

## HISTOIRE LITURGIQUE DU SACREMENT DE CONFIRMATION<sup>1</sup>

ON a beaucoup étudié ces dernières années la liturgie et la théologie du sacrement de Confirmation. Outre un cahier récent de *La Maison-Dieu* (n° 54), nous avons maintenant, grâce à dom Llopart, moine bénédictin du Montserrat, un travail minutieux sur *Les formules de la Confirmation dans le pontifical romain*<sup>2</sup>. Je puis donc me permettre un exposé synthétique, sauf sur quelques points qui ont peu été étudiés jusqu'à présent. Le sujet sera traité en trois parties : 1) de la Tradition Apostolique d'Hippolyte jusqu'à l'époque carolingienne; 2) de l'époque carolingienne jusqu'au pontifical romain de 1595; 3) du pontifical romain de 1596 au rituel romain de 1952.

### I. — AVANT L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

Dans la liturgie romaine antérieure à l'époque carolingienne le moment normal non seulement du baptême, mais aussi de la confirmation et de la première communion, est la vigile pascale. Sans doute l'évêque devait-il confirmer en dehors de la vigile ceux qui avaient reçu le baptême d'urgence pendant une maladie, et aussi les baptisés de la campagne, comme nous l'atteste déjà saint Jérôme<sup>3</sup>, mais nous ignorons sous quelle forme liturgique avait lieu cette confirmation. Par contre nous connaissons bien le rite de la confirmation dans la vigile pascale. La Tradition Apostolique d'Hippolyte, tant étudiée et discutée

1. Exposé fait à la Rencontre liturgique internationale du Montserrat, septembre 1958.

2. E. LLOPART, *Les fórmules de la confirmació en el Pontifical romà*, dans le recueil *Liturgica*, 2, Montserrat, 1958, pp. 121-180. Cette étude est désormais indispensable à qui veut suivre le développement des prières de la confirmation.

3. *Contra Luciferianos*, 9; P. L., 23 (1845), 164 B.

depuis le début du siècle, laisse encore place à bien des incertitudes, mais en ce qui concerne la vigile pascale elle offre une base solide aux liturgistes pour affirmer que vers le début du 3<sup>e</sup> siècle la liturgie romaine de l'initiation comportait, après l'onction post-baptismale, laquelle faisait partie du baptême, une imposition des mains par l'évêque, à laquelle celui-ci ajoutait une nouvelle onction et une consignation. On a longtemps hésité sur l'existence, dès Hippolyte, de cette deuxième onction; le P. Jungmann par exemple en doutait avant l'édition critique de Gregory Dix, mais depuis Dix l'accord semble s'être fait à ce sujet, et à mon avis l'hésitation n'est plus possible. Non seulement la confirmation romaine du début du 3<sup>e</sup> siècle continue le rite de l'imposition des mains pratiqué par les Apôtres, comme nous l'atteste le livre des Actes, mais cette cérémonie du 3<sup>e</sup> siècle est identique en substance à la confirmation romaine d'aujourd'hui : imposition de la main (pas nécessairement par contact individuel), onction, consignation. Cette identité globale du rite à travers les âges a une importance qui n'est peut-être pas moindre que le transfert du rôle essentiel de l'imposition des mains à l'onction, qui a retenu l'attention des historiens du dogme, sans jamais qu'ils aient pu arriver à une conclusion unanime, comme le prouve la tentative récente du P. Damien Van den Eynde, lequel croit que l'onction est depuis l'âge apostolique le seul rite essentiel de la confirmation<sup>4</sup>.

Permanence d'un rite romain complexe auquel s'opposent d'autres traditions liturgiques profondément différentes. S'il y a une parenté en ce qui concerne la confirmation entre Rome et l'Égypte, soit simplement par l'influence exercée par la Tradition Apostolique dans le patriarcat d'Alexandrie, soit parce qu'éventuellement Hippolyte aurait subi ou apporté à Rome des influences égyptiennes, nous rencontrons par contre dans les livres liturgiques byzantins un rituel de confirmation par une onction, la seule après le baptême, et sans imposition des mains. En outre toute une partie de l'ancienne tradition syrienne, dans laquelle il faut peut-être même inclure l'Église d'Antioche du temps où Chrysostome y catéchise les néophytes, a en quelque sorte résorbé complètement le rite même de la confirmation dans l'ablution baptismale (faut-il dire que l'imposition de la main subsiste dans le geste du prêtre qui accompagne l'immersion ?) Arriverons-nous, au terme d'une analyse des formes sacramentelles qui est loin encore d'être achevée, à reconnaître l'existence simultanée dans différentes Églises, ici d'une confirmation par le double rite d'imposition des mains et d'onction,

4. *La Maison-Dieu*, 54, pp. 53-78.

là de l'onction seule, tandis qu'ailleurs il n'aurait plus existé aucun rite propre ?

