



NOUVELLE REVUE

THÉOLOGIQUE

94 N° 7 1972

Vicissitudes du rituel de la confirmation

Adrien NOCENT (osb)

p. 705 - 720

<https://www.nrt.be/en/articles/vicissitudes-du-rituel-de-la-confirmation-1284>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Vicissitudes du rituel de la confirmation

Comme la liturgie des autres sacrements, et davantage peut-être, celle de la confirmation avait incontestablement besoin d'être révisée selon les principes sagement proposés par le Concile Vatican II en sa *Constitution sur la Liturgie* : « ... commencer par une soigneuse étude théologique, historique, pastorale » (*Sacr. Concil.* 23). Pour ce sacrement, la Constitution prévoyait une révision qui devait « manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'Initiation chrétienne » (*ibid.* 71).

Doctrine générale du sacrement de confirmation

Reconnaissons-le : une base théologique valable, sûre et communément admise fait cruellement défaut au moment où il s'agit de se mettre au travail pour un renouveau du rituel de la confirmation. L'histoire de son rituel est suffisamment connue ; cependant, dès qu'il s'agit de retoucher celui-ci, un malaise persistant se constate ; nous pourrions en juger concrètement. D'une part, la théologie exprimée par le rituel aux diverses étapes de son évolution à travers les siècles ne satisfait pas le besoin de précision qui est allé croissant à partir de la séparation effective des trois sacrements de l'Initiation : baptême, confirmation et eucharistie. D'autre part, le fait même que de façon habituelle ils soient conférés séparément — et cela même pour les adultes jusqu'au tout récent rituel¹ — a orienté l'étude systématique vers le mécanisme particulier de chacun d'eux au lieu d'en favoriser une vision unitaire ; la théologie s'est trouvée invitée à prendre comme point de départ de sa recherche le sens et l'efficacité propres à chacun des trois sacrements. Il est aisé de constater la tendance à rendre compte de la signification des rites sacramentels en s'inspirant de nécessités pastorales plutôt que d'après une vue biblique et ecclésiale du dessein de Dieu pour le salut de l'humanité².

La tâche des théologiens n'est pas facilitée. Les données scripturaires à propos d'un rituel embryonnaire qui confère l'Esprit sont bien connues mais déconcertantes. Paul reçoit l'imposition des mains, recouvre la vue et est rempli de l'Esprit, puis il est baptisé (*Ac* 9,

1. *Ordo Initiationis christianae adultorum*, Editio typica, Typ. pol. Vat., 1972.

2. *Ordo confirmationis*, Editio typica, Typ. pol. Vat., 1971 (c'est à cette édition que nous renvoyons), pp. 8-10.

12-17). Nous lisons encore, par exemple, que le baptême n'est pas refusé à ceux qui ont déjà reçu l'Esprit (*Ac 10*, 44-48).

Les Pères ne s'expliquent pas avec grande clarté en fait de théologie de la confirmation. A leur époque, les trois sacrements de l'Initiation sont conférés ensemble, même aux enfants. Quand ils s'arrêtent à parler de la confirmation, après un ample développement sur le baptême et avant d'en commencer un tout aussi long sur l'eucharistie, leur exposé se fait très bref. L'expression *consummare* de saint Cyprien³ ou la *perfectio* entrevue par saint Ambroise⁴ restent en réalité des indications fort imprécises. L'erreur a été d'y mettre fréquemment ce que nous avons voulu y trouver en partant de notre terminologie et plus encore du besoin d'un étai pour une théologie construite d'avance d'après des préoccupations pastorales.

La tradition liturgique ne donne guère plus d'éclairage au rituel, qu'il s'agisse de ses formulaires ou de ses rites. Le problème théologique qu'elle suscite sans le résoudre ne tient pas à la diversité rituelle entre Orient (onction postbaptismale = confirmation) et Occident (imposition des mains-onction = confirmation), ni non plus à la personne du ministre (le prêtre en Orient, l'évêque en Occident). La difficulté naît plutôt d'un défaut d'universalité dans la pratique concrète de l'Initiation chrétienne, ce qui pourrait bien trahir des divergences dans la manière de comprendre le sens de la confirmation. En effet la théologie n'a même pas l'appui d'une tradition universelle concernant l'ordre à garder entre les trois sacrements. Si l'Orient conserve généralement l'ordre antique : baptême, confirmation, eucharistie, même lorsqu'il s'agit d'un tout petit enfant, l'usage latin abandonne progressivement cet usage pour aboutir aux diverses situations que nous connaissons aujourd'hui : baptême, confirmation, eucharistie, mais tout aussi bien et plus souvent : baptême, eucharistie, confirmation.

A ce sujet il est intéressant de souligner l'hésitation constatée par exemple à Rome au XI^e siècle. On y retrouvera, comme un peu partout, la rubrique : *Et si episcopus adest statim confirmari oportet, postea communicari corpore et sanguine domini*⁵. Dans un missel du X^e siècle, on lit : *In gestis pontificalibus legitur quod Silvester Papa constituit ut baptizatum liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem mortis transeuntis, ne propter absentiam episcopi et difficultatem eum consequendi sine manus impositione baptizati migrarent*⁶. Hugues de Saint-Victor commentera ce texte

3. S. CYPRIEN, *Epist.* 73, *PL* 3, 1160.

4. S. AMBROISE DE MILAN, *De Sacramentis*, III, 8-10 ; Edit. B. BOTTE, coll. *Sources chrétiennes* 25, p. 74.

5. Bibl. Vat., Cod. Barberini Lat. 564, f. 64^v.

6. Bibl. Vat., Cod. Barberini Lat. 560, f. 70^v.

du pape Silvestre et en déduira la nécessité de la confirmation « *ne forte propterca damnentur* »⁷. Il est intéressant encore de noter que certains manuscrits romains du XI^e siècle emploient pour l'onction postbaptismale une oraison qui rappelle les dons de l'Esprit⁸.

