

LE VOCABULAIRE ANCIEN DE LA CONFIRMATION

LA tradition chrétienne a placé après le baptême un sacrement auquel les Occidentaux ont donné le nom de confirmation, tandis que les Orientaux l'appellent *myron*. On pourrait se demander quels noms a portés ce sacrement dès les origines. Mais la question ainsi posée ne comporte pas de réponse, parce qu'elle est mal posée. A l'origine, la confirmation apparaît comme un des éléments de l'initiation chrétienne. Les plus anciens documents qui nous décrivent ces rites le font sans solution de continuité : rien n'indique que l'on passe d'un sacrement à un autre. Nous y trouvons, en tout ou en partie, les rites auxquels nous donnons le nom de confirmation (imposition des mains, chrismation, signation); mais on ne les a pas réunis sous une appellation unique, pas plus que les rites préparatoires au baptême. Et quand les Pères veulent distinguer du baptême les rites complémentaires, ils n'ont pas de mot spécifique pour les désigner dans leur ensemble. Ils se contentent de nommer l'un ou l'autre ou bien plusieurs de ces rites.

D'autre part, il faut noter que ces rites, pris isolément, ne sont pas caractéristiques de la confirmation. L'imposition des mains et la signation sont employées déjà dans la préparation au baptême. Il y a aussi une onction prébaptismale qui apparaît très tôt en Orient, et une onction postbaptismale qui, en Occident, est distincte de celle de la confirmation. Il n'est pas toujours facile de voir, dans les textes anciens, à quoi se rapportent les allusions à tel geste liturgique. Par exemple, une allusion à la signation du chrétien peut évoquer l'introduction au catéchuménat aussi bien que la confirmation. La chrismation peut désigner aussi bien l'onction postbaptismale faite par le prêtre que celle de la confirmation faite par l'évêque. Il faut examiner soigneusement le contexte pour savoir de quoi il s'agit.

On voit combien est complexe la question qui m'a été posée. Je ne puis, d'une part, recueillir les dénominations

successives du sacrement de confirmation, ces dénominations n'apparaissant qu'avec la réflexion théologique, à une époque relativement tardive. Et d'autre part, je ne puis pas davantage faire une histoire, même succincte, de la confirmation. Tout ce que je puis faire, c'est de recueillir les diverses expressions dont se servent les Pères ou les documents liturgiques. On voudra bien noter que l'emploi d'une expression n'est pas exclusif d'une autre. Ainsi, tel Père qui parle de l'imposition des mains parlera également de la signation. Après avoir recueilli les différentes expressions, je tirerai quelques conclusions dans lesquelles je ferai un triage, si je puis dire, pour voir ce que les théologiens peuvent retirer de cette enquête.

I. — IMPOSITION DES MAINS ET DON DE L'ESPRIT

La tradition a toujours rattaché la confirmation au don de l'Esprit conféré par l'imposition des mains des apôtres. Saint Cyprien y fait allusion à propos de la controverse baptismale. Après avoir rappelé l'épisode des Samaritains (Act., 8, 17), il ajoute : « C'est ce qui se fait encore chez nous aujourd'hui : ceux qui sont baptisés dans l'Église sont présentés aux chefs de l'Église, afin de recevoir le Saint-Esprit par notre prière et l'imposition des mains, et d'être consacrés (*consummentur*) par le signe du Seigneur (*signaculo dominico*¹). » On voit que saint Cyprien, tout en attribuant le don de l'Esprit à l'imposition des mains, y ajoute la signation. Il décrit les deux rites complémentaires réservés à l'évêque; mais il n'a pas de mot pour désigner l'ensemble de ces rites.

Avant saint Cyprien, Tertullien avait déjà nommé l'imposition des mains et la signation, mais en ordre inverse :

Caro abluitur ut anima emaculetur,
 caro unguitur ut anima consecretur,
 caro signatur ut anima muniatur,
 caro manus impositione adumbratur ut anima spiritu inluminetur².

1. *Epist.* 73, 9, éd. HARTEL, *C.S.E.L.*, 3, p. 785. Le même ordre est attesté dans la même lettre 6, p. 783 : « Venienti manum imponi ut spiritum sanctum consequatur et signetur. »

2. *De resur. carn.*, 8.

La *Tradition apostolique* prescrit aussi l'imposition des mains avec une formule qui montre le lien du geste avec le don de l'Esprit :

Dieu qui avez jugé ceux-ci dignes de recevoir la rémission des péchés par le bain de la régénération, (rendez-les dignes d'être remplis) de l'Esprit-Saint (et) envoyez sur eux votre grâce³...