Si la confirmation romaine est relativement complexe dans les gestes, ceux-ci sont certainement liés entre eux. On parle communément d'une double onction, d'abord par le prêtre dans le baptême, puis d'une onction répétée, dédoublée, par l'évêque dans la confirmation. Ne serait-il pas plus juste, au moins à en juger par la description d'Hippolyte, de dire que l'évêque se réserve l'achèvement de l'unique onction, achèvement qu'il intègre à la confirmation ? Avant que le néophyte se rhabille le prêtre l'oingt sur tout le corps, mais pas sur le front, parce que c'est sur le front que l'évêque va lui faire la *sphragis*. Chez saint Ambroise nous trouvons aussi un lien étroit entre l'imposition des mains et la consignation, de façon plus précise entre le *signaculum*, la *sphragis* et les sept dons de l'Esprit que demande la prière de l'imposition des mains. Pour lui la *sphragis* que signifie la consignation est identique au don de l'Esprit que l'évêque communique par l'imposition des mains.

La prière de la Tradition Apostolique pour l'imposition des mains ne fait pas encore mention des dons de l'Esprit dont Isaïe annonce l'effusion sur le Messie. Les deux éditeurs de la Tradition, Dix et Botte, sont ici d'accord, la prière demande que les confirmands soient remplis de l'Esprit : « Rendez-les dignes d'être remplis de l'Esprit-Saint et envoyez sur eux votre grâce... » (*La Maison-Dieu*, 54, 7). Dès le 4<sup>e</sup> siècle la prière romaine, attestée tant par saint Ambroise que par saint Augustin, énumère les sept dons d'Isaïe. N'y cherchons pas les sept dons tels que les analyse la théologie scolastique, mais la plénitude de l'Esprit répandue dans la confirmation sur ceux qui participent à l'onction du Messie. A part l'emploi discret, après l'époque carolingienne, du nom même de confirmation : « confirmo et consigno te... » et « confirma hoc Deus », la prière énumérant les sept dons reste à travers les siècles à peu près la seule qui dans la liturgie romaine exprime la signification du sacrement. C'est donc un lieu théologique d'un grand prix. Elle inclut parmi les sept dons celui de force, cette force *ad pugnam* que la théologie latine a considérée si souvent, mais notre vieille prière ne s'y limite pas : elle attend du sacrement tous les dons de l'Esprit, le don de l'Esprit en plénitude. Il n'est pas douteux que nous ayons là la seule vue juste et traditionnelle de la confirmation : c'est le sacrement du don de l'Esprit en plénitude, dont nous avons spécialement développé l'aspect de force et de grâce de témoignage.

Ce serait une erreur, à la fois en méthode théologique et en structure liturgique, d'abstraire le rite sacramentel de la confir-

mation de l'ensemble de la vigile pascale. Sacramentellement la confirmation se situe entre le baptême et l'eucharistie pascale, dans le dynamisme des trois sacrements de l'initiation. Et cette trilogie est d'un si grand poids dans la tradition sacramentaire catholique qu'il faut sans doute souhaiter qu'elle soit signifiée le plus souvent possible, de façon habituelle, dans la vigile pascale célébrée par l'évêque, comme une sorte d'attestation dans les faits mêmes de la structure du développement sacramentel chrétien.

A leur tour les trois sacrements sont intégrés dans l'ensemble de la vigile. Baptême et confirmation sont placés entre les lectures de la vigile, qui les éclairent d'avance, et l'eucharistie pascale, qui les achève. Pendant l'octave encore les péricopes bibliques sont choisies pour une part en fonction des sacrements de l'initiation et nous voyons les catéchèses cyrilliennes et celles de saint Ambroise prendre appui sur les péricopes qui viennent d'être lues<sup>5</sup>. Pour Jérusalem d'ailleurs nous connaissons de façon exacte ces péricopes au 5<sup>e</sup> siècle, grâce au lectionnaire arménien.