Ces hésitations et l'impasse théologique dans laquelle nous voyons bloquée l'Eglise du XI^e siècle sont significatives. Aux VIII^e-IX^e siècles, un inconnu posait déjà cette question :

Quid mihi prodest post mysterium baptismatis mysterium confirmationis ? Aut quantum video non totum de fonte accepimus, si post fontem adiectione novi generis indigemus. Non ita, dilectissimi, attendat charitas vestra. Sicut exigit militaris ordo ut, cum imperator quemcumque in militum receperit numerum non solum signet receptum, sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum ; ita in baptizato benedictio illa munio est. Dedisti militem, da ei adiumentum militiae ... Spiritus Sanctus ... qui in fonte pulchritudinem tribuit ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam ... in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam⁹.

Le texte fait fortune et Raban Maur reprend le thème : la grâce de l'Esprit rend le confirmé *confortatum* ; de la sorte, *intrepide et audacter coram regibus et potestatibus huius saeculi*, il pourra porter le nom du Christ et le prêcher librement¹⁰. Deux thèmes viennent donc des Fausses Décrétales : la confirmation comme *augmentum gratiae baptismi*, la confirmation *ad pugnam*. Un troisième thème vient de Raban Maur : celui de la prédication *intrepide et audacter*.

Il fallait rappeler ces données et les rapprocher de la théologie qui nous est présentée dans la récente *Constitution Apostolique* comme introduction au nouveau rituel de la confirmation¹¹. On pourra le constater en lisant cette *Constitution* : les discussions théologiques contemporaines sur la confirmation n'ont guère porté de fruits et ne semblent pas avoir éclairé d'un jour nouveau la signification de ce sacrement. D'autre part les nombreux débats sur la pastorale pratique de la confirmation et les prises de position différentes selon les pays et les diocèses ont manifestement exercé leur répercussion sur la rédaction de la *Constitution* aussi bien que sur le rituel lui-même, notamment pour ce qui concerne l'ordre de réception des trois sacrements. On le verra : dans le rituel, si le lien entre baptême et confirmation est fortement souligné, le rite de la confirmation n'a

7. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Dogmatica. De confirmatione*, PL 176, 459.

8. Par exemple : Bibl. Vallicelliana, C 32, f. 36^r : *Deus cuius munus reguntur universa et a quo omnis procedit sapientia ipse vos illuminet Spiritu sapientiae et intellectus, Spiritu consilii et fortitudinis*, etc.

9. PL 130, 240-241.

10. PL 107, 314.

11. *Ordo confirmationis*, pp. 7-15.

point, à part la possibilité de la conférer durant la messe, de rapport explicite à l'eucharistie — cela malgré les affirmations réitérées de la *Constitution*, qui considère l'eucharistie comme le sommet de l'Initiation chrétienne¹². Ceci semble une conséquence normale des hésitations doctrinales et pastorales et des divergences de vues aussi bien en théologie qu'en pastorale de la confirmation. La *Constitution* apparaît comme délibérément discrète à propos de cette théologie. Elle reprend certains passages de *Lumen Gentium*, d'*Ad Gentes*, de *Presbyterorum Ordinis* :

Per Confirmationis Sacramentum Baptismo renati Donum ineffabile, ipsum Spiritum Sanctum, accipiunt, quo *speciali ... robore ditantur*¹³, atque, eiusdem Sacramenti caractere signati, *perfectius Ecclesiae vinculantur et ad fidem tamquam veri testes Christi verbo et opere simul diffundendam et defendendam arctius obligantur*¹⁴. *Demum Confirmatio cum Sacra Eucharistia ita cohaeret*¹⁵, *ut fideles, iam Sacro Baptismate et Confirmatione signati, plene per participationem Eucharistiae Corpori Christi inserantur*¹⁶.

Dans le texte on trouve en filigrane les thèmes relevés plus haut des Fausses Décrétales et de Raban Maur, devenus d'ailleurs enseignement courant et repris par Vatican II. Cependant il faut reconnaître dans la *Constitution Apostolique* un progrès théologique par rapport au Concile en ce qui touche la confirmation. Une brève étude de l'action de l'Esprit par rapport à la mission du Christ et des Apôtres vient justifier la théologie de la confirmation comme perfection chrétienne et comme force de témoignage. Le document ne se contente donc pas de formules reprises à une explication imagée, destinée à une catéchèse simpliste.

Un certain flou subsiste cependant dans l'expression de sa pensée. L'étude scripturaire qui s'y trouve présentée amène à prendre conscience de ce qu'est le don de l'Esprit pour une mission, mais on discerne difficilement la nature du lien unissant la réception de la confirmation à celle de l'eucharistie, lien dont la réalité est pourtant affirmée. Cela tient évidemment aux limites auxquelles s'est bornée l'étude biblique. Il n'entre ni dans notre objectif ni dans nos compétences de proposer une théologie de la confirmation mais on nous permettra cette remarque : aussi longtemps que la recherche prendra son point de départ dans une situation de fait et une pastorale, nous ne pourrons pas arriver à des solutions claires ; l'exégèse même des textes restera partielle et peut-être même partielle. A ce sujet le Père B. Botte,

12. *Ibid.*, pp. 7 ; 10 — *Praenotanda*, 13.

