

LES RITES LITURGIQUES LATINS DE LA CONFIRMATION

EN abordant l'étude de la confirmation, il importe de distinguer la question des rites et de leur évolution, celle des significations multiples qu'on leur a prêtées au cours des âges, enfin celle de la valeur qui leur revient réellement en raison soit de l'institution du Christ soit des déterminations successives de l'Église. La première est d'ordre liturgique, la seconde intéresse avant tout l'historien des idées, la troisième est propre à la théologie positive. Le présent essai — le titre l'indique déjà — s'occupera de la première, en se limitant toutefois aux rites de la confirmation de la seule Église latine¹.

Circonscrit de la sorte, le sujet ressortit à l'histoire des cérémonies qui dans les anciennes liturgies de l'Occident font suite à l'ablution baptismale. C'est en effet à l'ensemble ou à une partie des rites postbaptismaux que la tradition tout entière rattache la collation du don de l'Esprit, effet spécifique du sacrement de la confirmation. Malheureusement elle ne l'a pas fait d'une manière uniforme ni avec toute la clarté souhaitable. Le cérémonial complexe et hautement symbolique de l'initiation chrétienne a subi au cours des siècles mainte variation et donné lieu à des interprétations divergentes. De plus, la documentation à notre disposition est d'un maniement délicat : inexistante ou presque pour les deux premiers siècles, elle reste jusqu'en plein moyen âge fort lacuneuse et fragmentaire, tout en nous

1. Sur les rites liturgiques latins de la confirmation, il n'existe pas d'étude spéciale. Il en est beaucoup question dans les ouvrages et articles consacrés à la confirmation en général par P. de Puniet, P. Galtier, J. Coppens et autres.

transmettant sous une terminologie souvent imprécise une pensée théologique peu ferme. Dans ces conditions, on ne saurait prétendre à fournir ici du rituel de la confirmation dans les diverses Églises de l'Occident une description à tout point satisfaisante. Au contraire, il n'y aura pas jusqu'aux grandes lignes qui parfois ne manqueront de netteté et ne prêteront à discussion.

Dès que, au début du 3^e siècle, les sources commencent à nous renseigner sur les rites de l'initiation chrétienne, on constate que le rituel postbaptismal de la liturgie romaine diffère de celui de toutes les autres. A Rome et dans les diocèses suburbicaires, les néophytes, après l'acte d'ablution, recevaient de la main d'un prêtre une première onction de chrême; puis ils étaient conduits à l'intérieur de l'église, où l'évêque en personne, après l'imposition des mains et l'invocation de l'Esprit, leur administrait une seconde chrismation. Les autres liturgies ne connaissent qu'une seule onction postbaptismale, suivie de l'imposition des mains.

Bien que les appréciations sur la valeur et l'importance des rites en particulier aient varié beaucoup, le sacrement de la confirmation est régulièrement lié au couple chrismation-imposition des mains. Mais tandis qu'ailleurs le premier de ces rites était la chrismation tout court, à Rome c'était la chrismation réservée à l'évêque, à l'exclusion de celle confiée aux prêtres.

On examinera d'abord le rite romain, qui finit par supplanter entre le 8^e et le 12^e siècle tous les autres, et dont dérive par voie directe le rituel de confirmation, actuellement en usage dans l'Église latine tout entière. Ensuite on passera à la pratique des anciennes Églises d'Afrique, d'Espagne, de l'Italie septentrionale et de la Gaule. Le tout se terminera par des considérations sur les origines des rites de la confirmation.

*
**

LE RITE ROMAIN

Le premier document qui fournit des renseignements sur la liturgie romaine en général et le rite de l'initiation en particulier est la *Tradition apostolique*, communément attri-

buée à Hippolyte. Bien que le texte n'en soit conservé que dans des fragments d'une traduction latine et dans des adaptations grecques et orientales, la *Tradition*, écrite au début du 3^e siècle et à Rome même, présente un intérêt considérable. Voici comment elle décrit les cérémonies qui font suite à l'ablution baptismale² :

Ensuite, quand il (le baptisé) est remonté (des fonts baptismaux), qu'il soit oint par un prêtre au moyen de l'huile qui a été sanctifiée, avec ces mots : « Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus-Christ. »

Qu'il se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent dans l'église.

Que l'évêque, en leur imposant la main, prie : « Seigneur Dieu, qui avez rendu ceux-ci dignes de la rémission des péchés par le bain de la régénération de l'Esprit-Saint, envoyez en eux votre grâce, afin qu'ils vous servent selon votre volonté, car à vous est la gloire, au Père et au Fils avec l'Esprit-Saint, dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen. »

Puis, versant avec la main de l'huile sanctifiée et la mettant sur la tête, qu'il dise : « Je t'oins de l'huile sainte dans le Seigneur, le Père tout-puissant, le Christ Jésus et l'Esprit-Saint. »

Et après avoir fait la consignation sur leur front, qu'il leur donne un baiser en disant : « Le Seigneur soit avec toi. » Et que celui qui a été consigné dise : « Et avec ton esprit. » Qu'il fasse ainsi pour chacun.

A lire ce passage, on s'aperçoit que déjà au début du 3^e siècle le rituel postbaptismal romain répondait substantiellement au schème signalé plus haut. On y distingue sans peine les mêmes cérémonies, se succédant dans le même ordre : onction, faite par le prêtre, puis imposition des mains et seconde onction, accomplies toutes les deux par l'évêque. Seule la consignation, qui avec le baiser de paix clôt la solennité, ne figurera plus comme cérémonie distincte au rituel postérieur.

Pour chacun de ces rites, sauf pour le dernier, la *Tradition* prévoit une prière. Mais ici comme partout ailleurs, les formules qu'elle propose ont un caractère purement exem-

2. Cité d'après B. BOTTE, *Hippolyte de Rome, La Tradition apostolique* (Sources chrétiennes), Paris, 1940, pp. 51-53.

plaire. Celles des onctions, l'une et l'autre du type indicatif, ne diffèrent entre elles que par la finale, christologique dans la première, trinitaire dans la seconde. L'emploi par la dernière de la forme « Christ Jésus » plaide pour une plus haute antiquité³.

La formule de l'imposition des mains pose un problème de critique littéraire. Le texte donné ci-dessus est celui de la traduction latine : elle fait mention de l'Esprit-Saint mais ne l'invoque pas. Or deux des versions orientales remplacent cette mention par la prière : « Rendez-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint. » Comment expliquer cette divergence ? Il nous semble que la seconde leçon est une correction apportée à la première, à une époque très ancienne, peut-être par l'auteur même. La supposition contraire, comme celle d'ailleurs d'une corruption du texte primitif, est peu probable, eu égard à la qualité exceptionnelle de la traduction latine et à la constance avec laquelle toute la tradition, depuis le 3^e siècle, associe l'imposition des mains à l'invocation de l'Esprit.

Le cérémonial de la *Tradition apostolique* subira, au cours des siècles, bien des modifications. Toutes cependant seront d'ordre secondaire. Pour s'en convaincre, il suffira de parcourir les principales vicissitudes de chacun des rites décrits ci-dessus.

a) *La première onction.*

La matière dont le prêtre et l'évêque se servent pour oindre les baptisés est appelée dans la *Tradition apostolique* « huile sainte ou sanctifiée » et « huile de l'action de grâces ». Très tôt elle prit le nom de *chrisma* (sens passif) ou chrême⁴. Pendant les premiers siècles, on n'employa à Rome, comme dans le reste de la chrétienté d'Occident, que de l'huile pure. Vers l'an 600, ainsi que l'atteste le sacramentaire gélasien, il devint d'usage d'y mêler un peu de baume⁵.

3. Cf. A. BAUMSTARK, *Christus Iesus, ein Altertumskriterium römischer liturgischer Texte*, dans *Studia catholica*, 1 (1912), 44-45.

4. Premières attestations dans saint JÉRÔME, *Contra Lucifer.*, 9 (P. L., 23, 165 A), et INNOCENT I^{er}, *Epist.* 25, *ad Decent. episc.*, 3 (P. L., 20, 555 A).