Il faudrait encore rappeler que la vigile pascale, dans laquelle s'intègre l'initiation, a comporté primitivement la bénédiction de l'huile, comme nous le voyons dans la Tradition apostolique. A l'époque des sacramentaires la bénédiction des huiles est anticipée au jeudi saint et seule la bénédiction de l'eau baptismale a encore lieu dans la vigile pascale.

Enfin il faudrait, pour être complet, montrer aussi comment l'évêque qui commence lui-même le baptême et qui confirme, s'associe les autres ordres, les prêtres qui continuent le baptême et font l'onction post-baptismale, les diacres qui aident dans la célébration du baptême, tandis que toute l'assemblée prie la litanie.

## II. — DE L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE AU PONTIFICAL ROMAIN DE 1595

Nous avons vu qu'avant l'époque carolingienne la confirmation, comme le baptême, avait lieu de façon tout à fait normale dans la vigile pascale, et de façon secondaire en dehors de la vigile, mais le mode de la confirmation hors de la vigile ne nous est pas connu.

A partir de l'époque carolingienne la confirmation se dissocie de la vigile assez rapidement, surtout en dehors de Rome et

5. Cf. l'important article de Fr. PETIT, *Sur les catéchèses postbaptismales de saint Ambroise*, dans *Rev. Bén.*, 68 (1958), pp. 256-265.

dans l'empire franc, sous l'influence de deux causes : la première, la plus ancienne, est l'existence de diocèses très étendus dans les régions non méditerranéennes. Dans ces régions, seule une minorité de chrétiens habite la ville épiscopale et peut recevoir la confirmation dans la vigile pascale. Une seconde cause est la généralisation du baptême *quamprimum* dès la naissance, qui est chose acquise au 12<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>. Désormais, même à Rome où la liturgie est plus fidèle à la tradition ancienne, seuls les enfants nés pendant la semaine sainte seront baptisés dans la vigile pascale et pourront y recevoir immédiatement la confirmation.

Au nord des Alpes, dès l'époque carolingienne et même un peu plus tôt, nous constatons que d'une part les néophytes viennent demander la confirmation dans les jours qui suivent Pâques<sup>7</sup> et que d'autre part l'évêque entreprend des visites de confirmation dans son diocèse. Par exemple la *Vita sancti Faronis Meldensis* nous apprend que la foule des baptisés se pressait dans la basilique au cours de l'octave pascale pour recevoir de l'évêque la confirmation<sup>8</sup> : saint Faron était évêque de Meaux au 7<sup>e</sup> siècle, mais sa *Vita* est du 9<sup>e</sup> siècle seulement. Récit semblable un siècle plus tard dans la vie de saint Ulrich, évêque d'Augsbourg, à propos de la messe stationale du lundi de Pâques<sup>9</sup>, mais d'autres textes contemporains, probablement le sacramentaire gélasien de Prague<sup>10</sup> et sûrement Raban Maur<sup>11</sup> et le pseudo-Alcuin, nous disent que la confirmation a lieu sept jours après Pâques, quand on enlève les vêtements blancs, *dum alba vestimenta tolluntur*.

Certainement, seule une minorité de néophytes pouvait venir

6. Cf. *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*, dans *La Maison-Dieu*, 32, pp. 124-128.

7. Peut-être aussi à la Pentecôte, si la prescription du Concile de Paris, 829, I, 33 (MANSI, 14, 560), se rattache à une pratique réelle. Cf. également les réflexions compliquées d'AMALAIRE, *Liber Officialis*, IV, 29 (HANSSENS, 2, 496-500).

8. *Vita*, 103 (M.H.G., *Scriptores rerum merov.*, 5, 195).

9. Il avait coutume de célébrer ce jour-là à l'église de Sainte-Afra : *Eius consuetudo erat ut... post peracta sacrarum missarum sollemnia multitudinem populi illuc congregati sacro chrismate confirmaret* (*Vita*, 4; P. L., 135, 1021 CD).