13. *Lumen Gentium*, n. 11.

14. *Ad Gentes divinitus*, n. 11.

15. *Presbyterorum Ordinis*, n. 5.

16. *Ibid.*

dans cette Revue, exposait jadis son point de vue très net¹⁷. La *Constitution Apostolique*, après un bref examen de certains textes néotestamentaires, passe à l'opinion d'Innocent III, laquelle dépend assez manifestement du courant théologique rappelé plus haut : ... *dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur*¹⁸.

On échappe difficilement à l'impression que dans l'élaboration de la *Constitution* le recours à l'Écriture a été polarisé par des conclusions exclusives acquises d'avance et par ailleurs. Il peut arriver qu'en étudiant le rôle de l'Esprit dans la Bible on soit orienté par des positions dogmatiques ou théologiques ; la recherche ainsi « guidée » a toute chance de ne mener qu'aux résultats auxquels on s'attendait à priori. Dans le cas qui nous occupe a été gardé un schéma de présentation trouvé dans le Nouveau Testament : le Christ est rempli de l'Esprit, il promet le don de l'Esprit, il donne l'Esprit, les Apôtres donnent l'Esprit par l'imposition des mains. Mais quelle valeur peut-on attribuer à cette enquête biblique partielle, à moins de l'insérer dans une vision totale de l'Écriture ? Ne pas suivre cette dernière méthode, ne sera pas sans conséquence. Car en fait on cherche à établir que le Christ a voulu instituer la confirmation. Ce n'est là qu'un aspect théologico-juridique du problème. Une recherche plus complète, comprenant évidemment une enquête dans l'Ancien Testament, permettrait de mieux saisir le sens de la confirmation et de mieux situer celle-ci dans le plan général du salut. Non seulement, en effet, le sacrement joue son rôle parce que le Christ l'a voulu, mais le Christ l'a voulu parce que le sacrement tient sa place particulière dans le plan salvifique.

C'est donc à partir du dessein de Dieu qu'il faudrait étudier le rôle de l'Esprit, et dans le Christ et en nous, par rapport à l'Eglise et au salut du monde. Impossible d'entrer ici dans des détails qui exigeraient tout un développement. Voici du moins une indication. La démarche que nous suggérons ne ferait-elle pas découvrir l'action de l'Esprit qui provoque la naissance du Verbe selon la chair et, en parallèle, l'activité de l'Esprit dans notre baptême, où nous trouvons une nouvelle naissance selon Dieu ? Puis une seconde activité de l'Esprit, au Jourdain et à la Transfiguration, où le Christ reçoit officiellement sa charge de Messie, roi, prophète et prêtre ; en référence à quoi on pourrait songer au sacrement de confirmation qui nous donne officiellement notre rôle, celui que nous avons d'ailleurs implicitement reçu lors de notre naissance à l'existence selon Dieu. Dans la même ligne on verrait que le Christ réalise son

17. B. BOTTE, *A propos de la confirmation*, dans *NRT*, 1966, 845-853.

18. INNOCENT III, Epist. *Cum venisset*, PL 215, 285 — *Ordo confirmationis*, p. 11.

rôle quand il accomplit son mystère pascal de mort, de résurrection, d'ascension vers le Père et d'envoi de son Esprit pour construire son Eglise ; parallèlement on considérerait le rôle du baptisé-confirmé qui réalise avec le Christ son mystère pascal rendu présent dans l'eucharistie : mangeant le Corps du Christ et buvant son Sang, il donne son premier témoignage en annonçant la mort du Christ jusqu'à ce qu'il revienne. Pareil approfondissement dans la lecture du plan divin du salut permettrait peut-être de mettre en lumière le lien intime qui existe tout aussi bien entre le baptême et la confirmation qu'entre ces deux sacrements et l'eucharistie. Tandis que la considération proposée par la Constitution ne peut rendre compte que du lien entre baptême et confirmation, si bien que la phrase *confirmatio cum sacra eucharistia ita cohaeret*, pour fondamentale qu'elle soit, n'entraînera pas dans les *Praenotanda* les conclusions qu'elle aurait normalement appelées en ce qui concerne l'ordre de réception des trois sacrements¹⁹, pas plus qu'elle ne poussera à introduire dans le rituel lui-même le moindre formulaire rattachant la confirmation à l'eucharistie.

Ce qui constitue le sacrement de confirmation

Le concile de Trente déclare au sujet de l'intervention de l'Eglise dans les sacrements : *declarat (Concilium) hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret*²⁰.

C'est donc de plein droit que l'Eglise d'aujourd'hui peut changer, puisque le Christ lui-même n'a rien déterminé clairement à ce sujet, certains éléments du sacrement de la confirmation. Celui-ci présente même un cas remarquable qui permet de souligner comment l'Eglise n'est pas seulement détentrice des sacrements mais « entre » dans le sacrement qu'elle confère et comment celui-ci est événement pour elle.

Ceci dit et admis sans réticence, qu'il soit permis d'examiner la prise de position de la *Constitution Apostolique* sur ce qui constitue le sacrement de confirmation.