5. *Sacram. gélas.*, n. 557 (éd. H. A. WILSON, Oxford, 1894, p. 72).

La *Tradition apostolique* ne dit rien sur la manière dont le prêtre devait pratiquer l'onction des néophytes; sans doute qu'au 3^e siècle une certaine liberté était encore permise. La tradition postérieure est plus ferme, surtout sur un point : le prêtre ne doit jamais oindre le front⁶. Normalement la chrismation presbytérale était administrée en forme de croix⁷, sur le *vertex* ou sommet de la tête : c'est la pratique attestée par tous les sacramentaires et *ordines* romains et qui s'est conservée jusqu'à nos jours. Il y eut cependant des exceptions. Saint Grégoire, par exemple, prescrit aux prêtres de la Sardaigne d'oindre les baptisés sur la poitrine⁸.

La formule de prière d'Hippolyte : « Je t'oins au nom de Jésus-Christ » ne s'est pas imposée. On lui préféra cette autre : « Deus omnipotens, Pater... te liniet chrismate salutis in vitam aeternam »⁹, qui figure encore au rituel actuel. Comme cette formule se rencontre déjà, avec toutefois de légères variantes, chez saint Ambroise et d'autres auteurs non romains¹⁰, elle remonte au moins au deuxième siècle, sans qu'elle eût à l'origine la rigidité qu'elle devait acquérir par la suite.

b) *L'imposition des mains.*

A l'exemple de la *Tradition apostolique*, tous les documents romains antérieurs au Pontifical de Durand¹¹, parlent invariablement de l'imposition « de la main », jamais « des mains ». Ce n'est qu'en se référant au rite apostolique rapporté par les *Actes* qu'ils recourent à la forme plurielle¹². Les textes sont tellement nombreux et clairs¹³ qu'il faut

6. Ainsi déjà Innocent I^{er} dans sa lettre à Decentius, citée ci-dessus, n. 4.

7. Le mode cruciforme est attesté par saint LÉON, *Sermo* 4, 1 (P. L., 54, 149 A).

8. Saint GRÉGOIRE, *Epist.*, 4, 9, *ad Ianuar. episc.* (P. L., 77, 677 A).

9. Première attestation dans saint LÉON, *Epist.* 24, 6 (P. L., 54, 207 B) : *accepistis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae.*

10. Voir ci-dessous, p. 69.

11. Voir ci-dessous, n. 26.

12. Cf., par exemple, saint JÉRÔME, *Contra Lucifer.*, 8 (P. L., 23, 164 A).

13. Premier témoignage littéraire dans AMBROSIASER, *Quaest. Vet. et Novi Test.*, 93 (P. L., 35, 2287 A); liturgique : *Sacram. gélas.*, n. 571 (éd. WILSON, p. 86).

bien se rendre à l'évidence : jusqu'au 13^e siècle le geste rituel consistait dans l'imposition de la seule main droite.

Le rite s'appelait souvent *benedictio*¹⁴, en raison de l'invocation de l'Esprit qui était toujours jointe au geste. Anciennement, ainsi que le prouve la leçon amendée de la *Tradition apostolique*, cette invocation était d'une grande simplicité. Dès la seconde moitié du 4^e siècle, elle revêt un caractère plus solennel, grâce surtout à l'énumération expresse des sept dons de l'Esprit¹⁵. Dans les sacramentaires, elle apparaît sous une double forme : l'une qui se termine par la mention du don de crainte, l'autre qui continue par les mots : « et consigna (ou iube consignari) eos signo crucis in vitam (propitiatus) aeternam ». Le sacramentaire gélasien et celui d'Angoulême prescrivent la forme brève pour la confirmation solennelle à la veille de Pâques, la forme longue pour la confirmation des malades¹⁶. Le sacramentaire grégorien d'Adrien I^{er}¹⁷, suivi par d'autres plus récents, comme celui de Fulda¹⁸, cite uniquement la forme allongée. Le Pontifical romano-germanique¹⁹, le Pontifical romain du 12^e et celui du 13^e siècle, ainsi que le Pontifical de Durand font de même²⁰. C'est cependant la forme brève qui finalement devait l'emporter.

Une particularité de l'invocation de l'Esprit dans l'imposition des mains, c'est sa préférence pour la forme collective. A la différence des formules des autres rites de l'initiation, l'épiclese de l'Esprit mentionne régulièrement les baptisés au pluriel. Elle n'emploie le singulier que dans le cas de maladie, qui exclut la présence de plusieurs confir-

14. Cf., par exemple, Jean DIACRE, *Epist. ad Senar.*, 14 (P. L., 59, 406 D).

15. Déjà en 385 le pape Sirice ordonne de réconcilier les hérétiques « per invocationem solam septiformis Spiritus »; cf. *Epist. 1, ad Himer. Tarrac. episc.* 1, 2 (P. L., 13, 1132 AB).

16. *Sacram. gélas.*, n. 571 et n. 597 (éd. WILSON, p. 87 et p. 117); *Sacram. d'Angoulême*, n. 762 et n. 2011 (éd. P. CAGIN, Angoulême, 1918, p. 58 et p. 139).

17. *Sacram. grégor.*, n. 86 (éd. H. LIETZMANN, dans *Liturgiegeschichtl. Quellen*, 3, Munster e. W., 1921, p. 54).

18. *Sacram. Fuldense*, n. 2715 (éd. G. RICHTER, Fulda, 1912, p. 513).

19. *Pontif. rom.-germ.* (éd. M. HITTORP, Paris, 1610, col. 83 BC).

20. Citations d'après l'édition de M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, 3 vol. (*Studi e Testi*, 86-88), Cité Vatic., 1938-1940 : *Pontif. du XII^e siècle*, c. 32, n. 32, et App. I, 1 (éd. ANDRIEU, I, p. 247 et p. 289); *Pontif. du XIII^e siècle*, c. 34, n. 2 (éd. ANDRIEU, II, p. 452); *Pontif. Durand*, lib. I, 1, n. 2 (éd. ANDRIEU, III, p. 334).

mands²¹. Serait-ce que déjà dans l'ancienne Église romaine, tout juste comme aujourd'hui, le rite consistait, non pas dans un attouchement répété en particulier sur chacun des candidats, mais dans une extension de la main sur le groupe tout entier ? Jusqu'à la fin du 8^e siècle, les textes ne permettent pas de décider la question. A partir de ce moment, on trouve des témoignages en faveur de l'une et de l'autre pratique. Selon l'*Ordo romanus XXX B*, dit de Saint-Amand²², et les Pontificaux romains du 12^e et du 13^e siècle²³, l'imposition des mains se faisait par contact individuel. Par contre le sacramentaire grégorien de Saint-Éloi²⁴, le Pontifical romano-germanique²⁵ et celui de Durand²⁶ prescrivent une imposition ou plutôt une extension des mains sur tout le groupe des baptisés. Peut-être y eut-il sur ce point depuis toujours pleine liberté d'action. Toutefois, l'emploi constant du pluriel implique qu'au moins à l'origine, c'est-à-dire au moment de la composition de l'épiclese, l'imposition de la main consistait dans une bénédiction collective de tous les confirmands. Ceci nous reporte à une époque antérieure à la *Tradition apostolique*, puisqu'aussi bien ce document présente déjà la particularité en question.

c) *La deuxième onction et la consignation.*

Au temps d'Hippolyte, l'évêque oint la tête des candidats, puis trace sur le front d'un chacun le signe de la croix. Peu après il y eut fusion des deux rites : il en résulta la chrisma-tion cruciforme du front. Introduite de bonne heure — elle

21. Cf., par exemple, *Sacram. gélas.*, n. 597 (éd. WILSON, p. 117).

22. Citations d'après l'édition de M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, t. II-IV, textes (*Spicileg. sacr. lovan.*, 23, 24 et 28), Louvain, 1948, 1951 et 1956 : *Ordo XXX B*, n. 55 (éd. ANDRIEU, II, p. 473).

