

ONCTIONS ET DON DE L'ESPRIT DANS LES TRADITIONS OCCIDENTALES ANCIENNES DE LA PÉRIODE PATRISTIQUE

par LAURENCE DECOUSU

Introduction

Dans un article précédent, *La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture*¹, on avait mis en évidence un aspect oublié de la tradition chrétienne à l'époque patristique. Le don de l'Esprit était-il acquis une fois pour toutes par le croyant, suite à son initiation? La réconciliation des hérétiques et des pénitents avait montré la pertinence de cette question: non seulement l'Esprit Saint pouvait être perdu par le croyant en cas de persistance dans un péché grave, mais il pouvait également être recouvré par celui-ci après pénitence. Jusqu'à la fin de la période patristique, la pratique liturgique elle-même avait été témoin de cette conviction de la foi chrétienne. Aux pécheurs repentant, on réitérait en Occident l'épiclesse pour le don de l'Esprit après leur absolution. L'Orient faisait de même. Quant aux hérétiques schismatiques qui avaient reçu les rites de l'initiation chrétienne en dehors de la catholicité, l'Église considérait qu'ils n'avaient jamais pu recevoir l'Esprit, en raison du péché contre l'unité ecclésiale dans lequel ils persistaient. En conséquence, lorsqu'un de leurs transfuges revenait en son sein, elle réitérait également sur lui l'épiclesse pour le don de l'Esprit, accompagnée d'une imposition des mains. Tel était l'un des apports d'une longue étude sur ce sujet², dont nous avons présenté, dans cet article, la synthèse ainsi que les prolongements qui en résultaient pour l'histoire de la confirmation.

Or, tous les milieux liturgiques, auxquels appartenaient les documents occidentaux qui sont parvenus jusqu'à nous à ce sujet, mettaient

- 1 À paraître dans la revue *Ecclesia Orans* (Institut Pontifical de Liturgie, Sainte-Anselme, Rome).
- 2 Laurence DECOUSU, *Le De rebaptismate et la réconciliation des hérétiques en Occident, du 3^e au 7^e siècle. Recours à des rites pénitentiels et baptismaux*, Université Marc Bloch de Strasbourg (II), 2004. Pour plus de concision, on désignera ce travail sous l'appellation «La réconciliation des hérétiques en Occident».

en œuvre, dans l'initiation chrétienne, une imposition des mains pour le don de l'Esprit. Dans le cadre de la réconciliation des hérétiques ou des pénitents d'origine catholique, ces milieux liturgiques ne mentionnaient aucune réitération d'une quelconque onction. Cet état de fait pose donc la question du rapport entre le don de l'Esprit et les onctions des anciennes liturgies³. C'est sur ce point précis que nous voudrions concentrer l'étude qui va suivre. Celle-ci constituera ainsi le complément de ce que la longueur impartie à un article déjà bien volumineux ne nous avait pas permis de dire au sujet de ce rapport. Car en effet, puisque ces documents évoquaient la réitération de l'épîclèse et de l'imposition des mains liées au don de l'Esprit, en vertu du fait que celui qui recevait cette imposition des mains et cette épîclèse avait perdu ou n'avait jamais été en possession de l'Esprit Saint, pourquoi ces mêmes documents –et cela durant toute la période patristique– n'ont-ils jamais fait état de la réitération d'une seule onction, si l'on considère comme parfaitement établi le postulat qui fait du don de l'Esprit un produit de l'onction de la confirmation⁴?

On avait brièvement évoqué dans notre précédent travail la fracture qui séparait la période patristique de la renaissance carolingienne du IX^e siècle, sur la question de la perte et du recouvrement de l'Esprit, et constaté les conséquences que cette fracture avait entraînées au Moyen Âge, tant au niveau de la confirmation qu'au niveau de la réconciliation des apostats et des schismatiques. C'est sur ce point que nous voudrions revenir, avant d'aborder le parcours que nous nous proposons d'entreprendre ici sur la signification des onctions mises en œuvre dans les liturgies de l'initiation chrétienne qui ont existé durant toute la période patristique, dans l'Occident latin.

Dans la liturgie romaine –liturgie qui a fini par supplanter au Moyen Âge les autres liturgies occidentales– la confirmation est aujourd'hui envisagée comme la réunion de deux rites conjoints, une imposition des mains et une consignation⁵, qui forment un seul et même sacrement ordonné au don de l'Esprit. À vrai dire, l'imposition des mains n'a pas la même importance que la consignation, puisque la réforme liturgique qui est intervenue après Vatican II a fait de l'onction la matière même du sacrement du don de l'Esprit⁶, après bien des hésitations sur la question

depuis le Moyen Âge. Certes, les obscurités de l'histoire de la confirmation peuvent excuser les tâtonnements d'un débat qui a longtemps divisé liturgistes et théologiens, et qui les divise encore. À la question: "lequel des deux rites, l'imposition des mains ou la consignation frontale, était ordonné au don de l'Esprit dans l'Antiquité chrétienne?", jamais les réponses apportées n'ont paru satisfaisantes. Car s'il ressortait clairement d'une majorité de textes issus de la période patristique que c'était l'imposition des mains qui, seule, semblait ordonnée à la communication de l'Esprit au croyant, d'autres au contraire associaient nettement une onction à cette communication⁷.

De cet apparent balancement entre imposition des mains et onction, on est passé à l'époque carolingienne à une savante conjugaison des deux chez nombre d'auteurs. Le don de l'Esprit ne se retrouvait plus associé tantôt à l'un tantôt à l'autre, mais aux deux rites ensembles de manière conjointe. (L'une des raisons de ce phénomène réside dans le fait que les auteurs carolingiens ont réduit fortement la distinction que la période patristique opérait entre l'intervention de l'Esprit dans les rites de l'initiation et le don plénier de sa personne au croyant⁸. Des expressions totalement nouvelles, inconnues de toute la période patristique, incitaient malheureusement à voir une effusion de l'Esprit aussi bien dans le baptême que dans l'onction ou l'imposition des mains). Et ce n'est pas tout. Les réformateurs carolingiens ont apparenté dans leurs écrits la consignation romaine à l'onction postbaptismale, comme une sorte de dédoublement de cette dernière. Ainsi, non seulement la consignation, mais aussi l'onction postbaptismale, se sont trouvées interprétées par eux comme étant toutes deux des organes du don de l'Esprit⁹.

Pour expliquer cette "évolution", on a parlé le plus souvent d'une clarification théologique, initiée par les carolingiens, et parachevée par la scolastique qui aurait enfin donné son expression claire et définitive à une théologie patristique qui se cherchait un peu obscurément sur la question du rite associé au don de l'Esprit. Mais la fameuse "évolution théologique" s'est révélée être en réalité une belle fracture entre l'Église carolingienne et l'Église de la période patristique. L'imposition des mains et le don de l'Esprit étant désormais indissolublement associés à la consignation à partir du Moyen Âge, cette onction allait conduire à faire de la confirmation un ensemble sacramentel non-réitérable: en effet, puisque, de toute l'histoire de l'Église, les documents ecclésiastiques n'ont jamais fait mention d'une quelconque réitérabilité de la consigna-

3 Rappelons la classification schématique que la science liturgique avait proposé pour ces anciennes liturgies: d'une part les liturgies africaine, hispanique et gallicane, toutes trois construites sur le même modèle, à savoir essentiellement: le baptême, une onction postbaptismale, une imposition des mains; et d'autre part la liturgie romaine composée du baptême, d'une onction postbaptismale, puis d'une imposition des mains suivie d'une consignation avec onction.

4 Étant établi que l'onction de la confirmation n'est autre que la consignation de la liturgie romaine, liturgie qui a supplanté, en Europe, toutes les autres liturgies qui existaient durant l'Antiquité avant Charlemagne.

5 Voir la structure schématique de la liturgie romaine dans la note 3.

6 En continuité d'ailleurs avec la position qu'avait prise le pape Eugène III lors du concile de Florence dans le décret pour les Arméniens.

7 Voir le débat entre D. Pierre de PUNIEU et Paul GALTIER (*Onction et confirmation*, dans *RHE* 14 (1912) p. 450-476) au début du XX^e siècle, en particulier à propos de Pacien de Barcelone.

8 *La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture?*, § III.1, *op. cit.*

9 Et par ricochet, ce sont toutes les onctions postbaptismales des anciennes liturgies gauloise, hispanique et africaine, décrites dans les documents de la période patristique, qui ont été interprétées en ce sens par nombre d'auteurs carolingiens.

tion romaine, du coup le don de l'Esprit allait se retrouver "acquis" de manière définitive par le croyant, à partir de l'époque carolingienne. Voici comment. La liturgie qui mettait en œuvre la réitération de l'imposition des mains et de l'épiclesse pour le recouvrement de l'Esprit étant complètement tombée en désuétude au Moyen Âge, on n'allait dès lors plus jamais entendre parler de la perte de l'Esprit en cas de péché grave ni de son recouvrement par la pénitence. En effet, quand une pratique tombe dans l'oubli, le sens théologique qui l'a portée suit généralement le même chemin. La réconciliation des pénitents selon le rite ancien – comme d'ailleurs la réconciliation des hérétiques – s'étant raréfiée à l'extrême au Moyen Âge faute de candidats, l'idée de la perte et du recouvrement de l'Esprit Saint tomba elle aussi, par voie de conséquence, dans les oubliettes de l'histoire. Puisque le Moyen Âge en était donc arrivé à ignorer qu'un pécheur persistant dans un péché grave pouvait perdre le Saint-Esprit, l'idée d'une acquisition définitive de l'Esprit au moment de l'initiation s'imposa d'elle-même tout naturellement comme s'il en avait toujours été ainsi.

Cette fracture entérinée par la renaissance carolingienne pose donc à nouveau la question du rapport entre le don de l'Esprit et les onctions des anciennes liturgies durant toute la période patristique. Des auteurs carolingiens comme Bède, Raban Maur, et bien d'autres, ont cru voir dans les commentaires anciens des pierres d'attente pour une théologie qui associait le don de l'Esprit à l'onction de la confirmation. Cette lecture des documents laissés par la période patristique est-elle fidèle à la pensée même de leurs auteurs? Les médiévaux ont-ils d'autre part assez pris en compte la diversité et la spécificité des anciennes liturgies dont relevaient ces auteurs? L'enquête que nous avons menée révèle la diversité des liturgies anciennes de l'initiation chrétienne dans l'Occident latin. La liturgie de l'initiation décrite par Isidore de Séville, par exemple, ne récapitule pas à elle seule les liturgies en vigueur dans toute l'Espagne, loin de là. Chaque auteur appartient à un milieu liturgique dont il est essentiel de caractériser les spécificités si l'on ne veut pas tomber dans le piège de faire concorder hâtivement les différentes familles liturgiques occidentales entre elles. En d'autres termes, un rite d'un milieu liturgique déterminé n'a pas forcément le même sens qu'un rite de forme semblable dans un autre milieu liturgique. Si Pacien de Barcelone met en œuvre une onction, sans imposition des mains, pour accompagner l'épiclesse liée au don de l'Esprit – comme par exemple en Orient –, la signification de cette onction est-elle comparable à celle de l'onction postbaptismale en vigueur dans la liturgie d'Isidore de Séville qui associe quant à elle une imposition des mains, sans onction, au don de l'Esprit? À titre d'exemple encore, laquelle des deux onctions de la liturgie romaine doit-elle être identifiée avec l'unique chrismation postbaptismale de la liturgie africaine décrite par Tertullien, Cyrien, et Augustin à leur

suite? Les carolingiens ont donné un sens identique à ces trois sortes d'onctions. Mais la consignation romaine constitue-t-elle, au sein de la tradition romaine elle-même, un dédoublement de l'onction postbaptismale ou comporte-t-elle un sens propre? Et l'onction postbaptismale de la tradition romaine équivaut-elle à l'onction postbaptismale des autres liturgies apparentées d'Afrique et de Gaule méridionale? Ce genre de vérification s'impose avant d'établir une concordance entre les liturgies. Toutes ces remarques invitent à la prudence lorsqu'il s'agit d'interpréter les documents anciens. Car on verra que toutes les onctions citées par ces documents n'ont pas la même signification selon le milieu liturgique auquel elles appartiennent. Hélas, les carolingiens n'ont absolument pas pris en compte cette diversité qui a existé dans l'Antiquité chrétienne, et ont mis toutes les onctions qu'ils relevaient dans les documents anciens sur le même plan, en voulant leur attribuer un sens identique.

C'est donc à la question suivante que va tenter de répondre l'analyse qui va suivre: quel rapport le don de l'Esprit entretient-il avec les onctions usitées dans les anciennes liturgies latines occidentales? On divisera cette étude comparative en 4 parties qui examineront successivement les documents produits durant toute la période patristique, par l'Afrique, l'Espagne, la Gaule, et enfin l'Italie. Cet inventaire ne prétend pas être exhaustif¹⁰. Mais nous voulions rassembler tous les textes majeurs qui ont inspiré les réformateurs carolingiens et la critique moderne dans l'apologie d'une théologie qui ordonne le don de l'Esprit à une onction non-réitérable.

1. L'AFRIQUE

Nous allons voir que les principaux rites de l'initiation africaine se répartissent de la façon suivante: l'ablution baptismale est suivie d'une onction; intervient ensuite l'imposition des mains pour le don de l'Esprit. La question sera de savoir quel est le rapport que l'on peut dégager des sources africaines entre l'onction, l'imposition des mains et le don de l'Esprit.

1) Tertullien

Le premier extrait est tiré du *De Baptismo*, VIII: «**À la sortie du bain, nous recevons une onction d'huile bénite, conformément à la discipline antique. Selon celle-ci, on avait coutume d'élever au sacerdoce par une onction d'huile répandue de la corne: ainsi Aaron fut oint par**

10 On a par exemple laissé de côté tous les textes qui n'apportaient aucune information utile sur la signification de ces onctions.

Moïse. Et le nom de «christ» vient de là, de «chrisma», car c'est cette onction qui, faite spirituellement parce qu'il a été oint de l'Esprit par Dieu le Père, a donné son nom au Seigneur¹¹.»

Une lecture classique voit généralement dans ces phrases un lien entre l'onction d'huile et le don de l'Esprit, d'autant que Tertullien continue son exposé en ces termes: **«Pour nous aussi, l'onction coule sur le corps, mais nous profite spirituellement (spiritaliter proficit), de même que le rite du baptême est une action corporelle puisque nous sommes immergés dans l'eau, et que son effet est spirituel puisqu'il nous délivre de nos péchés¹².** » Mais un tel lien ressort-il du texte aussi nettement qu'on veut bien le penser? Dans la pensée de Tertullien, l'expression *«spiritaliter proficit»* signifie-t-elle vraiment que le don de l'Esprit reçu par le Christ et par le croyant constitue l'effet invisible du sacrement de *«l'onction d'huile bénite»*? Quelques lignes à peine plus loin en effet, Tertullien explique que l'Esprit-Saint est convié par l'imposition des mains... et non par l'onction: **«Puis on nous impose les mains en appelant et en conviant l'Esprit-Saint par une bénédiction¹³.**»

Ces questions furent longuement débattues au siècle dernier, en particulier par des auteurs comme Pierre de Puinet et Paul Galtier¹⁴: le don de l'Esprit devait-il être rattaché à l'onction ou à l'imposition des mains? La communauté scientifique est toujours restée divisée sur ce point¹⁵.

Peut-on affirmer, sans ambiguïté possible, un lien entre l'onction et le don de l'Esprit chez Tertullien, dans cet extrait du *De resurrectione carnis* où Tertullien énumère les divers rites qui composent l'initiation: **«Mais la chair aussi est lavée pour que l'âme soit purifiée ; la chair reçoit l'onction pour que l'âme soit consacrée, la chair est marquée d'un signe pour que l'âme soit protégée ; la chair est couverte de l'ombre de l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit, la chair se nourrit du corps et du sang du Christ pour que l'âme se repaisse de la force de Dieu¹⁶.**» L'effet de l'onction indiqué ici, **«pour que l'âme soit consacrée»**, ne parvient pas à établir un lien entre le *«spiritaliter proficit»* du *De baptismo* et le don de l'Esprit. Bien plus, la seule mention de l'Esprit Saint faite par Tertullien dans cet extrait du *De resurrectione* est affectée à l'imposition des mains, comme dans le *De Baptismo*.

Tertullien nous renseigne donc assez peu sur le sens de l'onction: on la reçoit *conformément à la discipline antique*, à l'image d'Aaron qui fut oint par Moïse, et *pour que l'âme soit consacrée*. Cette onction a donné au Christ son Nom. Le lien avec le don de l'Esprit n'est pas établi.

2) Cyprien

On n'est guère plus avancé avec Cyprien. Bien qu'habituellement Cyprien associe le don de l'Esprit à l'imposition des mains¹⁷, un extrait retiendra néanmoins notre attention. Celui-ci provient de la correspondance que l'évêque de Carthage écrit à l'occasion de la querelle baptismale qui l'opposa à Rome. Cyprien y explique que l'on doit refaire tous les rites de l'initiation sur l'hérétique converti ; non seulement le baptême doit être refait, mais l'onction de chrême également: **«Il est nécessaire que celui qui a été baptisé soit oint afin que recevant le chrême, c'est-à-dire l'onction, il puisse être oint de Dieu, et avoir en soi la grâce du Christ. Or, c'est à l'eucharistie que les baptisés doivent de pouvoir être oints d'une huile consacrée à l'autel. Mais on n'a pas pu consacrer la substance de l'huile, si l'on n'avait ni autel ni Église. Par suite, l'onction spirituelle (unctio spiritalis) ne peut pas non plus exister chez les hérétiques, puisqu'il est constant que l'huile ne peut pas du tout être consacrée, ni le sacrifice eucharistique avoir lieu chez eux¹⁸.**»

L'onction spirituelle (unctio spiritalis) est une expression qui, chez Optat de Milève et Augustin, désignera l'Esprit Saint lui-même et non la chrismation¹⁹, comme on le verra bientôt. Et elle a vraisemblablement la même signification chez Cyprien (l'expression unctio spiritalis étant choisie ici en raison du contexte immédiat centré sur l'onction postbaptismale). En effet, l'évêque de Carthage ne cesse d'argumenter dans sa lettre sur le fait que la non possession de l'Esprit par les schismatiques entraîne l'inefficacité de leurs sacrements du baptême et du chrême²⁰. Au début de sa lettre, Cyprien avait argué du fait que les schismatiques ne peuvent posséder l'Esprit pour invalider leur baptême: **«Mais comment celui-là pourrait-il purifier et sanctifier l'eau, qui est lui-même impur et n'a pas le Saint-Esprit²¹?**» Il procède de même pour le chrême dans les lignes qui nous occupent, mais «en sens inverse»: puisque l'huile ne peut être consacrée chez les schismatiques en raison de l'impossibilité d'offrir valablement le sacrifice eucharistique, la personne de

17 Voir *Epist.* 72, 1; 73, 6; 73, 9; 74, 5;

18 *Epist.* 70, 2. Traduction du chanoine BAYARD, dans *Saint Cyprien, Correspondance*, tome II, Paris, 1925, p. 254. Texte latin dans CCSL n° 3C, p. 507-509.

19 Ou l'effet spirituel et invisible de celle-ci.

20 Voir aussi *Epist.* 69, 11 et *Epist.* 74, 5.

21 *Epist.* 70, 1. *Op.cit.*, p. 253.

11 Traduction française par R.F. REFOULÉ en collaboration avec M. DROUZY dans SC n° 35 bis, p. 76. On a remanié la fin de la traduction pour coller davantage au latin.

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Paul GALTIER: *La consignation à Rome et à Carthage*, dans *RechSR* 2 (1911) p. 350-383 ; *Onction et confirmation*, dans *RHE* 14 (1912) p. 467-476. Pierre de PUINET: *Onction et confirmation*, dans *RHE* 14 (1912) p. 450-466.

15 Les arguments de Paul GALTIER en faveur de l'imposition des mains ne sont pas toujours des plus convaincants.

16 Traduction française, *Les Pères dans la foi* n° 15, p. 54.

L'Esprit ne peut donc pas plus exister chez eux. C'est l'affirmation de l'unicité de l'Église et du sacrifice eucharistique qui induit pour l'évêque de Carthage la vacuité de la chrismation comme la non-existence de la personne de l'Esprit chez les schismatiques.

C'est d'ailleurs ce qu'il synthétise en d'autres mots quelques lignes plus loin: *«Il n'est pas possible en effet qu'une part de leurs cérémonies soit sans valeur, et que l'autre soit valide. Si quelqu'un a pu baptiser, il a pu donner aussi l'Esprit Saint. Si au contraire, il ne peut donner le Saint-Esprit parce qu'étant au dehors, il n'est pas avec le Saint-Esprit, il ne peut non plus baptiser celui qui vient à lui puisqu'il n'y a qu'un baptême, qu'un Esprit Saint, et qu'une Église...»²²*

3) Le texte du *De Rebaptismate*

Contentons-nous ici de signaler l'ouvrage anonyme du *De rebaptismate* parmi les sources africaines sur notre sujet²³. L'auteur y parle longuement du don de l'Esprit, mais ne mentionne à ce propos que l'imposition des mains sans faire la moindre allusion à une onction quelconque²⁴.