Elle reconnaît explicitement que l'*initium* du sacrement de confirmation est l'imposition des mains : *Quae manuum impositio ex traditione catholica merito agnoscitur initium Sacramenti Confirmationis, quod gratiam pentecostalem in Ecclesia quodam modo perpetuat*²¹.

19. *Ordo confirmationis*, p. 10.

20. Sessio 21, 2 ; DENZINGER, 931.

21. *Ordo confirmationis*, p. 9.

Cette affirmation vient immédiatement après l'étude du Nouveau Testament sur le don de l'Esprit. On passe ensuite à l'examen du rituel des diverses liturgies. En Orient le rite de l'onction a prévalu généralement comme sacrement de confirmation, onction qui n'est pas distincte de l'onction postbaptismale. On passe ensuite à l'étude du rituel occidental, en utilisant les documents liturgiques dont les titres sont largement cités en note²². On constate que le rituel de la tradition occidentale est riche et comporte, entre l'ablution baptismale et l'eucharistie, trois gestes. Mais, et ceci semble étrange, nous ne les trouvons pas énumérés selon leur ordre d'importance, tels que les sources nous les présentent, c'est-à-dire : 1° Imposition des mains, 2° Onction, 3° Consignation ; l'ordre proposé par la *Constitution Apostolique* dans sa synthèse historique est, au contraire : 1° Onction, 2° Imposition des mains, 3° Consignation. Cette inversion des rites, qui donne la première place à l'onction, ne correspond pas à une vision historique exacte ; elle est évidemment plus en accord avec l'usage préconisé par Innocent III et ses successeurs²³. Quand nous ouvrons la *Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome*, la succession des rites est bien celle-ci : lorsque les néophytes ont reçu l'onction postbaptismale et se sont rhabillés, ils entrent dans l'église. L'évêque leur impose la main avec une invocation : « afin qu'ils soient dignes d'être remplis de l'Esprit Saint ». On demande au Père qu'il envoie sur eux sa grâce, « afin qu'ils le servent suivant sa volonté »²⁴. « Ensuite, en répandant de l'huile d'action de grâces de sa main et en posant (celle-ci) sur la tête, il dira : Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père ... »²⁵. « Et après l'avoir signé au front, il lui donne le baiser ... »²⁶. Ce rituel est très clair dans sa succession : Imposition des mains, onction, consignation. Le sacramentaire gélasien dira : *Ad consignandum imponit eis manum*²⁷. Soulignons que le mot « *consignatio* » désigne la confirmation, le mot « *confirmatio* » est un terme gallican du V^e siècle²⁸. On s'explique donc mal la synthèse présentée par la récente *Constitution Apostolique* qui présente au cours de l'histoire l'onction comme étant le premier rite. C'est là une lecture subjective, en accord avec ce que dit Innocent III, mais qui ne correspond pas à la tradition latine. Observation qui ne met pas en cause le droit qu'avait Innocent III

22. *Ibid.*, p. 11, note 12.

23. *Ibid.*, p. 10.

24. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, Edit. B. BOTTE, LQF 39, Aschendorff, pp. 52-53.

25. *Ibid.*, pp. 52-53.

26. *Ibid.*, pp. 54-55.

27. L. K. MOHLBERG, *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Rome, Herder, p. 74, n. 450.

28. Voir aussi B. BOTTE, *Le vocabulaire ancien de la confirmation*, dans *La Maison Dieu* 54 (1958) 5-23.

de modifier la pratique ancienne — à condition de pas invoquer la tradition qui, on l'a vu, est différente, et qui donne la première place à l'imposition de la main avant l'onction et la consignation.

Etant donné cette tradition latine antique, on devrait rechercher ce qui a poussé Innocent III à écrire la phrase qui a influencé les siècles suivants et les dispositions de la présente *Constitution Apostolique* : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus Sanctus ad augmentum datur et robur*²⁹. Sans aucun doute, une étude plus poussée donnerait comme motif de cette phrase ambiguë l'influence de l'aristotélisme et du juridisme dans la théologie sacramentaire d'alors. Toute l'œuvre d'Innocent III, on le sait, est marquée par cette mentalité.

On connaît assez la tendance d'alors : appliquer le plus possible aux sacrements la théologie de la matière et de la forme, qui semblait être une excellente explication du mécanisme sacramentel. On eût été ravi, à cette époque, de trouver trace d'une onction du pénitent ou encore d'une onction des époux pour donner au sacrement de pénitence et de mariage une matière bien visible... Sans doute n'échappait-on pas ainsi au danger — il se vérifie encore de nos jours — de faire des sacrements une sorte de mécanisme en soi, agissant pour son propre compte dès qu'il est mis en mouvement, et au péril de ne voir dans l'Eglise que celle qui met le mécanisme en marche, tout en restant en dehors de lui. Aussi bien saint Bonaventure³⁰ que saint Thomas³¹ seront heureux de trouver dans l'huile la matière du sacrement de confirmation, possibilité que ne donnait pas l'imposition des mains. On en était arrivé à une époque où la *Lex Orandi* ne donnait plus sa structure à la *Lex Credendi*. L'adage s'était inversé et une forme de réflexion théologique imposait à la liturgie son rituel. On était cependant bien conscient de ce que la tradition scripturaire et liturgique mettait en relief l'imposition des mains, d'où la formule assez ambiguë et étrange d'Innocent III : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur*, qui sera reprise par Innocent IV³². Benoît XIV, plus radical, écrira, en se référant au Décret du Concile de Florence pour les Arméniens³³ : ... *mirum in Ecclesia latina Confirmationis sacramentum conferri, adhibito Sacro Chrismate, seu Oleo olivarum, Balsamo commixto, et ab Episcopo benedicto, ductoque signo Crucis per Sacramenti*

29. INNOCENT III, Epist. *Cum venisset*, PL 215, 285 ; *Ordo confirmationis*, p. 11.

30. S. BONAVENTURE, *Breviloquium*, 6, 6.

31. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* IIIa, q. 72, a. 2 et 4.