23. *Pontif. du XII^e siècle*, c. 32, n. 31 (éd. ANDRIEU, I, p. 247) : *imposita manu super capita singulorum*; *Pontif. du XIII^e siècle*, c. 34, n. 1 (éd. ANDRIEU, II, p. 452) : *imposita manu super capita singulorum*.

24. *Sacram. Saint-Éloi* (P. L., 78, 90 C) : *levata manu sua super capita omnium*.

25. *Pontif. rom.-germ.* (éd. HITTORP, col. 83 A) : *imposita manu super capita omnium*.

26. *Pontif. Durand*, lib. I, 1, n. 2 (éd. ANDRIEU, III, p. 334) : *elevatis et super confirmandos extensis manibus*.

semble déjà attestée par le pape Corneille en 251²⁷ — cette innovation s'est conservée sans changement aucun à travers les âges.

Par contre, la prière de la chrismation épiscopale a connu beaucoup de flottements avant de se figer en sa forme actuelle. Le sacramentaire gélasien et ses dérivés²⁸ présentent une formule d'acclamation : « Signum Christi in vitam aeternam. » Les *Ordines romani* XI, XXVII, XXVIII et XXX B²⁹, suivis du pseudo-Alcuin, d'Amalraire et de Durand dans son *Rationale*³⁰, prescrivent une formule trinitaire qui se réduit aux simples mots : « In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. » L'*Ordo* XXVIII B laisse le choix entre cette dernière et la précédente³¹. Le sacramentaire grégorien d'Adrien 1^{er} et celui de Fulda, qui en dépend, ne prévoient aucune formule spéciale à prononcer au moment de la chrismation même³², mais on n'aura pas oublié³³ qu'ils ajoutent à l'épiclese de l'Esprit, laquelle précède immédiatement, la formule générale : « et consigna eos signo », etc.

La formule du Pontifical romano-germanique : « Confirmo te in nomine Patris », etc., est parmi les premières à faire mention de l'action du ministre³⁴. Après plusieurs tentatives dans le même sens, on réussit la formule composite, qui finira par évincer toutes les autres : « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris » etc. Bien que dès le 12^e siècle, elle figure dans les éditions successives du Pontifical romain³⁵, la nouvelle

27. Corneille à Fabien d'Antioche, dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, n. 15 (éd. SCHWARTZ, p. 621 = éd. GRAPIN, II, p. 278).

28. Pour les sacramentaires gélasien et d'Angoulême, voir ci-dessus, n. 16; *Sacram. de Gellone*, d'après E. MARTÈNE, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Venise, 1788, l. I, c. 1, art. 18, ordo VI, p. 67.

29. *Ordo* XI, n. 101 (éd. ANDRIEU, II, p. 446); *Ordo* XXVII, n. 65 (éd. ANDRIEU, III, p. 361); *Ordo* XXVIII, n. 79 (éd. ANDRIEU, III, p. 408); *Ordo* XXX B, n. 19 (éd. ANDRIEU, III, p. 473).

30. PSEUDO-ALCUIN, *De div. Officiis*, 19 (P. L., 101, 1220 B); AMALRAIRE, *De eccles. Officiis*, I, 27 (P. L., 105, 1053 C); DURAND, *Rationale*, VI, de confirmatione (éd. LYON, 1521, fol. 141^v).

31. *Ordo* XXVIII A, n. 15 (éd. ANDRIEU, III, p. 423).

32. *Sacram. grégor.*, n. 86 (éd. LIETZMANN, p. 54); *Sacram. Fuldense*, n. 2715 (éd. RICHTER, p. 353).

33. Voir ci-dessus, p. 58.

34. *Pontif. rom.-germ.* (éd. HITTORP, col. 83 C).

35. *Pontif. du XII^e siècle*, c. 32, n. 33 (éd. ANDRIEU, I, p. 247); *Pontif. du XII^e siècle*, c. 34, n. 3 (éd. ANDRIEU, II, p. 452); *Pontif. Durand*, l. I, 1, n. 3 (éd. ANDRIEU, III, p. 334). — Sur les vicissitudes

formule ne parvint à s'imposer qu'avec une extrême lenteur. Jusqu'en plein 16^e siècle elle connut de nombreuses variantes, et il fallut toute l'autorité de Clément VIII (1592-1605) pour la faire accepter par l'Église universelle.

*
**

Bien que toutes les autres liturgies d'Occident se trouvent d'accord, contre Rome, pour n'appliquer aux nouveaux baptisés qu'une seule chrismation, chacune n'en possède pas moins ses usages propres. On s'en rend compte en examinant de près le rituel postbaptismal des principales d'entre elles.

LE RITE AFRICAIN

Primitivement le rituel postbaptismal de l'Église d'Afrique comportait trois cérémonies distinctes : la chrismation, l'imposition des mains, la consignation; sur ce point les témoignages de Tertullien et de saint Cyprien sont formels. Pour le 4^e et le 5^e siècle, on ne trouve citées que les deux premières. Ensuite, jusqu'à la suppression des chrétientés, il n'est plus question que de la seule chrismation.

a) *La chrismation.*

Tertullien appelle *oleum* et saint Cyprien *oleum in altari sanctificatum* l'huile consacrée, dont les néophytes étaient oints au sortir de la piscine³⁶. A partir du 4^e siècle, on lui donne de préférence le nom de *chrisma* (sens passif)³⁷, bien

de la formule de l'onction épiscopale, cf. J. BRINKTRINE, *Zur Entstehung der lateinischen Firmformel*, dans *Theologie und Glaube*, 44 (1954), 51-53.

36. TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, I, 14, 3 (*Corp. Christian. lat.*, I, p. 455); saint CYPRIEN, *Epist.* 70, 2 (éd. HARTEL, dans *Corp. script. eccles. lat.*, III, 768).

37. Premières attestations dans OPTAT DE MILÈVE, *Adv. Parmen.*, VIII, 4 (P. L., II, 1090 A); Concile de Carthage (a. 387), can. 36 (MANSI, III, 885).

que ce terme servît depuis longtemps déjà à signifier l'onction elle-même (*chrisma* au sens actif)³⁸. Optat de Milève déclare expressément que le liquide appelé *chrisma* ou chrême ne diffère de l'huile naturelle que par sa consécration au nom du Christ³⁹. Aussi l'emploi du terme *unguentum*, d'ailleurs très rare, par saint Augustin et d'autres⁴⁰ doit-il s'expliquer par l'influence du langage biblique. Plus tard cependant, au 6^e siècle, il paraît bien qu'on ait effectivement mélangé à l'huile quelque substance aromatique. En tout cas, un évêque africain de cette époque, dans une description assez détaillée qu'il nous a laissée des cérémonies de l'initiation⁴¹, insiste sur « le délicieux parfum » produit par l'onction⁴².

Un nombre notable de textes nous apprend que l'onction se faisait sur la tête, tout juste comme la première chrismation de la liturgie romaine⁴³. Il est fort douteux qu'elle ait jamais consisté dans une onction du front⁴⁴.

A juger de la pratique générale des Églises, le rite a dû comporter en Afrique comme ailleurs une prière appropriée. Les textes gardent malheureusement à ce sujet un silence pour ainsi dire absolu⁴⁵. Tout au plus la tendance générale à décrire les effets du rite par une transposition sur le plan spirituel des qualités physiques de l'huile⁴⁶, suggère-t-elle

38. TERTULLIEN, *De bapt.*, 7 (*Corp. Christian. lat.*, I, 282); saint CYPRIEN, *Epist.* 70, 2 (éd. HARTEL, III, 1078 A); cf. saint AUGUSTIN, *In Ioan. Evang. tract.*, 33, 3 (P. L., 34, 1648).