4) Lactance

On trouve chez Lactance quelques mots sur l'onction d'Aaron.

Institutiones IV, 7, 4-8: **Christ, en effet, n'est pas un nom de personne, mais une façon de désigner la puissance royale: c'est ainsi en effet, que les juifs appelaient leurs rois. Mais il nous faut donner la raison de cette appellation, à cause de l'erreur de gens ignorants qui, changeant une lettre, l'appellent «Chrestus». Les juifs avaient reçu autrefois l'ordre de fabriquer un onguent sacré, avec lequel on eût pu oindre ceux qui étaient appelés au sacerdoce ou à la royauté, et, tout comme maintenant, chez les Romains, un manteau de pourpre signifie que l'on a reçu la dignité royale, de même, chez eux, cette onction avec l'onguent sacré conférait le titre et la puissance royales. Et puisque les anciens grecs disaient «chriesthai» pour oindre (ce qu'ils disent maintenant «aleiphestai») comme nous le montre ce vers d'Ho-**

mère: «alors les servantes les baignèrent et les oignirent d'huile», pour cette raison, nous appelons «Christ», c'est-à-dire «oint», celui qui, en hébreu, est appelé «Messie». Voilà pourquoi dans certaines versions grecques de l'Écriture mal traduites de l'hébreu, on trouve le terme «eleimmenos», qui vient de «aleiphestai». Pourtant, quoi qu'il en soit, l'un et l'autre terme exprime sa royauté: non qu'il ait déjà pris possession sur cette terre du royaume dont le temps n'est pas encore venu, mais il en détient un dans le ciel et pour l'éternité²⁵. Les seuls renseignements que nous obtiendrons de Lactance sur la signification de l'onction d'Aaron se réduisent à dire que celle-ci donne au Christ son Nom. L'Esprit n'est même pas mentionné ici.

5) Optat de Milève

Optat parle un peu plus abondamment de la chrismation africaine que nos auteurs précédents. Nous transcrivons principalement ici deux passages tirés de ses traités contre les Donatistes. Dans le premier, Optat condamne la pratique des Donatistes qui consiste à réitérer l'onction que les catholiques ont reçue. Or, les Donatistes s'appuyaient sur un verset tiré de l'Ecclésiaste pour justifier leur coutume: «des mouches mourantes gâtent la suavité de l'huile²⁶.» Mais pour Optat, ce sont les donatistes eux-mêmes qui gâtent la suavité de l'huile évoquée dans ce verset, en réitérant l'onction de chrême reçue par les catholiques. C'est pour lui l'occasion de rappeler le rapport qu'il voit entre cette onction de chrême et le don de l'Esprit:

Car l'huile est naturelle et elle possède son propre nom, unique et particulier. Une fois consacrée, elle s'appelle chrême, et en elle se trouve la suavité, qui adoucit l'enveloppe de la conscience, après avoir enlevé la dureté des péchés, qui rend l'âme douce, qui prépare une demeure pour l'Esprit-Saint afin que, répondant à l'invitation qu'on lui a faite après en avoir supprimé la rudesse, il accepte volontiers d'y séjourner. [...] Puisque, poussés par les emportements de la haine, vous vous attaquez en quelque sorte à l'huile, c'est vous qui gâtez, en rebaptisant, la suavité de cette huile qui a été consacrée au nom du Christ, afin que, grâce à elle, les mœurs soient adoucies, et que la lumière de l'Esprit brille, pour la connaissance de la vérité, qui procure le salut²⁷.

Dans ce texte, Optat ne présente pas l'effusion de l'Esprit comme l'effet propre de l'onction chrismale. À la vérité, une telle lecture revient à

22 *Epist.* 70, 3. Traduction du chanoine BAYARD, *op. cit.*, p. 255. Texte latin dans CCLSL n°3C, p. 511. Derrière le terme «baptême», c'est l'ensemble des rites de l'initiation qu'il faut entendre.

23 Opuscule d'origine africaine, voir *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 1, p. 71ss. Une édition critique du texte latin par G. von HARTEL se trouve dans CSEL n°3, p. 69-92.

24 Dans l'édition CSEL n° 3: *De rebaptismate*, 1, lignes 20-22 page 69; 3, lignes 14-15 page 73; 4, lignes 22-23 page 73; 4, lignes 30-31 page 73; 4, lignes 11-12 page 74; 4, lignes 15-18 page 74; 4 lignes 25-26 page 74 ; 5 lignes 25-26 page 75; 10, lignes 17-18 page 82.

25 Traduction française de Pierre MONAT dans SC n° 377, p. 71-73.

26 Qo 10, 1.

27 *Optat*, VII, 4, 6-7. Traduction Mireille LABROUSSE dans SC n° 413, p. 231-233.

faire dire au texte plus que ce qu'il ne dit. Optat introduit au contraire une distance entre les deux réalités en présentant la chrismation comme une préparation à la venue imminente de l'Esprit... qui sera convié avec l'imposition des mains, et non comme l'agent de cette venue.

Car c'est bien l'imposition des mains qui, chez Optat, est associée au don de l'Esprit. Dans un autre passage des *Traitées contre les Donatistes* Optat fait grief aux Donatistes d'argumenter sur un verset du psaume 145 pour justifier la réitération de l'onction: «Que l'huile du pécheur n'oigne point ma tête²⁸.» Les Donatistes s'appuyaient sur ce verset pour ne pas reconnaître la chrismation effectuée par les catholiques. Optat propose à l'encontre des Donatistes une interprétation toute différente de ce verset:

Apprends encore quel est l'auteur de ces paroles: «Que l'huile du pécheur ne couvre pas ma tête !» Toi, en effet, tu n'as pas compris quel était l'auteur de ces paroles. C'est assurément le Christ, qui n'avait pas encore reçu l'onction et qui demandait que l'huile du pécheur ne vînt pas souiller sa tête. Toi, tu n'as pas compris cela et tu as dit: «C'est le prophète David qui a redouté l'huile du pécheur.» Mais le psalmiste avait reçu auparavant l'onction de Samuel. Il n'y avait pas de raison pour qu'il la reçût une seconde fois ! L'auteur de ces paroles est donc le Christ, qui dit: «Que l'huile du pécheur ne couvre pas ma tête !» C'est une prière, non un ordre, c'est un désir non un commandement ; car si c'était un ordre, il dirait: «L'huile du pécheur ne couvrira pas ma tête.» L'auteur de ces paroles est donc le Fils de Dieu qui, déjà, craignait de recevoir l'huile du pécheur, c'est-à-dire de n'importe quel homme, car personne n'est sans péché si ce n'est Dieu seul. Son Fils a redouté l'huile de l'homme, parce qu'il eût été indigne que Dieu reçût l'onction de l'homme. C'est pourquoi il prie son Père et il lui demande de ne pas recevoir l'onction de l'homme, mais de Dieu lui-même, son Père. C'est donc une demande du Fils. Voyons si le Père l'a satisfaite. L'Esprit-Saint l'indique clairement dans le psaume 44, où il dit au Fils lui-même: «Le Seigneur, ton Dieu, te donnera l'onction d'une huile d'allégresse, comme à aucun de tes rivaux.» Ses rivaux étaient les prêtres et les rois des juifs qui, tous –cela est établi–, avaient reçu l'onction de l'homme. Mais puisque le Fils devait recevoir l'onction du Père, et Dieu la recevoir de Dieu, ce que le Fils a demandé et ce que l'Esprit a promis et annoncé, le Père l'a réalisé dans le Jourdain. Comme le Fils de Dieu, notre Sauveur, arrivait là, il fut désigné par Jean en ces termes: «Voici l'Agneau de Dieu, celui qui enlève les péchés du monde.» Il descendit dans l'eau, non qu'il y eût en Dieu quelque chose à purifier, mais parce que l'eau devait précéder l'huile à venir, pour l'établissement, l'institution et l'accomplissement du mystère du baptême. Et comme, une fois bapti-

28 Ps 145, 1.

sé, il se trouvait entre les mains de Jean, le rite du mystère s'accomplit alors, et le Père réalisa ce que le Fils avait demandé et ce que l'Esprit-Saint avait annoncé. Le ciel s'ouvrit, et Dieu le Père donna l'onction. L'huile spirituelle (spiritale oleum) descendit aussitôt sous la forme d'une colombe, se posa sur sa tête et le recouvrit. L'huile fut répandue, et dès lors, il fut appelé Christ, puisqu'il avait reçu l'onction de Dieu le Père. Et de peur que l'imposition des mains ne parût avoir manqué, on entendit la voix de Dieu, venue d'un nuage, qui disait: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a eu toute ma faveur, écoutez-le !» Tel est le sens de ces paroles: «Que l'huile du pécheur ne couvre pas ma tête²⁹!»

L'onction du Christ au Jourdain sera fréquemment commentée par les auteurs de l'Antiquité chrétienne, comme on le verra par la suite. Le don de l'Esprit au Jourdain est certes qualifié d'onction³⁰, mais une onction de nature exclusivement spirituelle (*spiritale oleum*), donnée par Dieu seul, et qu'Optat va jusqu'à opposer à l'onction toute matérielle donnée par l'intermédiaire des hommes. Car le Christ, dit-il, avait supplié que l'onction du pécheur, c'est-à-dire l'onction aaronide confectionnée par les hommes, ne oigne pas sa tête. En d'autres termes, c'est la personne même de l'Esprit qui est ici qualifiée d'onction spirituelle. *Spiritale oleum* n'est autre que le nom donné à l'Esprit.

Il convient de bien préciser chez Optat le rapport entre l'onction reçue par le Christ, c'est-à-dire l'Esprit, et celle dont étaient oints les prêtres et les rois de l'Ancien Testament. L'onction toute spirituelle qu'est le don de l'Esprit et que l'humanité de Jésus a reçue, est certes la preuve que cet homme de Nazareth est bel et bien le Messie annoncé, qu'il est vraiment Roi et grand prêtre, même s'il n'a pas reçu l'onction corporelle et matérielle des rois d'Israël ni celle des prêtres de l'Ancienne Alliance, n'étant pas de la tribu de Lévi. Mais le don de l'Esprit au Jourdain n'est pas à proprement parler l'effet spirituel de l'onction corporelle reçue par Aaron. Du moins il n'est pas présenté comme tel par Optat. Le rapport entre les deux onctions n'est pas un rapport de cause à effet ; il est d'un autre ordre. L'huile spirituelle du Jourdain ne fait qu'emprunter son nom à l'onction corporelle de l'Ancien Testament. Elle accomplit ce qu'annonçait cette onction, en ce sens qu'elle désigne l'homme de Nazareth comme l'unique vrai Roi et Grand-Prêtre définitif, mais cela ne veut pas dire pour autant que sa venue dépende de la mise en œuvre d'une onction corporelle. Ce serait aller bien au-delà du texte ! L'onction spirituelle du Jourdain n'est pour Optat qu'une métaphore de l'onction matérielle reçue par Aaron, appliquée à l'Esprit, comme par exemple le «*baptême dans l'Esprit*» était une métaphore du «*baptême d'eau*» dans le

29 *Optat*, IV, 7. Traduction Mireille LABROUSSE dans SC n° 413, p. 101-103.

30 Plusieurs textes du Nouveau Testament favoriseront cette qualification: Ac 4, 26; Ac 4, 27; Ac 10, 38; 1 Jn 2, 20; 1 Jn 2, 27.

logion de Jean-Baptiste et de Jésus: «*Vous avez été baptisés dans l'eau, vous serez baptisés dans l'Esprit Saint*³¹» .

Du reste, c'est plutôt l'imposition des mains qu'Optat rattache au don de l'Esprit, et cela même dans l'épisode du Jourdain: *Et de peur que l'imposition des mains ne parût avoir manqué, on entendit la voix de Dieu, venue d'un nuage, qui disait...*

De Tertullien à Optat, la doctrine africaine de l'onction commence à se dessiner. Cette onction héritée du judaïsme a donné son nom au Christ Jésus. C'est elle qui, selon Tertullien, consacre également les chrétiens dans leur fonction sacerdotale. Mais le don de l'Esprit advient en partenariat avec l'imposition des mains, exécutée après l'application de l'onction chrismale. Le lien entre la chrismation des chrétiens et le don de l'Esprit reste obstinément obscur. Il ne ressort pas des textes étudiés ci-dessus que le don de l'Esprit est un produit de la chrismation des baptisés. Et si notre lecture de Tertullien, Cyprien, Lactance et Optat n'a pas entièrement convaincu, alors analysons maintenant quelques passages d'Augustin...

6) Augustin

6. 1. Charité et unité ecclésiale: sacrements de l'Esprit Saint

Parmi tous les auteurs chrétiens de l'Occident latin, le corpus augustinien constitue sans conteste le dossier le plus intéressant et le plus documenté sur la question du rapport entre la chrismation postbaptismale et le don de l'Esprit. Une bonne part de la théologie médiévale s'est d'ailleurs inspirée de ses écrits... pour le meilleur et pour le pire.

Commençons tout de suite par un premier texte qui va venir illustrer notre précédent propos sur Optat de Milève. Il s'agit d'un extrait de la lettre contre Pétilien³². En bon donatiste, Pétilien réitérait l'ablution

baptismale et la chrismation des transfuges catholiques qui passaient dans le parti de Donat. Pour justifier la réitération de l'onction de chrême, Pétilien s'appuyait sur Ps 141, 5: «Que l'huile du pécheur ne me parfume pas la tête!» Pour Pétilien, les catholiques avaient reçu la chrismation de la main d'évêques pécheurs ; or selon lui, ce verset contestait précisément la validité d'un tel rite. Mais Augustin rétorque dans son discours que les évêques donatistes ne sont pas moins pécheurs que les catholiques, comme cet Optat évêque de Timgad notoirement connu pour être parmi les pires brigands que l'Afrique ait connu³³. Pétilien renchérit et invoque alors le psaume 132, versets 1-3. L'huile parfumée qui coule sur la barbe et les vêtements d'Aaron représente selon lui l'onction de chrême qui ne peut être donnée qu'au sein d'une même appartenance ecclésiale par des ministres eux-mêmes oints de cette onction.

Augustin va alors contester cette interprétation du psaume. Il va démontrer que l'onction dont parle le psalmiste ne s'applique pas à la chrismation, mais au don de l'Esprit qui, lui, dépend effectivement de la communion ecclésiale. Augustin commence sa démonstration en concédant à Pétilien: ***Tu dis vrai. Car le sacerdoce juif recevait l'onction en tant que figure du corps du Christ qui tient son salut du lien étroit de son unité. Le Christ lui-même tire son nom de chrisme: c'est-à-dire l'onction. Les Hébreux l'appellent Messie...*** Augustin acquiesce au fait que les prêtres de l'Ancien Testament étaient oints et que le nom de «Christ» vient effectivement de cette onction, mais il interroge ensuite: ***Or dans ce sacerdoce, qui représente la tête, la barbe, le bord du vêtement?*** Et Augustin d'avancer sa propre interprétation du verset: la tête du corps, c'est le Christ ; la barbe, ce sont les forts dans l'Église qui ***reçoivent de la tête l'onction sainte qui découle du Christ: la sanctification spirituelle*** (sanctificatio spiritalis) ; le bord, ou col du vêtement, ce sont les fidèles parfaits de l'Église ***sur qui le parfum de l'unité découle comme de la tête sur le col du vêtement... le col spirituel... le col où se manifesta la variété des langues*** (c'est-à-dire l'épisode de la Pentecôte), ***le col où a coulé ce parfum de l'unité, la suavité de l'amour spirituel***. Augustin va-t-il enfin expliciter la nature de cette onction qui coule sur le col du corps du Christ? C'est ce qu'il va faire dans les lignes qui suivent: ***Et vous voulez voir dans cette onction*** (c'est-à-dire "l'huile" dont parle David dans le Psaume 132) ***le sacrement du chrême qui, il est vrai, est, dans la catégorie des signes visibles, sacro-saint comme le baptême lui-même, mais qui peut se trouver aussi chez les pires des hommes qui consomment leur vie dans les œuvres de la chair et ne possèdent pas le royaume des cieux et par suite n'appartiennent pas à la barbe d'Aaron ni au col de son***

31 Sans pour autant que l'expression «*baptisés dans l'Esprit Saint*» exprime la face cachée, l'effet invisible et spirituel de l'ablution baptismale, comme beaucoup ont voulu si souvent l'interpréter. Mais de plus en plus d'exégètes remettent en cause ce lien; voir en particulier Joseph COPPENS, *L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres*, dans *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie*, édition J. Kremer, Gembloux, 1979, p. 427; et aussi Daniel MARGUERAT, Justin TAYLOR, déjà cités dans la note 6 de l'article «*La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture?*». Voir encore Simon LEGASSE dans *Naissance du baptême*, *Lectio Divina*, 153, Paris, Cerf, 1993, p. 120: «la pensée chrétienne primitive reste flottante quand il s'agit de définir les conditions d'accès au salut ou, plus exactement, de définir leurs rapports: foi à la parole de l'annonce évangélique, baptême d'eau, don de l'Esprit sont énoncés, parfois mis ensemble mais non toujours, au gré du sujet traité dans le contexte. [...] Un telle souplesse se conçoit mal si, dès l'origine, le baptême avait été conçu comme le moyen par lequel l'Esprit Saint était communiqué aux croyants.»

32 *Contra Litteras Petilianii*, II, 236-239; dans *Œuvres de saint Augustin. Traités Anti-Donatistes. Vol. III: Contra litteras Petilianii libri tres*, traduction de G. FINAERT, introduction et notes par B. QUINOT (Bibliothèque Augustinienne n° 30), DDB, 1967, p. 537-547.

33 *Contra Litteras Petilianii*, II, 237, op. cit., p. 539.

vêtement ni à aucune partie de son vêtement sacerdotal³⁴? ... s'insurge littéralement Augustin ! Pour le docteur d'Hippone, l'huile du psaume 132 ne peut pas être le chrême dont sont oints les croyants.

De fait, dans un autre ouvrage où il commente ce même passage du psaume 132, Augustin explicite clairement la nature de l'huile qui descend sur la tête et la barbe d'Aaron, sur le col de son vêtement: **Le parfum est sur sa tête. Le Christ est notre tête ; crucifié et enseveli, ressuscité, il est monté au ciel ; et le Saint-Esprit est venu de la tête. Où est-il descendu? Sur la barbe. La barbe signifie les forts ; la barbe signifie les jeunes gens, diligents, ardents, plein d'entrain. C'est pourquoi, quand nous décrivons de tels hommes, nous disons: c'est un homme qui a de la barbe. Ce parfum est donc d'abord descendu sur les apôtres, il est descendu sur ceux qui ont soutenu le premier assaut du monde: l'Esprit Saint est donc d'abord descendu sur eux. Car ceux qui ont commencé les premiers à vivre dans l'unité ont souffert la persécution ; mais comme le parfum était descendu sur la barbe, ils ont souffert, ils n'ont pas été vaincus. De fait, la tête d'où le parfum avait découlé, ayant déjà souffert, elle les avait précédés. Un tel exemple étant donné, qui pourrait vaincre la barbe**³⁵? Augustin ne voit pas autre chose dans l'huile du psaume 132 que le don de l'Esprit, que les Apôtres en premier, réunis comme un seul corps dans la chambre haute et symbolisant la barbe, ont reçu à la Pentecôte.

Mais revenons à la controverse opposant Augustin à Pétilien à propos du psaume 132. L'huile mentionnée dans le psaume est exclusivement réservée aux bons, martèle Augustin ; elle est réservée à ceux qui ont gardé l'Unité, c'est-à-dire à ceux qui sont restés en communion avec la catholicité. Comment donc Pétilien ose-t-il voir alors dans l'huile du psaume 132 la chrismation? Et Augustin d'avertir Pétilien quelques lignes plus loin de ne pas confondre le sacrement de la chrismation avec l'onction spirituelle et invisible de la charité qu'est précisément le don de l'Esprit: **«Distingue donc d'un côté le saint et visible sacrement (la chrismation) qui peut exister chez les bons et les méchants, ici pour leur récompense, là pour leur condamnation, de l'autre l'onction invisible de la charité (invisibili unctio caritatis –la personne du Saint-Esprit elle-même qui se donne aux croyants) qui est le propre des bons. Distingue ces choses; distingue-les**³⁶.» Car si le don de l'Esprit dépend

34 *Et in hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari, quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est sicut ipse baptismum, sed potest esse et in hominibus pessimis in operibus carnis vitam consumentibus et regnum caelorum non possessoribus et ideo nec barbam Aaron nec ad oram vestimenti ejus nec ad ullam contextionem vestis sacerdotalis pertinentibus?* Texte dans *Contra Litteras Petilianus*, II, 239, op. cit., p. 544. Nous ne suivons pas ici la traduction donnée la collection des œuvres de Saint Augustin, op. cit., qui n'a pas retenu la forme interrogative de la phrase.

35 *Enarrationes in Psalmos*, 132, 7. Texte latin dans CCL, 38, p. 1931-1932.