L'imposition des mains est attestée aussi en Orient; mais, dans le rite syrien ancien, elle paraît se confondre avec celle qui se fait dans l'acte même du baptême. Ainsi la *Didascalie*, parlant du respect dû aux évêques, fait allusion à une imposition des mains : on parle des évêques « par qui le Seigneur vous a donné l'Esprit-Saint... par qui le Seigneur, par l'imposition des mains des évêques (*sic*) lors du baptême, a rendu témoignage à chacun de vous et a fait entendre sur vous sa voix sainte : Tu es mon fils, aujourd'hui je t'ai engendré⁴ ». Or, dans la description des rites du baptême, la même *Didascalie* ne connaît aucun rite qui suivrait l'ablution⁵. Il en est de même dans les catéchèses de saint Jean Chrysostome récemment publiées⁶. Il n'y a ni imposition des mains, ni onction, ni signation. Le don de l'Esprit est conféré dans l'acte même du baptême. Mais celui-ci, d'après les témoins anciens, s'accompagne d'une imposition de la main. Baptiser signifie pratiquement pla-

3. La version latine, éd. B. BOTTE, p. 52, porte : « Domine deus qui dignos fecisti eos remissionem mereri peccatorum per lavacrum regenerationis spiritus sancti, inmitte in eos gratiam tuam... » Il faut corriger d'après le syriaque, suivi par l'arabe et l'éthiopien et confirmé par le *Testamentum Domini*, qui a également deux fois un verbe qui signifie « rendre digne ». Les *Canons d'Hippolyte* ont un texte remanié, mais le don de l'Esprit est également séparé du baptême. Le latin s'explique probablement par une omission accidentelle d'une ligne dans le texte grec qui lui a servi de base. J'ai mis entre parenthèses les mots à suppléer.

4. II, 32, cf. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1905, t. I, p. 114. Je traduis d'après le texte syriaque de P. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum*, Göttingen, 1911, p. 39.

5. FUNK, *op. cit.*, pp. 208-210; LAGARDE, pp. 70-71; cf. B. BOTTE, *Le baptême dans l'Église syrienne*, dans *Orient Syrien*, 1 (1956), pp. 137-138.

6. *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, éd. A. WENGER, Paris, 1958.

cer la main sur la tête du candidat et le faire se plonger dans l'eau⁷.

L'imposition des mains se ne présente nulle part en Orient comme un rite distinct. Dès la fin du 4^e siècle c'est la signation avec le *myron* qui confèrera le don de l'Esprit.

En Occident, l'imposition des mains se maintiendra plus longtemps, mais son importance ira en décroissant. Elle ne sera plus qu'un rite accessoire subordonné à la signation avec le saint chrême, et elle disparaîtra même pendant plus de deux siècles du Pontifical romain. Elle ne sera réintroduite qu'en 1752⁸.

II. — Σφραγίς, SIGNACULUM, CONSIGNARE

Le terme de σφραγίς désigne tout d'abord un sceau, puis la marque imprimée par ce sceau. La forme verbale σφραγίζω signifie marquer d'un sceau. On l'emploiera très tôt dans la langue chrétienne avec un sens figuré. Ainsi saint Paul (2 Cor., 1, 21-22) :

Dieu qui vous affermit avec nous dans le Christ,
qui nous a oints,
qui nous a aussi marqués (σφραγισάμενος)
et qui a mis les arrhes de l'Esprit dans nos cœurs.

De même Éph., 1, 13 :

(Le Christ) en qui vous aussi, quand vous avez cru, vous avez été marqués (ἐσφραγίσθητε) par l'Esprit de promesse.

Et plus loin, 1, 30 :

Ne contristez pas l'Esprit saint de Dieu
en qui vous avez été marqués (ἐσφραγίσθητε)
pour le jour de la rédemption.

7. Cf. B. BOTTE, *Le baptême, art. cit.*, p. 142 (rituel de Théodore de Mopsueste).

8. L'imposition des mains se maintient dans la tradition romaine depuis le Sacramentaire gélasien (éd. H. A. WILSON, pp. 86-87) jusqu'au Pontifical de Durand de Mende (M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. III, Città del Vaticano, 1940, pp. 333-334). Elle a disparu des premières éditions du Pontifical romain. Benoît XIII la réintroduisit dans un appendice, mais sans toucher au texte même. Ce fut Benoît XIV qui corrigea le texte tel que nous l'avons aujourd'hui.

On remarquera que l'image du sceau est employée pour le don de l'Esprit et que, dans 2 Cor., I, 21-22 elle est jointe à celle de l'onction. On notera aussi que, dans le sens métaphorique, σφραγίς deviendra une désignation du baptême ou du moins des rites d'initiation dans leur ensemble⁹.

Cependant σφραγίς et σφραγίζω, dans les textes liturgiques, vont prendre un sens nouveau et désigneront le geste de marquer du signe de la croix quelqu'un ou quelque chose. Ce geste apparaît dans les rites du catéchuménat. Le catéchumène est marqué du signe de la croix; mais le geste matériel a un sens spirituel : il exprime la prise de possession par le Christ¹⁰. Ce sens nouveau unit donc le sens littéral d'un geste corporel et le sens métaphorique d'un effet spirituel.

La signation s'est introduite dans les rites qui suivent le baptême, sans doute avec un sens plus profond, puisqu'il clôt pour ainsi dire la série des actes qui sont propres aux initiés. Il n'y a plus ensuite que la célébration de l'eucharistie qui est commune à toute l'assemblée. Dans la *Tradition apostolique*, l'évêque, après avoir oint la tête du nouveau baptisé avec l'huile d'action de grâce, le signe (σφραγίζει) sur le front, puis il lui donne le baiser de paix¹¹. Il n'est pas dit que cette signation se fait avec l'huile; mais l'évêque, qui doit oindre successivement les néophytes, a certainement la main imprégnée d'huile. La σφραγίς apparaît ici comme un rite complémentaire de l'onction, laquelle

9. Cf. F. J. DÖLGER, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911.

10. Voir, par exemple, la prière de signation d'un enfant dans le rite byzantin, qui est une ancienne prière d'introduction au catéchuménat, d'après le ms. Barberini 336 (8^e siècle), dans F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 389. Cette prière se trouvait aussi dans l'ancien rite syrien d'Antioche; cf. B. BOTTE, *Note sur la prière de signation d'un enfant*, dans *Orient Syrien*, I (1956), pp. 185-188.