39. Voir ci-dessus, n. 37.

40. Saint AUGUSTIN, *De trinit.*, XV, 26, n. 46 (P. L., 42, 1093); voir également ci-dessous, n. 42.

41. Cf. *Sermo* 34, édité dans CAILLAU, *S. Augustini Opera omnia*, I, Paris, 1842, pp. 194-200. Dans l'exorde (*ibid.*, 195), l'auteur parle de son *sacerdotale officium*, c'est-à-dire de son devoir d'évêque; cf. G. MORIN, dans *Miscell. Augustiniana*, Rome, 1930, p. 752.

42. *Ibid.*, p. 199 : ... unctio... quae cum suavi fragrantia... infantium innocentium capita perfundit.

43. Saint CYPRIEN, *Epist.* 70, 2 (éd. HARTEL, II, 768); OPTAT DE MILÈVE, *Adv. Parmen.*, IV, 7 (P. L., II, 1040 AB); saint AUGUSTIN, *Contra litt. Petil.*, II, 103, n. 237 (P. L., 43, 341); PSEUDO-AUGUSTIN, *Sermo*, Caillau 34 (éd. CAILLAU, I, p. 199).

44. Voir ci-dessous, p. 64.

45. Le seul texte qu'on pourrait invoquer, à savoir, saint AUGUSTIN, *De bapt.*, 5, 28 (P. L., 43, 190) : « Quomodo exaudit homicidam deprecantem... super oleum... », se rapporte plutôt à la bénédiction du chrême.

46. Ainsi déjà TERTULLIEN, *De bapt.*, 7, n. 2 (*Corp. Christian. lat.*, I, 282) : in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit.

que la formule en usage était des plus simples et se limitait, comme celles d'Hippolyte, à signaler l'action du ministre.

b) *L'imposition des mains.*

Les mentions de ce rite, administré par la seule main droite, sont très fréquentes dans la littérature africaine jusqu'à saint Augustin inclusivement. Si elles ne permettent pas de décider si le geste était individuel plutôt que collectif, elles nous apprennent néanmoins que la prière s'était développée, au cours du 4^e siècle, en une invocation de l'Esprit et de ses sept dons⁴⁷.

Après saint Augustin, les auteurs, tout en multipliant les références à la chrismation⁴⁸, ne font plus d'allusion à l'imposition des mains. L'évêque anonyme, dont nous avons déjà parlé, décrit successivement l'ablution, l'onction et l'eucharistie, sans dire un mot du rite que jadis Tertullien et saint Cyprien avaient célébré comme le sacrement par excellence du don de l'Esprit. Pour déconcertant qu'il soit, ce silence n'est cependant pas, à cette époque, un phénomène isolé : on verra qu'il se répète également pour les liturgies de l'Italie septentrionale et de la Gaule.

c) *La consignation.*

Tertullien et saint Cyprien comptent au nombre des rites postbaptismaux la consignation. L'un et l'autre la distinguent nettement des deux autres, mais tandis que le premier la place avant, le second la place après l'imposition des mains⁴⁹. Dans la suite, on n'en entend plus parler. Les textes de Lactance et de saint Augustin, où l'on serait tenté de la retrouver, ont une portée générale ou se rapportent à la consignation du catéchuménat⁵⁰.

47. Cf. saint AUGUSTIN, *Sermo* 249, n. 3 (P. L., 38, 1162).

48. Sur la chrismation à cette époque, il serait facile de citer une douzaine de textes au moins, provenant de divers sermons faussement attribués à saint Augustin ou à saint Fulgence, ainsi que des œuvres de Quodvultdeus, de Vigile de Thapse, de Victor de Vite, d'Eugène de Carthage, de Primase et de Verecundus.

49. TERTULLIEN, *De resurr. mort.*, 8, 3 (*Corp. Christian. lat.*, 11, 931); saint CYPRIEN, *Epist.* 73, 6 et 9 (éd. HARTEL, II, 783 et 785).

50. LACTANCE, *Divinae Instit.*, IV, 26 (P. L., 6, 530 A); saint AUGUSTIN, *Sermo* 160, 5, et 174, 3 (P. L., 38, 876 et 942).

La liturgie d'Afrique aurait-elle combiné, à la façon romaine, chrismation et consignation ? Un seul texte, — il s'agit du célèbre passage de saint Augustin : « Quod signum (crucis) nisi adhibeatur... oleo quo chrismate unguuntur »⁵¹, — admet à la rigueur une interprétation en ce sens ; il est plus naturel pourtant de l'entendre de la consécration préalable du chrême, d'autant que d'après tous les autres textes la chrismation se faisait non pas sur le front mais sur la tête. On remarquera aussi qu'en Afrique, différemment de ce qui se passe ailleurs, les termes *signare*, *consignare* et *consignatio* ne désignent jamais ni la chrismation, ni l'imposition des mains, ni les deux à la fois.

L'argument que d'aucuns ont voulu tirer de l'existence dans l'Afrique du Nord de *consignatoria* n'est pas plus concluant : ces bâtiments, destinés aux cérémonies qui suivent le baptême, ne fournissent pas d'indication sur la façon dont elles y étaient célébrées. On ne sait même pas si le mot *consignatorium* a jamais fait partie du vocabulaire africain. La littérature en tout cas l'ignore complètement.

LE RITE ESPAGNOL

Les témoignages sur les rites postbaptismaux en Espagne sont plus tardifs que ceux de l'Église d'Afrique. En revanche, grâce surtout au *Liber ordinum*, qui nous fait connaître les usages liturgiques depuis la période wisigothique jusqu'à l'abolition du rite national au 11^e siècle, nous sommes beaucoup mieux renseignés sur la manière concrète dont s'y déroulaient les cérémonies de l'initiation chrétienne.

Selon le *Liber ordinum*⁵², le baptême proprement dit était suivi de deux rites supplémentaires, à savoir, une chrismation cruciforme du front et une imposition de la main. A l'exception de quelques textes ambigus du 7^e siècle, tous les témoignages se laissent aisément ramener à ce schème.

a) *La chrismation.*

Le mot *chrisma*, au sens passif, revient sans cesse sous la plume des auteurs et figure constamment aux canons des

51. Saint AUGUSTIN, *In Ioan. Evang. tract.*, 118, 5 (P. L., 35, 1950).

52. *Liber ord.* (éd. M. FÉROTIN, Paris, 1904, pp. 32-34).

conciles, pour désigner l'huile consacrée, destinée à l'onction. Le concile de Braga de 572 apporte la toute première stipulation au sujet du baume à mélanger à l'huile⁵³.

La chrismation elle-même jouit dès le 4^e siècle d'un prestige incontesté. Pacien de Barcelone, qui y rattache formellement le don de l'Esprit, la désigne par le verbe *consignare*⁵⁴ et Prudence chante, à plusieurs reprises, les louanges du « sceau du *chrisma* », imprimé sur le front des baptisés⁵⁵. Nul doute que déjà à cette époque elle se faisait sur le front et en forme de croix.

La seule formule connue est celle du *Liber ordinum* : « Signum vitae aeternae quod dedit Deus Pater omnipotens per Iesum Christum Filium suum credentibus in salutem. » Elle est apparentée, au moins par les paroles du début, à celle du sacramentaire gélasien.

Jusqu'au déclin du 6^e siècle, rien ne fait supçonner que le rite de chrismation ait jamais différé de celui décrit par le *Liber ordinum*. Il n'en va plus de même avec le 7^e siècle. Saint Isidore de Séville rapporte que l'abbé Eutrope († 608) avait demandé par lettre à Lucinianus, évêque de Carthagène « quare baptizatis infantibus chrisma, post haec autem unctio tribuatur⁵⁶ ». Lui-même et, après lui, saint Ildephonse de Tolède rappellent qu'il n'est pas permis aux prêtres d'imposer les mains aux baptisés ni de les signer de chrême au front, ces rites étant réservés à l'évêque⁵⁷. Ce faisant, ils ne font que répéter les décisions du concile de Séville de 619⁵⁸.