32. INNOCENT IV, Epist. *Sub Catholicae professione*, MANSI, *Conc. Coll.* 23. 579.

33. *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Edit. G. HOFMANN, *Concilium Florentinum*, vol. I, ser. A, pars II, Rome, 1944, p. 128. — *Ordo confirmationis*, p. 12.

Ministrum in fronte suscipientis, dum idem Minister formae verba pronuntiat ³⁴. D'ailleurs ce Décret de Florence était fort net : *Loco autem illius manus impositionis in Ecclesia datur confirmatio* ³⁵.

C'est donc dans la ligne d'Innocent III que s'inscrit la *Constitution Apostolique*, mettant fin à toute hésitation : *Sacramentum confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba* : « *Accipe signaculum doni Spiritus Sancti* » ³⁶.

Les modifications notables apportées au rituel

Le sacrement de confirmation se célèbre normalement après la liturgie de la Parole et une homélie dont la teneur est proposée à l'évêque. Son point de départ est l'Esprit de la Pentecôte que les Apôtres ont reçu mission de donner aux baptisés ; ce qu'ils firent par l'imposition des mains. Les évêques qui leur succèdent transmettent, eux aussi, l'Esprit. Cependant, logique avec les décisions de la *Constitution Apostolique*, l'homélie ne parlera plus maintenant de l'imposition de la main mais bien d'un *signaculum spiritale* qui rendra plus conforme au Christ et membre plus parfait de son Eglise. Signés du signe de la Croix, les baptisés recevront la force de l'Esprit pour le témoignage, pour être membres vivants du Corps mystique du Christ. Et l'évêque, soulignant le lien entre la confirmation et le baptême, dont il est la *perfectio*, introduit la rénovation des promesses baptismales. Lors de l'interrogation sur la foi à l'Esprit Saint, l'évêque ajoute : *Creditis in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem*, QUI HODIE, PER SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS, VOBIS, SICUT APOSTOLIS DIE PENTECOSTES, SINGULARI MODO CONFERTUR ? On relie donc la profession de foi baptismale explicitement à la confirmation, elle-même considérée comme le don pentecostal de l'Esprit ³⁷.

Deux rites constitueront la célébration du sacrement : l'imposition des mains ³⁸ et la chrismation ³⁹.

L'imposition des mains est précédée d'une monition sous forme de prière adressée par l'évêque aux confirmands. On demande aux fidèles de prier pour ceux qui vont recevoir l'Esprit, et ici encore est souligné le lien entre confirmation et baptême : *Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem, ut super hos filios adoptionis*

34. Epist. *Ex quo primum tempore*, 52 : BENEDICTI XIV ... *Bullarium*, t. III, Prati, 1847, p. 320. — *Ordo confirmationis*, p. 12.

35. Epist. Pont. ad Conc. Flor. (citées n. 33), p. 129 — *Ordo confirmationis*, p. 12.

36. *Ordo confirmationis*, p. 14.

37. *Ibid.*, p. 9.

38. *Ibid.*, n. 24-25.

39. *Ibid.*, n. 26-27.

suae, iam in Baptismate aeternae vitae renatos, Spiritum Sanctum benignus effundat, qui illos abundantia suorum confirmet donorum, et unctione sua Christi, Filii Dei, conformes perficiat. Après cette monition solennelle on observe un moment de silence, puis l'évêque impose les mains sur tous les confirmands en disant la prière qui est celle du rituel précédent, où sont rappelés les divers dons de l'Esprit. Mais ce qui est particulier au nouveau rituel, c'est que cette imposition des mains est faite, en même temps que par l'évêque, par tous les prêtres qui l'entourent. Le geste de l'imposition des mains est donc très souligné tant par la monition solennelle, sous forme d'invitation à la prière, qui le précède et le silence qui le suit, que par la collectivité du geste accompli par l'évêque et son presbyterium.

La chrismation, elle aussi, est faite et par l'évêque et par les prêtres qui l'entourent. La formule : *Confirmo te chrismate salutis* a été remplacée par une formule plus ancienne : *N., accipe signaculum Domini Spiritus Sancti R/ Amen. Pax tibi R/ Et cum spiritu tuo.* Le rite du léger soufflet a été supprimé.

Vient ensuite, avant la célébration eucharistique, une *prière universelle* qui implore le Père pour ceux qui viennent de recevoir la confirmation. La teneur n'en est pas imposée. Le texte proposé invoque la grâce de Dieu afin que les confirmés donnent le témoignage au Christ par leur conversion. On prie alors pour leurs parents, les parrains, l'Eglise, le monde entier. La prière se termine par l'oraison qui concluait jadis le rituel de la confirmation : *Deus, qui Apostolis tuis Sanctum dedisti Spiritum.*

Réflexions sur le rituel nouveau

La *Constitution sur la liturgie* demande que les rites et les paroles d'un sacrement expriment plus clairement ce qu'ils signifient et que le peuple chrétien, pour autant que ce soit possible, puisse facilement les comprendre et participer pleinement et activement à la célébration de la communauté⁴⁰.