11. Cf. éd. B. BOTTE, p. 52 : « et consignans in frontem offerat osculum ei et dicat : Dominus tecum. » Le terme σφραγίζειν est conservé dans le sahidique. Le *Testamentum Domini* (éd. RAHMANI, p. 130) a le verbe *h^otam*, qui en est l'équivalent syriaque normal. Les *Canons d'Hippolyte* (éd. HANEBERG, p. 41) ont le verbe *sallaba* qui signifie « marquer d'une croix » et se trouve déjà pour la signation avant le baptême, là où le sahidique a de même σφραγίζειν.

suit l'imposition des mains. Mais chez Tertullien la signation apparaît comme distincte de l'onction :

Caro unguitur ut anima consecratur,
caro signatur ut anima muniatur¹².

Il en est de même chez saint Cyprien qui nomme la signation (*signaculum dominicum*) non pas après l'onction, mais immédiatement après l'imposition des mains¹³. Saint Ambroise emploie le terme de *signaculum*, qui est l'équivalent de σφραγίς, sans relation avec l'onction, mais avec une référence à 2 Cor., 1, 22 : « Sequitur spiritale signaculum quod audistis hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae, etc.¹⁴ » Il semble bien que le *signaculum* ici soit le don de l'Esprit communiqué par l'imposition des mains. On peut se demander s'il n'y avait pas une simple signation. En tout cas rien n'évoque l'onction qui a précédé et qui n'est pas mise en relation avec le don de l'Esprit. Il n'y a donc pas identité entre *signaculum* et onction.

Le premier texte dans lequel la signation apparaît comme l'élément caractéristique de la confirmation est une lettre du pape Corneille à propos de Novatien. Celui-ci n'avait reçu que le baptême clinique : « Après avoir échappé à la maladie, il n'a pas reçu les autres choses qu'il faut recevoir suivant la règle de l'Église et il n'a pas été signé (σφραγισθῆναι) par l'évêque. Comment donc aurait-il reçu le Saint-Esprit¹⁵ ? » Il est remarquable que Corneille ne signale les autres rites que d'une manière vague (« les autres choses ») et qu'il ne nomme expressément que la signation. Dès la fin du 4^e siècle, c'est *consignare* qui va devenir le terme technique. Nous le trouvons chez Innocent I^{er} : « De consignandis vero infantibus manifestum est non ab alio quam ab episcopo fieri licere... Hoc autem pontificium solis deberi episcopis ut vel consignent vel paracletum spiritum tradant non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum apostolorum¹⁶... » Il note, dans la même

12. *De resur. carn.*, 8.

13. Cf. n. 1.

14. *De sacramentis*, III, 2, 8, éd. B. BOTTE, p. 74.

15. Cité par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43.

16. *Epist. ad Decent.*, 6; P. L., 20, c. 554.

lettre, que les prêtres peuvent oindre les baptisés du *chrisma*, mais non les en signer sur le front (*frontem ex eodem oleo signare*). Nous avons dans la *Tradition apostolique* une onction de la tête suivie d'une signation du front. Le rite est simplifié : il n'y a plus qu'une signation du front avec le saint chrême. L'imposition des mains subsistera dans le rituel du Sacramentaire gélasien; mais c'est le mot *consignare* qui désignera tout l'ensemble du rite :

« Deinde ab episcopo datur spiritus sanctus. Ad consignandum imponit eis manum his verbis : Deus omnipotens... Postea signet eos in fronte de chrismate dicens : Signum Christi in vitam aeternam¹⁷. »

L'image de la σφραγίς associée à une onction apparaît aussi en Orient; mais il s'agit tout d'abord de l'onction prébaptismale. Ainsi la *Didascalie*, dans le passage cité plus haut, parle des évêques « par qui vous avez été marqués de l'huile d'allégresse et du baume d'intelligence¹⁸ ». Le verte *h^etam* du syriaque répond certainement à σφραγίζω qui est conservé dans le passage parallèle des *Constitutions apostoliques*; mais il n'y a, dans le rituel de la *Didascalie*, qu'une seule onction, celle qui précède le baptême.

Une signation après le baptême est prescrite par Théodore de Mopsueste avec la formule : « Un tel est signé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit¹⁹. » Mais rien dans le contexte ni dans le commentaire n'indique qu'elle s'accompagne d'une onction.

Le terme de σφραγίς apparaît dans la formule byzantine de l'onction avec le *myron* : « Sceau du don de l'Esprit-Saint. » Cette formule est attestée pour la première fois dans un canon ajouté au concile de Constantinople 381, pour la réconciliation des chrétiens baptisés dans l'hérésie²⁰. Mais nous trouvons une allusion à une formule semblable dans Théodoret :

« Ceux qui ont été lavés, après avoir renié le tyran et reconnu le roi, recevront comme un sceau royal l'onction

17. *Sacramentaire gélasien*, éd. H. A. WILSON, pp. 86-87.

18. Cf. FUNK, *op. cit.*, p. 114; LAGARDE, p. 39.

19. *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, par R. TONNEAU et R. DEVREESSE, Città del Vaticano, 1949, p. 408.