36 *Contra Litteras Petilianus*, II, 239, op. cit., p. 547.

effectivement du lien à l'unité ecclésiale de celui qui le reçoit, il n'en va pas de même pour la chrismation. À l'époque d'Augustin le schisme était considéré comme un péché dont la gravité entraînait la perte de l'Esprit. Le catholique qui rompait la communion avec l'Église en passant au parti de Donat, perdait l'Esprit. Mais il gardait l'onction chrismale. S'il revenait un jour dans le giron maternel, on ne réitérait pas cette onction chrismale, mais on réitérait sur le pénitent l'épiclesse pour le don de l'Esprit, car il avait perdu l'Esprit en passant à l'hérésie. La pratique était la même lorsqu'un Donatiste demandait à intégrer l'Église catholique. On estimait en effet qu'un Donatiste n'avait jamais pu posséder l'Esprit, car il avait adhéré à la foi chrétienne dans le schisme. On réitérait donc l'imposition des mains, et l'épiclesse qui y était attachée, pour qu'il reçoive l'Esprit qu'il n'avait pas pu recevoir dans le schisme même si là-bas on lui avait imposé les mains. Par contre, on ne réitérait ni le baptême³⁷, ni l'onction chrismale, que ce Donatiste avait reçus dans sa secte, car l'Église les reconnaissait comme parfaitement valides, bien qu'ayant été conférés de manière illicite.

Le don personnel de l'Esprit Saint ne pouvait donc être reçu par le croyant qu'au sein de la communion catholique, tandis que les sacrements du baptême et de la chrismation pouvaient exister et être reçus en dehors de la catholicité. C'est une donnée essentielle de l'Antiquité chrétienne qui relève de la problématique de la réconciliation des hérétiques et à laquelle nous renvoyons le lecteur pour plus de détails³⁸. Et c'est pour cette raison qu'Augustin rappelle à Pétilien que l'onction invisible de la charité, autrement dit le don de l'Esprit, n'appartient qu'aux bons, c'est-à-dire qu'il ne peut être reçu par les Donatistes ennemis de l'Unité, contrairement à la chrismation. C'est cette idée qui a justifié durant toute l'Antiquité chrétienne la réitération du rite accompagnant l'épiclesse pour le don du Saint-Esprit, en l'occurrence une imposition des mains en Afrique.

37 Voir pour le baptême, *De Baptismo*, V, XXIII, 33: Église, Esprit, baptême ne peuvent se disjoindre entre eux, déclara Cyprien, et voilà pourquoi, d'après lui, ceux qui sont séparés de l'Église et du Saint-Esprit font voir qu'ils le sont aussi du baptême. S'il en est ainsi, quiconque reçoit le baptême dans l'Église catholique reste baptisé aussi longtemps qu'il reste lui-même dans l'Église ; mais s'il l'abandonne, il abandonne aussi son baptême. Il n'en est pas ainsi. En effet, à son retour, le baptême ne lui est pas rendu car, en s'éloignant, il ne l'a pas perdu. Mais de même que les fils bien aimés possèdent l'Esprit-Saint, mais non les fils mauvais qui ont pourtant le baptême, de même les Catholiques possèdent l'Église, mais non les hérétiques qui ont pourtant le baptême. En effet, l'Esprit-Saint, notre maître, fuira celui qui agit avec feinte et pourtant le baptême ne le fuira pas. Aussi, comme le baptême peut exister même là d'où se retire l'Esprit-Saint, le baptême peut exister là où n'est pas l'Église. Texte dans *Œuvres de saint Augustin, Traité Anti-Donatistes*, vol. II, coll. Bibliothèque Augustinienne 29, p. 386-387.

38 Voir *La réconciliation des hérétiques en Occident* et *La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture?* Op. cit.

Arrêtons-nous maintenant sur l'expression «*inuisibili unctio caritatis*», utilisée par Augustin ci-dessus dans sa controverse avec Pétilien. C'est une allégorie. Elle désigne chez le docteur d'Hippone le don de l'Esprit autant que la personne même de l'Esprit, comme nous allons le voir dans la section ci-dessous traitant du *Commentaire de la première épître de saint Jean*³⁹, série de sermons vraisemblablement prononcés autour de l'année 413. Associer la charité à l'Esprit est une idée essentielle chez Augustin. La charité, dont la marque distinctive est principalement l'unité ecclésiale, est pour lui le sacrement de l'Esprit par excellence. Cette idée fondamentale est à la base de son apologétique anti-donatiste.

L'Esprit qui se donne au croyant est souvent qualifié par Augustin d'onction spirituelle, d'onction invisible, d'onction céleste⁴⁰, sans constituer pour autant le produit invisible de la chrismation. Augustin rappelle souvent dans ses œuvres que cette onction dont l'humanité du Christ elle-même a été ointe au Jourdain n'a pas été faite à partir d'une huile corporelle et visible comme pour les prêtres et les rois de l'Ancien Testament. Dans le *Contra Maximinum* par exemple, commentant le verset 8 du psaume 45, Augustin voit dans l'huile d'exultation dont est ointe le Messie non pas l'huile dont étaient oints les prêtres et les rois de l'Ancienne Alliance, mais l'onction toute spirituelle de l'Esprit descendant sur le Christ au Jourdain. Ce n'est pas d'une onction d'huile visible et corporelle dont fut ointe le Christ, précise-t-il, mais c'est de l'Esprit-Saint lui-même dont celui-ci fut recouvert: **Or, il devait être oint, non avec une huile visible et corporelle, mais par l'Esprit-Saint, que l'Écriture désigne sous le nom d'huile d'allégresse, [...] le Saint-Esprit, dont fut oint le Christ... [...] tandis qu'on te cite ce que le bienheureux Pierre a dit dans les Actes des Apôtres: «Ce Jésus de Nazareth que Dieu a oint de l'Esprit-Saint». Voilà ce qui était prophétisé quand il a été dit: «Dieu, ton Dieu t'a oint de l'huile d'exultation» ou «de l'huile d'allégresse de préférence à tes compagnons.» [...] le Fils, qui s'est fait homme tout en demeurant Dieu, a été oint par Dieu le Père; il était rempli de cette onction, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi il est écrit de lui: «Jésus étant plein du Saint-Esprit, s'en revint du Jourdain**⁴¹».

Or, dans le troisième livre de son commentaire sur la première lettre de saint Jean, Augustin a utilisé une curieuse expression en rapport avec cette onction toute spirituelle de l'Esprit Saint; expression que la théologie médiévale carolingienne a interprété dans le sens d'une claire allusion à la chrismation postbaptismale. Augustin cite d'abord 1 Jn 2, 20:

«**Quant à vous, vous avez reçu l'onction venant du Saint, afin que vous soyez manifestés à vous-mêmes**⁴².» Puis il paraphrase ce verset johannique avec ces mots: ***Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili***. Les théologies médiévales⁴³ et modernes⁴⁴ ont toujours voulu voir dans cette phrase l'indication que l'onction chrismale était l'organe sacramentel visible du don de l'Esprit. Mais une telle interprétation est loin de s'imposer dans cet extrait, et encore moins par l'ensemble de l'ouvrage. C'est ce que nous nous proposons de démontrer.

Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili: l'onction spirituelle, c'est le Saint-Esprit lui-même dont le sacrement consiste en une onction visible. Voir dans l'expression «onction visible» la chrismation se heurte au fait qu'Augustin ne fait aucune allusion préalable et immédiate à cette dernière. Certes dans un paragraphe précédent, il mentionne les sacrements que reçoivent tous les fidèles: «*le baptême, la Bénédiction et l'Eucharistie*». Mais la chrismation postbaptismale n'est même pas expressément citée. Pour ce qui est de la *Bénédiction*, il est impossible de dire si Augustin a en vue la chrismation ou l'imposition des mains. Ce seul terme est en tout cas insuffisant pour établir un lien sans équivoque entre l'expression «*unctione visibili*» et la chrismation. En revanche, si l'on se rappelle que les chapitres du commentaire sur la première lettre de saint Jean sont issus de sermons prononcés en public, l'ensemble: «*l'onction spirituelle, c'est le Saint-Esprit lui-même dont le sacrement consiste en une onction visible*» sonne comme une paraphrase de 1 Jn 2, 20. C'est donc dans ce verset johannique qu'il faut d'abord chercher l'origine et la nature de cette onction visible, avant de penser à l'onction chrismale. Dire que le sacrement du don de l'Esprit consiste en une onction visible ne veut-il pas signifier simplement un caractère visible, une manifestation propre au don de l'Esprit, qui conduit à ce que: «*vous soyez manifestés à vous-mêmes*», dit Jean? En effet, Augustin poursuit en ces termes: ***Jean dit que tous ceux qui ont reçu cette onction du Christ reconnaissent les mauvais et les bons***⁴⁵. C'est dans un autre de ses ouvrages, les *Enarrationes in Psalmos*,

42 *Traité* III, 5. Traduction française par Paul AGAËSSE dans SC n° 75, p. 195.

43 Au VIII^e siècle, Bède le Vénérable par exemple reprend mot pour mot l'expression d'Augustin dans *In Epistolam I Iohannis*, II, 20: *Unctio spiritalis ipse Spiritus Sanctus est cujus sacramentum est in unctione visibili* (CCSL n°121, p. 296). Dans *In Lucae Evangelium Expositio*, VI, 22, Bède attribue au chrême l'efficacité du don de l'Esprit Saint: *Et pulchre sui corporis et sanguinis mysteriis imbutos in montem olivarum discipulos educit ut omnes in morte sua baptizatos altissimo sancti spiritus chrismate confirmandos esse designet qui dicere possint cum psalmista...* dans CCSL n°120, p. 385. Et c'est ainsi qu'il attribuera aux deux rites conjoints de la consignation romaine et de l'imposition des mains qui la précède la communication de l'Esprit. Voir encore *Expositio Actuum Apostolorum Expositio*, VIII, 14, dans CCSL n° 121, p. 39-40 et *Homelia I*, 12 dans CCSL n°122, p. 87.

44 Voir encore l'ouvrage récent de Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements*, 2. *La confirmation*, Cerf, 2006, p. 190ss.

45 Traduction française par Paul AGAËSSE dans SC n° 75, p. 195.

39 Voir *In epistolam Ioannis ad Parthos*, III, 12: *virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus Sanctus, unctio invisibilis, caritas illa est quae...* Texte latin dans SC n° 75, p. 208.

40 Le premier témoignage latin connu, sur la désignation de l'Esprit comme onction, remonte à Irénée de Lyon, dans *Adversus Haereses* III, 18, 3.

41 *Contra Maxim.* II, 16, 3. Texte latin dans PL 42, col. 782-783.

qu'Augustin s'est attardé plus longuement sur la manifestation visible de l'«*unctio spiritalis*». Citant le verset 15 du psaume 104 (*le vin réjouit le cœur de l'homme pour que l'huile fasse luire les visages*), voici comment il interprète l'huile qui fait luire les visages: **Qu'est-ce que cette joie du visage que donne l'huile? La grâce de Dieu, un certain éclat qui se voit ; comme le dit l'apôtre: «l'Esprit est donné à chacun en vue de se manifester.» Par l'éclat divin qu'elle répand, l'huile se présente comme une certaine grâce qui révèle un homme aux hommes pour lui attirer un saint amour**⁴⁶. Pour Augustin, l'onction spirituelle de l'Esprit se rend visible à travers un éclat particulier qui se manifeste d'homme à homme. Quel est cet éclat? Il faut revenir au commentaire de la lettre de saint Jean, et pousser plus loin la lecture pour obtenir une réponse précise. Dans son troisième traité, voici comment il commente 1 Jn 2, 26-27 (*Voilà ce que j'avais à vous écrire touchant ceux qui cherchent à vous égayer: afin que vous sachiez que vous avez reçu l'onction et que l'onction que nous avons reçue de lui demeure en nous*⁴⁷): **Unctionis sacramentum est, virtus ipsa invisibilis, unctio invisibilis, Spiritus Sanctus ; unctio invisibilis, caritas illa est...**⁴⁸, que nous traduisons ainsi: «*le mystère de l'onction, c'est la puissance invisible elle-même, c'est l'onction invisible, c'est le Saint-Esprit; l'onction invisible, c'est cette charité qui...*» Là encore, certains traducteurs ont voulu voir dans l'expression «*unctionis sacramentum*» l'effet sacramentel de la chrismation et l'ont traduit de fait dans cette perspective. Mais sur quelle exégèse du texte repose pareille interprétation? Car on cherche vainement comment Augustin aurait pu discerner dans le verset tiré de la lettre de Jean un indice qui lui aurait fait penser à la chrismation. Tout ce qu'il lit dans ce verset johannique se résume à la personne même du Saint Esprit qui se cache derrière le terme «onction». La personne du Saint-Esprit est cette onction du verset johannique. C'est en elle-même une onction invisible certes, mais dont une certaine manifestation peut néanmoins être perceptible comme on le verra bientôt. Et voir dans la mention de l'onction de 1 Jn 2, 26-27, une allusion à la personne du Saint Esprit, cela ne fait pas nécessairement du Saint-Esprit l'effet sacramentel de la chrismation. Étant donné la grande variété de sens que peut recouvrir chez Augustin le terme «*sacramentum*⁴⁹», ne serait-il pas plus raisonnable de s'en tenir à une inter-

prétation moins scolastique de l'expression «*unctionis sacramentum*», et d'y lire plutôt «le mystère», comme nous l'avons traduit ci-dessus, c'est-à-dire la réalité spirituelle qui se cache derrière l'onction dont parle l'apôtre Jean, en l'occurrence la personne de l'Esprit Saint, qu'Augustin qualifiera d'onction «invisible» par opposition à la corporéité de l'onction chrismale.

Mais avant d'approfondir chez Augustin cette notion d'invisibilité du don de l'Esprit par opposition à la corporéité de la chrismation et du baptême, voyons quel rapport Augustin perçoit entre le Saint-Esprit et la charité. Car nous allons voir que c'est là toute la clé de lecture pour comprendre sa pensée lorsqu'il écrit en III, 5: ***l'onction spirituelle, c'est le Saint-Esprit lui-même dont le sacrement consiste en une onction visible***.

La charité est une onction invisible, vient-il de dire en III, 12 ; invisible parce qu'opposée à l'onction visible et corporelle qu'est la chrismation selon les termes dont il avait qualifié celle-ci dans le *Contra Maximinum* II, 16, 3. Mais la charité, qui pour Augustin est aussi l'Esprit Saint lui-même, serait-elle également une onction visible comme il écrit en III, 5 que ***le sacrement de l'Esprit consiste en une onction visible?*** Car si la charité est qualifiée d'onction invisible en III, 12, voire d'onction tout court en VI, 12 (***Il nous reste à examiner à quels signes on reconnaît l'Esprit de Dieu. Jean, il est vrai, nous propose un signe, mais peut-être difficile à interpréter: voyons quand même. Il nous faut revenir à la charité: c'est elle qui nous instruit, car elle est l'onction de Dieu***⁵⁰), comment Augustin peut-il la concevoir également comme onction visible?

En VI, 9 il écrit: ***N'est-il pas évident que l'œuvre de l'Esprit en l'homme, c'est de mettre en lui la dilection et la charité? N'est-il pas évident que selon les paroles de l'apôtre Paul, «la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5, 5)»***⁵¹? ***Et quand on se demande à quoi reconnaître qu'on a reçu le Saint-Esprit, voici ce qu'Augustin répond en VI, 10: «Que chacun interroge son cœur ! S'il aime son frère, l'Esprit Saint demeure en lui... qu'il voie s'il a en lui l'amour de la paix et de l'unité, l'amour de l'Église répandue par toute la terre... Si donc tu veux savoir que tu as reçu l'Esprit, interroge ton cœur: demande-toi si tu n'aurais pas le sacrement sans avoir la vertu du sacrement. Interroge ton cœur: si tu y trouves la dilection de ton frère, sois en paix. Cette dilection ne peut s'y trouver sans qu'y soit l'Esprit Saint, car Paul nous crie: «La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné»***⁵². **«Le sacrement» mentionné par Augustin dans ce pas-**

46 *Enarrationes in Psalmos*, 103, III, 13. Texte dans CCSL n° 40, p. 1512.

47 *In epistolam Ioannis ad Parthos*, Traité III, 12. Traduction française par Paul AGAËSSE dans SC n° 75, p. 209.

48 Traité III, 12. Texte latin dans SC n° 75, p. 208.

49 Voir C. COUTURIER, «*Sacramentum*» et «*Mysterium*» dans *l'œuvre de saint Augustin*, coll. Études augustiniennes 28, Paris, 1953. D'ailleurs, quelques lignes plus loin dans son commentaire sur la première lettre de saint Jean, Augustin réutilisera le terme «*sacramentum*» dans le sens de «*mystère*», rendu tel quel par l'éditeur de Sources Chrétiennes: *Traité III*, 13 dans SC n° 75, p. 210-211.

50 Traduction française par Paul AGAËSSE dans SC n° 75, p. 305.

51 *Ibid.*, p. 297.

52 *Ibid. Traité VI*, 10 dans SC n° 75, p. 299-301.

sage, c'est précisément la charité, et la vertu de ce sacrement, c'est l'Esprit présent dans le cœur du croyant. Augustin fait donc remarquer par là: tu ne peux avoir la charité sans avoir la force qui l'anime, sans avoir la source même de cette charité, c'est-à-dire l'Esprit Saint: Mais parce que l'apôtre nous dit: «la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné», nous devons comprendre que l'Esprit Saint est avec la dilection. C'est lui l'Esprit Saint que ne peuvent recevoir les méchants; c'est lui la source dont parle l'Écriture⁵³. Et encore: D'où savons-nous «qu'il nous a donné de son Esprit»? Cela même, qu'il t'a donné de son Esprit, d'où le sais-tu? Interroge ton cœur: s'il est plein de charité, tu as l'Esprit de Dieu. D'où connaissons-nous que c'est là le signe que l'Esprit de Dieu habite en toi? Interroge l'apôtre Paul: «Car la charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné.»⁵⁴

Tel est donc le rapport qu'Augustin voit entre la charité et le don de l'Esprit: c'est elle qui est le sacrement de l'Esprit, c'est-à-dire son signe visible et distinctif. C'est elle qui est le sacrement visible de l'onction invisible qu'est le don de l'Esprit. La charité constitue une manifestation visible, un trait distinctif qui montre qu'on a bien reçu la personne de l'Esprit. On trouve là le sens de ce qu'Augustin voulait dire quand il écrivait à propos de 1 Jn 2, 20: *l'onction spirituelle, c'est le Saint-Esprit lui-même dont le sacrement consiste en une onction visible*. C'est la charité qui est le sacrement visible de l'Esprit, en ce sens qu'elle en est sa manifestation suprême, sa marque distinctive.

Poussons plus loin encore l'analyse de la pensée d'Augustin sur ce point. Car il nous manque de connaître par quel signe spécifique la charité elle-même se rend visible? Le commentaire de 1 Jn 4, 1, qui occupe toute la section VI, 11-13, va conduire Augustin à définir ce *sacramentum* particulier. Ce signe, Augustin le voit prioritairement dans l'Unité ecclésiale. À ce propos, Augustin rappelle à ses auditeurs que le terme «eau» dans le Nouveau Testament désigne tantôt l'Esprit Saint⁵⁵, tantôt le baptême lui-même: *Autre chose est donc l'eau du sacrement* (c'est-à-dire le baptême), *autre chose l'eau qui signifie l'Esprit de Dieu*, écrit-il⁵⁶. *L'eau du sacrement est visible ; l'eau de l'Esprit invisible. L'une lave le corps et signifie ce qu'elle fait dans l'âme ; par cet Esprit c'est l'âme même qui est purifiée et fertilisée. Il est l'Esprit de Dieu que les hérétiques ne peuvent recevoir ni tous ceux qui se retranchent de l'Église. Et tous ceux qui ne s'en retranchent pas ouvertement, mais en sont retranchés par l'iniquité, et qui, à l'intérieur, tourbillonnent*

comme de la paille et ne sont pas du grain, ne possèdent pas cet Esprit. Alors que l'eau du baptême peut être reçue en dehors de la catholicité, l'eau de l'Esprit, c'est-à-dire ici la personne même de l'Esprit, est quant à elle le propre des «bons», comme Augustin l'avait affirmé dans son discours contre le donatiste Pétilien⁵⁷. Ne peuvent donc recevoir et posséder l'Esprit non seulement les schismatiques qui ont ouvertement rompu avec l'unité catholique, mais aussi ceux des catholiques qui sont retranchés de cette unité en persistant dans l'iniquité d'un grave péché. C'est ainsi qu'Augustin dira dans l'un de ses sermons: [...] *ainsi, de même qu'à cette époque-là il apparaissait avoir reçu l'Esprit Saint celui qui parlait dans les langues de toutes les nations, de même aujourd'hui il reconnaît qu'il a reçu l'Esprit Saint celui qui est uni par le lien de la paix à l'Église qui est répandue parmi toutes les nations*⁵⁸. De la même façon que le don des langues constituait le signe visible qui montrait qu'on avait bien reçu l'Esprit à l'époque des Apôtres, de la même façon c'est le lien de la paix qui devient le *sacramentum* visible de l'Esprit pour Augustin: autrement dit, le signe qui manifeste qu'on possède bien l'Esprit est l'amour que l'on montre pour l'unité de l'Église en gardant avec elle le lien de la paix. Au contraire, celui qui n'est pas uni par ce lien de la paix, c'est-à-dire le schismatique ou le pécheur impénitent, ne manifeste pas qu'il a l'Esprit. Dans son ouvrage *Contre Pétilien*, Augustin avait d'ailleurs qualifié le don de l'Esprit d'*onguent de l'unité: unitatis unguentum*⁵⁹. C'est donc l'unité symbolisée par le lien de la paix qui constitue le sacrement du don de l'Esprit.