La plupart des historiens ont interprété ces textes comme autant d'attestations d'une infiltration de l'usage romain d'oindre par deux fois les nouveaux baptisés. Mais A. Mostaza Rodriguez, le dernier auteur qui a traité le problème⁵⁹, fait justement remarquer qu'en ce cas les textes signalés,

53. Concile de Braga (a. 572), can. 4 (MANSI, IX, 839).

54. PACIEN DE BARCEL., *Epist.* 3, 3 (P. L., 13, 1065 A).

55. PRUDENCE, *Apothéose*, v. 493 (P. L., 59, 964 A), et *Psychomachie*, v. 360-361 (P. L., 60, 50 A).

56. ISIDORE DE SÉVILLE, *De viris illustr.*, 45 (P. L., 83, 1106 A).

57. ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccles. Off.*, II, 27, n. 3-4 (P. L., 83, 825-826); saint ILDEPH. DE TOL., *De cognit. bapt.*, 131 (P. L., 96, 165 D-166 A.)

58. Concile de Séville (an. 619), can. 7 (MANSI, X, 559).

59. A. MOSTAZA RODRIGUEZ, *El Problema del Ministro extraordinario de la Confirmación*, Salamanque, 1952, pp. 29-39.

outre qu'ils contredisent ouvertement les prescriptions du *Liber ordinum*, ne s'accrochent pas du témoignage contemporain de Braulion de Saragosse ni d'autres déclarations de saint Isidore et de saint Ildephonse eux-mêmes. Mieux vaut dès lors abandonner l'interprétation courante.

En fait, le passage conservé de la lettre d'Eutrope est trop bref pour qu'on puisse en tirer quoi que ce soit : déjà la terminologie insolite de la phrase et sa construction grammaticale peu correcte⁶⁰ éveillent des soupçons. Pour ce qui concerne les déclarations de saint Isidore et de saint Ildephonse, on y verra tout simplement une revendication du droit des évêques aux rites de la confirmation, mais tels qu'ils étaient célébrés en Espagne. Entendues de la sorte, elles ne disent pas que désormais les prêtres ne pourront plus administrer l'unique chrismation et l'imposition des mains traditionnelles, mais qu'il leur est défendu de le faire sans autorisation expresse de l'évêque. Les saints docteurs en conviennent eux-mêmes, puisque, dans le contexte immédiat, ils concèdent que la célébration de la confirmation n'appartient à l'évêque que *potissimum*⁶¹. C'est également l'idée de Braulion de Saragosse : parlant de la chrismation, — et il est évident par tout le contexte qu'il a en vue l'unique chrismation d'usage en Espagne, — il la réserve à l'évêque, mais en ce sens seulement que les prêtres la pratiqueront « *benedictione et iussu quasi de manu episcopi*⁶² ».

Quant au concile de Séville, son intention n'était pas non plus de changer les usages établis, mais de proclamer que les rites postbaptismaux pratiqués en Espagne relevaient exclusivement de l'autorité des évêques. Le concile ne prétend pas pour autant que le privilège épiscopal était incommunicable. Au contraire, en reprenant l'ancienne ordonnance qui défend aux prêtres de baptiser et de confirmer en présence de l'évêque, il laisse clairement entendre qu'en son absence ils étaient autorisés à le faire⁶³.

60. On aura noté, en effet, l'emploi curieux de *unctio* après *chrisma* et le pluriel inattendu *post haec*.

61. ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccles. Off.*, II, 27, n. 3 (P. L., 83, 825 A); saint ILDEPH. DE TOL., *De cognit. bapt.*, 131 (P. L., 96, 165 D).

62. BRAULION DE SARAG., *Epist. ad Eug. Tolét.*, 7 (P. L., 87, 407 A).

63. Concile de Séville (a. 619), can. 7 (MANSI, X, 559) : *sed neque ... licere presbyteris ... praesente antistite infantem tingere aut signare...*

L'ambiguïté des textes provient de ce qu'ils s'inspirent tous de la décrétale d'Innocent I^{er} à Decentius, laquelle permet aux prêtres romains l'onction du *vertex* mais leur défend l'onction cruciforme du front. Étant donné que, de temps immémorial, les prêtres d'Espagne avaient administré celle-ci, le concile s'est servi de la prescription du pape pour leur rappeler qu'en l'espèce, la coutume ne crée pas le droit. Mais ni saint Isidore, qui présidait, ni aucun membre du concile n'a songé un instant à imposer un doublement de l'unique chrismation existante, ni à révoquer l'autorisation de confirmer, laquelle avait toujours été accordée aux prêtres.

b) *L'imposition des mains.*

Le rite de l'imposition des mains n'a pas eu dans la liturgie d'Espagne la même importance que la chrismation. Les mentions en sont rares. Le concile d'Elvire de 300-306 parle bien de *manus impositio* et de *benedictio*, mais il entend par là l'ensemble des rites supplémentaires du baptême⁶⁴. Une soixantaine d'années plus tard, le luciférien qui a remanié les *libri VII de Trinitate* d'Eusèbe de Verceil rattache l'invocation des sept dons de l'Esprit à ce qu'il appelle la *manus impositionis chrismae*⁶⁵, « la main de l'imposition du chrême », — formule curieuse, apparentée à l'expression *manus impositio chrismae* de la liturgie gallicane⁶⁶ et à la leçon *manus impositionis*, qui répond dans l'original du *Liber ordinum* à *manus impositio*⁶⁷.

Après un saut de trois siècles, le rite est cité de nouveau, comme il est dit ci-dessus, dans le canon 7 du concile de

64. Concile d'Elvire (a. 300-306), can. 38 et 77 (MANSI, II, 12 et 18).

65. Anonyme luciférien, *De trinit. libri VII*, l. VII, 20 (*Corp. Christian. lat.*, II, 97) : Rogo quemammodum septiformem hunc spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et virtutis, spiritum scientiae et pietatis, spiritum timoris dei *in manu impositionis chrismae* consequi merentur...

66. C'est-à-dire le rite composé de la chrismation et de l'imposition de la main, en usage pour la réconciliation des hérétiques, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Le deuxième Canon du Concile d'Orange de 441*, dans *Rev. Théol. anc. médiév.*, II (1939), 102-103.

67. Voir variantes *Lib. ord.* (éd. FÉROTIN, p. 28, lin. 28 et p. 33, lin. 7) : *Finita manus impositionis... Hoc peracto, item imponit ei manus impositionis...*

Séville et dans les œuvres de saint Isidore et de saint Ildephonse. Le dernier semble attester que le geste se faisait par attouchement⁶⁸.

Le *Liber ordinum* est seul à livrer la formule de l'invocation de l'Esprit. De fait, il en donne deux : l'une pour le baptême *quolibet tempore*, l'autre pour le baptême à la veille de Pâques⁶⁹. Ainsi que la formule romaine, toutes deux sont de forme collective et procèdent par énumération des sept dons; elles sont toutefois, surtout la seconde, beaucoup plus développées.

LE RITE MILANAIS

Les documents de la liturgie de l'Italie septentrionale sont peu nombreux mais de première qualité. Le *De mysteriis* et le *De sacramentis* de saint Ambroise et le *Tractatus de baptismo* du pseudo-Maxime de Turin nous font connaître un cérémonial de l'initiation chrétienne qui diffère par plus d'un trait de ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici. En effet, à la fin du 4^e siècle, le rituel postbaptismal de l'Église de Milan comprenait : l'onction de la tête, le lavement des pieds et, à la place de l'imposition des mains habituelle, la consignation avec invocation de l'Esprit septiforme. Chez le pseudo-Maxime de Turin, vers 550, on retrouve les deux premiers de ces rites, mais non le dernier.

a) *L'onction de la tête.*

Saint Ambroise n'emploie nulle part le mot *chrisma* pour indiquer la matière de l'onction postbaptismale : par coquetterie littéraire il lui préfère le terme *unguentum*, d'origine biblique, ou même le terme *myron* de la liturgie grecque⁷⁰. En réalité, à Milan et dans le Nord de l'Italie, comme du

68. Saint ILDEPH. DE TOL., *De cognit. bapt.*, 128 (P. L., 96, 164 C) : ... cum manibus tangitur, spiritualis virtutis operatio designatur. — A noter toutefois que ces mots présentent une paraphrase de Marc, 10, 13. 16.