10. DOLD-EIZENHÖFER, p. 62\* : *Deinde ab episcopo post octo die[s] datur eis spiritus septiformis*].

11. RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, II, 39 (P. L., 107, 353 AB) : ... *et tunc maxime dum alba tolluntur a baptizatis vestimenta, per manus impositionem a pontifice Spiritum Sanctum accipere conveniens est, qui in baptismo omnium receperunt remissionem peccatorum, et per septem dies evangelico castitatis habitu et luminibus caelestis claritatis sanctis sacrificiis assistere solent*. Cf. PS.-ALCUIN, *De divinis officiis*, 8 (P. L., 101, 1183 D).

auprès de l'évêque dans l'octave pascalle, et l'évêque faisait surtout la confirmation pendant la visite de son diocèse. Déjà la vie de l'évêque anglais saint Cuthbert († 687) nous raconte que pendant ses tournées dans les montagnes de son diocèse les habitants lui dressaient des huttes de branchages pour y passer la nuit, et que tout le jour on accourait à lui des *villulae*, des hameaux de la montagne, pour recevoir l'imposition des mains<sup>12</sup>. De même saint Ulrich, quand il arrive dans une paroisse rurale, semble d'abord célébrer la messe, puis reçoit tout le jour ceux qui demandent la confirmation<sup>13</sup>. Plus tard Durand de Mende, dans son *Rationale*, dit qu'on peut *confirmare in campo*, mais qu'il vaut mieux le faire *in ecclesia*<sup>14</sup>. De fait le procès de canonisation de l'évêque anglais saint Thomas de Hereford, mort en 1282 et canonisé en 1320, raconte que pendant ses randonnées « à cheval il portait toujours au cou l'étole sous la cape ou le manteau, il en était ceint en forme de croix par-dessous, et il portait ladite étole pour être prêt à oindre les enfants qu'il rencontrerait et qu'on lui demanderait de confirmer... Quand il chevauchait à travers son diocèse et qu'un homme pauvre ou une pauvre femme venait avec un petit enfant en demandant qu'il soit confirmé, il descendait de cheval et confirmait l'enfant et leur parlait avec beaucoup de courtoisie et d'humilité<sup>15</sup> ». D'une façon plus rubricale le pontifical de Chichele, archevêque de Canterbury (1414-1443), note que « l'évêque n'est pas tenu de recommencer ou répéter le service entier pour chaque enfant qui se présente à lui sur la route ou ailleurs », mais il dit le verset *Spiritus sanctus superveniat*, demande le nom de l'enfant et dit alors la forme essentielle. « S'il y a eu un grand espace de temps entre les enfants qui se sont présentés à lui, il doit recommencer le service entier<sup>16</sup>. » Un pontifical allemand prévoit que

12. *Vita S. Cuthberti Lindisfarnensis*, 32, 49 (MABILLON, *Acta SS. O.S.B.*, 2<sup>e</sup> éd., II, 903).

13. *Vita*, 5; P. L., 135, 1022 D-1023 D.

14. *Fieri potest Confirmatio in campo, melius tamen fit in ecclesia, aut in atrio ecclesiae* (*Rationale*, VI, 84, 8; Naples, 1859, p. 565).

15. *Quando equitabat, portabat semper stolam ad collum suum subtus cappam uel rodeundellum suum et erat circumcinctus dicta stola ad modum crucis ex parte interiori, et portabat dictam stolam ut esset paratus ad chrismandum pueros occurrentes eidem, quorum confirmatio petebatur.*

... *Quando equitabat per dioecesim suam, et ueniebat aliquis pauper homo uel aliqua paupercula mulier cum aliquo paruulo, quem petebat confirmari, descendebat de equo, et confirmabat dictum paruulum, et ualde curialiter et humiliter loquebatur eisdem* (Procès de Canonisation, A.S.S., octobre, I, p. 561).

16. *Et nota quod non semper tenetur episcopus re-incipere vel iterare totum servitium pro quolibet puero sibi adveniente in via vel*

l'évêque n'omettra pas de réciter toutes les prières de la confirmation au moins à la fin de la journée, après Complies<sup>17</sup>.