On retrouve d'ailleurs cette idée dans un passage tiré du commentaire sur le Psaume 44 : *Vinctus est ergo Deus a Deo ; quo oleo, nisi spiritali? Oleum enim uisibile in signo est, oleum inuisibile in sacramento est, oleum spiritale intus est. Vinctus est nobis Deus, et missus est nobis*⁶⁰. Voici la traduction que nous donnons de ce passage: *Dieu a donc été oint par Dieu ; avec quelle huile, sinon l'huile spirituelle? En effet, l'huile visible est dans le signe* (l'onction d'Aaron, la chrismation), *l'huile invisible est dans le mystère* (on pourrait paraphraser ainsi: *tandis qu'il faut voir dans ce mystère – c'est-à-dire la réalité qui se cache derrière l'huile du psaume – l'huile invisible*.) *L'huile spirituelle est pour l'intérieur: Dieu a été oint pour nous et a été envoyé pour nous*.

Signalons en passant que ce passage d'Augustin avait également été utilisé pour justifier chez lui l'idée du don de l'Esprit comme l'effet inté-

53 *Traité VII*, 6 dans SC n° 75, p. 323.

54 *In Epist. Ion.*, *traité VIII*, 12 dans SC n° 75, p. 367.

55 Comme par exemple dans Jn 7,37-39.

56 *Traité VI*, 11 dans SC n° 75, p. 302-303.

57 Voir *supra*.

58 *Sermon 71*, 28. Texte latin établi par Pierre VERBRAKEN dans *Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit*, Revue Bénédictine 75 (1965), p. 97.

59 *Contra Litteras Petilianas*, II, 239, op. cit., p. 545.

60 *Enarrationes in psalmos 44*, 19. Texte dans CCSL, 38, p. 507.

rieur de la chrismation⁶¹. Or c'est un tout autre sens qu'il faut lui donner ! En effet, le « nous » de cet extrait s'oppose aux Juifs. Et l'expression « l'huile spirituelle est pour l'intérieur (intus) » ne signifie pas autre chose ici que le giron intérieur de l'Église catholique opposé à « ceux du dehors » que sont les Juifs de la synagogue comme l'indique le contexte quelques lignes auparavant: *Et comment a-t-il quitté sa mère, le peuple des juifs, cette synagogue attachée aux anciens rites? Il en donnait une figure quand il disait: «Quelle est ma mère ou quels sont mes frères?» Car il enseignait au dedans (intus), tandis qu'eux (sa mère et ses frères) se tenaient au dehors (foris). Voyez s'il n'en est pas ainsi des Juifs aujourd'hui. Le Christ enseigne dans l'Église, eux se tiennent dehors. Quelle est donc cette belle-mère? C'est la synagogue, mère de l'époux, notre Seigneur Jésus-Christ*⁶².

Ceux du dehors, en l'occurrence les Juifs cités dans ce passage, en l'occurrence aussi les donatistes schismatiques qui sont à l'arrière plan du commentaire sur la première de saint Jean, ne peuvent recevoir et posséder l'huile spirituelle, c'est-à-dire la personne de l'Esprit. Les expressions « l'huile invisible », « l'onction spirituelle », « le Saint-Esprit source même de la charité » n'expriment donc pas chez Augustin la réalité signifiée par la chrismation, ni l'effet spirituel de celle-ci. Elles expriment bien plutôt le don de l'Esprit que ne peuvent recevoir non seulement ceux qui sont en dehors de l'Église, mais aussi les pécheurs impénitents à l'intérieur de l'Église, bref tous ceux qui n'ont pas gardé le lien de la paix. Ces deux catégories de croyants peuvent recevoir une fois pour toutes les sacrements du baptême et de la chrismation, ils peuvent également recevoir l'eucharistie, mais ils ne peuvent prétendre avoir part au don de l'Esprit, comme Augustin le répète dans le Traité VII, 6: ***Mais parce que l'Apôtre nous dit: «La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné», nous devons comprendre que la dilection, c'est l'Esprit Saint. C'est lui, l'Esprit Saint, que ne peuvent recevoir les méchants ; c'est lui, la source dont parle l'Écriture: «Que ta source d'eau t'appartienne en propre, et qu'aucun étranger n'y ait part avec toi.» Tous ceux qui n'aiment pas Dieu sont des étrangers, sont des antichrists. Ils ont beau entrer dans les églises, ils ne peuvent être comptés au nombre des fils de Dieu; cette source de vie ne leur appartient pas. Avoir le baptême, le mau-***

vais le peut lui aussi; avoir le don de prophétie, le mauvais le peut lui aussi. Nous voyons que le roi Saül eut le don de prophétie: il persécutait David innocent, et il fut rempli de l'esprit de prophétie et commença à prophétiser. Recevoir le sacrement du corps et du sang du Seigneur, le mauvais le peut lui aussi, car c'est de tels hommes qu'il est dit: «Celui qui mange et boit indignement, mange et boit sa condamnation.» Porter le nom du Christ (droit que l'on tient de la chrismation), le mauvais le peut lui aussi ; autrement dit, être appelé chrétien, le mauvais le peut lui aussi: c'est de ceux-là qu'il est dit: «ils déshonoraient le nom de Dieu.» Donc avoir part à tous ces mystères (omnia sacramenta), le mauvais le peut lui aussi ; mais avoir la charité et être mauvais, cela ne se peut. C'est là le don propre, la source réservée. L'Esprit de Dieu vous invite à y boire ; l'Esprit de Dieu vous invite à le boire, lui⁶³. Augustin ne pouvait pas être plus clair sur la question. Le don de l'Esprit n'est pas l'effet spirituel et invisible dont la chrismation est l'organe. Car comment expliquer qu'Augustin fasse de la chrismation, comme du baptême, comme du corps et du sang mêmes du Seigneur, des *sacramenta* que peuvent recevoir même les méchants, alors qu'il ne cesse de répéter et d'affirmer tout au long du commentaire de la première lettre de saint Jean que le don de l'Esprit est une réalité qui n'est liée ni à la chrismation, ni au baptême, ni au corps et au sang du Seigneur, puisque chacun de ces *sacramenta* peuvent exister sans qu'on ait reçu le don de l'Esprit?

6. 2. Sanctification visible et sanctification invisible chez Augustin

Cette analyse des textes d'Augustin remet bien évidemment en question certaines théories sacramentaires sur le lien entre chrismation et don de l'Esprit, apparues au Moyen Âge à partir de la renaissance carolingienne. On en avait esquissé un bref aperçu dans l'article *La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture*⁶⁴? Nous voudrions y revenir ici. L'herméneutique que la scolastique a fait de l'œuvre augustiniennne a été grandement influencée par ces théories. Cette herméneutique perdue jusqu'à aujourd'hui. Celle-ci a pris pour habitude de voir de manière quasi systématique dans les expressions d'*onction invisible*, d'*huile spirituelle*, d'*onction spirituelle* une évocation de l'effet spirituel signifié par le signe sacramentel de la chrismation. Toute terminologie liée à l'Esprit chez Augustin est très souvent interprétée selon les cadres de la pensée scolastique. La *gratia invisibilis* chez Augustin est comprise comme la sanctification spirituelle invisible signifiée par le signe sacramentel vi-

61 Cet extrait d'Augustin a longtemps posé question parce qu'on a absolument voulu voir dans ce passage une relation entre le signe sensible de la chrismation et la réalité intérieure qu'elle signifiait. Longtemps on a pensé que le texte était corrompu parce qu'il s'harmonisait mal avec cette interprétation. En effet, cela obligeait à définir l'huile visible comme étant le sacramentum, alors que le texte d'Augustin affirmait précisément le contraire: *oleum invisibile in sacramento est*. Voir à ce sujet l'article de Émilien LAMIRANDE, *L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Revue de l'Université d'Ottawa 35(1965), p. 120.

62 *Enarrationes in psalmos* 44, 13. Texte dans CCSL, 38, p. 503.

63 *Traité VII*, 6. Traduction française par Paul AGAËSSE dans SC n° 75, p. 323-325.

64 *Op. cit.*

sible. Cette lecture de la scolastique, qui s'est tant inspirée des écrits d'Augustin, est-elle conforme à la pensée même d'Augustin⁶⁵?

Pour preuve, on en appelle pour témoin certains textes augustiniens, comme par exemple celui du *De Levitico* 84 tiré des *Questions sur l'heptateuque*. Augustin s'y attarde plus longuement sur la problématique du rapport entre le don de l'Esprit et les autres sacrements (baptême – chrismation – eucharistie). Le docteur d'Hippone se pose la question de savoir si ce qu'il appelle la *sanctification invisible* opérée par Dieu «*au moyen de l'Esprit*», opposée à la *sanctification visible* opérée au moyen des sacrements visibles et moyennant la médiation d'un ministre, peut exister, advenir, sans ces sacrements. La *sanctification invisible* dont parle Augustin dans ce texte recouvre-t-elle l'efficacité sacramentelle des sacrements visibles? C'est bien la question que l'on est en droit de se poser au vu des textes augustiniens passés en revue jusqu'ici. Comparant l'exemple de Simon le Magicien dans Ac 8 à celui du centurion Corneille dans Ac 10, d'une part Augustin affirme que la *sanctification visible*, c'est-à-dire celle opérée par les sacrements visibles (baptême – chrismation – eucharistie) peut advenir sans la *sanctification invisible* liée quant à elle au don de l'Esprit que seuls «*les bons*» peuvent recevoir (bien que dans ce cas la *sanctification visible* des sacrements ne soit pas pleinement profitable); d'autre part il affirme que la *sanctification invisible* peut être accordée sans que soit préalablement reçue la *sanctification visible* des sacrements. Mais Augustin souligne en conclusion la nécessité de maintenir la réception des sacrements visibles, même dans le cas où la *sanctification invisible* – et là Augustin désigne explicitement le don de l'Esprit – aurait été accordée avant même le baptême: ***Il ne s'en suit pas néanmoins que l'on doive faire peu de cas du sacrement visible: car celui qui les méprise, ne peut être aucunement sanctifié d'une manière invisible***⁶⁶. ***C'est pour cela que Corneille et ses compagnons, quoique déjà sanctifiés invisiblement par l'effusion du Saint-Esprit, furent tout de même baptisés: la sanctification visible ne parut point superflue, tandis que celle invisible avait déjà précédé.***

Mais voici le texte intégral pour une meilleure compréhension de notre propos⁶⁷: ***Il est remarquable que Dieu, parlant du prêtre, dit fréquemment: «Je suis le Seigneur, qui le sanctifie» et qu'il donne aussi cet ordre à Moïse «Tu le sanctifieras.» Comment donc et Moïse et le Seigneur sanctifient-ils? Car Moïse ne tient pas la place de Dieu, mais Moïse opère par des sacrements visibles au moyen de son mi-***

nistère, tandis que le Seigneur (opère) par une grâce invisible au moyen du Saint-Esprit; là se trouve effectivement tout le fruit des sacrements visibles. Et Augustin d'expliquer ce qu'il entend par là: De fait, sans la sanctification de la grâce invisible, à quoi servent les sacrements visibles? Mais on a raison de se demander si, pareillement, même cette sanctification invisible est utile sans les sacrements visibles dont l'homme est sanctifié de manière visible. Cette question est assurément absurde. Car il serait plus admissible de dire que celle-ci (la sanctification invisible) n'existe pas sans eux (les sacrements visibles), que d'affirmer qu'elle ne sert de rien si elle existe (sans eux), puisque toute l'utilité des sacrements dépend d'elle. Mais il faut encore considérer ceci: dans quel sens a-t-on le droit de dire que celle-ci (la grâce invisible) ne peut exister sans eux (les sacrements visibles)? Le baptême visible ne fut point profitable à Simon le magicien, à qui (Simon) la sanctification invisible ne fut point accordée; mais les baptisés à qui cette grâce invisible profita puisqu'elle les assista, avaient reçu pareillement les sacrements visibles également. Au contraire, bien que Moïse sanctifiait visiblement les prêtres, nous ne voyons pas qu'il ait été sanctifié lui-même par les sacrifices ou l'huile eux-mêmes; qui oserait cependant nier que cet homme fût sanctifié d'une manière invisible, lui en qui une telle grâce se distinguait? On peut en dire autant de Jean-Baptiste; car il apparut donnant le baptême avant de le recevoir. De là, nous ne pouvons aucunement nier qu'il fût sanctifié. Cependant nous ne voyons pas que cela (le fait d'être sanctifié) ait été fait visiblement en lui (c'est-à-dire qu'il fut sanctifié de la sanctification visible du baptême), avant qu'il n'en vienne à baptiser. La même chose peut se dire de ce larron, à qui le Seigneur, crucifié avec lui, dit: «Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis.» Car une telle félicité ne peut être donnée sans la sanctification invisible. On conclut de là que la sanctification invisible existe et profite sans les sacrements visibles, qui ont d'ailleurs changé selon les différentes époques, car autres étaient ceux d'alors, autres ceux d'aujourd'hui, tandis que la sanctification visible, qui se fait par les sacrements visibles, sans celle invisible, peut exister mais ne pas être profitable (adesse, non prodesse)⁶⁸. ***Il ne s'en suit pas néanmoins que le sacrement visible doive être méprisé; de fait celui qui les méprise ne peut être invisiblement sanctifié en aucune manière. C'est pour cette raison que Corneille et ceux qui étaient avec lui, bien que déjà l'évidence manifestait qu'ils étaient sanctifiés invisiblement par l'effusion***

65 Voir par exemple Jean-Philippe REVEL, *Traité des sacrements. I.2. Don et réception de la grâce baptismale*, p. 463, note 3. Ce n'est pas remettre en question toute la théologie de Thomas d'Aquin que d'avancer l'hypothèse qu'il ait fait une lecture erronée d'Augustin sur ce point.

66 Celui qui méprise les sacrements visibles, comment pourrait-il être jugé digne de recevoir l'Esprit?

67 *Questions sur l'heptateuque III, Quaest. De Levitico*, 84. Texte latin dans CSEL 28 3/3, p. 304-306.

68 *Uisibilem uero sanctificationem, quae fieret per uisibilia sacramenta, sine ista inuisibili posse adesse, non posse prodesse.* C. COUTURIER avait fait une lecture classique de ce passage et avait traduit dans un sens tout à fait contraire: «Quant à la sanctification visible, qui serait opérée par des rites visibles, elle ne peut exister sans cette sanctification invisible, elle ne peut être fructueuse.» Dans *Sacramentum et Mysterium dans l'œuvre de saint Augustin*, op. cit., p. 176-177.

du Saint-Esprit, furent tout de même baptisés; on ne jugea pas superflue la sanctification visible, qu'avait déjà précédée celle invisible.

Augustin semble bien distinguer dans ce texte deux sortes de sanctification: l'une provenant des sacrements visibles ; l'autre propre à l'effusion de l'Esprit⁶⁹. C'est ce qu'il réaffirme d'ailleurs dans l'un de ses sermons pour la Pentecôte: [...] **Afin d'ailleurs d'empêcher de croire qu'en recevant le baptême au nom de la sainte Trinité, on reçoit aussi et conséquemment l'Esprit-Saint...**⁷⁰ Mais alors, raisonne Augustin dans l'extrait du *De Levitico* transcrit ci-dessus, à quoi servent baptême, chrismation et eucharistie, au pécheur impénitent qui a perdu l'Esprit? De même, à quoi servent baptême, chrismation et eucharistie, au Donatiste qui reste hors de l'Église et qui n'a jamais pu recevoir l'Esprit? Et comment envisager que celui qui a reçu l'Esprit, source de la charité, puisse mépriser les sacrements visibles, comme par exemple le baptême institué par le Seigneur? Cette dichotomie entre l'efficacité des sacrements visibles (baptême et chrismation) et la sanctification invisible liée quant à elle au don de l'Esprit, on la retrouve dans bien d'autres textes. Citons encore à cette occasion un passage tiré du commentaire d'Augustin sur la première lettre de Jean au *Traité V*, 6: **Telle est, mes frères, comme nous l'avons dit, la perfection de la charité: qui est né de Dieu la possède. Que votre charité soit attentive, voyez ce que je veux dire. Voici un baptisé qui reçoit le sacrement de la naissance: il reçoit un sacrement, un grand sacrement, divin, saint, ineffable. Vois quelle grande chose: faire un homme nouveau par la rémission de tous ses péchés ! Qu'il se demande pourtant si s'est parfait dans son cœur ce qui s'est fait en son corps** (ad tēdat tamen in cor, si perfectum est ibi, quod factum est in corpore): **qu'il voie s'il a la charité...**⁷¹ Là encore, attention à ne pas lire cette dernière phrase dans les cadres de pensée scolastiques, et à interpréter «ad tēdat tamen in cor, si perfectum est ibi, quod factum est in corpore» comme l'effet invisible de ce que le baptême a fait visiblement sur le corps. Est-ce bien là en effet le sens qu'il faut donner à «perfectum»? On sait que la charité, chez Augustin, n'est pas un effet du baptême, mais du don de l'Esprit. Comprendre le don de l'Esprit comme l'effet du baptême est en contradiction avec la pensée d'Augustin sur la source de la charité. Il n'est donc pas sûr qu'Augustin joue ici sur l'opposition signe extérieur / grâce intérieure.

69 Il serait trop long de faire ici une description précise de la «sanctification» apportée par le don de l'Esprit chez Augustin. Citons seulement à titre d'exemple un passage du sermon 71, 33: «afin que, arrachés à la puissance de l'esprit immonde (rémission des péchés accomplie au baptême), nous devenions ensuite le temple de l'Esprit Saint et que celui par qui nous sommes purifiés en recevant le pardon, nous le recevions lui-même comme hôte pour pratiquer la justice, l'accroître et la parfaire.» Texte latin dans Pierre VERBRACKEN dans *Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit*, Revue Bénédictine 75 (1965), p. 101.

70 Sermon CCLXIX, 2 dans PL 38, col. 1235.

71 Traduction française par Paul Agaësse dans SC n° 75, p. 259.

À la vérité, le participe «perfectum» doit signifier tout autre chose que l'effet sacramental de l'ablution baptismale. Le verbe «perfectum» renvoie à l'idée, très commune chez les auteurs des premiers siècles, de l'initiation entièrement achevée avec le don de l'Esprit Saint. Nombreuses sont par exemple les utilisations du terme «perfectus» dans l'ouvrage du *De rebaptismate* (dont l'auteur a toutes les chances d'être un africain) pour signifier l'achèvement des rites et des mystères composant l'initiation⁷², le don de l'Esprit en particulier⁷³. De même dans la tradition liturgique milanaise, dont on sait que c'est auprès d'Ambroise qu'Augustin reçut ses premiers rudiments de théologie concernant les mystères de l'initiation: **sequitur spiritalis signaculum quod audistis hodie legi, quia post fontem superest ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur, spiritus sapientiae et intellectus...**⁷⁴ Ainsi, le don de l'Esprit vient achever, parfaire, compléter les mystères de l'initiation comme le dernier morceau manquant d'un puzzle. Revenons au texte d'Augustin: l'expression «quod factum est in corpore» désignerait donc tout simplement l'ablution baptismale dans son intégralité (y compris l'effet intérieur), et ne se réduirait pas à l'aspect extérieur du signe. On se rappelle ici ce que l'on avait dit à propos d'un texte tiré des *Questions sur l'heptateuque*, et la distinction qu'Augustin faisait entre la sanctification visible des sacrements corporels (baptême et onction chrismale) et la sanctification invisible propre à l'effusion de l'Esprit. Il opposait par là le caractère visible des sacrements corporels, qui signifient ce qu'ils font, au caractère totalement invisible du don de l'Esprit et de la sanctification que la personne de l'Esprit apportait au croyant⁷⁵. Suite à ces considérations, voici donc la traduction que nous proposons de «ad tēdat tamen in cor, si perfectum est ibi, quod factum est in corpore: videat si habet caritatem...»: toutefois, **qu'il regarde attentivement en son cœur, si ce qui a été fait sur le corps** (l'ablution baptismale qui a produit la rémission des péchés) **a été complété dans le cœur: qu'il voit s'il a la charité.** Puis Augustin continue en ces termes: **qu'il voie s'il a la charité et qu'alors il dise: je suis né de Dieu. Mais s'il ne l'a pas, il possède sans doute le caractère du sacrement qui lui a été imposé, il n'en est pas moins un déserteur qui s'égare. Qu'il ait la charité! Sinon, qu'il ne dise pas qu'il est né de Dieu. Mais, dit-il, j'ai le sacrement. Écoute ce que dit l'Apôtre: «Quand je connaîtrais tous les mystères, quand j'aurais la plénitude de la foi au point de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien**⁷⁶. Envisageant le cas d'un homme qui aurait reçu le baptême, mais pas le don

72 *De rebapt.* 4, ligne 5 page 74; 11, ligne 18 page 83; 16, ligne 2 page 90. Dans CSEL n° 3.