69. *Liber ord.* (éd. FÉROTIN, p. 33 et p. 36).

70. Saint AMBROISE, *De myst.*, VI (éd. J. QUASTEN, dans *Florilegium Patrist.*, VII, p. 127) et *De sacram.*, III, 1 (*ibid.*, p. 151).

reste dans tout l'Occident, elle s'appelait *chrisma* ou chrême⁷¹. Encore en plein 6^e siècle, l'huile était, paraît-il, employée toujours à l'état pur, sans mélange de matières aromatiques⁷².

Saint Ambroise et le pseudo-Maxime sont d'accord pour décrire la chrismation comme une onction de la tête⁷³. Ni l'un ni l'autre ne font la moindre allusion au front. Sur ce point, l'usage milanais rejoint la tradition africaine.

Le premier de ces auteurs cite la formule de l'onction. La voici : « Deus Pater omnipotens, qui te regeneravit ex aqua et Spiritu sancto, ipse te unguat in vitam aeternam⁷⁴. » On en trouve dans les fragments ariens, publiés par Mai et Mercati, la variante suivante : « Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua, ipse te liniet Spiritu sancto »⁷⁵. Ces formules diffèrent à peine de celle usitée dans la liturgie romaine pour la chrismation du *vertex*.

b) *Le lavement des pieds.*

Le rite remonte au 3^e siècle, puisque déjà vers l'an 300 le concile d'Elvire le proscriit pour les Églises d'Espagne⁷⁶. Au temps de saint Ambroise, il était fortement ancré dans les usages milanais. Le saint docteur est toutefois conscient que Rome n'approuvait pas cette pratique locale. C'est pourquoi il en prend la défense, en s'efforçant de lui trouver une valeur sacramentelle⁷⁷.

Le pseudo-Maxime de Turin le connaît également. Mais il ne le range pas parmi les vrais *sacramenta* du baptême et l'explique comme une leçon vivante de fraternité et d'hospitalité⁷⁸.

71. RUFIN D'AQUILÉE, *Hist. eccles.*, VI, 43, n. 15 (éd. SCHWARTZ, p. 621); PIERRE CHRYSOL., *Sermo* 126 (P. L., 52, 548 AB); PSEUDO-MAXIME, *Tract. III de bapt.* (P. L., 57, 777 D) : ... caput vestrum chrismate, id est, oleo sanctificationis infundimus.

72. Voir texte note précédente.

73. Voir références ci-dessus, n. 70 et n. 71.

74. SAINT AMBROISE, *De sacram.*, II, 7 (éd. QUASTEN, p. 150).

75. *Fragm. ariens* (éd. G. MERCATI, dans *Studi e Testi*, 7, Rome, 1902, p. 52).

76. Concile d'Elvire (a. 300-306), can. 48 (MANSI, II, 14).

77. SAINT AMBROISE, *De sacram.*, III, 1 (éd. QUASTEN, p. 152).

78. PSEUDO-MAXIME, *Tract. III de bapt.* (P. L., 57, 779 B).

Le lavement des pieds s'est maintenu longtemps dans le rituel baptismal de l'Église de Milan. On en trouve encore des survivances aussi tard que le 12^e siècle⁷⁹.

c) *L'invocation de l'Esprit par consignation.*

La liturgie de l'Italie septentrionale n'a pas associé l'invocation traditionnelle du Saint-Esprit au geste dont elle est régulièrement accompagnée dans les autres Églises. Aussi, ni saint Ambroise ni aucun autre auteur du Nord de l'Italie ne mentionne-t-il l'imposition des mains. Il est vrai que les fragments ariens, publiés par Mai et Mercati, font état des *manupositiones* en usage chez les orthodoxes. Toutefois, immédiatement après, ils se réfèrent successivement au symbole baptismal, aux formules de la chrismation et aux prières de l'oblation eucharistique⁸⁰. Apparemment l'auteur a suivi l'ordre des cérémonies de l'initiation chrétienne. En conséquence, les *manupositiones*, citées en premier lieu, ne se rapportent pas à l'imposition des mains postbaptismales, mais aux exorcismes qui précèdent le baptême.

Plutôt qu'à l'imposition des mains, plusieurs auteurs associent l'invocation de l'Esprit à un rite collateur de ce qu'ils appellent le *signaculum fidei*⁸¹, le *signaculum spiritale*⁸² ou « la consignation par le Saint-Esprit »⁸³. Saint Ambroise explique, dans son traité *De Spiritu Sancto*⁸⁴, qu'à cette consignation spirituelle répond une consignation corporelle et visible. Vu l'insistance et la minutie avec lesquelles le saint docteur décrit chacun des rites de l'initiation, on serait mal venu à voir dans ces expressions autre chose que ce qu'elles disent, notamment une consignation faite sans imposition des mains et sans chrismation.

79. Cf. M. MAGISTRETTI, *Beroldus sive Ecclesiae ambrosianae Mediolanensis kalendarium et ordines saec. XII ex codice ambrosiano*, Milan, 1894, p. 112.

80. *Fragm. ariens* (éd. MERCATI, p. 52-53).

81. ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.* II, 14 (P. L., II, 483 B).

82. Saint AMBROISE, *De myst.*, VIII (éd. QUASTEN, p. 129); *De sacram.*, III, 2 (*ibid.*, p. 153), *De Spir. Sancto*, I, 6, n. 79 et 14, n. 149 (P. L., 16, 752 D et 768 C).

83. PSEUDO-AMBROISE, *Sermo III ex cod. Sessor.* (P. L., 18, 134 A).

84. Saint AMBROISE, *De Spir. Sancto*, I, 6, n. 79 (P. L., 16, 752 D) : ... quod est utique signaculum spiritale. Nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur.

La formule de l'invocation elle-même était, à juger de la paraphrase qu'en donnent Eusèbe de Verceil⁸⁵ et saint Ambroise, substantiellement identique à celle des sacramentaires romains. Elle en différait cependant par une mention plus solennelle des trois personnes divines. Ce dernier trait a permis à Zénon de Vérone de comparer le *signaculum* qu'elle produit dans l'âme à un denier d'or à l'effigie de la Trinité⁸⁶.

Après tous ces témoignages, on reste surpris de voir le pseudo-Maxime de Turin, moins de deux siècles plus tard, passer sous silence le rite de l'invocation de l'Esprit. Il ne traite, en fait de rites postbaptismaux, que de la chrismation et du lavement des pieds. Il était cependant revêtu de la dignité épiscopale⁸⁷. Or à cette époque, le baptême administré par un évêque était toujours suivi de la confirmation. N'en faut-il pas conclure qu'au cours du 6^e siècle le sacrement de confirmation était conféré, en certaines Églises au moins, sans invocation de l'Esprit septiforme ?

LE RITE GALLICAN

Le rituel postbaptismal de la Gaule transalpine et des régions celtiques de la Grande-Bretagne est très discuté. Tardifs et peu nombreux, les témoignages sont, en outre, souvent irréductibles les uns aux autres. Aussi le schème qu'on peut en dégager manque-t-il d'uniformité et de consistance. Les quatre sacramentaires qui nous restent de l'usage gallican, — ce sont pour la Gaule le *Missale gallicanum vetus* et le *Missale gothicum*, pour l'Irlande le Missel de Bobbio et celui de Stowe, — ne décrivent, comme rites postbaptismaux, que la chrismation et le lavement des pieds. Parmi les témoins littéraires par contre, la plupart se contentent de citer la chrismation, quelques-uns l'impo-

85. Eusèbe de Verceil, *De trinit. libri VII*, l. VII, 20 (*Corp. Christian. lat.*, II, 97).

86. Saint AMBROISE, *De mys.*, VII (éd. QUASTEN, p. 129) : Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Deus et dedit pignus Spiritus in cordibus vestris. ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.* II, 35 (P. L., II, 481 A) : sed et denarium aureum triplicis numismatis unione signatum.