Comment célébrait-on la confirmation en groupe, à l'église ? Nous n'avons pas beaucoup d'exemples d'une véritable célébration autonome. Cependant on voit, à partir du 10<sup>e</sup> siècle l'antienne *Confirma hoc Deus* servir en Languedoc et en Espagne d'antienne d'ouverture pour l'office de la confirmation<sup>18</sup>. Mais dès l'époque carolingienne la confirmation, je crois, avait lieu le plus souvent à la fin de la messe de l'évêque. Les Carolingiens avaient déjà perdu de vue l'ordre intrinsèque entre la confirmation et l'eucharistie et ils n'ont pas pensé à placer la confirmation après la partie biblique de la messe et avant la partie eucharistique proprement dite, ce qui eût été pourtant la meilleure manière de respecter le principe réalisé anciennement dans la vigile pascale. Il n'est pas impossible que la communion dans la messe commençât déjà à n'être plus habituelle. D'autre part la confirmation avait toujours été considérée comme une *benedictio*. On la plaça naturellement à l'endroit où l'évêque donnait au peuple la bénédiction épiscopale. Au 10<sup>e</sup> siècle la *Vita* de saint Ulrich nous raconte que le saint évêque avait coutume, après la messe, de confirmer avec le saint-chrême la foule du peuple rassemblée là<sup>19</sup>. Un pontifical de Besançon contient tout le rite de la confirmation dans la liturgie de la consécration épiscopale, et immédiatement après la confirmation la rubrique continue *Postquam novus episcopus missam finierit invitet eum cancellarius ex parte archiepiscopi ad mensam*<sup>20</sup>.

Séparée de la vigile pascale, la confirmation s'accroît de quelques prières. L'oraison de conclusion *Deus qui apostolis tuis dedisti Spiritum* apparaît ici ou là à l'époque carolingienne<sup>21</sup>.

*alibi; sed benedicere cuilibet puero sic : Spiritus Sanctus superveniat in te, et virtus altissimi custodiat te a peccatis. Inquisito nomine pueri, dicat N. signo te, ut supra. Si magna fuerit pausatio inter pueros sibi advenientes, tenetur re-incipere totum servitium* (dans HENDERSON, *Liber Pontificalis* (Chr. Bainbridge, Durham, 1875, p. 592).

17. *Circa istud officium notandum est quod si episcopus propter passim et successive venientes collectas praedictas lociens non possit dicere, quociens contingit homines singulariter confirmationem requirere, saltem in fine diei, id est post completorium eas dicere non obmittat* (ms. du 9<sup>e</sup> siècle ? ; P. L., 138, 960 A).

18. Cf. LLOPART, étude citée note 2, p. 168; G. MARTIMORT, *Un sacramentaire de la région de Carcassonne des environs de l'année 1100*, dans *Mélanges Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 319.

19. Cf. note 9.

20. *Tours Saint-Gatien 96* (11<sup>e</sup>-12<sup>e</sup> siècles, aujourd'hui perdu), pontifical de Besançon adapté à l'usage de Tours; cité par MARTÈNE, *De ant. Eccl. ritibus*, I, 8, 11, ordo 10 (Venise, 1783, II, 59 A).

21. LLOPART, p. 178; cf. le ms. *Albi 34*, f. 7<sup>v</sup> (pontifical d'Aurillac, 9<sup>e</sup>-10<sup>e</sup> siècles).

Mais à part quelques versets bibliques qui viennent compléter le rite, l'addition la plus notable, générale au moyen âge sauf en Italie, est une bénédiction épiscopale spéciale du type gallican et mozarabe, où l'*Amen* du peuple répond par trois fois à la bénédiction de l'évêque. Cette bénédiction épiscopale sur les confirmands, dont il existe cinq ou six formes différentes<sup>22</sup>, semble être le seul élément liturgique médiéval qui pourrait servir éventuellement à amplifier le rituel de la confirmation.

Par contre le moyen âge a remplacé le baiser de paix par le soufflet, *alapa*, que nous connaissons. Il apparaît bien probable que le coupable est Durand de Mende. A Rome, depuis le 3<sup>e</sup> siècle au moins jusqu'au 13<sup>e</sup> inclusivement, aussitôt après la consignation l'évêque donne le baiser de paix au confirmé et celui-ci répond *et cum spiritu tuo* : c'est le premier baiser de paix donné à celui qui est désormais un *perfectus christianus*. Sans s'appuyer sur aucun livre liturgique antérieur le pontifical de Durand de Mende déclare, à la place du baiser de paix : *deinde dat sibi leviter alapam super genam dicens Pax tecum*. Le rite ainsi modifié se répand lentement dans les pontificaux français de la fin du moyen âge<sup>23</sup>. Le pontifical romain de 1595 le suit aussi et prescrit à son tour que l'évêque frappe légèrement le confirmé, *leviter in maxilla caedit*. Comme Durand il supprime la réponse *et cum spiritu tuo*.