C'est sur la base de ces principes que nous consacrons quelques réflexions au nouveau rituel. Disons-le franchement : il se ressent cruellement du flou théologique qui caractérise les souhaits pastoraux d'aujourd'hui à propos de la confirmation.

Cette incertitude pèse avant tout sur la mentalité théologique générale du nouveau rituel. En effet, à plusieurs reprises on insiste

40. *Sacrosanctum Concilium*, n. 21. — *Ordo confirmationis*, p. 8.

sur l'unité que doivent constituer les trois sacrements de l'Initiation ⁴¹. Mais le rituel ne réalise concrètement cette théologie qu'en ce qui touche l'unité entre la confirmation et le baptême reçu auparavant. Non seulement ce rapport est souligné par la rénovation solennelle des promesses baptismales mais encore on y insiste dans plusieurs formulaires ⁴². On regrette de ne trouver à aucun endroit pareille insistance pour ce qui regarde l'eucharistie. Sans doute la confirmation est-elle conférée immédiatement avant l'offertoire, mais pas un formulaire, même dans la prière universelle, ne fait allusion au lien entre ce sacrement et l'eucharistie. De ce lien il n'est fait état que dans la *Constitution Apostolique* et les *Praenotanda* ⁴³. Nous sommes donc ici en présence d'une lacune qui s'explique par des hésitations pastorales. On n'a pas voulu fixer l'époque de la réception de la confirmation. Du coup, insister sur l'accès à l'eucharistie comme postérieur à cette réception, alors qu'en fait, bien souvent, le confirmand est un chrétien qui a déjà reçu l'eucharistie, cela poserait un problème d'authenticité de la liturgie que sans doute on aura voulu éviter. Mais, le lecteur en conviendra, pareille divergence de fait entre le rituel lui-même et la théologie qui l'introduit ne relève pas d'une très bonne prise de position par rapport à un renouveau liturgique. Le langage proposé ne respire pas l'« authenticité » et en réalité celle-ci lui fait défaut.

La Constitution décide — et c'est son droit le plus strict — que dorénavant ce qui constitue le sacrement de confirmation, c'est « l'onction que l'on fait en imposant la main ». Les deux rites se trouvent donc conjoints et, évidemment, le plus visuel est celui de l'onction-signation : c'est comme naturellement que la main se pose sur la tête de celui qu'on signe, et l'« imposition » a toute chance de ne pas prendre d'importance aux yeux des assistants, la signation attirant à elle toute l'attention.

Insistons encore sur le droit qui revient à l'Eglise de déterminer ce qui constitue un sacrement, là où le Christ n'a rien précisé ; nous en avons ici un cas intéressant. Cependant, sans entrer dans les détails historiques, nous ne saurions nous dispenser de rappeler en quelques lignes l'évolution subie à travers les âges par le sacrement de confirmation dans l'Eglise romaine. Le nouveau rituel n'en ignore d'ailleurs rien et donne avec précision les références aux sources ⁴⁴.

Pour saint Jérôme, c'est à l'imposition des mains qu'il faut rattacher la venue de l'Esprit ; il s'en tient rigoureusement aux Actes

41. *Ordo confirmationis*, pp. 7, 8, 10, etc.

42. *Ibid.*, nn. 22, 23, 24.

43. *Ibid.*, p. 7, 8, 9, 10 ; nn. 3, 13.

44. *Ibid.*, p. 11, note 12.

des Apôtres⁴⁵. La lettre d'Innocent I^{er} à l'évêque Decentius de Gubbio (416), si elle entend réserver à l'évêque l'onction de la confirmation, s'appuie auparavant sur l'imposition des mains⁴⁶. Elle veut simplement rappeler que, si les prêtres peuvent donner l'onction postbaptismale avec le chrême en présence de l'évêque, cette onction est réservée au seul évêque quand il s'agit de la confirmation, pour laquelle lui seul impose la main. De cette coutume et de ce droit rappelé par Innocent I^{er}, le récent rituel ne tient pas compte, puisque, nous l'avons vu, il autorise les prêtres présents à imposer les mains et à donner l'onction.

Le sacramentaire gélasien reste dans la ligne prévue déjà par Hippolyte : imposition des mains par l'évêque et onction-signation⁴⁷. La rubrique du sacramentaire est claire : *Ad consignandum imponit eis manum in his verbis ...* : pour confirmer, l'évêque impose la main⁴⁸. Puis le sacramentaire prévoit l'onction.

Grégoire II donnera de cet usage une attestation nette : il est nécessaire que les fidèles soient confirmés par l'imposition des mains et l'onction du chrême⁴⁹.

Raban Maur continuera à voir dans l'imposition des mains le don de l'Esprit, tandis que l'onction « déclare » ce qui vient d'être fait :

Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur Spiritus sancti descensio ad habitationem Deo consecrandam, in secunda quoque ut eiusdem Spiritus sancti septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in hominem declaretur⁵⁰.

L'onction, pour Raban Maur, aussi bien dans le baptême que dans la confirmation, vient en second lieu comme une illustration, une « déclaration » de ce qui vient d'être conféré précédemment.