20. MANSI, III, c. 564. Sur l'origine de ce canon 7, voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. III, 1, Paris, 1908, pp. 38-40.

du *myron* spirituel, en recevant symboliquement par le *myron* la grâce invisible de l'Esprit-Saint²¹. »

III. — Χρίσμα

Χρίσμα est une forme nominale dérivée de χρίω. Elle désigne tout d'abord, de par sa formation, ce qui sert à oindre (*unguentum*); mais l'usage l'a rendu aussi synonyme de χρίσις (*unctio*), comme pour d'autres mots de même formation. L'emploi d'onctions dans l'Ancien Testament suggérait un sens métaphorique, celui de consécration. Jésus n'avait reçu aucune onction matérielle, mais il était l'Oint par excellence : il avait été oint par l'Esprit-Saint (cf. Act., 4, 27; 10, 38). Du Christ, l'onction devait passer aux chrétiens. Ainsi le texte de saint Paul cité plus haut, 2 Cor., 1, 21, parle de Dieu qui nous a oints.

Cependant le sens métaphorique a ramené le geste symbolique. Des onctions s'introduisent très tôt dans les rites baptismaux. En Occident, c'est l'onction postbaptismale qui est attestée la première, chez Tertullien. Elle a bien le sens d'une consécration : « Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione, de pristina disciplina qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant, ex quo Aaron a Moyse unctus est; unde christi dicti a chrismate quod est unctio, quae etiam domino nomen adcommodavit, facta spiritalis, quia spiritu unctus est a deo patre²². » Cette onction n'est pas mise en rapport avec le don de l'Esprit qui est conféré par l'imposition des mains.

En Orient au contraire, c'est l'onction prébaptismale qui est la plus ancienne, et elle est mise en rapport parfois avec le don de l'Esprit²³. La *Tradition apostolique* a combiné les

21. *In Cant.*, 1; P. G., 81, c. 60. De même dans le *Sacramentaire de Sérapion*, FUNK, *op. cit.*, t. II, p. 186, on demande que les baptisés « deviennent participants du don de l'Esprit-Saint et que, affermis par ce sceau, ils restent fermes et inébranlables ».

22. *De baptismo*, 7. De même saint Cyprien, *Epist.* 70, 2, éd. HARTEL, p. 768 : « Baptizati ununtur oleum in altari sanctificatum. »

23. Voir, par exemple, *Const. apost.*, III, 17, 1, éd. FUNK, p. 211, d'après lequel l'huile est donnée pour l'Esprit, tandis que le *myron* est donné comme « confirmation de la confession ». De même VII, 22, 2, éd. FUNK, p. 406, où le *chrisma* est la participation à l'Esprit-Saint, tandis que le *myron* est le « sceau du pacte ».

deux usages : elle a une onction avant le baptême et une onction après. Mais, de plus, l'onction qui se fait après le baptême est dédoublée : l'onction du corps est faite par un prêtre, celle de la tête par l'évêque²⁴. Cette seconde partie de l'onction, réduite à une signation du front avec le saint chrême, deviendra la confirmation dans le rite romain.

Cependant cet usage ne fut pas admis partout en Occident. Le concile d'Orange de 441 prescrit au ministre du baptême de ne jamais y procéder sans *chrisma*, « parce que chez nous il a été décidé qu'il n'y aurait qu'une seule onction (*semel chrismari*) ». Cependant, si quelqu'un n'avait pas été oint (*chrismatus*) au baptême, il faudrait en avertir l'évêque lors de la confirmation (*in confirmatione*)²⁵. D'après le concile, la chrismation est unique et appartient de droit au baptême.

Il est bon de noter ce flottement, car il faut en tenir compte pour l'interprétation des textes. Le latin a emprunté au grec le mot *chrisma*, et il en a formé *chrismare* et *chrismatio*. Mais ces mots ne désignent pas toujours la confirmation. Ils s'appliquent, dans certains textes, à l'onction postbaptismale, comme on peut le voir au concile d'Orange.

Cependant l'expression *chrismatis sacramentum* deviendra, dans certaines régions, le nom de la confirmation. Ainsi chez Pacien de Barcelone : « Haec autem compleri alias nequeunt nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur; chrismate spiritus sanctus infunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus, atque ita totus homo renascitur et innovatur in Christo²⁶. » Saint Augustin parle également du *sacramentum chrismatis* : « Et in hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismus²⁷. »

En Orient, le mot *χρίσμα* appliqué à l'onction postbaptismale est attesté par le concile de Laodicée : « Il faut que

24. Ed. B. BOTTE, pp. 51-53.

25. Canon 2, MANSI, VI, c. 435.

26. *De bapt.*, 6; P. L., 13, c. 1093. Voir aussi Prudence, *Psychom.*, 360-361, éd. M. LAVARENNE, Paris, 1946, t. III, p. 63. « Post inscripta oleo frontis signacula per quae/unguentum regale datum est et chrisma perenne. »

27. *Contra litt. Pet.*, 2, 104, 239; P. L., 43, 342.