73 *De rebapt.* 4, lignes 12-22 page 74 dans CSEL n° 3. Voir aussi l'exégèse de ce passage présentée dans *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 1, p. 176ss.

74 *De Sacramentis*, III, 2, 8 dans SC n° 25 bis, p. 97.

75 *Questions sur l'heptateuque III, Quaest. De Levitico*, 84. Voir *supra*.

76 *In Epist. Ion., Traité V*, 6 dans SC n° 75, p. 258-259.

de l'Esprit, Augustin affirme alors que le baptême ne sert de rien sans la charité, c'est-à-dire sans le don de l'Esprit. Certes, le *character* est bien acquis définitivement par le baptisé quoi qu'il arrive, et nul n'a le droit de l'effacer en rebaptisant⁷⁷. Mais d'après les paroles de Paul citées par Augustin⁷⁸, l'utilité du sacrement baptismal (la rémission des péchés) est vaine si celui-ci n'est pas complété par la charité qui procède du don de l'Esprit et qui est également, dans la pensée d'Augustin, l'autre nom donné à la personne même de l'Esprit: [...] *l'Esprit est charité qui à la fois est Dieu et vient de Dieu. Et si la charité dont le Père aime le Fils et dont le Fils aime le Père nous révèle l'ineffable communion de l'un avec l'autre, n'est-il pas tout indiqué d'attribuer en propre le nom de Charité à l'Esprit commun du Père et du Fils*⁷⁹? Le plus souvent, Augustin conçoit donc le sacrement visible comme un tout inséparable, dans lequel sa pensée envisage conjointement et inséparablement le signe extérieur et l'effet intérieur qu'il produit⁸⁰. Ainsi, il n'y a pas lieu de vouloir trouver chez Augustin une opposition entre les deux faces d'une même médaille, entre signe sacramentel extérieur et effet sacramentel intérieur (invisible), mais bien plutôt une complémentarité entre le mystère baptismal d'une part –sa grâce propre–, et le mystère du don de l'Esprit d'autre part.

Terminons ce détour par la théologie sacramentaire d'Augustin. Si la sanctification invisible envisagée par lui, en l'occurrence le don de l'Esprit, peut advenir tantôt sans le baptême, tantôt avant le baptême, tantôt après le baptême, avec ou sans l'intervention d'un ministre, si elle peut même être perdue par la seule initiative du pécheur, et être recouvrée après pénitence, cela pose la question du rapport entre le don de l'Esprit et le rite qui accompagne la prière de l'épîclèse. On est forcé d'admettre

que la sanctification invisible ainsi décrite par Augustin à propos du don de l'Esprit n'a pas les mêmes modalités d'accomplissement que la sanctification visible opérée par les sacrements du baptême et de la chrisma-tion. Rappelons d'ailleurs ce que dit Augustin à propos de l'imposition des mains qui accompagne l'épîclèse pour le don de l'Esprit: *Quant à l'imposition de la main, il n'en est pas comme du baptême et on peut la renouveler. Qu'est-ce d'autre en effet qu'une prière sur un homme*⁸¹? Augustin envisage-t-il donc le don de l'Esprit comme le produit d'un rite qui le «transmettrait»? Dans la grâce baptismale, le ministre de l'Église et l'eau du baptême restent les intermédiaires obligés de cette grâce quand bien même c'est l'Esprit qui opère la sanctification baptismale. Mais quand il s'agit de donner Dieu lui-même en la personne de l'Esprit, «donner l'Esprit» apparaît chez Augustin comme le privilège de Dieu seul: *Comment donc ne serait-il pas Dieu, celui qui donne l'Esprit-Saint? Bien plus, quel grand Dieu n'est-il pas, celui qui donne Dieu? Aucun des disciples en effet n'a donné le Saint-Esprit. Ils priaient pour que l'Esprit vînt en ceux auxquels ils imposaient les mains, ils ne le donnaient pas eux-mêmes. Manière de faire que l'Église, aujourd'hui encore, conserve dans la personne de ses ministres. [...] Quant à nous, nous pouvons bien recevoir ce don à notre faible mesure, mais il nous est bien impossible de le répandre dans les autres: pour qu'ait lieu l'effusion de l'Esprit, nous invoquons Dieu sur eux, et Dieu le leur communique en effet*⁸². Sa pensée sera d'ailleurs reprise sur ce point par Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède, comme nous le verrons plus loin dans la section sur l'Espagne.

6. 3. Signification de l'onction chrismale chez Augustin

Ce long excursus sur la théologie augustinienne des sacrements a un peu laissé de côté la signification de l'onction chrismale, bien que ces précisions sur cette théologie fussent nécessaires avant de continuer notre propos sur ce point. Cet éclairage aidant, passons maintenant aux textes dont il est clairement établi qu'ils parlent de l'onction chrismale. Dans l'*Adversus Iudaeos*, Augustin commente à nouveau Ps 45, 8 (Dieu, ton Dieu t'a oint de l'huile d'allégresse comme nul de tes compagnons), dont on sait que l'onction d'allégresse est interprétée par Augustin comme étant le don de l'Esprit. Voici ce qu'il écrit: *de fait, le nom de Christ vient de cette onction que le grec appelle chrisma: il est lui-même Dieu oint par Dieu, et celui-ci a changé l'onction charnelle, avec tous les autres rites, en onction spirituelle*⁸³. Là encore, l'idée d'avoir chan-

77 *In Epist. Ion., Traité VII*, 11: Ainsi quand un homme revient à l'Église catholique, son baptême n'est pas aboli, de crainte que ne soit aboli le titre de possession de son Roi (SC n° 75, p. 335). De même dans *In Evangelium Ioannis Tractatus*, VI, 16: *character est Regis mei, non ero sacrilegus; corrigo desertorem, non immuto characterem* (CCSL n° 36, p. 62).

78 1 Co 13, 2.

79 *De Trinitate*, XV, 37. Traduction de P. AGAËSSE, dans *Oeuvres de Saint Augustin*, coll. *Bibliothèque Augustinienne* n°16, p. 523.

80 La pensée d'Augustin concernant l'efficacité de l'ablution baptismale donnée en dehors de la catholicité apparaît plus clairement dans un passage du *De baptismo*, I, 12. Augustin y explique comment un Donatiste (ou tout pécheur quel qu'il soit) peut tout à fait recevoir la grâce sacramentelle du baptême, en l'occurrence la rémission des péchés. Mais, précise-t-il, cette grâce lui devient inutile tant qu'il persiste dans le schisme ou tout autre péché grave: *Ainsi la grâce du baptême ne laisse pas de remettre tous les péchés, même si la haine pour ses frères demeure chez celui auquel ils sont remis. Remise pour la veille, pour tout ce qui précède, remise, même alors pour le moment précédant le baptême et le moment du baptême. Mais ensuite, l'on commence aussitôt à être coupable des jours, des heures et des moments non seulement qui suivent, mais encore qui sont passés; c'est le retour de tout ce qui a été remis. Hélas, ces cas sont fréquents dans l'Église.* Traduction G. FINAERT dans *Oeuvres de saint Augustin, Traités Anti-Donatistes*, vol. II, *Bibliothèque Augustinienne* 29, p. 103.

81 *De Baptismo* III, XVI, 21. *Op. cit.*, p. 210-213.

82 *De Trinitate*, XV, 46. Traduction de P. AGAËSSE, dans *Oeuvres de Saint Augustin*, coll. *Bibliothèque Augustinienne* n°16, p. 549-551.

83 *Adversus Iudaeos*, 4, 5, dans PL 42, col. 53-54.

gé l'onction charnelle des prêtres et des rois de l'Ancien Testament en onction spirituelle n'indique pas d'emblée une instrumentalisation de l'onction charnelle par laquelle serait désormais communiquée au croyant l'onction spirituelle. Dire que Dieu a «changé l'onction charnelle en onction spirituelle» relève plus d'une métaphore que d'une idée qui verrait dans l'onction spirituelle la face cachée de l'onction charnelle. On ne peut guère, à partir de ce texte, aller plus loin dans la définition du rapport de onction charnelle avec le don de l'Esprit.

Augustin s'explique un peu plus longuement sur la signification propre de la chrismation dans les *Enarrationes in Psalmos*. C'est en ces termes qu'il paraphrase le psaume 26: **Seuls alors** (au temps de David) **recevaient l'onction le roi et le prêtre [...] et ces deux personnages étaient la figure du Christ unique roi et prêtre, et ainsi appelés Christ en raison du chrême**. Augustin rappelle que, bien que n'ayant pas reçu d'onction d'huile, le Christ est l'Oint par excellence en vertu de l'Esprit Saint qu'il a reçu au Jourdain. Et Augustin de redire à cette occasion: **Et non seulement notre Chef a reçu l'onction, mais aussi son corps, c'est-à-dire nous-mêmes**. On peut comprendre que l'onction reçue par le corps du Christ soit ici celle de l'Esprit Saint. Comme le Christ, les chrétiens ont été oints de l'Esprit Saint; peut-être est-ce une manière discrète de préparer l'auditeur à l'idée que c'est l'Église qui est destinée à être le nouveau peuple sacerdotal et royal en remplacement d'Israël. Mais toute référence éventuelle à l'Esprit Saint s'arrête là, car la suite du texte ne fait plus aucune mention de l'onction reçue par le Christ. Dans la suite en effet, Augustin s'emploie à décrire en quoi consiste la royauté et le sacerdoce du Christ: **Il est en effet notre roi, parce qu'il nous gouverne et nous dirige. Il est prêtre parce qu'il intercède pour nous. [...] nous rachetant comme un agneau immaculé par son sang répandu, nous incorporant à lui, faisant de nous ses membres, pour qu'en lui nous soyons nous aussi le Christ**. Et c'est précisément «pour qu'en lui nous soyons nous aussi le Christ», que: **l'onction est donnée à tous les chrétiens, tandis que dans les temps antérieurs de l'Ancien Testament, elle était l'apanage de deux seuls personnages. D'où il apparaît que nous sommes le corps du Christ, puisque nous avons tous reçu l'onction ; et nous sommes tous en lui des christes et le Christ, car d'une certaine manière, le Christ entier est tête et corps**⁸⁴. Mais le texte continue, et Augustin s'essaye à décrire la réalité invisible procurée par l'onction: **Cette onction nous dispose spirituellement à la vie qui nous est promise. Ce psaume est donc la prière d'une âme soupirant après cette vie spirituelle. [...] En effet nous sommes oints dans le sacre-**

ment ici-bas, et ce que nous serons un jour est préfiguré dans ce sacrement. Et ce je ne sais quoi d'ineffable, voilà ce que nous devons désirer, voilà ce qui doit nous faire gémir dans le sacrement afin qu'un jour nous nous réjouissons dans cette réalité qui est annoncée par le sacrement⁸⁵. Nulle mention de l'Esprit Saint dans ce qui est l'une des rares descriptions que fait Augustin de l'effet spirituel de l'onction chrismale. L'onction sacerdotale et royale de l'ancienne alliance est passée aux chrétiens de la nouvelle alliance. Désormais elle fait d'eux le nouvel et unique peuple royal et sacerdotal, corps du Christ, appelé à remplacer l'ancien sacerdoce d'une alliance devenue caduque.

C'est ce qu'Augustin dira également dans l'un de ses sermons: **Pour cette raison, le roi et le prêtre étaient tous deux oints en figure ; ce fut accompli en lui** (le Christ) **notre tête, et il est clair que son corps, c'est nous, toute l'Église. En vertu de cela, nous nous proclamons avec raison peuple royal et sacerdotal**⁸⁶. L'onction aaronide ne semble pas, pour Augustin, être d'abord une préfiguration du don de l'Esprit, mais plutôt une préfiguration du sacerdoce du Christ. Désormais appliquée aux chrétiens, elle fait d'eux son corps en les établissant dans la dignité sacerdotale et royale appartenant au Christ⁸⁷. On trouve une affirmation similaire dans les *Quaestiones Evangeliorum*, II, 40: **Presque personne d'entre les fidèles ne doute que le sacerdoce des Juifs n'ait été la figure du sacerdoce royal qui est dans l'Église et dont sont consacrés tous ceux qui appartiennent au corps du Christ, souverain et véritable prince des prêtres. Car présentement tous reçoivent l'onction, ce qui ne se faisait alors que pour les rois et les prêtres: et c'est ce que dit saint Pierre en écrivant au peuple chrétien: sacerdoce royal**⁸⁸. Cette onction aaronide passée aux chrétiens leur confère une vocation et une identité spécifiquement royale et sacerdotale. Et quand Augustin déclarait que «cette onction nous conforme spirituellement à la vie qui nous est promise», peut-être voulait-il indiquer par là que cette vocation sacerdotale ordonne les chrétiens, les affecte, à une vie radicalement nouvelle.

6. 4. Le sermon 227 sur les sacrements de l'initiation

Avant de conclure sur la signification de la chrismation, il nous reste à voir un dernier texte, largement utilisé par les auteurs qui veulent attribuer à Augustin une théologie préparant les théories sacramentaires

85 *Enarrationes in Psalmos*, 26, II, 2. Texte dans CCSL, 38, p. 155.

86 *Fragm. Serm. De cal. Ian.* dans PL 39, col. 1755.

87 L'onction est considérée comme le sacrement de l'incorporation et constitue ainsi "christ", chrétien, membre du Christ. Émilien LAMIRANDE, *op. cit.*, p. 123.

88 *Quaestiones Evangeliorum*, II, 40 dans CCSL 44B, p. 98-99. Traduction française de Émilien LAMIRANDE, *op. cit.*, p. 109.

84 *Enarrationes in Psalmos*, 26, II, 2. Texte dans CCSL, 38, p. 154-155. Traduction française d'Émilien LAMIRANDE, *L'idée d'onction dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa* 35 (1965), p. 110.

médiévales sur la confirmation. Il s'agit du sermon 227, dans lequel Augustin énumère les différents sacrements de l'initiation chrétienne. Augustin s'adresse dans ce sermon aux enfants qui viennent d'être baptisés ; ceux-ci ont participé à la table eucharistique ; ils ont mangé et bu le pain et le vin, le corps et le sang du Seigneur. Mais Augustin poursuit : **Si le blé n'est pas moulu et pétri avec de l'eau, il n'arrivera pas du tout à former cette chose qui se nomme pain. Vous aussi vous avez commencé par passer en quelque sorte sous la meule de l'humiliation du jeûne et du sacrement de l'exorcisme. Vint le baptême et avec l'eau vous avez été en quelque sorte pétris pour devenir du pain. Mais sans le feu, ce n'est pas encore du pain.** Et voici la question posée par Augustin, qui a mis en difficulté la critique textuelle moderne : **Que symbolise donc le feu**⁸⁹ ?

Les leçons manuscrites de la suite du texte sont hésitantes. La Patrologie latine a établi le texte suivant : **Hoc est chrisma. Oleum etenim ignis nostri, Spiritus Sancti est sacramentum**⁹⁰. Et elle précise par ailleurs qu'un manuscrit de Fleury a la leçon *nutritus* ou *nutrit*. L'édition des mauristes a retenu un texte latin identique à celui de la patrologie latine, et a proposé la traduction suivante : **Par quoi le feu est-il représenté ? Par le saint chrême, car l'huile qui alimente notre feu, c'est le sacrement de l'Esprit Saint**⁹¹. Quant à l'édition des sources chrétiennes, elle a : **quid ergo significat ignis, hoc est chrisma olei ? etenim ignis nutritor spiritus sancti est sacramentum** que l'éditeur a traduit en ces termes : **Que symbolise donc le feu, c'est-à-dire l'onction d'huile ? Assurément l'huile nourricière du feu est le sacrement du Saint-Esprit**⁹². L'éditeur s'écarte ici du texte établi par la Patrologie Latine, en privilégiant la leçon *olei* au lieu d'*oleum*. Or, une telle expression, «*chrisma olei : le chrême de l'huile*» ne se rencontre pas ailleurs chez Augustin. De plus, il ponctue différemment : l'interrogation est renvoyée après *olei*. Pour l'éditeur de Sources Chrétiennes comme pour les mauristes bénédictins, le feu symboliserait donc le chrême. Et faire du feu le symbole du chrême conduit ni plus ni moins à faire de l'onction chrismale le sacrement du don de l'Esprit Saint. Or l'idée de voir à tout prix dans le chrême le sacrement de l'Esprit Saint n'a-t-elle pas justement conduit à forcer un tel symbole ? Peut-on en effet raisonnablement associer le feu et l'huile comme deux synonymes d'une même réalité ? Car si le feu a certes besoin de l'huile pour brûler, il n'en est pas pour autant l'emblème ! De fait, l'éditeur de la collection Sources Chrétiennes concède en note l'obscurité de cette relation «*huile/feu/Esprit*» qui éclaire difficilement la relation «*huile/onction/Esprit*»⁹³.

Reprenons les éditions de la patrologie latine et des mauristes qui manifestent un certain consensus sur le texte latin original : **Quid ergo significat ignis ? Hoc est chrisma. Oleum etenim ignis [nostri] / [nutritus] / [nutrit] Spiritus Sancti est sacramentum**. La leçon *nutritus* ou *nutrit* importe au fond assez peu pour éclairer le sens de la phrase, car on perçoit bien que le sens de *oleum etenim (nostri) ignis nutritus/nutrit* s'inspire d'une réalité évidente de la vie quotidienne à l'époque d'Augustin, à savoir que l'huile est par nature la matière première qui sert à alimenter le feu⁹⁴. Que veut-il dire par cette image tirée de la vie quotidienne ? On a toujours voulu voir dans les termes «*Hoc est chrisma*» la réponse immédiate donnée par Augustin à la question : «*quid ergo significat ignis ?*» Mais l'expression «*Hoc est chrisma*» constitue-t-elle vraiment cette réponse immédiate ? Dans l'affirmative, ce serait bien le seul texte de tout le corpus augustinien dans lequel le docteur d'Hippone mettrait directement le don de l'Esprit en relation avec l'onction chrismale⁹⁵... ce qui est plutôt en contradiction avec ce que nous avons montré jusqu'à présent. Avançons au contraire une autre hypothèse. Et si «*Hoc est chrisma*» n'était pas la réponse à la question «*quid ergo significat ignis*», mais plutôt l'amorce de la démonstration qui va conduire à la réponse ? Reprenons la traduction : **Vint le baptême et avec l'eau vous avez été en quelque sorte pétris pour devenir du pain. Mais sans le feu, ce n'est pas encore du pain. Que symbolise donc le feu ?** La question essentielle d'Augustin est : *que symbolise le feu ?* Or il donne clairement et sans ambiguïté possible la réponse quelques mots plus loin : **Remarquez ce qu'on lit dans les Actes des Apôtres. On vient à l'instant de commen-**

94 Principalement dans les lampes à huile qui éclairaient les maisons.

95 Avec peut-être aussi un passage du *De Trinitate* XV, 46 dans lequel Augustin commente Ac 10,38 : «*Car Dieu l'a oint de l'Esprit Saint, (il l'a oint) non bien sûr d'une huile visible, mais du don de la grâce, ce qui est signifié par le parfum visible dont l'Église oint les baptisés (non utique oleo visibili, sed don gratia, quod visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia.*» Texte dans *Oeuvres de Saint Augustin*, coll. Bibli. Aug. n°16, p. 549. Mais l'exégèse de ce passage nous est fournie par Isidore de Séville dans Les Étymologies, VII, 2 (*De filio Dei*). Isidore y retranscrit mot pour mot la phrase d'Augustin : *Multis etiam modis Christus appellari in scripturis invenitur divinis. Nam ipse Dei Patris Unigenitus filius, dum esset aequalis Patri, propter salutem nostram formam servi accepit. Proinde quaedam nomina in illo ex divinitatis substantia, quaedam ex dispensatione susceptae humanitatis adsumpta sunt. Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum : et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat ; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio. Nam chrisma Graece, Latine unctio nuncupatur, quae etiam Domino nomen adcommodavit facta spiritalis, quia Spiritu unctus est a Deo Patre, sicut in Actibus : «*Collecti sunt enim in hac civitate adversus sanctum Filium tuum, quem unxisti : non utique oleo visibili, sed gratiae dono, quod visibili significatur unguento.*» L'onction de l'Esprit sur le Christ a été signifiée, préfigurée par le parfum visible répandu sur les prêtres et les rois de l'ancienne alliance. (C'est ce parfum visible répandu sur ces prêtres et sur ces rois qui est maintenant répandu par l'Église sur les baptisés). Ni Isidore, ni Augustin ne font de la chrisimation visible un vecteur du don de l'Esprit.*

89 Sermon 227, *De sacramentis*, dans SC n°116, p. 237.

90 PL 38, col. 1100.

91 Sermo CCXXVII, dans *œuvres complètes de saint Augustin*, tome 18, Paris, 1872, p. 189.

92 SC n°116, p. 237.

93 SC n° 116, p. 237, note 3.

cer la lecture de ce livre. [...] Réfléchissez donc et regardez par quelle voie le Saint-Esprit doit venir à la Pentecôte. Voici comment il viendra: il se montre en langues de feu. Le feu symbolise tout simplement l'Esprit Saint, car il en est la manifestation dans les Écritures. Étant donné cette évidence, que vient faire alors le chrême dans tout cela?