Comme le *Rationale divinatorum officiorum* de Durand est antérieur de quelques années à son pontifical, nous pouvons raisonnablement y chercher le motif de ce changement liturgique dont l'évêque de Mende apparaît l'auteur. Voici ce que Durand écrit du baiser-soufflet :

Ensuite l'évêque frappe le confirmé au visage. En premier lieu, pour qu'il garde mieux en mémoire qu'il a reçu ce sacrement. En second lieu, parce que ce sacrement est donné au baptisé pour fortifier sa foi, comme il a été dit, c'est-à-dire qu'il soit assez fort dans la foi reçue au baptême pour ne pas rougir dans la suite de confesser le nom du Christ devant qui que ce soit. En troisième lieu cette percussion représente l'imposition des mains, car les apôtres confirmaient par l'imposition des mains. Quatrièmement l'évêque frappe le confirmé pour faire peur à l'esprit mauvais, afin que celui-ci s'enfuie et n'ose pas revenir : ainsi fit le bienheureux Benoît en délivrant par un soufflet (*per alapam*) un moine persé-

22. LLOPART, pp. 169-170, donne une liste de ces bénédictions; cf. les textes dans P. L., 138, 958-959, et MARTÈNE, *loc. cit.*, I, 2, 4, ord. 6 et 7 (Venise, 1783, I, 93 B-94 A).

23. Sur ce rite avant et après Durand, cf. dans V. LEROQUAIS, *Les pontificaux manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1937, l'index au mot *soufflet*.

cuté par un esprit mauvais, comme on lit dans les Dialogues de Grégoire II, 32.

L'évêque fait donc deux choses : d'abord il l'oint sur le front, deuxièmement il le frappe au visage. L'onction signifie le parfum de la grâce pour des actes et des entreprises audacieuses en ce qui concerne la foi; la percussion se fait pour que désormais l'on ne rougisse plus et qu'on ne craigne pas de confesser le nom du Christ, comme si l'évêque disait au confirmé : Sois fort de telle façon que, qui que ce soit qui te frappe ou te cause de la confusion d'une autre manière parce que tu confesses la foi du Christ, toi tu ne rougisses pas de tout cela; d'ordinaire en effet ceux qu'on frappe au visage rougissent. Et pour la même raison, en certains endroits, on agit pareillement avec les nouveaux chevaliers<sup>24</sup>.

Il paraît clair que nous avons là un des cas, assez peu nombreux où l'exégèse liturgique médiévale, soit d'elle-même, soit en cédant à une interprétation folklorique au lieu de la redresser, a changé de façon indue le sens d'un rite liturgique, ici celui du baiser aux nouveaux initiés.

### III. — DU PONTIFICAL ROMAIN DE 1569 AU RITUEL ROMAIN DE 1952

Cette dernière partie sera brève, car le pontifical de 1595-1596, qui abolit tous les autres pontificaux en usage dans l'Église latine, est très fidèle au pontifical romain antérieur, celui de Durand de Mende, et il n'a lui-même subi que des modifications rubricales en général peu importantes, introduites surtout lorsqu'on a établi un rite pour la confirmation par les prêtres en pays de missions, étendu ensuite au cas de la confirmation en péril de mort.

Le *ritus servandus a simplici sacerdote* a été fixé par la Congrégation de la Propagande en 1774, à l'usage des supérieurs de missions ayant la faculté de donner le sacrement de Confirmation; il est accompagné d'une *Instructio*<sup>25</sup> qui est un document théologique important sur la Confirmation en particulier au sujet de l'âge auquel il faut donner ce sacrement.

24. *Rationale*, VI, 84, 6-8; Naples, 1859, p. 565.

25. *Collectanea* de la Prop. 1893, pp. 266-269. Cette Instruction est reproduite dans les rituels jusqu'en 1925. Le *ritus* de 1774 est modifié dans l'édition typique de 1925 du Rituel romain. Le décret *Spiritus Sancti munera* de la Congrégation des sacrements, du 14 septembre 1946, est accompagné d'un *ritus servandus in periculo mortis* (A.A.S., 38 (1946), pp. 356-358). La nouvelle édition typique du Rituel de 1952 introduit un titre III : *De sacramento Confirmationis*, où sont juxtaposés l'ancien *ritus extra periculum mortis* de 1925 et le nouveau *ritus in periculo mortis* de 1946.