ceux qui sont illuminés soient oints, après le baptême, de l'onction (χρίσμα) céleste et soient participants du royaume de Dieu²⁸. » Il est impossible de fixer la date de ce concile ni même de savoir si c'est un concile réel; mais le fait qu'on emploie χρίσμα et non μύρον comme dans la plupart des textes postérieurs au 4^e siècle semble indiquer qu'il s'agit d'un document ancien. C'est également χρίσμα qu'on trouve dans les catéchèses attribuées à saint Cyrille, bien que l'auteur emploie aussi l'une ou l'autre fois le mot μύρον : « A vous de même, quand vous êtes remontés de la fontaine des saintes eaux, a été donnée l'onction (χρίσμα), antitype de celle dont a été oint le Christ... Ayant été jugés dignes de cette sainte onction, vous êtes appelés chrétiens²⁹. »

Cette unique onction postbaptismale sera considérée en Orient comme le rite de collation de l'Esprit-Saint. Cependant le terme de χρίσμα ne sera plus guère employé pour désigner l'huile de cette onction et ne subsistera que pour l'onction prébaptismale. Dès la fin du 4^e siècle, c'est le terme de μύρον qui s'imposera partout. En Occident au contraire, *chrisma* continuera à désigner exclusivement l'huile qui sert à l'onction postbaptismale et à la confirmation.

IV. — Μύρον

Le terme de μύρον, dans les rites baptismaux, apparaît une fois ou l'autre, comme nous l'avons dit, dans les catéchèses attribuées à saint Cyrille. Dans les *Constitutions apostoliques*, il devient le terme normal³⁰. Il passera du grec dans les langues orientales et deviendra le nom du sacrement de confirmation.

La *Tradition apostolique* distinguait deux sortes d'huile : sur l'une on prononçait un exorcisme, sur l'autre une action de grâce, en vue d'un usage liturgique différent. Mais rien n'indique qu'elles différaient en nature ou en qualité. De même le mot χρίσμα peut s'appliquer à toute espèce d'huile qui sert à une onction. Au contraire μύρον est par définition une huile parfumée. C'est avec du μύρον

28. Canon 48, MANSI, II, c. 571.

29. *Catech.*, 21 (*Myst.* 3), 2; P. G., 33, c. 1089.

30. VII, 22, 1-2, éd. FUNK, p. 406, et VII, 44, 1, FUNK, p. 450.

que Marie-Madeleine a oint les pieds de Jésus, et toute la maison fut remplie du parfum (Joan., 12, 3). De là la possibilité d'un nouveau symbolisme : l'huile dont le nouveau baptisé est oint symbolise la bonne odeur du Christ que le chrétien doit répandre d'après saint Paul (2 Cor., 2, 15).

Nous trouvons ce symbolisme dans la formule des *Constitutions apostoliques*. On y demande à Dieu qui a répandu la bonne odeur de la connaissance de l'évangile, de rendre efficace le *myron* dans le baptisé « en sorte que la bonne odeur du Christ demeure en lui ferme et stable et que, après être mort avec lui, (le chrétien) ressuscite et vive avec lui³¹ ». Il y a sans doute aussi une allusion au *myron* de la sépulture du Christ, symbolisme qui se trouve également dans le pseudo-Justin³².

Comme nous l'avons déjà dit, *μύρον* sera transcrit dans diverses langues orientales (syriaque, copte, arabe) et deviendra le nom du sacrement qui confère le don de l'Esprit.

V. — CONSUMMARE, PERFICERE

Les deux verbes *consummare* et *perficere*, qu'on trouve employés quelquefois à propos de la confirmation, sont-ils synonymes ? On pourrait le croire. Quand on lit chez saint Cyprien : « Ut... signaculo dominico consummentur³³ », on est tenté de traduire : « Qu'ils soient rendus parfaits par le sceau du Seigneur. » Cependant j'ai traduit ce texte plus haut : « Qu'ils soient consacrés par le sceau du Seigneur. » Je pense en effet que *consummare* et *consummatio* ont pénétré dans le latin chrétien comme traduction de *τελειόω* et *τελείωσις* avec un sens rituel, spécialement pour ce qui concerne la consécration sacerdotale³⁴. Le mot s'est conservé dans ce sens dans plusieurs textes anciens et il m'a semblé légitime de garder ici ce sens.

31. VII, 44, 2, FUNK, p. 450.

32. *Quaest. et resp. ad orthod.*, 137; P. G., 6, c. 1389-1392 : « Nous sommes oints de l'huile ancienne pour devenir chrétiens, mais du myron en mémoire de celui qui a estimé que le myron était pour sa sépulture. »

33. Cf. n. 1.

34. Cf. B. BOTTE, *Consummare*, *Archivum latinitalis medii aevi*, 12 (1937), pp. 43-45. C'est le même sens de *τελειόω* que nous retrouvons chez le Pseudo-Denis.

Le mot *perficere* est employé par le plus ancien concile espagnol. On prévoit que celui qui a été baptisé en cas de danger de mort, s'il vient à survivre, doit être conduit à l'évêque « ut per manus impositionem perfici possit³⁵ ». La forme nominale *perfectio* est employée par saint Ambroise dans un texte déjà cité : « Sequitur spiritale signaculum... quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus effunditur, etc.³⁶. » Le don de l'Esprit est donc présenté comme l'achèvement de ce qui se fait au baptême.

VI. — CONFIRMARE, CONFIRMATIO

Nous en venons enfin au terme qui a prévalu en Occident et qui a passé dans toutes les langues, germaniques ou romanes, à l'exception de l'italien qui emploie *cresima* (*chrisma*).