Après avoir mentionné le baptême «accessit baptismum», Augustin reprend le cours de son énumération des rites que ses auditeurs ont reçus: «Hoc est chrisma»; «voici le chrême», dit-il ! Car pour passer de «l'eau» du baptême au pain cuit au «feu», Augustin doit trouver un intermédiaire, le chrême en l'occurrence. Après le baptême, voici donc le chrême: «hoc est chrisma.» Non que le feu signifie le chrême, mais le chrême va servir à introduire le feu: «en effet, l'huile alimente (notre) feu... *oleum etenim ignis (nostri) nutrit.*» Mais cela ne veut pas dire pour autant que l'huile est le sacrement du feu, c'est-à-dire son symbole, sa manifestation visible. Comme l'eau qui est nécessaire au pain mais qui ne symbolise pas le pain cuit, l'huile est nécessaire au feu mais ne représente pas le feu en lui-même. L'huile ne fait que préparer l'avènement du feu. Notre hypothèse consiste ensuite à distinguer les deux propositions: d'un côté *oleum etenim ignis nutrit*, de l'autre: *Spiritus Sancti est sacramentum*. Ce qui donne la traduction suivante: *de l'Esprit Saint, il est le sacrement*. Mais le sujet de «est sacramentum» est-il *oleum* ou *ignis*? D'un point de vue strictement grammatical, les deux sont possibles. Mais c'est la suite du texte qui emporte la solution *ignis* sans hésitation possible. De l'Esprit Saint, c'est le feu qui est le sacrement, c'est-à-dire sa représentation visible: *Remarquez ce qu'on lit dans les Actes des Apôtres. On vient à l'instant de commencer la lecture de ce livre. [...] Réfléchissez donc et regardez par quelle voie le Saint-Esprit doit venir à la Pentecôte. Voici comment il viendra: il se montre en langues de feu* (in linguis igneis se ostendit). Et Augustin de continuer ainsi son commentaire: *Il nous insuffle la charité pour que, par elle, nous soyons enflammés pour Dieu et méprisons le monde, que nous fassions brûler nos scories et que notre cœur soit purifié comme l'or. Vient donc l'Esprit Saint, après l'eau le feu: et vous devenez le pain qui est le corps du Christ. Ainsi en quelque sorte est symbolisée l'unité*⁹⁶.

En conclusion, voir dans ce sermon d'Augustin l'affirmation d'une relation évidente entre l'onction chrismale et le don de l'Esprit relève d'un *a priori* théologique qui aboutit à forcer la traduction du texte latin. En revanche, identifier le feu, et non le chrême, comme sacrement de l'Esprit nous semble plus respectueux du texte original.

Retenons de ce parcours que les seuls «sacramenta» du don de l'Es-

prit Saint dans les œuvres d'Augustin sont essentiellement la charité, l'unité, voire le feu relaté dans les Écritures. Abondant en explications sur l'onction spirituelle et invisible qu'est le don de l'Esprit Saint, Augustin l'est un peu moins quand il s'agit de décrire l'effet de l'onction chrismale. Cette dernière établit ceux qui la reçoivent dans les fonctions sacerdotale et royale, fonctions éminemment christiques, qui font du chrétien un membre du corps du Christ-tête pour servir et régner avec lui. Nulle part, nous n'avons trouvé chez lui une affirmation claire et sans équivoque qui ferait du don de l'Esprit un produit de l'onction chrismale.

2. L'ESPAGNE

Si les documents africains examinés ci-dessus présentaient un certain consensus sur les rites de l'initiation chrétienne, nous allons voir qu'il n'en va pas de même pour la péninsule ibérique. En ce qui concerne Isidore de Séville, Ildephonse de Tolède, et Braulion de Saragosse, la structure rituelle de l'initiation chrétienne et leur théologie de l'onction chrismale s'inscrivent en parfaite continuité avec ce que nous avons précédemment dégagé des sources africaines. En revanche, Pacien de Barcelone présente quant à lui une tout autre liturgie. Quant à Grégoire d'Elvire, il semble aussi que le milieu liturgique auquel il appartient se distingue du rite africain et de ce que l'on appellera, à partir de l'époque wisigothique, le rite hispanique.

1) Pacien de Barcelone

Dans ses écrits en effet, Pacien semble clairement associer le rite d'une onction au don de l'Esprit. Parmi les rites liturgiques constitutifs de l'initiation, il évoque surtout l'ablution baptismale. Mais il parle également d'une onction de chrême, à laquelle il rattache explicitement le don de l'Esprit. Par ailleurs, on ne trouve chez Pacien aucune allusion explicite à un rite d'imposition des mains. Voici les textes:

De Baptismo VI, 3-4: Mais la foi est dame d'honneur de la mariée. On ne considère pas en effet comme introduit dans l'Église celui qui n'a pas cru, ou comme engendré par le Christ celui qui n'a pas reçu son Esprit. Il faut donc croire que nous pouvons naître. Ainsi parle en effet Philippe: «Si tu crois, c'est possible.» Le Christ doit être reçu pour engendrer, car ainsi dit l'apôtre: «Tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné pouvoir de devenir fils de Dieu.» Mais tout cela ne peut s'accomplir autrement que par le mystère du bain, de l'onction et de l'évêque. Par le bain, en effet, les péchés sont lavés, par l'onction l'Esprit Saint est répandu d'en haut (lavacro enim peccata purgantur,

⁹⁶ Sermon 227, *De sacramentis*, dans SC n°116, p. 234-243.

chrismate Sanctus Spiritus superfunditur), **mais l'un et l'autre sont obtenus par la main et la bouche de l'évêque**⁹⁷.

L'allusion à «la main de l'évêque» dans la dernière phrase de cet extrait ne constitue pas nécessairement un écho à un rite d'imposition des mains spécifique, comme celui mis en oeuvre en Afrique. Quelques descriptions de l'ablution baptismale que la période patristique nous a laissées, présentent le baptisé sur le point de s'immerger dans l'eau avec la main du ministre posée sur sa tête⁹⁸. Dire que l'ablution baptismale et l'onction se font par «la main» de l'évêque, revient surtout à souligner ici l'intervention du ministre sacerdotal dans chacun des deux rites.

*Lettre I, à Simpronien, VI, 4: Si donc le pouvoir du bain et de l'onction – charismes bien plus importants – est descendu de là jusqu'aux évêques, le droit de lier et de délier l'a également accompagné*⁹⁹.

*Contre le traité des Novatiens, III, 1-2: L'Église est le peuple rené de l'eau et de l'Esprit-Saint. Eh bien ! Qui m'a fermé la source de Dieu? Qui m'a dérobé l'Esprit? Bien plus, c'est chez nous qu'est l'eau vive, celle qui a jailli du Christ. Toi, séparé de la source pérenne, d'où es-tu engendré? L'Esprit Saint n'a pas quitté la mère primordiale: d'où t'est-il parvenu? À moins que, peut-être, il n'ait suivi un dissident, et que, délaissant tant d'évêques, se contentant d'un siège non consacré, il ne se soit épris d'une citerne lézardée alimentée par une source adultère. D'où vient l'Esprit à votre peuple, lui qui n'est pas marqué du sceau par un évêque (quam non consignat unctus sacerdos) ayant reçu l'onction? D'où lui vient l'eau, à lui qui s'est écarté de la matrice? D'où lui vient la rénovation, à lui qui a perdu le berceau de la paix nuptiale*¹⁰⁰?

*Contre le traité des Novatiens, XXII, 1: Celui qui est baptisé par un mort, cela ne l'avance à rien – en tout cas celui qui reçoit l'ablution d'une source hérétique, ou celui qui est oint de l'huile d'un pécheur, c'est-à-dire qui est rassasié d'esprit immonde*¹⁰¹.

Assurément, les discours de Pacien tranchent avec les auteurs africains. Ces derniers en effet avaient toujours mis de manière explicite le don de l'Esprit en relation avec l'imposition des mains. Dans un article

intitulé *La Confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture*¹⁰², on avait émis une hypothèse pour répondre à cette apparente anomalie. Cette hypothèse s'appuyait sur la formulation du concile de Tolède de 589 à propos des Ariens convertis à la foi catholique: **et quae deterso antiquo errore per unctionem sacrosancti chrismatis vel manus inpositionem Paraclitum intra Dei ecclesiam perceperunt Spiritum**¹⁰³. Ceux-ci reçoivent l'Esprit «par l'onction du très saint chrême» ou «par l'imposition des mains». Cette disjonction entre le chrême et l'imposition des mains éclairerait l'absence de toute mention de l'imposition des mains dans les écrits de Pacien: l'explication la plus cohérente consisterait en effet à rapprocher la liturgie en vigueur à Barcelone des liturgies orientales qui ont substitué à l'imposition des mains une onction pour le don de l'Esprit. La filiation liturgique de Barcelone s'enracinerait donc dans des communautés chrétiennes qui, très tôt, avaient associé un rite d'onction au don de l'Esprit, au lieu d'une imposition des mains, comme beaucoup de communautés en Orient. Le concile de Tolède de 589 serait ainsi témoin de la survivance de cette liturgie barcelonaise au VI^e siècle. Deux liturgies semblent donc coexister en Espagne en ce qui concerne la communication de l'Esprit Saint.

Au vu de l'existence vraisemblable de ces deux liturgies, on se gardera donc de confondre l'onction évoquée par Pacien avec l'onction chrismale postbaptismale mentionnée chez les autres auteurs latins.

2) Grégoire d'Elvire

Contemporain de Pacien, Grégoire d'Elvire a laissé quelques développements sur l'onction du Christ reçue au Jourdain. Dans un passage de son commentaire du *Cantique des Cantiques*, Grégoire interprète clairement l'onction d'Aaron comme une préfiguration du don de l'Esprit, alors que les auteurs africains vus précédemment limitaient surtout la portée de cette préfiguration au nom donné à Aaron, au Christ, et aux chrétiens, ainsi qu'à la dignité sacerdotale et royale qu'elle leur conférait:

In canticum canticorum, I, 13-15: 13. Et il ajoute: «Et l'odeur de tes parfums est au-dessus de tous les aromates.» L'odeur du parfum de ce très saint chrême (odor unguenti istius sacrosancti crismatis) révèle la grâce qui exhale et répand une odeur qui dépasse celle de tous les aromates de la synagogue. Celle-ci avait une onction faite à partir de

97 Traduction Chantal ÉPITALON et Michel LESTIENNE dans SC n°410, p. 159-161.

98 Voir par exemple *La Tradition Apostolique*, §21 dans SC n°11bis, p. 85. Voir aussi un passage d'Ildefonse de Tolède, *De cognit. Baptismi.*, 106, dans PL 96 qui indique que le baptisé est plongé par le prêtre: *at ubi baptizans infantulum sacerdos immerserit...*

99 SC n°410, p. 183. *Op. cit.*

100 SC n° 410, p. 211-213. *Op. cit.*

101 SC n° 410, p. 259. *Op. cit.*

102 *Op. cit.*

103 Texte dans J. VIVÈS, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, p. 112.

parfums répandant une bonne odeur ; mais le parfum du Christ provient de la suavité de l'Esprit saint, comme le dit le prophète Isaïe: «L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a oint ; il m'envoie annoncer la bonne nouvelle aux pauvres», et ailleurs: «Il nous a donné le parfum de sa connaissance». Et ainsi est signifié que l'odeur des parfums, c'est-à-dire la grâce des charismes spirituels, est meilleure que tous les aromates de l'Ancien testament. 14. Aussi ajoute-t-on: «Ton nom est un parfum rendu vain». Mais pourquoi la divine Écriture dit-elle ici «rendu vain», là «répandu»? Je chercherai à l'expliquer en quelques mots. Les rois et les prêtres de l'ancienne Loi, qui étaient oints avec la corne de l'onction, étaient nommés «oints» dans la Loi en vertu du fait qu'ils avaient reçu l'image de l'onction du chrême mais pas sa réalisation (eo quod similitudinem unctionis crismatis, non tamen ipsam perfectionem acciperent) ; ainsi ils avaient recours au terme de «christ» plutôt selon l'ombre que selon la réalité ; 15. Mais lorsque la «plénitude de la divinité» est venue habiter dans le Christ, comme dit l'Apôtre, alors le nom de ces rois qui se disaient «christs» fut rendu vain, pour que dorénavant ils ne soient plus désignés par ce nom ; seul le nom du vrai Christ continue d'être employé, parce qu'il s'est répandu à partir d'un vrai parfum, c'est-à-dire de la plénitude de l'Esprit: il a rendu vain et supprimé le nom d'emprunt de ces rois qui étaient dits christs par analogie. Ainsi depuis l'avènement du vrai Christ, lui dont la «bonne odeur» s'est fait connaître au monde, aucun roi ou prêtre, depuis lors, n'est plus appelé «christ» et ainsi il est dit: «Ton nom est un parfum vidé.» Mais ce qui est dit ailleurs est vrai (aussi): «Ton nom est un parfum répandu», parce que la grâce exquise du nom du vrai christ a été répandue sur tous les croyants et qu'il a répandu sur tous les fidèles «la bonne odeur de sa connaissance», il a été appelé «parfum répandu». D'où la comparaison dans l'Apocalypse entre les prières des saints et les parfums d'encens: en effet, chez les Grecs, le nom de Christ est interprété à partir de l'idée de parfum agréable¹⁰⁴.

L'onction de chrême reçue par Aaron préfigurait en image une réalité bien supérieure qui devait s'accomplir sur Jésus au Jourdain. C'est exactement la même perspective que l'on retrouvera chez Apponius, un auteur italien du début du V^e siècle qui lui aussi a composé un commentaire du *Cantique des Cantiques*, comme nous le verrons plus loin. Or, le milieu liturgique auquel appartient Apponius mettait en œuvre une onction de chrême pour le don de l'Esprit, et non une imposition des mains,

comme chez Pacien de Barcelone et nombre d'églises orientales qui procédaient avec une onction (myron ou autre, suivant la famille liturgique envisagée). De là, la question se pose de savoir à quel milieu liturgique appartient Grégoire. Il n'est pas impossible en effet, bien que des indices formels fassent défauts, que la liturgie dont dépend Grégoire comporte une onction en lieu et place d'une imposition des mains pour le don de l'Esprit, comme chez Pacien de Barcelone.

En outre, une expression employée par Grégoire pour parler de l'effusion de l'Esprit pourrait faire penser à une onction comme rite associé au don de l'Esprit. Il s'agit des termes «*chrisma spiritale*» que l'on trouve dans un extrait du *Tractatus Origenis*: **De même qu'un animal dont la queue a été amputée ne peut repousser ses ennemis loin de lui, de même l'homme qui perd le chrême spirituel** (*chrisma spiritale*) **reçu par la foi en des temps antérieurs ne peut en aucune manière constituer une offrande spirituelle; au lieu de cela il est soumis aux esprits impurs et errants**¹⁰⁵. Grégoire évoque ici la perte du chrême spirituel, même si celui-ci a été reçu en des temps antérieurs. Cette évocation ne peut que renvoyer au don de l'Esprit, que tout pécheur peut perdre.

Or une expression telle que «*chrisma spiritale*» ne se retrouve pas chez les auteurs latins dont le milieu liturgique met en œuvre une imposition des mains. Tout au plus ceux-ci qualifieront-ils l'Esprit d'onction invisible, d'onction spirituelle, d'onction céleste, comme on l'a vu chez Augustin; mais jamais ils n'emploieront à ce sujet un vocabulaire lié au chrême. En revanche, Ambroise de Milan qualifiera quant à lui le don de l'Esprit par l'expression «*signaculum spiritale*» que, selon lui, le pécheur qui l'a perdu peut recouvrer après pénitence¹⁰⁶. C'est que la liturgie milanaise accompagnait d'une consignation l'épiclese pour le don de l'Esprit, sans mention d'une quelconque imposition des mains; de là provient très certainement l'expression «*signaculum spiritale*» telle une extension du terme «*signare*» ou «*consignare*». Ce parallèle entre les expressions utilisées par Grégoire d'Elvire et Ambroise de Milan indique peut-être que le «*chrisma spiritale*» de Grégoire pourrait trouver son origine dans une véritable onction de chrême qui accompagnait l'épiclese pour l'effusion de l'Esprit, comme dans la liturgie de Pacien et d'Apponius.

Enfin, comme chez Pacien de Barcelone, on ne trouve pas trace d'une quelconque imposition des mains dans l'œuvre de Grégoire d'Elvire. Ex-

105 *Tractatus Origenis* X, 33: *Quia sicut animal quod caudam amputatam habet non potest sibi adversantia depellere, ita et homo qui crisma spiritale postremis temporibus per fidem acceptum amiserit, nullo modo hostiam esse potest, sed immundis et erraticis spiritibus obnoxius erit.* Texte dans CCSL n° 69, p. 83.

106 Voir la section sur Ambroise de Milan.

104 Texte latin dans CCSL 69, p. 174-175. Traduction française tirée de la collection *Les Pères dans la Foi* n°24, p. 72-73. Nous nous sommes seulement permis de modifier la traduction signalée en caractères italiques soulignés.

cepté quand il s'autorise une citation d'auteur, comme par exemple dans le *Tractatus Origenis*, où il reprend à son compte un passage du *De resurrectione mortuum* de Tertullien¹⁰⁷: *Denique caro abluatur ut anima emaculetur, caro unguatur ut anima consecratur, caro signatur ut anima salvetur, caro manuum impositione adumbratur ut Sancto Spiritu inluminetur, caro corpore ac sanguine cristi vescitur et potatur ut anima de Deo saginetur. Unde et in mercede separari non possunt quae opere iunguntur*¹⁰⁸.

De Grégoire d'Elvire, nous retiendrons donc principalement qu'il est difficile de faire concorder son milieu liturgique avec le milieu africain. Sa liturgie présenterait plutôt d'importantes similitudes avec celles de Pacien et d'Apponius.

3) Isidore de Séville:

Témoin de la liturgie hispanique et souvent considéré comme l'auteur clôturant l'âge patristique, Isidore de Séville consacre plusieurs chapitres de son œuvre à la chrismation postbaptismale.

Isidore aborde longuement la signification de l'onction postbaptismale dans son *De ecclesiasticis officiis*: 1. *Sur l'ordre de Dieu, Moïse, dans l'Exode d'abord, composa et mélangea les essences du chrême avec laquelle Aaron et ses fils furent oints les premiers pour le témoignage du sacerdoce et de la sainteté. Puis les rois eux-mêmes à leur tour étaient consacrés avec le chrême, et à partir de là ils étaient appelés christes comme il est écrit: «ne touchez pas à mes christes» et l'onction mystique était en ce temps là seulement réservée aux rois et aux prêtres, onction par laquelle était figuré le Christ; et à partir de là le Nom lui-même était tiré du chrême.* 2. *Mais après que notre Seigneur, vrai Roi et vrai Prêtre éternel, fut oint par Dieu le Père par l'huile céleste et mystique, dès lors ce ne sont plus les prêtres et les rois seuls qui sont consacrés par l'onction de chrême, mais toute l'Église parce qu'elle fait partie du Roi et Prêtre éternel. Ainsi donc, puisque nous sommes le peuple sacerdotal et royal, pour cela nous sommes oints après le bain de façon à ce que nous soyons appelés du nom de chrétiens*¹⁰⁹.

Isidore explique que l'onction jadis réservée aux prêtres et aux rois de l'Ancienne Alliance est désormais passée aux chrétiens. L'Église est le

nouveau peuple sacerdotal et royal car elle appartient au Christ. L'onction chrismale confère aux baptisés leur dignité sacerdotale et royale, ainsi que leur nom de chrétiens. On retrouve ici la même théologie que chez les africains. Ce passage ne présente aucune allusion au don de l'Esprit reçu par les chrétiens. Il faut attendre le chapitre suivant sur l'imposition des mains pour entendre Isidore nous parler du don de l'Esprit. Il met ce don en lien, non avec la chrismation, mais avec l'imposition des mains. Et voici, entre autres choses, ce qu'il en dit: *...après le baptême l'Esprit Saint est donné par l'évêque avec l'imposition des mains... pourtant si nous pouvons recevoir l'Esprit Saint, nous ne pouvons pas le donner, mais nous invoquons le Seigneur pour qu'il soit donné*¹¹⁰.

Enfin, on notera qu'Isidore termine le *De Ecclesiasticis Officiis* sur les rites composant l'initiation chrétienne, en mentionnant le rescrit du pape Innocent I^{er} à Decentius de Gubbio¹¹¹. Mais Isidore ne s'intéresse pas au sens de la consignation romaine, qui n'a pas son pendant dans sa propre liturgie. Ce qu'il retient du rescrit pontifical porte essentiellement sur les prérogatives de l'évêque, la confection du chrême en l'occurrence. Notons qu'Ildephonse de Tolède mentionnera dans le même esprit le rescrit d'Innocent dans son *Liber de cognitione baptismi*¹¹².