Non seulement le prêtre de rite latin administrant la Confirmation devra commencer par expliquer que l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement<sup>26</sup>, mais il doit lire à voix haute et en langue vulgaire le document qui lui donne pouvoir de confirmer. Le *ritus servandus* de la Propagande reproduit ensuite les vieilles prescriptions du pontifical sur les parrains de confirmation, selon lesquelles *adulti confirmandi ponant pedem suum super pedem dexterum patrini sui*<sup>27</sup>, rubrique amusante héritée du pontifical romain-germanique et même des sacramentaires du 9<sup>e</sup> siècle. On aurait plutôt dû insérer ici la réponse donnée vingt-cinq ans auparavant à un évêque hongrois, accordant qu'il suffit que le parrain mette sa main droite sur l'épaule droite du confirmand<sup>28</sup>. Par contre le *ritus* dispensait en pratique les néo-confirmés de la prescription du pontifical selon laquelle ils auraient dû porter des bandelettes sur l'onction sacramentelle<sup>29</sup>. Il prévoyait en outre une célébration moins solennelle, hors de l'église, dans laquelle le prêtre serait revêtu au besoin d'une simple étole. En cela il suivait la pratique générale du moyen âge, dont il a été question plus haut, et le principe énoncé par le pontifical lui-même : « Ce sacrement peut être conféré à n'importe quel jour, heure et lieu et pour quelque cause que ce soit, au jugement de l'évêque<sup>30</sup>. » Par contre, à la différence des pontificaux du moyen âge il n'est prévu pour le rite moins solennel aucune simplification des prières elles-mêmes, et l'Église jusqu'à présent n'en a pas même établi pour le cas de nécessité *in periculo mortis*.

L'Instruction de 1774 fait allusion à plusieurs reprises aux difficultés que les missionnaires catholiques rencontrent dans les pays d'Orient où le baptême acatholique est suivi immédiatement de la Confirmation donnée par le même ministre. C'est dans ce contexte, semble-t-il, qu'il faut comprendre les mots de l'Instruction selon lesquels le prêtre ministre extraordinaire

26. D'après le pontifical de 1596, l'évêque lui-même doit commencer par expliquer qu'il est seul ministre ordinaire. Cf. l'Instruction de Clément VIII aux évêques latins des régions italo-grecques (31 août 1595) interdisant aux prêtres italo-grecs de confirmer (*Collectanea* de la Prop., 1893, p. 265).

27. La rubrique est toujours dans le pontifical, et aussi dans le Rituel (1952, III, 3, 2), qui mentionne cependant l'autre hypothèse.

28. S.C.R., 2404, ad 6<sup>m</sup> (20 septembre 1749).

29. Le Rituel de 1925 continue à considérer l'omission des bandelettes comme une hypothèse propre à certains lieux (cf. 1952, III, 3, 7). Le *ritus* de 1946 a simplifié cela.

30. *Hoc sacramentum potest conferri minus solemniter quocumque die, hora et loco, et causa, ad arbitrium Episcopi* : cette rubrique ne figure pas dans l'édition de 1596. Catalani la commente déjà en 1737, et elle s'est maintenue depuis.

*cavere debet ne coram haereticis aut schismaticis, et multo magis eis ministrantibus, confirmet.* Ces mots, toujours conservés depuis, sont placés dans les rubriques initiales du *ritus in periculo mortis* de 1946<sup>31</sup>, quoique les situations pastorales actuelles soient fort différentes de celles qui rendaient nécessaire une telle mise en garde.

Le Rituel romain de 1925, pour la Confirmation comme pour les autres sacrements, remplace en grande partie les anciennes prescriptions pastorales par des citations du Code de droit canonique. En conformité également avec le Code, le Rituel mentionne dans le geste essentiel de la Confirmation l'imposition de la main, *imposita manu dextera super caput confirmandi* : c'est là un effort, qui remonte au pape Benoît XIII, pour mieux marquer la continuité entre le rite moderne de la Confirmation et le rite antique<sup>32</sup>.

PIERRE-MARIE GY, o. p.

31. 1952, III, 2, 1. -

32. Cf. CATALANI, *Pontif. Rom.*, Paris, 1850, I, p. 5.