Le Pontifical romain du XII^e siècle prescrit l'imposition de la main à chaque confirmand : *Imposita manu super capita singulorum*⁵¹. Quant à l'*Ordo romain 30b*, il donne une description des rites : *Et surgit Pontifex a sede de consignatorio et vadit ad dextram partem masculorum dicendo orationem et tangendo capita ipsorum de manu*⁵². C'est le Pontifical de Guillaume Durand qui, en conservant

45. S. JÉRÔME, *Altercatio Luciferiani et orthodoxi*, 8, PL 23, 143 ; cité par R. BERAUDY dans *L'Eglise en prière*, Desclée, 1965, p. 576, note 1.

46. INNOCENT I^{er}, *Epist.* 25 ad Decentium Eugubinum 3, PL 20, 554.

47. HIPPOLYTE DE ROME, *op. cit.*, pp. 50-55, n. 21.

48. L. K. MOHLBERG, *op. cit.*, p. 74, n. 450.

49. PL 89, 584, cité par R. BERAUDY, *op. cit.*, p. 577.

50. PL 107, 314.

51. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Tome I, *Le Pontifical romain au XII^e siècle*, coll. *Studi e Testi* 86, Città del Vaticano, p. 247, 31.

52. M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge*, Tome III, p. 473, 55.

l'imposition des mains, la rendra collective : *Elevatis et super confirmandos extensis manibus*⁵³.

Cependant l'imposition des mains tend à devenir de plus en plus secondaire au profit de l'onction. Sans doute n'ose-t-on pas la laisser tomber dans l'oubli. Les rubriques la rappellent donc, mais en la confondant avec l'onction. Ce qu'écrit Innocent III est significatif à cet égard : *Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio*⁵⁴. On en arrivait ainsi exactement à l'opposé de ce que prévoyait le sacramentaire gélasien : *Ad consignandum imponit eis manum*⁵⁵. A lire Innocent III on serait tenté d'écrire : *Ad imponendum eis manum fit consignatio* ... !

On sait que l'usage préconisé par Innocent III était resté en vigueur de nos jours. Benoît XIV avait tenu à préciser que l'évêque devait poser la main à plat sur la tête du confirmand pendant l'onction⁵⁶. Il voulait maintenir ainsi, mais d'une façon bien pauvre, l'usage encore en vigueur dans l'*Ordo* 30b.

Puisque la *Constitution Apostolique* a décidé de s'en tenir là, on ne comprend plus pourquoi le nouveau rituel comprend un rite particulièrement solennel d'imposition des mains. En effet, ce geste, maintenant accompli par tout le presbyterium, après une monition importante et tandis que l'évêque dit la prière pour demander l'envoi de l'Esprit, devrait signifier, de soi, que l'Esprit de la confirmation est vraiment donné à ce moment. Il est évident que le geste sera compris ainsi, et c'est normal. Le fait que la rubrique, à la suite de la *Constitution Apostolique*, nous avertit que ce geste n'entre pas dans la validité du sacrement⁵⁷, ne touche que ceux qui la lisent et consacre une erreur de langage liturgique qu'il faut bien regretter. Logiquement le renouvellement du rituel se serait effectué en connexion étroite avec la théologie à exprimer. A partir de la prise de position de la *Constitution Apostolique*, le rite d'imposition des mains, loin d'être accentué, aurait dû être supprimé — sous peine d'occasionner la confusion que nous venons de dire. Ne retombons-nous pas dans une situation pré-conciliaire ? La *Constitution sur la Liturgie* de Vatican II demandait une réforme qui clarifie les rites, de telle manière qu'on n'ait pas besoin de donner, pour les faire comprendre, une catéchèse importante. Le dispositif qui vient d'être adopté appellera une explication, dans laquelle il faudra re-

53. M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Tome III, *Le Pontifical de Guillaume Durand*, coll. *Studi e Testi* 88, Città del Vaticano, p. 333, 2.

54. INNOCENT III, *Epist. Cum venisset*, PL 215, 285 — *Ordo confirmationis*, p. 11.

55. L. K. MOHLBERG, *op. cit.*, p. 74, n. 450.

56. CIC, can. 780 et 781. — Cf. le rituel romain précédent : Tit. 3, c. 2, n. 6 ; c. 3, n. 6.

57. *Ordo confirmationis*, n. 9.

fuser sa signification « obvie » à un geste qui, par ailleurs, désigne dans l'Eglise latine le don de l'Esprit. Il faudra faire observer, pour être exact, que l'imposition des mains constitue une simple illustration ou une préparation au rite essentiel qui va la suivre. Ou bien, en mettant de nouveau en relief l'imposition des mains comme le fait le nouveau rituel, on la traitait comme appartenant avec l'onction à l'essence du sacrement, ou bien mieux valait éviter d'amplifier le premier geste en s'obligeant en même temps à déclarer qu'il ne confère pas le sacrement — alors surtout qu'il s'accompagne d'une prière qui demande l'envoi de l'Esprit Saint avec ses dons.

Par ailleurs, la Constitution n'explicite pas pourquoi elle s'en tient à la conception mise en œuvre par Innocent III. Celle-ci ne représentait pas la ligne jusque-là traditionnelle dans l'Eglise mais elle s'inscrivait dans une vision du sacrement déjà systématisée selon le schème matière et forme, en cherchant à souligner davantage la matière du sacrement de confirmation : le chrême.

Le rituel a modifié la formule de la signation : *Confirmo te chrismate salutis*. C'est aux IX^e-X^e siècles, au moment où l'on tend à donner à l'onction de la confirmation la place prépondérante, qu'elle est accompagnée de la formule : *Confirmo te*⁵⁸. Celle-ci donnait à l'onction la valeur exclusive de sacrement. La formule du gélasien, était : *Signum Christi in vitam aeternam*⁵⁹. L'onction était alors indicative de ce qui venait d'être donné par l'imposition des mains.