On trouve il est vrai quelques termes analogues en Orient, mais rarement, et il n'y a probablement aucun rapport avec l'usage occidental. Ainsi les *Constitutions apostoliques* expliquent le *myron* comme la confirmation (βεβαίωσις) de la profession de foi³⁷. La prière de bénédiction de l'huile, dans le sacramentaire de Sérapion donne comme but de l'onction que les chrétiens « affermis (ἀσφαλισθέντες) par ce sceau demeurent fermes et inébranlables³⁸ ». Le texte le plus ancien que j'ai relevé en Occident est de saint Ambroise. Après avoir rappelé que le *signaculum* est le don de l'Esprit, il ajoute : « Signavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus et dedit pignus spiritus in cordibus tuis, sicut apostolica lectione didicimus³⁹. » L'emploi de *confirmavit* est ici explicitement rattaché à 2 Cor., I, 21.

Il n'est pas établi par là que l'origine de l'usage latin

35. Concile d'Elvire (début du 4^e siècle), c. 38, *Collectio canonum Ecclesiae Hispanae*, Madrid, 1808, p. 288. Le texte de MANSI, II, c. 12, porte *proficere*, mais *perfici* est dans la marge. C'est certainement ce dernier mot qui est authentique, comme on peut le voir par le canon 77 dans lequel on trouve une prescription analogue pour celui qui a été baptisé par un diacre ou un prêtre : « Episcopus eos per benedictionem perficere debet. »

36. *De sacramentis*, III, 2, 8, éd. B. BOTTE, p. 74.

37. III, 17, 1, FUNK, p. 211.

38. Texte cité plus haut, cf. n. 21.

39. *De mysteriis*, 7, 42, éd. B. BOTTE, p. 121.

remonte au texte paulinien. Employer le verbe *confirmare*, d'une manière accidentelle, à propos des rites d'initiation est tout autre chose que de l'employer comme terme technique pour désigner la signation du front avec le saint chrême. Cet usage apparaît tout d'abord au 5^e siècle en Gaule, dans le texte du concile d'Orange que nous avons déjà cité : si quelqu'un n'a pas reçu l'onction lors de son baptême, il faudra en avertir l'évêque *in confirmatione*⁴⁰. On trouve aussi l'expression *sacramentum confirmationis* une fois chez saint Léon. Dans une lettre à Néon de Ravenne, il interdit de le renouveler chez celui qui a été baptisé dans l'hérésie : « Erga hunc nullatenus sacramentum confirmationis iteretur; sed hoc tantum quod ibi defuit conferatur, ut per episcopalem manus impositionem virtutem sancti spiritus consequatur⁴¹. » Saint Léon semble bien distinguer ici la signation avec le saint chrême de l'imposition des mains en usage pour la réconciliation des hérétiques. Mais ailleurs il emploie *confirmare* pour désigner cette réconciliation : « Per manus impositionem invocata virtute spiritus sancti confirmandi sunt⁴². » La terminologie de saint Léon est encore flottante, et ce n'est pas à Rome qu'il faut chercher l'origine de l'emploi technique de *confirmare*, *confirmatio*.

Le concile d'Orange nous orientait déjà vers la Gaule. Un témoin plus important, gaulois lui aussi, va avoir une influence prépondérante.

Il existe une collection d'homélies attribuées à un certain Eusèbe, qu'on identifia à tort avec Eusèbe d'Émèse. On est d'accord aujourd'hui pour y voir l'œuvre d'un prédicateur gaulois du 5^e siècle. Cette collection n'eut qu'un mince succès, et elle n'a pas été reproduite dans la *Patrologie* de Migne⁴³. Mais une homélie sur la Pentecôte eut le bonheur ou le malheur de plaire à un faussaire du 9^e siècle qui la transforma en lettre d'un pape fantôme, Melchiade⁴⁴. De

40. Cf. n. 25.

41. *Epist.* 166, 2; P. L., 54, c. 1194.

42. *Epist.* 167, 18; P. L., 54, 1209.

43. Le texte n'a pas été réimprimé depuis MARGARIN DE LA BIGNE, *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. VI. L'homélie sur la Pentecôte se trouve p. 649.

44. La pseudo-décrotale se trouve P. L., 7, 119-120, et P. L., 130, c. 240-241 (collection du Pseudo-Isidore).

cette collection du pseudo-Isidore, la décrétale passa dans le *Décret* de Gratien⁴⁵ où puisèrent canonistes et théologiens. Elle fut reprise par Pierre Lombard dont les *Sentences*⁴⁶ furent le manuel de théologie commenté dans toutes les universités au moyen âge. Ainsi cette homélie médiocre devient-elle un des textes les plus cités sur la confirmation.

Résumons sa partie essentielle. L'auteur veut répondre à la question que se pose le chrétien : la confirmation apporte-t-elle quelque chose de plus que le baptême : « Quid mihi prodest post mysterium baptismatis ministerium confirmantis ? » Pour répondre à cette question, l'auteur a recours à une comparaison avec la milice : il ne suffit pas que le roi imprime sa marque sur le soldat, il faut qu'il le munisse des armes nécessaires au combat : « Sic enim exigit ordo militaris ut... non solum signet receptum, sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum. » Il développe alors cette idée qu'il résume en une formule qui fera fortune : « In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur, post baptismum roboramur⁴⁷. »

Non seulement l'auteur emploie les mots *confirmare*, *confirmatio*, qui étaient courants en Gaule, mais il semble bien que tout son développement soit basé sur le sens de ces termes. L'image de la milice lui permet d'expliquer le sens de *confirmare* : « post baptismum confirmamur ad pugnam ». Je reviendrai plus loin sur la valeur de cette interprétation. Il faut seulement noter ici qu'elle aura un immense rayonnement et qu'elle contribua largement à imposer partout en Occident le terme de confirmation.