87. PSEUDO-MAXIME, *Tract.* I de bapt. (P. L., 57, 772 A).

sition des mains; très peu mentionnent les deux; un seul fait allusion au lavement des pieds; aucun n'énumère toutes les cérémonies à la fois.

a) *La chrismation.*

L'onction de *chrisma* est le rite le mieux attesté de tous. Originellement le chrême était fait d'huile pure, mais à la fin du 6^e siècle on voit qu'il était préparé au baume⁸⁸.

Comme en Espagne, la chrismation consistait dans une application du chrême au front, en forme de croix. Suggérée déjà par l'emploi indifférent des verbes et expressions *signare*, *consignare* et *chrismate signare*⁸⁹, cette manière d'oindre les néophytes est attestée par Venance Fortunat, saint Grégoire de Tours et les Missels de Bobbio et de Stowe⁹⁰.

Absolument rien ne suggère que la liturgie gallicane ait jamais dédoublé la chrismation. Au contraire, le célèbre canon 2 du concile d'Orange de 441 s'oppose formellement à la répétition du rite. C'est ce qui ressort avec évidence de la traduction qu'en propose M. Chavasse :

Aucun des diacres, qui a reçu la charge de baptiser, ne doit aller où que ce soit, sans (emporter avec soi) le chrême, parce que parmi nous il a été admis qu'on ne fasse qu'une seule fois la chrismation. Quant à celui qui au moment du baptême n'aura pas, pour quelque grave motif, reçu la chrismation, on le signalera à l'évêque au moment de la confirmation. Aussi bien partout du chrême lui-même la bénédiction est unique; non pas que cela tranche absolument, mais il s'en suit qu'on ne tiendra pas pour requis de répéter la chrismation⁹¹.

88. Cf. saint GRÉGOIRE DE TOURS, *De gloria mart.*, 41 (P. L., 71, 742 B).

89. Concile d'Orange (a. 441), can. 2 (MANSI, VI, 435); AVIT DE VIENNE, *Epist.* 24 (P. L., 59, 241 A).

90. PSEUDO-VENANCE FORT., *Carm.*, 5, v. 25 (éd. Fr. LEO, dans *Mon. Germ. hist., Auct. Ant.*, IV, 1, p. 383 = P. L., 88, 98 A) : *Uncta fronte sacrosancta influunt charismata*; saint GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, II, 31 (P. L., 71, 227 A) : *delibutusque sacro chrismate cum signaculo crucis*; *Missel de Bobbio*, n. 249 (éd. E. A. LOWE, Londres, 1920, p. 75) : *Suffundis chrisma in fronte eius*; *Missel de Stowe* (éd. G. F. WARNER, Londres, 1915, p. 31) : *Postquam baptizaretur, oleatur in cerebrum in fronte.*

91. Concile d'Orange, *loc. cit.* Cf. A. CHAVASSE, *Le deuxième Canon*

En détachant ainsi la chrismation postbaptismale de la confirmation, le concile d'Orange a sans aucun doute voulu sauvegarder l'ancienne tradition gallicane de l'unique chrismation. Mais la mesure elle-même constituait, je crois, de la part des évêques appartenant tous au sud-est de la Gaule, une innovation assez hardie. Dans le reste du pays, il ne semble pas qu'elle ait jamais été adoptée. Un concile de Tours, cité par Burchard de Worms et que Mansi date encore du 5^e siècle, suppose que les diacres ne pratiquaient pas les rites postbaptismaux. Il enjoint en effet que les évêques devront compléter le baptême, administré par des diacres, *benedictione et confirmatione*, c'est-à-dire, si je comprends bien, moyennant l'imposition des mains et la chrismation⁹². Même dans les diocèses auxquelles elle était destinée, la prescription du concile d'Orange, malgré les rappels de 442 et de 443-452⁹³, n'a pas dû avoir d'effet durable, à supposer qu'elle en eût aucun. Quand, au début du siècle suivant, saint Césaire d'Arles se rend dans les paroisses rurales *ad oleum benedicendum*, on le voit, à la même occasion, « consigner les enfants »⁹⁴; — preuve qu'au diocèse d'Arles chrismation et confirmation allaient toujours de pair.

Les formules de prières, que le ministre récitait en appliquant le chrême, ne nous sont connues que par les quatre sacramentaires. Elles se laissent ramener à deux types. Celles du *Missale gallicanum vetus* et du Missel de Bobbio, ainsi que la première du Missel de Stowe, sont toutes les trois, à quelques variantes près, identiques à la formule déprécative que les sacramentaires romains prescrivent pour la chrismation du *vertex*⁹⁵. Par contre, la formule du *Missale gothicum* et la formule de rechange du Missel de Stowe sont de forme indicative. La première débute en

du Concile d'Orange de 441, *Esquisse d'exégèse*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, pp. 119-120.

92. Concile de Tours (5^e siècle), ex coll. Burchardi, IV, 90 (MANSI, VII, 950).

93. Concile de Vaison (a. 442), can. 3 (Mansi, VI, 453) et Concile d'Arles, II (a. 443-453), can. 27 (Mansi, VII, 881).

94. *Vita Caes. Arel.*, II (P. L., 67, 1032 A).

95. *Missale gall. vetus*, n. 25 (P. L., 72, 369 D); *Missel de Bobbio*, n. 249 (éd. LOWE, p. 75); *Missel de Stowe* (éd. WARNER, p. 31).

effet par les mots : « Perungo te chrismate sanctitatis »; et voici la teneur de la deuxième : « Ungo te de oleo et de chrismate salutis et sanctificationis in nomine Dei Patris et Filij et Spiritus sancti, nunc et per omnia saecula saeculorum⁹⁶. » L'une et l'autre formules, mais surtout celle du Missel de Stowe, rappellent la prière que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte propose pour l'onction réservée à l'évêque.

b) *Le lavement des pieds.*

Dans la liturgie gallicane, comme dans celle de l'Italie du nord, le rite du lavement des pieds suivait la chrismation. Les quatre sacramentaires le donnent à cette place. La prière qu'ils y joignent, ainsi que l'explication qu'en fournit saint Césaire d'Arles⁹⁷, reconnaissent à la cérémonie la valeur d'un acte de charité fraternelle et d'un engagement à pratiquer la vertu d'hospitalité. C'est exactement le sens que lui attache le pseudo-Maxime de Turin.

c) *L'imposition des mains.*

L'imposition des mains postbaptismale, contrairement à celle qui faisait partie du rite de la réconciliation des hérétiques, a reçu dans la littérature gallicane un traitement de rigueur.

Du 6^e au 8^e siècle, on n'en trouve pas de trace. Tous les auteurs, évêques ou autres, qui parlent à cette époque des rites de l'initiation, tels que Venance Fortunat, saint Grégoire de Tours, saint Éloi de Noyon et l'abbé Pirmin, mentionnent uniquement la chrismation⁹⁸. Plus grave encore : les sacramentaires gallicans font finir, tous les quatre, le rite de l'initiation par la chrismation et le lavement des pieds, sans dire un mot de l'imposition des mains.

96. *Missale goth.*, n. 261 (éd. H. M. BANNISTER, Londres, 1917, p. 77); *Missel de Stowe*, loc. cit.

97. SAINT CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo* 64 et 204 (éd. G. MORIN, p. 276, 11 et p. 778, 12).

98. Pour les citations, voir J. COPPENS, *L'Imposition des mains*, Paris, 1925, pp. 338-339.

Pour la période précédente, on est un peu mieux servi. Saint Hilaire de Poitiers emploie l'expression *manus impositio et precatio*, à côté de *orationem et precem*, pour désigner le rite collateur du don de l'Esprit dans le Nouveau Testament⁹⁹. Il est suivi, au 5^e siècle, de quatre autres témoins. Le concile d'Orange de 441, qui exclut la chrismation de la *confirmatio*, n'a pu comprendre ce dernier mot que de l'imposition des mains. Celui de Tours, cité par Burchard, attache sans doute le même sens à la *benedictio* supplémentaire du baptême. Gennade de Marseille parle un langage plus clair : il écrit en effet, en toutes lettres, que le nouveau baptisé « reçoit par l'imposition de la main du pontife le Saint-Esprit¹⁰⁰ ». Eusèbe le Gallican se demande, dans son homélie de Pentecôte¹⁰¹, lequel des deux, l'imposition des mains ou le baptême, est le plus grand sacrement. Au cours de sa réponse, il emploie trois fois l'expression *manus impositio* d'une manière absolue, une fois en lui ajoutant les mots *et confirmatio*; trois fois il la remplace par *confirmatio*, une fois par *benedictio*. Bien qu'il s'étende longuement sur les effets de l'imposition des mains, citant entre autres le don de l'Esprit et le don de la sagesse, il ne laisse soupçonner en rien que la formule en usage contenait l'énumération des sept dons.

