pour mettre au moins en pleine évidence ce que sont la matière et la forme dans les rites. Verrons-nous la substitution du mot « ordinatus » à celui d'« ordinandus » dans les rubriques qui suivent l'imposition des mains et la Préface ? Sans doute, mais devant la précision et la limpidité des déclarations de la Constitution « Sacramentum Ordinis », de tels détails n'ont plus aucune réelle importance. La volonté d'assurer la validité des ordinations à raison de la gravité des conséquences nous forçait autrefois à une attention pour le moins minutieuse; la certitude est maintenant assurée dans l'accomplissement d'un rite simple, mais profondément expressif.

A. DELCHARD, S. I.

(Ex *Nouvelle Revue Théologique*, Mai 1948, pp 521-529)