Le livre des *Etymologies* offre également quelques informations sur les rites du baptême: 47. *Mais voici la raison pour laquelle le baptême est donné avec de l'eau. En effet le Seigneur a voulu que cette chose invisible fût accomplie au moyen d'un élément approprié mais assurément palpable et visible, au-dessus de qui, au commencement, l'Esprit Saint était également porté.* 48. *De fait, de même que l'extérieur du corps est purifié par l'eau, de même l'âme est secrètement purifiée par le mystère de l'eau au moyen de l'Esprit Saint. Ainsi est-il de sa sanctification.* 49. *En effet, après l'invocation de Dieu, l'Esprit Saint descend du ciel, et, après avoir préparé les eaux, il les sanctifie de sa présence ; et elles reçoivent la capacité de purifier, afin qu'en elles, comme la chair, l'âme souillée soit purifiée de ses fautes.* 50. *L'onction en latin est appelée «chrisma» en grec, par le nom de laquelle le Christ est consacré et l'homme est sanctifié après le bain.* 51. *En réalité, de même que la rémission des péchés est donnée dans le baptême, de même une sanctification de l'esprit s'opère par l'onction, et cela, conformément à la discipline de jadis par laquelle on avait coutume d'être oint pour le sacerdoce et la royauté, et selon laquelle Aaron a été oint par Moïse.* 52. *Tandis qu'elle arrive charnellement, elle profite spirituellement, de la même manière que le*

107 *De resurrectione mortuum* VIII. Voir *supra*.

108 *Tractatus Origenis*, XVII, 26 dans CCSL n° 69, p. 128.

109 *De ecclesiasticis officiis* II, 26, 1-2. Texte dans CCSL 113, p. 106.

110 *De ecclesiasticis officiis* II, 27, 1-3. Texte dans CCSL 113, p. 107.

111 *De ecclesiasticis officiis*, II, 27. Le *Liber Ordinum* ignore également ce rite.

112 *Liber de cognitione baptismi*, 131.

fait d'être plongés dans l'eau est rendu visible dans la grâce elle-même du baptême, mais produit un effet spirituel en ce que nous sommes purifiés des péchés 53. *Cela rappelle cet onguent que la femme pécheresse est racontée avoir répandu sur les pieds de Jésus, et celle qui est dite ne pas avoir péché, sur la tête de Jésus.* 54. *Aussi, l'imposition de la main est faite pour que l'Esprit Saint, convié par la bénédiction, soit reçu. Alors en effet, ce Paraclet, après que les corps ont été purifiés et bénis, descend de bon gré d'auprès du Père, et, comme sur l'eau du baptême, tout comme sur l'eau primitive, y reconnaissant son trône, il vient se reposer. De fait on lit qu'au commencement l'Esprit Saint était porté à la surface des eaux*¹¹³.

Isidore présente ici une description de l'enchaînement des rites du baptême: plongée, chrismation, puis imposition des mains pour le don de l'Esprit. Ce texte ne fait état d'aucun rapport de dépendance particulière entre l'onction chrimale et le don de l'Esprit, en ce sens que celui-ci n'apparaît pas comme le produit de la chrismation. Le baptême et la chrismation sont présentés même plutôt comme une préparation préalable pour recevoir l'Esprit: *après que les corps ont été «purifiés»* (baptême) *et «bénis»* (onction chrimale), plus rien ne s'oppose à la venue de l'Esprit et à ce qu'il demeure désormais en permanence dans le croyant.

Par ailleurs, on retrouve chez Isidore de Séville une théologie des sacrements comparable à celle d'Augustin. Sur ce sujet en effet, on trouve ce passage tiré des *Etymologies*, VI, 19, 41: *Pour cette raison ces sacrements sont administrés au sein de l'Église avec fruit parce que l'Esprit Saint demeurant en elle opère secrètement (latenter) l'effet de ces mêmes sacrements*¹¹⁴. Pour Isidore, c'est bien l'intervention de l'Esprit Saint qui opère d'une manière cachée l'effet même des sacrements¹¹⁵. C'est en ce sens qu'il décrira quelques lignes plus loin l'action de l'Esprit au baptême: *De fait, de même que l'extérieur du corps est purifié par l'eau, de même l'âme est secrètement purifiée par le mystère de l'eau au moyen de l'Esprit*¹¹⁶. Mais on a vu qu'Augustin distinguait entre deux sortes de sanctification produites par l'initiation chrétienne: une «*sanctification visible*» et une «*sanctification invisible*» qui était, quant à cette dernière, rattachée au don de l'Esprit. Cette distinction est également relayée par Isidore. Augustin considérait le don de l'Esprit comme une grâce foncièrement *invisible* pour la distinguer des grâces «*visibles*» que sont les effets spirituels rendus visibles aux yeux des hommes par le

signe sacramentel auquel ils sont ordonnées. On trouve une semblable approche des sacrements visibles, chez Isidore dans *Les Etymologies*, VI, 19, 52 à propos de la chrismation et du baptême: *Tandis qu'elle* (la chrismation) *arrive charnellement, elle profite spirituellement, de la même manière que le fait d'être plongés dans l'eau constitue le côté visible de la grâce même du baptême*¹¹⁷, *mais produit un effet spirituel en ce que nous sommes purifiés des péchés*¹¹⁸. La plongée dans les eaux constitue la visibilité de la grâce baptismale. En d'autres termes, elle constitue pour Isidore la visibilité de l'effet spirituel du baptême qu'est la rémission des péchés. Et Isidore de souligner que c'est précisément cette plongée qui produit la rémission des péchés chez le baptisé. Il en va de même selon lui pour la chrismation.

Dans un autre passage des *Etymologies*, Isidore précise encore cette manière d'envisager les sacrements visibles: *Le sacrement, dans une célébration quelle qu'elle soit, est un rite qui doit être reçu pieusement quand le geste fait en sorte qu'on comprenne tout ce qu'il signifie. Tels sont les sacrements du baptême, du chrême, du corps et du sang*¹¹⁹. Isidore ne mentionne ici ni le don de l'Esprit, ni l'imposition des mains. On pourrait interpréter cette omission par le fait que l'imposition des mains doit être rangée parmi les rites qui ne signifient pas extérieurement ce qu'ils représentent. En ce cas, pourquoi Isidore ne s'explique-t-il pas sur cette particularité de l'imposition des mains par rapport au baptême et à la chrismation? En effet, on aurait dû trouver chez lui quelques indications explicitant cette apparente exception. Mais on ne trouve aucune confiance de sa part sur ce sujet. Et si l'on ne trouve, dans toute son œuvre, aucun écho à cette théorie, c'est que cette interprétation est vraisemblablement étrangère à sa pensée.

En revanche, la pensée d'Augustin sur cette question peut éclairer les écrits d'Isidore. Le don de l'Esprit ne fait pas parti des *sacramenta visibilia* parce qu'il relève d'un ordre tout autre. On se rappelle qu'Augustin avait parlé au sujet de l'effusion de l'Esprit d'une sanctification, d'une onction, d'une grâce radicalement invisible non signifiée par un rite extérieur qui en représente le sens¹²⁰, même pas par l'imposition des mains. Cette imposition des mains, les Pères latins ne semblent pas

117 La grâce du baptême: c'est-à-dire ici à la fois le signe extérieur (la plongée dans l'eau) et son effet spirituel.

118 PL 82, col. 256.

119 *Les Etymologies*, VI, 19 dans PL 82, col. 256.

120 La tradition orientale dans sa grande majorité accompagnera en revanche l'invocation pour l'Esprit Saint d'une onction de myron, rite effectivement très parlant pour symboliser, voir presque visualiser le don de l'Esprit. Mais on doit se garder d'interpréter la tradition latine occidentale à la lumière de la pratique orientale. La tradition occidentale, sa pensée, sa pratique, ont eu un développement propre dont il faut respecter la spécificité et l'originalité si l'on veut en avoir une meilleure compréhension. Cette question de méthodologie est essentielle si l'on veut résoudre les obscurités de l'histoire de la confirmation en Occident.

113 *Les Etymologies*, VI, 19 dans PL 82, col. 256.

114 PL 82, col. 255.

115 Sur l'action de l'Esprit Saint sur les eaux du baptême, chez les Pères de l'Église, voir J. HAVET, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 16 (1939), p. 52-6.

116 *Les Etymologies*, VI, 19, 48.

l'avoir appréhendée comme un *sacramentum* au sens structurel du baptême ou de la chrismation. Augustin avait d'ailleurs dit d'elle, pour la distinguer de l'ablution baptismale: *qu'est-elle sinon une prière sur l'homme; d'ailleurs on peut la renouveler*¹²¹? Quant à Isidore de Séville, il écrira ceci à son sujet: *...après le baptême l'Esprit Saint est donné par l'évêque avec l'imposition des mains...* mais il précisera aussitôt sa pensée en ce sens: *pourtant si nous pouvons recevoir l'Esprit Saint, nous ne pouvons pas le donner, mais nous invoquons le Seigneur pour qu'il soit donné*¹²². Indépendant du baptême et de la chrismation, le don de l'Esprit tient chez Isidore, comme chez Augustin, une place particulière au sein de l'initiation chrétienne, en ce sens que celui-ci ne paraît pas être le produit d'un rite.

4) Ildephonse de Tolède:

Disciple d'Isidore de Séville, Ildephonse reprendra à son compte la théologie de son maître en matière de sacrements. On peut le constater dans un extrait du *Liber de cognitione baptismi*, 16: **Le maître lui-même, le Christ, baptise extérieurement** (extrinsecus), *d'après ce que dit Paul: «Comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle, en la purifiant par un bain d'eau» ; il baptise aussi intérieurement* (intrinsecus) *par l'infusion de l'Esprit grâce auquel l'homme intérieur est enseigné et possède la foi et conserve le mérite des œuvres*¹²³.

Il serait hâtif de vouloir voir dans ce passage une opposition portant sur les dimensions visible (extérieure) et invisible (intérieure) de la grâce baptismale. Pourquoi en effet Ildephonse ne parle plus de la purification des péchés à propos du mystérieux baptême intérieur? Et ce n'est pas parce qu'Ildephonse évoque *l'infusion de l'Esprit* à propos du *«baptême intérieur»* qu'il faudrait y voir un prélude à la théologie du don inchoatif de l'Esprit. Cette théologie n'apparaîtra que bien des siècles plus tard; la période patristique n'en est pas témoin. La formule utilisée par Isidore et Ildephonse, *l'infusio Spiritus*, est habituellement réservée chez les latins au don de l'Esprit¹²⁴. Elle connote un caractère d'invisibilité, précisément propre au don de l'Esprit comme on l'a vu. En disant que le Christ *«baptise aussi intérieurement par l'infusion de l'Esprit»*, Ildephonse ne fait vraisemblablement que gloser ici l'expression métaphorique du

Nouveau Testament: *«vous serez baptisés dans le Saint-Esprit.»* Le don de l'Esprit – qualifié de *«baptême dans l'Esprit»* par Jean le Baptiste et Jésus, comme par plusieurs Pères de l'Église¹²⁵, *«d'onction venant du Saint»* par l'évangéliste Jean, et à sa suite *«d'onction spirituelle et invisible»* par d'autres auteurs de l'Antiquité chrétienne (opposée à l'onction matérielle et visible reçue jadis par les rois et les prêtres de l'Ancienne Alliance) – se trouve à l'évidence derrière l'expression d'Ildephonse. Il n'y a donc vraisemblablement pas lieu de voir dans ces lignes du chapitre 16 du *De cognitione baptismi* une allusion à l'opération de l'Esprit dans le sacrement des eaux baptismales. Le *baptême extérieur* semblerait plutôt correspondre à la sanctification produite par le baptême de façon visible; le *baptême intérieur* se rapporterait quant à lui à la dimension invisible du don de l'Esprit. De fait, comme nous le verrons, l'analyse du *De cognitione baptismi*, 124 va confirmer cette idée.

Plus loin dans le *De cognitione baptismi*, Ildephonse précisera les raisons qui, selon lui, autorisent à qualifier l'Esprit lui-même d'onction: **Pour cette raison l'Esprit Saint est appelé onction parce que, comme l'huile est portée à la surface de tout liquide par sa masse naturelle, de même, au commencement, l'Esprit Saint était porté sur les eaux. En effet l'Esprit Saint lui-même est une onction invisible**¹²⁶. Mais cette interprétation allégorique des Écritures, basée sur une analogie entre l'Esprit et certaines caractéristiques physiques de l'huile, concerne la personne même de l'Esprit; elle n'apporte aucune clarification sur la chrismation des chrétiens. Retenons seulement pour la suite de notre propos qu'il est d'usage courant à Tolède d'appeler «onction» l'Esprit lui-même.

Le passage suivant du *Liber de cognitione baptismi* est plus intéressant sur ce point. Ildephonse y décrit ce qui advient après la plongée dans les eaux du baptême: *provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut unguatur spiritu Dei, et sit atque vocetur ex Christi unctione et nomine Christianus. Le baptisé s'avance pour recevoir l'attouchement du saint chrême, pour qu'il soit oint de l'Esprit de Dieu et qu'il soit mais aussi qu'il puisse être appelé chrétien à partir du nom du Christ et de son onction*¹²⁷. Commentant ce passage, J. Havet n'a pas voulu reconnaître dans l'expression *«spiritu Dei»* le don personnel de l'Esprit¹²⁸, réservé selon lui à l'imposition des mains, mais plutôt l'idée d'une certaine intervention de l'Esprit dans la chrismation, en tant que donateur de toutes grâces. La formulation d'Ildephonse peut paraître en effet ambiguë, car

121 *De Baptismo* III, XVI, 21.

122 *De ecclesiasticis officiis* II, 27, 1-3. Texte dans CCSL 113, p. 107.

123 PL 96, col. 117.

124 On la trouve également chez Euchère de Lyon: *unde et ab hereticis uenientes non baptizantur a nobis si baptizatos constat in nomine Trinitatis, nisi inpositio tantum manus ad fidem rectam conuersis adhibetur, ut per hanc sancti Spiritus suscipiatur infusio.* Dans *Lib. I: De Actibus Apostolorum*, Ult. Interrog., dans *Sancti Eucherii Lugdunensis Opera*, éd. K. Witke, CSEL 31, p. 136.

125 Voir par exemple le *De rebaptismate*, ainsi qu'Origène, *Homélie sur Jérémie*, II, 3 dans SC n° 232.

126 *Liber de cognitione baptismi*, 71. PL 96, col. 138.

127 *Liber de cognitione baptismi*, 122. PL 96, col. 162.

128 *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville*, op. cit., p. 46.

elle peut vouloir dire que l'effet de la chrismation consiste à donner l'Esprit. Mais une analyse littéraire de l'ensemble des sections 122 à 125 conduit à d'autres conclusions.

Voici une traduction des sections 122 à 125 du *Liber de cognitione baptismi*: 122. [*..*] *Le baptisé s'avance pour recevoir l'attouchement du saint chrême, pour qu'il soit oint de l'Esprit de Dieu et qu'il soit mais aussi qu'il puisse être appelé chrétien à partir du nom du Christ et de son onction. 123. Ce fut d'abord Moïse qui, sur l'ordre de Dieu, composa et réalisa le parfum du chrême dans le Lévitique. Et on dit que cette onction, répandue en premier sur Aaron et ses fils en témoignage du sacerdoce et en signe distinctif de la sainteté, est possédée par ce même Moïse. Ensuite, les rois étaient oints de ce même chrême pour l'honneur de la gloire. Pour cette raison, il est dit à leur sujet: «Ne touchez pas à mes christs.» Or seuls les prêtres et les rois recevaient cette onction mystique, par laquelle était figuré le Christ Roi et Prêtre à venir. En effet le chrême donne au Christ son nom parce que l'onction s'appelle chrême. Et de fait, après que notre Seigneur Jésus Christ, vrai Roi et prêtre éternel a été oint de l'huile mystique par Dieu le Père du Ciel, conformément à ce qui a été dit de lui: Dieu, ton Dieu, t'a oint de l'huile d'allégresse de préférence à tes compagnons, ce ne sont plus seulement les prêtres et les rois qui sont consacrés par le chrême du saint parfum, mais toute l'Église à cause de ce qu'elle est une partie très sainte du Roi et Prêtre éternel. Puisque nous sommes donc un peuple élu et un sacerdoce royal, nous sommes, pour cette raison, oints de chrême après le bain d'eau afin d'être appelés chrétiens du nom du Christ. 124. C'est pourquoi l'homme est oint extérieurement par ce saint chrême, tandis que la puissance de l'Esprit Saint le pénètre intérieurement, en sorte que l'homme tout entier est purifié par le baptême, tout entier il devient fertile grâce à l'onction de l'Esprit: car l'âme reçoit la force de cette même onction de l'Esprit afin qu'elle connaisse Dieu son hôte, qu'elle honore celui qu'elle a reçu en elle, qu'elle soit toujours avec lui, qu'elle règne par lui et fasse sa volonté, qu'elle ne le contriste pas, puisque c'est en lui précisément que l'homme a été signé pour le jour de sa rédemption, en sorte qu'il soit, parmi les membres du Christ, un avec le Christ, pourvu qu'il soit vivifié et régi par l'Esprit du Christ. 125. Cette onction, Jean la commente en disant: "vous avez la connaissance car vous possédez l'onction, et nous, nous avons reçu de lui l'onction qui demeure en nous." Cette force invisible elle-même c'est le sacrement de cette onction, l'Esprit Saint est l'onction invisible... et Ildephonse de paraphraser ici un passage d'Augustin¹²⁹: l'onction invisible c'est cet-*

*te charité qui, en quiconque qu'elle soit, sera pour lui comme une racine de vie que le soleil de la persécution, si brûlant soit-il, ne peut dessécher. Tout ce qui est fortement enraciné dans la charité est nourri et n'est plus jamais desséché par la chaleur de l'adversité*¹³⁰. Puis à la suite d'Isidore de Séville, et après un assez long discours sur le verset d'Is 11, 2, Ildephonse réaffirme clairement qu'*après le baptême, l'Esprit Saint est donné au moment favorable avec l'imposition des mains*¹³¹.

Notons d'abord que l'expression «*ut unguatur spiritu Dei*» est absente chez Isidore de Séville. Si Ildephonse avait voulu dire par là que l'onction chrismale transmettait l'Esprit, on aurait dû retrouver cette idée chez son maître à penser. Or elle n'y est pas.

Remarquons aussi qu'Ildephonse semble prendre un soin particulier, dans la section 122, à évoquer la chrismation sans utiliser le nom d'*onction* ou le verbe «*oindre*». L'*onction* du chrême est remplacée par le terme *tactus*, et la terminologie liée à une onction est ici réservée à l'Esprit de Dieu. On s'étonnera donc de ce procédé littéraire qui consiste à soigneusement éviter le vocabulaire de l'onction à propos du chrême pour la réserver à l'*Esprit de Dieu*, alors qu'Ildephonse n'est pas particulièrement versé dans les arts de la prose pour avoir tenté ici un effet poétique. Ne faut-il pas y voir de sa part une volonté de différencier le *tactus* du saint chrême de l'*onction* de l'Esprit? D'autant que l'emploi du mot *tactus* à propos de la chrismation n'est pas courant dans la littérature patristique.

D'autre part, rattacher «*unguatur spiritu Dei*» au chrême, c'est-à-dire comprendre cette *onction de l'Esprit* comme l'effet de la chrismation, conduit à identifier cette onction de l'Esprit avec l'*onction invisible* de la section 125. Or, cette onction invisible qu'est l'Esprit Saint désigne aussi la charité dans la section 125: cette «*onction invisible*» est une dénomination qu'Ildephonse tire d'un passage du commentaire d'Augustin sur la première lettre de saint Jean. Et cette onction invisible est rattachée, chez Augustin, non pas à l'onction chrismale comme on l'a vu plus haut, mais au don de l'Esprit lié à l'imposition des mains. Donc, de deux choses l'une: ou Ildephonse s'est trompé dans son interprétation d'Augustin, ou il faut renoncer à voir dans l'expression «*unguatur spiritu Dei*» une allusion à la chrismation.