Ces quelques témoignages constituent tout le dossier gallican en faveur de l'imposition des mains. En fait de pièces vraiment probantes, il ne contient que les textes de Gennade de Marseille et d'Eusèbe le Gallican. Encore ces auteurs attachent-ils à l'expression *manus impositio*, non pas le sens restreint de rite d'invocation de l'Esprit par opposition à la chrismation, mais celui plus large de rite de confirmation par opposition au baptême d'eau. Sous peine de dépasser les textes, on se gardera donc d'étendre au reste de la Gaule et à toute la durée de l'usage gallican, la pratique et les conceptions attestées par ces deux auteurs.

Il est assurément possible que le silence presque absolu des sources littéraires soit dû au hasard, et que celui des

99. SAINT HILAIRE, *Comment. in Matth.*, XIX, 3 et X, 3 (P. L., 9, 1024 C et 967 A).

100. GENNADE DE MARSEILLE, *De eccles. dogm.*, 74 (P. L., 58, 997 C).

101. EUSÈBE LE GALL., *Hom. de Pentec.* (dans *Maxima Biblioth. Patrum*, Lyon, 1677, VI, 649 CD).

sacramentaires tiennent simplement au fait qu'ils ne s'intéressent qu'aux cérémonies et aux prières prescrites pour les prêtres. Il reste néanmoins que le même hasard a joué singulièrement en faveur de la chrismation et que le manque d'intérêt des sacramentaires pour les rites épiscopaux est partagé d'une manière inattendue par des évêques authentiques, tels le pseudo-Maxime de Turin et l'auteur africain du Sermon 34 de Caillau. A tout le moins faut-il admettre que, dans une bonne partie des pays de rite gallican, la cérémonie de l'imposition des mains avait perdu, dès le 6^e siècle, l'importance que certains auteurs du 5^e étaient encore prêts à lui accorder.

*
**

L'esquisse qu'on vient de tracer permet de soulever quelque peu le voile du mystère qui couvre toujours la genèse des rites de la confirmation.

En effet, l'identité foncière de ces rites dans les diverses liturgies d'Occident implique qu'ils dérivent tous d'un cérémonial primitif commun, comprenant une seule chrismation, une imposition des mains et une consignation. Compte tenu de la façon dont le christianisme s'est répandu dans le monde latin, le lieu d'origine de ce cérémonial ne peut être que Rome. Ce ne sont cependant pas les premiers documents de la liturgie romaine, mais ceux de l'Afrique qui permettent d'en atteindre la forme la plus archaïque. En effet l'usage romain, attesté dès le 3^e siècle, d'oindre deux fois à la suite les nouveaux baptisés, loin d'être originel, est né d'un dédoublement, lequel a dû se produire après la fondation des principales Églises de province. Puisque, d'autre part, Tertullien témoigne que de son temps la célébration du baptême chez les Marcionites ne différait pas de celle de l'Église africaine, le rite primitif est antérieur aux années 130-140.

Peut-on préciser davantage? La plupart des auteurs qui ont écrit sur la confirmation l'ont essayé. D'un commun accord, ils font dériver le rite de l'imposition des mains de l'usage apostolique rapporté par les *Actes*, mais datent la chrismation et la consignation du 2^e siècle. En Orient, l'onction se serait affirmée rapidement, au point d'absor-

ber avant le 4^e siècle les deux autres rites postbaptismaux. En Occident, par contre, l'imposition des mains aurait maintenu pendant longtemps ses positions initiales : elle n'aurait cédé le pas à la chrismation qu'après une concurrence de plusieurs siècles, au déclin du moyen âge.

Cette explication, toute possible qu'elle soit, présente de graves inconvénients. Elle suppose en effet que les Églises orientales, après avoir pendant un certain temps pratiqué l'imposition des mains transmise par les Apôtres, se seraient avisées de lui substituer, au cours du 2^e et du 3^e siècles, l'usage de l'onction. C'est pour le moins étrange, et on se demande par quel miracle ces Églises se sont trouvées d'accord pour remplacer une tradition apostolique, consignée dans l'Écriture, par un usage purement ecclésiastique. En fait, aucun texte ne prouve ni ne suggère que l'imposition des mains, telle qu'elle était en usage dans les Églises d'Occident, c'est-à-dire, comme rite distinct, accompagné d'une invocation spéciale de l'Esprit, ait jamais fait partie du rituel baptismal d'une Église d'Orient. Les seuls documents qui la mentionnent, les *Constitutions de l'Égypte*, le *Testament de Notre-Seigneur*, les *Canons d'Hippolyte*, le font sous l'influence de la source qu'ils transcrivent ou remanient. Or cette source est bien connue : elle n'est autre que la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, écrit authentiquement romain.

Au moins, le rite occidental de l'imposition des mains rejoint-il par voie directe l'usage rapporté par les *Actes des Apôtres* ? Ici également le doute est permis. Tout d'abord, le rite liturgique n'est pas exactement le même que celui pratiqué par les Apôtres : toute la tradition de l'Occident atteste que le premier était une imposition de la seule main droite ; le second au contraire était, au témoignage des *Actes*, une imposition des deux mains à la fois. Ensuite, à juger de la formule de prière transmise par la version latine de la *Tradition apostolique*, le but formel du rite liturgique n'était pas, au moins à l'origine, la collation de l'Esprit. Enfin, le caractère collectif de toutes les formules d'invocation connues implique que, primitivement, l'imposition des mains des Églises d'Occident consistait moins en un rite sacramentel qu'en une prière récitée sur l'assemblée des néophytes.

Hypothèse pour hypothèse, ces indices invitent à concevoir l'usage liturgique de l'imposition des mains autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici. Plutôt qu'une continuation ou même une imitation de l'usage des Apôtres, n'aurait-elle pas été, en principe, un simple rite de bénédiction, sur lequel s'achevait toute la cérémonie de l'initiation chrétienne? Identifiée très tôt, à cause de la ressemblance du geste et de la place qu'elle occupait, avec l'usage apostolique, la bénédiction primitive n'aurait pas tardé à se transformer en une invocation formelle de l'Esprit-Saint.

Cette assimilation ne pouvait pas ne pas engendrer la confusion. Elle explique comment le rituel postbaptismal a connu pendant le premier millénaire une même variété d'interprétations que celui de l'ordination dans le second. Elle explique également comment l'imposition des mains, à l'épiclèse si clairement formulée, a pu éclipser dans beaucoup d'esprits le rite plus obscur de la chrismation, tout juste comme l'épiclèse eucharistique a prévalu, dans certains milieux, contre les paroles de l'institution.

On n'en conclura pas pour autant qu'à la différence de l'imposition des mains, la chrismation soit d'origine immédiatement divine. A elle seule, l'histoire des rites est incapable de résoudre une question qui est proprement du ressort de la théologie. Le fait cependant que de toutes les cérémonies de l'initiation chrétienne, la chrismation est la seule qui soit réellement commune à toutes les liturgies d'Orient et d'Occident et qu'avec le temps elle s'est imposée partout comme le rite essentiel de la confirmation, ne laisse pas de créer en sa faveur la présomption d'une antiquité plus haute et d'une valeur fondamentale plus grande.

DAMIEN VAN DEN EYNDE, o. f. m.