CONCLUSIONS

Cette enquête n'a pas la prétention d'être complète. Il faudrait pour cela un volume. J'espère cependant n'avoir négligé aucun terme important ni aucun témoignage essentiel. Peut-on tirer quelque conclusion de ces données ? Il y en a au moins une négative : c'est qu'il faut renoncer à

45. *De cons.*, dist. V, 1-2, éd. FRIEDBERG, p. 1413.

46. *Sentent.*, IV, 7.

47. *Maxima bibl.*, VI, p. 649.

considérer le nom comme exprimant l'essence de la chose. Il n'y a pas de terme technique à l'origine, et quand on en créera, ils ne prétendront pas épuiser le contenu du réel. Quand on appelle la confirmation *sacramentum chrismatis*, on veut dire simplement que sa collation se fait avec du saint chrême. Il en est de même de la dénomination orientale de *myron*. Ce sont des étiquettes commodes, rien de plus. Quand on a spéculé sur le sens de *confirmare*, on n'a pu aboutir qu'à une théorie subjective, comme nous le verrons plus loin.

Cependant l'examen du vocabulaire suggère aussi des conclusions positives. Je n'avais pas à faire une étude historique de la confirmation, mais l'examen du vocabulaire ne pouvait se faire utilement qu'à la lumière des faits historiques. C'est que le vocabulaire a nécessairement évolué avec le développement des rites. Celui-ci à son tour a été inspiré par la réflexion sur le sens de la confirmation. Ce que nous pouvons chercher dans le vocabulaire, c'est le cheminement de la réflexion chrétienne.

Le point de départ, c'est le don de l'Esprit conféré par l'imposition des mains. Mais qu'est-ce que ce don de l'Esprit? Est-ce une manifestation extérieure et temporaire de l'Esprit, un charisme transitoire? La tradition a répondu en employant deux images bibliques qui se trouvent réunies dans 2 Cor., I, 21-22 : le don de l'Esprit est une onction et un sceau. Mais ces deux images se sont traduites par deux gestes symboliques : l'onction et la signation, qui ont fini d'ailleurs par se confondre en un seul geste, la signation avec le saint chrême.

Que nous ne soyons pas ici sur le terrain des interprétations individuelles dans le genre de celle d'Eusèbe, nous en avons deux preuves. La première, c'est son enracinement dans l'Écriture. Nous avons là deux images bibliques que saint Paul a réunies en parlant du don de l'Esprit. La seconde preuve, c'est l'accord de l'Orient et de l'Occident. De part et d'autre, après une période de tâtonnement, on a abouti au même résultat.

En Orient l'imposition a complètement disparu pour céder la place à l'onction du *myron*. En Occident, l'imposition des mains s'est maintenue, mais elle a perdu son importance et n'est plus considérée que comme un rite accessoire.

Ainsi, dans toute l'Église, l'onction extérieure est devenue le signe efficace de l'onction spirituelle par l'Esprit-Saint. L'Orient et l'Occident s'accordent aussi sur le geste de signation. On pourrait croire qu'il s'agit d'un hasard, car il est naturel qu'une onction se fasse en forme de croix. Mais la signation est primitivement distincte de l'onction, du moins en Occident. Tertullien et saint Cyprien la présentent comme un geste indépendant. Ici aussi ce n'est pas le geste qui a suggéré l'image de la *σφραγίς*-*signaculum*; c'est au contraire l'image qui a attiré le geste symbolique. Le don de l'Esprit est comme un sceau, une marque qui est imprimée au chrétien. Saint Ambroise emploie le terme de *signaculum* sans rapport avec une signation, mais avec une référence à 2 Cor., 1, 22⁴⁸. Quel geste symbolique pouvait signifier cette marque imprimée sur le chrétien, sinon l'image de la croix du Christ? Par le don de l'Esprit, le chrétien est oint à l'image du Christ, il est marqué comme d'un sceau du signe de sa croix. Les deux images et les deux gestes rituels aboutissent également à assimiler le chrétien au Christ.

Le cheminement de la pensée a donc été le même en Orient et en Occident. Il n'y avait à l'origine que l'imposition des mains. En partant du commentaire de saint Paul sur le don de l'Esprit, la tradition de l'Orient et de l'Occident a traduit les deux images de l'onction et du sceau par deux gestes rituels. Il y a ici autre chose qu'une interprétation littéraire plus ou moins subjective. C'est une interprétation authentique qui se traduit par des gestes liturgiques.