Il peut paraître étrange qu'au moment où est prise la décision de donner à l'onction une importance majeure, la formule : *Confirmo te chrismate* ait été remplacée par une autre, sans aucun doute meilleure en soi, mais moins indicative de la valeur de l'onction comme matière du sacrement. On comprend mieux la formule *signaculum Doni Spiritus Sancti* comme l'illustration des dons qui viennent d'être conférés par l'imposition des mains. Que la formule soit orientale et employée précisément là où l'onction postbaptismale est la confirmation, cela ne lui garantit pas, dans notre rituel, la même évidente signification, car, chez nous, elle est précédée de l'imposition des mains avec la prière appelant les dons de l'Esprit. Là où ne se fait pas l'imposition des mains avec cette invocation, la formule *Signaculum Doni Spiritus Sancti* prend son sens le plus direct : les dons de l'Esprit sont impartis par ce *signaculum*. Mais quand elle vient après une imposition des mains accompagnée d'une demande de ces dons, alors la même formule *Signaculum...* paraît plutôt désigner une illustration visuelle de ce qui vient d'être donné.

58. C. VOGEL, *Le Pontifical romano-germanique du X^e siècle*, coll. *Studi e Testi* 227, Città del Vaticano, vol. 2, p. 109, n. 387.

59. L. K. MOHLBERG, *op. cit.*, p. 74, n. 452.

Ici encore le rituel semble être le résultat d'un choix qui n'a pas été opéré avec toute la rigueur souhaitable. Si on voulait tout orienter vers l'onction, cela invitait à ne pas souligner l'imposition des mains, voire même à la supprimer, et aussi à conserver la formule *Confirmo te...* au moment où se faisait la chrismation. Sans doute une imposition de la main est-elle instinctivement réalisée à cet instant-là. Mais, c'est évident, ce mouvement, trop discret pour être un « geste » liturgique — sinon par une convention de caractère trop purement juridique —, n'a rien de commun avec l'imposition des mains si bien mise en évidence chez Hippolyte et dans le sacramentaire gélasien.

On peut regretter aussi, pour la facilité de la catéchèse, que le sacrement qui donne spécifiquement l'Esprit « pour lui-même », si l'on peut ainsi parler, ne soit pas administré visiblement par l'imposition des mains, et cela malgré ce que donne à entendre la formule qui accompagne celle-ci, alors que le diaconat, la prêtrise, l'épiscopat sont conférés par elle, l'onction étant dans ces ordinations un rite illustratif.

L'examen du rituel nous suggère une dernière réflexion. Il y est affirmé que l'évêque est le *minister originarius* de la confirmation⁶⁰. C'est donc logiquement à lui qu'il revient d'administrer le sacrement, quitte à ce qu'il délègue des prêtres, par exemple pour le cas du baptême d'adultes ou pour se faire remplacer à tel ou tel endroit de son diocèse. On demeure alors étonné de ce que le rituel prévoit, pour les prêtres qui entourent l'évêque lors d'une confirmation, la possibilité de conférer l'onction, c'est-à-dire, en fait, de confirmer. N'est-ce pas introduire une sorte de contradiction, si cette faculté n'est pas strictement réservée au cas d'un très grand nombre de confirmands ? Il serait étrange que l'évêque hésite encore à déléguer son pouvoir, quand il est au loin et qu'il y aurait quelque intérêt pour un simple prêtre à pouvoir conférer la confirmation, alors que cette délégation est équivalement donnée en vertu du rituel lorsque l'évêque lui-même est présent — disposition contraire aux instructions qu'Innocent I^{er} notifiât à l'évêque de Gubbio⁶¹.

Nous avons insisté plus haut sur le silence du nouveau rituel quant au lien entre la confirmation et l'eucharistie, silence qui est un autre sujet d'étonnement. La tradition thomiste de la matière et de la forme semble avoir inspiré, disions-nous, le nouveau rituel, à la suite d'Innocent III ; mais n'a-t-on pas perdu de vue l'insistance

60. *Ordo confirmationis*, n. 7.

61. INNOCENT I^{er}, *Epist. 25 ad Decentium Eugubinum* 3, PL 20, 554.

de saint Thomas sur le fait que tout sacrement tire son origine de l'eucharistie et y ramène ? C'eût été souligner concrètement cette doctrine que de la traduire dans le rituel de la confirmation en rappelant que celle-ci conduit à l'eucharistie. Cette omission paraît imputable à la préoccupation de faire de la confirmation le sacrement du témoignage. Chacun sait cependant que la célébration eucharistique est elle-même témoignage et annonce de la mort du Seigneur. Reste qu'on pourra, dans des formules variables, comme la prière universelle, évoquer le rapport en question.

Il n'y a pas à critiquer le point de vue théologique adopté par la *Constitution Apostolique*. Ce qui peut légitimement faire difficulté, c'est un problème de langage posé par le nouveau rituel. A cet égard on n'oserait affirmer que celui-ci réalise parfaitement le vœu émis par la *Constitution sur la Liturgie* qui souhaitait pour les rites une signification obvie et indiscutable ⁶².

I - 00153 - Roma
Piazza Cavalieri di Malta, 5

Adrien NOCENT, O.S.B.
Institut Liturgique Saint-Anselme

62. *Sacr. Concilium*, n. 21 ; voir note 40.