Telle est la conclusion principale qu'on peut tirer du vocabulaire ancien de la confirmation. On peut en tirer une autre, moins importante, mais qui n'est cependant pas sans intérêt. Certains termes, plus rares d'ailleurs, soulignent la continuité entre le baptême et la confirmation. Cette continuité apparaissait dans les faits. Il n'y avait aucune coupure dans les rites d'initiation, et il n'y en a pas encore aujourd'hui en Orient. Là même où l'intervention personnelle de l'évêque marquait une différence, dans la *Tradition apostolique*, la continuité était marquée par le rite de l'onction. Celle qui était faite par l'évêque sur la tête du baptisé, après

48. Cf. n. 39.

l'imposition des mains, semble bien être le complément de celle que le prêtre avait faite, avec la même huile d'action de grâce, sur le corps du néophyte. On dirait que c'est la même onction qui se continue, et on a pu se demander si la première onction n'appartenait pas aussi au rite de confirmation. Dans l'explication des rites, il y a aussi un certain flottement : l'un fait à propos de l'onction postbaptismale un commentaire qu'un autre applique à celle de la confirmation⁴⁹. Baptême et confirmation ne sont pas deux sacrement juxtaposés artificiellement; ils sont ordonnés l'un à l'autre.

Cette situation se reflète dans le vocabulaire. Les termes *perficere*, *perfectio*, *confirmare*, *confirmatio* expriment la conviction que le rite de confirmation vient ajouter au baptême une sorte de perfection. En quoi consiste-t-elle? C'est une autre question, et il ne faut pas s'attendre à trouver une explication théologique dans les anciens textes liturgiques.

Il ne faut pas en tout cas donner à l'explication tirée du terme *confirmare* plus d'importance qu'elle n'en a. Vouloir tirer de ce mot l'idée d'une grâce de force propre à la confirmation est probablement un contresens. Il n'est pas inutile de signaler ici un autre emploi du verbe *confirmare*. Quand le fidèle a reçu le corps du Christ, on le « confirme » avec le calice⁵⁰. On ne voit pas très clairement l'origine de cet emploi; mais il faut certainement renoncer à l'idée que le calice contiendrait une vertu spéciale de force. Le pain et la coupe sont les éléments d'un repas. Le vin ajoute quelque chose à la valeur nutritive du repas, c'en est le complément normal. C'est dans ce sens, je crois, qu'il faut comprendre

49. Le fait est inévitable. L'onction postbaptismale étant primitive en Occident, c'est à son propos qu'on a développé le symbolisme de l'huile. En Orient il n'y a pas deux onctions après le baptême, mais une seule, qui est celle de la confirmation. En Occident, les deux onctions se font avec la même huile, et la première semble bien n'être que la préparation de la seconde.

50. Voir l'*Ordo Romanus*, I, 110-113, éd. M. ANDRIEU, t. II, p. 103. En Gaule, on emploiera le mot pour la communion sous les deux espèces faite par le néophyte, cf. ALCUIN, *Epist.* 90; P. L., 100, c. 292 : « Sic corpore et sanguine dominico confirmatur. » Raban Maur, *De inst. cler.*, 29, éd. A. KNÖPFER, Munich, 1900, p. 52, a transformé le texte : « Deinde corpore et sanguine dominico *omne praecedens sacramentum in eo* confirmatur. » Dans l'usage romain, le mot paraît réservé à la communion du calice.

le mot dans les rites d'initiation. Il ne s'agit pas d'ajouter une grâce de force qui aurait été absente du baptême, mais d'affermir le baptisé en complétant ce qui a été fait au baptême. En fait le sens de *confirmare* n'est pas différent de *perficere*. Tout ce qu'exprime le mot, c'est le sentiment que la confirmation est le complément du baptême. Y chercher autre chose, c'est faire fausse route. Suivre la voie tracée par Eusèbe, c'est aller au rebours de la tradition : le baptême est la marque du soldat, la confirmation, c'est son armure. Sans doute le baptême a-t-il été primitivement désigné comme une *σφραγίς*, mais il faut penser que les rites d'initiation étaient conçus comme un tout. La tradition au contraire a transposé l'image de la *σφραγίς* à la confirmation, et cela non dans des commentaires littéraires, mais dans la structure et le déroulement des rites⁵¹.

J'arrête ici mes conclusions. Je n'ai pas à esquisser une théologie de la confirmation, ce qui dépasse ma compétence. Tout ce que j'ai voulu faire, c'est dégager des faits linguistiques quelques orientations qui puissent être utiles aux théologiens. Il a fallu faire un tri entre ce qui est accidentel et ce qui est essentiel. Ce qui est accidentel, c'est ce qui est pure description ou appellation commode, sans contenu théologique précis. Ce qui est essentiel, c'est ce qui manifeste l'intention de donner une interprétation authentique : les expressions bibliques d'onction et de sceau, qui se sont traduites par des gestes liturgiques.

B. BOTTE, o. s. b.

51. Cela ne veut pas dire évidemment que l'image de la *σφραγίς* ne convient pas du tout au baptême, ni que le baptisé ne devient soldat du Christ qu'à la confirmation. Il y a un danger à durcir les images; il y en a un autre à maintenir celle de la *σφραγίς* dans la ligne exclusive de la milice. Si le mot a servi pour désigner la marque imprimée au soldat, il a bien d'autres usages, et je ne crois pas que saint Paul, quand il emploie le verbe *σφραγίζω*, songe le moins du monde à la marque du soldat. Quand il s'agit de préciser la portée d'une image de ce genre, c'est avant tout à la tradition biblique qu'il faut s'adresser. Voir, par exemple, l'emploi de *σφραγίζω* dans l'Apocalypse. Pour les discussions récentes au sujet de la confirmation, je me contente de renvoyer à P.-Th. CAMELOT, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954), pp. 637-657; on y trouvera une excellente mise au point.