Signalons encore qu'Ildephonse consacre la section 123 à l'origine et à l'effet de la chrismation. Concernant l'effet de celle-ci, il termine par ces mots: *Puisque nous sommes donc un peuple élu et un sacerdoce royal, nous sommes, pour cette raison, oints de chrême après le bain*

¹²⁹ *Commentaire sur la première lettre de saint Jean, Traité III, 12. Voir SC n° 75, p. 208-209.*

¹³⁰ *Liber de cognitione baptismi, 124-125. PL 96, col. 162.*

¹³¹ *Liber de cognitione baptismi, 129. PL 96, col. 165.*

d'eau afin d'être appelés chrétiens du nom du Christ. Pourquoi toute mention de l'Esprit a-t-elle de nouveau totalement disparu de la section 123? De plus, la reprise des mots *afin d'être appelés chrétiens du nom du Christ* (*ut Christiani Christi vocemur ex nomine*) à la fin de la section 123, semble former une inclusion avec les derniers mots de la section 122. L'explication concernant l'effet de la chrismation semble terminée. Commence alors la section 124: *C'est pourquoi l'homme est oint extérieurement par ce saint chrême, tandis que la puissance de l'Esprit Saint le pénètre intérieurement, en sorte que l'homme tout entier est purifié par le baptême, tout entier il devient fertile grâce à l'onction de l'Esprit.* S'il fallait reconnaître dans l'expression «*ut unguatur Spiritu Dei*» l'effet de la chrismation, on aimerait bien qu'Ildephonse dise enfin clairement et sans ambiguïté possible que «*l'onction chrismale donne l'Esprit*», ou que «*l'onction de l'Esprit constitue l'effet secret, spirituel, ou invisible de l'onction chrismale*», ou encore que «*le don de l'Esprit est donné dans l'onction chrismale*», bref que le don de l'Esprit est un produit de l'onction chrismale comme la rémission des péchés est un produit du baptême! En vain! Ni chez Isidore, ni chez Ildephonse, ni d'ailleurs chez aucun autre auteur latin de l'Antiquité chrétienne qui relève d'une liturgie identique à celle d'Isidore et d'Ildephonse, on ne trouvera semblable affirmation. L'absence incroyablement flagrante d'une telle proposition ne peut que conduire à voir dans la dichotomie entre l'aspect visible et extérieur de la chrismation d'une part, et le caractère invisible et tout exclusivement intérieur de «*l'onction de l'Esprit*» d'autre part, non pas un rapport de signifiant (l'onction chrismale) à signifié (le don de l'Esprit), mais bien la caractérisation d'une différence de nature entre la grâce du don de l'Esprit et la grâce apportée par la chrismation; précisons: une différence de nature qui porte essentiellement sur les modalités de réception de l'une et de l'autre, ainsi que sur leur signification respective propre.

De la même façon qu'Augustin avait distingué la sanctification visible des sacrements du baptême et du chrême, de la sanctification invisible du don de l'Esprit, pareillement Ildephonse va distinguer dans la section 124 la sanctification apportée par le don de l'Esprit de celle apportée par la chrismation: le don de l'Esprit apporte à l'âme force et connaissance, crainte et piété... bref toutes les vertus qu'Ildephonse développera un peu plus loin en commentant Is 11, 2. Mais tout ce qu'apporte l'Esprit en pénétrant dans l'âme est, selon Ildephonse, comme légitimé par le fait que le chrétien a reçu l'onction chrismale qui le consacre, c'est-à-dire le met à part, pour Dieu: *puisque*, dit-il, *c'est en lui précisément que l'homme a été signé pour le jour de sa rédemption.* Ces derniers mots se rapprochent de la formulation consignée dans les recueils liturgiques à propos de la chrismation, comme par exemple le *Liber ordinum* de Tolède: *signe* (signum) *de la vie éternelle que donne Dieu le Père tout-puissant par Jésus Christ son Fils aux*

*croissants pour leur salut*¹³². D'ailleurs, la suite de la phrase, *afin qu'il soit, parmi les membres du Christ, Un avec le Christ*, pencherait à ce sens. Mais si la chrismation fait du chrétien une sorte d'appellation d'origine contrôlée et le consacre pour une vie nouvelle toute tournée vers Dieu et centrée sur le Christ, la réalité même de la communion avec le Christ à laquelle elle le destine est soumise à une condition: *pourvu qu'il soit vivifié et régi par l'Esprit du Christ.* Cela rejoint ce que disait Augustin¹³³: sans le don de l'Esprit, sans la «sanctification invisible» qu'entraîne inévitablement le refus du chrétien d'être régi et mû par l'Esprit Saint, et pire, s'il perd l'Esprit en persistant dans un péché grave, en quoi le baptême et la chrismation lui seront utiles (adesse, non prodesse¹³⁴)?

Ainsi donc pour Ildephonse, la chrismation associe étroitement celui qui la reçoit au Christ. Par elle le Christ donne au croyant son propre Nom en partage, en gage d'épousailles. Elle donne également au chrétien les titres de roi et de prêtre; mais sans l'étape ultime de l'effusion de l'Esprit le chrétien risque bien de n'être qu'un capitaine sans armes, ou un prêtre sans sacrifice digne de ce nom à offrir. C'est sous cet éclairage que l'on peut comprendre cette phrase d'Ildephonse: *C'est pourquoi l'homme est oint extérieurement par ce saint chrême, tandis que la puissance de l'Esprit Saint le pénètre intérieurement, en sorte que l'homme tout entier est purifié par le baptême* (lavacro), *tout entier il devient fertile grâce à l'onction de l'Esprit.* (Par *lavacro*, il faut certainement entendre ici l'initiation dans sa globalité.) Après avoir évoqué la chrismation et l'effusion de l'Esprit, Ildephonse peut alors envisager le résultat final de tout ce parcours initiatique: tout entier l'homme est purifié, tout entier il devient fertile. Ainsi les rites du baptême, en particulier l'ablution baptismale et la chrismation, contribuent à la purification totale du chrétien (corps et âme), ils contribuent à recréer en lui un être nouveau, mais c'est le don de l'Esprit qui donne au chrétien de vivre conformément à cette recréation. Et même si cette *infusio Spiritus* est toute intérieure et invisible, elle montre les signes extérieurs de sa présence par la piété de celui qui est habité par l'Esprit: *car l'âme reçoit la force de cette même onction de l'Esprit afin qu'elle connaisse Dieu son hôte, qu'elle honore celui qu'elle a reçu en elle, qu'elle soit toujours avec lui, qu'elle règne par lui et fasse sa volonté, qu'elle ne le contriste pas...* C'est donc bien l'homme dans son entier, corps, âme, comportement, dont Ildephonse célèbre ici la recréation.

132 Le *Liber Ordinum* en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, dans Dom M. FÉROTIN, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. V, Paris, 1904, réimpression par A. Ward et C. Johnson, *Le Liber mozarabicus sacramentorum* et les manuscrits mozarabes, Rome, 1996, col. 32.

133 Voir *supra*.

134 Voir *supra*, § 1.6.2.

La chrismation et le don de l'Esprit ainsi compris, le sens de la section 122 et l'expression «*provehitur ad sancti chrismatis tactum, ut unguatur spiritu dei*» s'éclairent donc. Ildephonse anticipe ici ce qui va se passer après la plongée dans les eaux baptismales, jusqu'au moment où le baptisé reçoit l'Esprit. Et l'on pourrait paraphraser sa pensée de la façon suivante: *Le baptisé s'avance pour recevoir l'attouchement du saint chrême, et aussi pour qu'il soit (ensuite) oint de l'Esprit de Dieu, et qu'ainsi, à partir du nom du Christ (chrismation) et de son onction (don de l'Esprit), il puisse à la fois être appelé chrétien et vivre authentiquement en tant que tel*¹³⁵.

On terminera cette section sur Ildephonse de Tolède avec un dernier extrait du *Liber de cognitione baptismi*, 132: **Post lavationem fontis, post vitae novitatem, post Spiritus unctionem**¹³⁶... **après le bain dans la fontaine, la vie nouvelle, l'onction de l'Esprit**. J. Havet, dans son article *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville*, voyait dans cette énumération le baptême (*fontis*), la chrismation (*vitae novitatem*), le don de l'Esprit (*Spiritus unctionem*)¹³⁷. Dans ses *Enarrationes in Psalmos*, Augustin avait déjà évoqué cette *vitae novitatem* en d'autres termes: **Cette onction nous dispose spirituellement à la vie qui nous est promise**¹³⁸. Et l'on retrouve fréquemment l'expression *vitam aeternam*, synonyme de *vitae novitatem*, dans les formules liturgiques de la chrismation des sacramentaires occidentaux¹³⁹. Dans la théologie de ces auteurs, l'onction chrismale prédispose celui qui la re-

çoit à une vie nouvelle toute tournée vers Dieu, vie dont le Christ est le médiateur privilégié¹⁴⁰. On avait pointé dans Optat de Milève le rôle préparatoire attribué à l'onction par rapport à la venue de l'Esprit. Il faudra maintenir cette tradition théologique chez les espagnols. En faisant des chrétiens le nouveau peuple sacerdotal et royal de la Nouvelle Alliance, la chrismation les rend comme «aptes au service», c'est-à-dire aptes à recevoir l'Esprit. Elle ne donne pas l'Esprit, mais elle prépare mystérieusement à le recevoir et à en vivre. Elle donne à la vie chrétienne son sens fondamental: royal et sacerdotal. Mais le sacerdoce dans lequel elle établit le chrétien n'atteindra sa perfection que dans l'Esprit, celui-ci une fois reçu¹⁴¹. (On reviendra sur ce point avec Léon le Grand.) Non réitérable, comme le baptême, elle garde aux croyants sa dignité de prêtre et de roi, même si celui-ci perd l'Esprit Saint par la suite en persistant dans un grave péché. Autrement dit, le sens de sa vie, son identité sacerdotale et royale ne change pas, même si le croyant s'en est détourné.

5) Braulion de Saragosse

On terminera cette section sur les auteurs espagnols avec Braulion de Saragosse, un contemporain d'Isidore de Séville et d'Ildephonse, également disciple et ami d'Isidore. Eugène, l'évêque de Tolède, avait sollicité l'avis de Braulion à propos d'une ordination douteuse. Était-il vraiment prêtre celui qui avait été soumis à une cérémonie litigieuse? Et qu'en était-il des néophytes que ce dernier avait ensuite chrisiés? Voici comment Braulion résume la question posée: **Tu trouves bon de demander ce que je dois faire à partir de là, parce que vous dites que vous ignorez s'il est prêtre ou si, ceux qu'il a marqués du chrême, doivent être appelés à bon droit adorateurs du Christ reçu**¹⁴²? L'indication de Braulion sur le chrême est intéressante: l'onction chrismale confère à ceux qui la reçoivent le titre «d'adorateurs du Christ». Là encore, c'est la relation au Christ, et non à l'Esprit, qui est centrale dans la chrismation.

La dimension christocentrique de cette onction était un enjeu fondamental dans la crise arienne des Ve, VIe et VIIe siècles en Espagne et en Gaule. C'est cette dimension christocentrique qui a conduit certaines régions d'Espagne et de Gaule à réitérer sur les ariens convertis des tribus barbares la chrismation postbaptismale. Cette réitération n'est pas intervenue en vertu d'un lien avec le don de l'Esprit, comme on a bien voulu

135 Dans un passage du *Liber de itinere deserti*, § 76, Ildephonse énumère les rites de l'initiation: *in denuntiatione praecepti, in unctione olei, in acceptione symboli, in sacramento baptismi, in chrismate Spiritus sancti, in participio corporis et sanguinis Christi* (PL 96, col. 188)... et signale que sa pensée est explicitée dans les sections du *Liber de cognitione baptismi* que vous venons de commenter ci-dessus. D. Pierre de PUNIER dans *Onction et confirmation*, RHE 14(1912), p. 455-456, et plus récemment Philippe REVEL dans *Traité des sacrements. II. La confirmation, op. cit.*, p. 236-237, avaient pensé lire dans l'expression «in chrismate Spiritus sancti» une allusion à la chrismation. L'analyse du *Liber de cognitione baptismi* auquel renvoie ce passage montre au contraire que «le chrême de l'Esprit Saint» a toutes les chances d'être une métaphore qui compare l'Esprit à une onction. Voir *Liber de cog. Bapt.* 125: l'Esprit est cette onction invisible.

136 PL 96, col. 166.

137 *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Séville, op. cit.*, p. 47.

138 *Enarrationes in Psalmos*, 26, II, 2. Texte dans CCSL, 38, p. 155.

139 Pour la liturgie gallicane: *Deus, P. D. n. J. C. (...) ipse te liniat chrismate suo sancto in vitam aeternam*, dans le Missale Bobbiense. Pour la liturgie hispanique de Tolède: *Signum vite aeternae quod dedit Deus Pater omnip. per J. C. Filium suum credentibus in salutem*, dans le *Liber Ordinum*. Pour la liturgie milanaise du IV^e siècle: *Deus, P. omnip. (...) ipse te ungit in vitam aeternam*, dans le *De Sacramentis*; *Deus, P. omnip. (...) ipse te liniat chrismate salutis, in Christo J. D. N., in vitam aeternam*, dans le sacramentaire de Bergame. Pour la liturgie du Gélasiens: *Deus omnip. Pater D. N. J. C. (...) ipse te liniat chrismate salutis in vitam aeternam*, pour la première onction; *Signum Christi in vitam aeternam*, pour la seconde. Pour la liturgie du Grégorien: idem. Voir tableau comparatif établi par Paul GALTIER, *La consignation dans les Églises d'occident*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 13 (1912), p. 300.

140 Rappelons à ce propos que le Nouveau Testament présente le Christ comme le donateur de l'Esprit aux croyants.

141 He 9, 14: combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant.

142 *Epist. ad Eugenium Toletanum*. Texte dans PL 87, col. 405.

le croire pendant les derniers siècles, mais en vertu de la christocentricité de la chrismation¹⁴³. *Cur et isti quos chrismavit non habeantur Catholicici?*... rétorque Braulion à Eugène¹⁴⁴. L'onction chrismale faisait du chrétien qui la recevait un catholique, c'est-à-dire un adorateur du vrai Christ. Ainsi donc, comment un chrême arien était-il en mesure de conférer à celui qui le recevait la dignité royale et sacerdotale du Christ dont la divinité était reniée? Et Braulion de rappeler à ce propos qu'il ne trouvait pas anormal que l'on chrisme d'un vrai chrême les Ariens convertis: *chrismare autem non prohibemur haereticos, quos a vero chrismate invenimus extraneos*¹⁴⁵. On reparlera de cette dimension christocentrique de la chrismation pour la Gaule.

6) Le Liber Ordinum «mozarabe»

Et pour finir, quelques mots à propos du *Liber Ordinum*. Ce témoin de la liturgie hispanique présente la séquence: baptême – onction post-baptismale – imposition des mains. Et voici la section qui décrit l'enchaînement de ces trois rites de l'initiation chrétienne:

Et ego te bapuzo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut habeas uitam eternam.

Tum in dextro brachio capite discooperto et crismat eum sacerdos faciens signum crucis in sola fronte dicens: signum uite eterne quod dedit Deus Pater omnipotens per Ihesum Christum Filium suum credentibus in salutem. – Amen. Hoc percato, item inponit ei manus impositionem, ita:

Deus, qui unita virtute misterii [...] et gratiam sacramenti, atque ideo in traditione beati bapuzmatis adiciendam unctionem crismatis precepisti: tuam, Domine, sequentes ut possumus sanctionem, te supplices petimus ac rogamus, ut infundas super his famulis tuis Spirituem Sanctum tuum. – Amen.

Spirituem sapentiae et intellectus. – Amen.

Spirituem consilii et forfitudinis. – Amen.

Spirituem Scientie et pietatis. – Amen.

*Reple eos easque spiritu tui timoris, qui eis custodiam tui precepti salutaris inspirans, auram doni celestis adspiret: quatenus, confirmati in nomine Trinitatis, et per crisma Christi, et per Christum mereantur effici christiani*¹⁴⁶.

On remarquera que la formule accompagnant la chrismation ne fait aucune allusion à l'Esprit Saint. Ce n'est qu'au moment où le ministre impose la main qu'on invoque le Seigneur pour qu'il donne l'Esprit. Le don de l'Esprit n'est pas présenté ici comme le produit de la chrismation.

Il en va de même pour la rubrique s'occupant de la réconciliation des Ariens, qui met en oeuvre la chrismation suivie de l'imposition des mains pour le don de l'Esprit: *Et ego te chrismo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, in remissione omnium peccatorum, ut habeas uitam eternam. Post hec inponit ei manum, et dicit orationem confirmationis... Da ergo ei, Domine, spiritum sapientie et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis...*¹⁴⁷. Remarquons que la formule de la chrismation se rapproche de celle du baptême. L'onction chrismale tient même lieu ici de rémission des péchés à une époque où l'absolution pénitentielle préalable n'est plus exigée pour les hérétiques d'origine barbare¹⁴⁸. Si la chrismation de l'Arien s'autorise quelques emprunts à la formule baptismale, elle ne présente en revanche aucun rapport avec le don de l'Esprit qui intervient ensuite avec l'imposition des mains.

3. LA GAULE

La Gaule offre également quelques documents sur la chrismation postbaptismale telle qu'elle se présente dans les liturgies africaine et hispaniques. Il existe cependant peu de témoignages avant le V^e siècle, période où les tribus ariennes d'origine germanique s'installent dans les provinces de Gaule et d'Espagne. On retiendra surtout celui d'Hilaire de Poitiers pour la période antérieure à ce bouleversement qui marqua le prélude de la fin de l'empire romain d'Occident, et le commencement d'une nouvelle ère pour l'histoire de l'Europe¹⁴⁹.

1) Hilaire de Poitiers

L'œuvre d'Hilaire ne donne malheureusement que d'infimes indications sur les rites qui composaient l'initiation chrétienne en vigueur dans le milieu liturgique dont il relevait. Il semble toutefois que le don

143 Voir *La réconciliation des hérétiques*, op. cit., vol. 3, p. 481ss.

144 *Epist. ad Eugenium Toletanum*, PL 87, col. 407.

145 *Ibid.*

146 Le *Liber Ordinum* en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, dans Dom M. Férotin, *Monumenta Ecclesiae Liturgica*, vol. V, Paris, 1904, réimpression par A. Ward et C. Johnson, *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Rome, 1996, col. 32-34.

147 *Op. cit.*, col. 102.

148 Voir *La réconciliation des hérétiques*, op. cit., vol. 3, p. 515ss.

149 On ne fera que signaler ici en note Irénée de Lyon. Son œuvre en effet n'offre pas de commentaires significatifs sur la chrismation. Notons simplement qu'il qualifie l'Esprit d'onction dans *Adversus Haereses* III, 18, 3: l'Esprit est l'onction dont le Père a oint le Fils au Jourdain. Mais le texte ne fait aucune allusion à l'huile chrismale.

de l'Esprit soit associé à une imposition des mains, comme il ressort d'un commentaire sur Mt 19,3: *la faveur et le don du Saint-Esprit devaient être offerts aux païens par l'imposition de la main et la prière*¹⁵⁰. Cette allusion à l'imposition de la main n'apparaît pas se restreindre aux temps apostoliques¹⁵¹, et pourrait sans difficulté renvoyer à un rite bel et bien contemporain.

Hilaire insiste par ailleurs sur la prière qui accompagne l'imposition des mains. L'Esprit est convié sur le croyant par une *oratio* et une *precatio*: *per orationem enim ac precem hoc nobis a Deo munus effunditur*, dit-il à propos de l'initiation de tous les chrétiens¹⁵². Hilaire semble faire dépendre l'effusion de l'Esprit d'une prière, d'une supplication, plutôt que de la stricte mise en œuvre d'un rite particulier, réservant à Dieu l'initiative de répandre l'Esprit; on a déjà rencontré cette idée chez Augustin, Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède, comme on l'a vu plus haut.

Un autre apport d'Hilaire réside également dans le fait qu'il qualifie lui aussi le don de l'Esprit «d'onction spirituelle» comme on va le voir. Toutefois, nul part son œuvre n'établit un lien explicite entre le don de l'Esprit et l'onction chrismale des baptisés.

Voici d'abord une série de textes sur le don de l'Esprit, dans lesquels Hilaire désigne celui-ci par le nom d'onction. Les trois extraits transcrits ci-dessous concernent l'onction du Christ au Jourdain.

De Trinitate, VIII, 25: *Maintenant, qu'en disant «l'Esprit de Dieu», on désigne Dieu le Père, c'est, à mon avis, le sens qu'il convient de donner à l'affirmation du Seigneur Jésus Christ, que l'Esprit du Seigneur est sur lui pour l'oindre et l'envoyer répandre l'Évangile. La puissance de la nature paternelle se manifeste en effet en lui: par le mystère de cette onction de l'Esprit* (per sacramentum spiritualis huius unctionis), *le Père montre la communion de nature chez le Fils, même une fois celui-ci né dans la chair...*¹⁵³

De Trinitate, XI, 18-20, sur l'onction du Christ: *Quand il a dit par la bouche du saint patriarche David: «Il t'a oint, ô Dieu, ton Dieu, de l'huile d'exultation plus que tes compagnons» [...] Le Christ, Monogène et Dieu verbe, n'a pas de compagnon et pourtant nous lui connaissons un compagnon par suite de l'assomption par laquelle il est chair. Cette onction n'a pas profité à cette nativité bienheureuse et in-*

corruptible qui demeure en la nature de Dieu, mais bien au mystère du corps et à la sanctification de l'homme assumé. L'Apôtre Pierre en témoigne lorsqu'il dit: «C'est une ligue, en vérité, qui a été formée en cette ville contre ton saint Fils Jésus que tu as oint.» Et encore: «Vous savez quelle parole est passée dans toute la Judée en commençant par la Galilée après le baptême prêché par Jean, comment Jésus de Nazareth a été oint par Dieu de l'Esprit Saint et de puissance.» Jésus est donc oint en vue du mystère de la chair régénérée. Et, de la manière dont il a été oint dans l'Esprit et la puissance de Dieu, il n'y a pas à douter, puisque la voix de Dieu le Père s'est fait entendre alors qu'il remontait du Jourdain: «Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.» Par ce témoignage rendu à la chair sanctifiée en lui, se faisait connaître l'onction de la puissance spirituelle¹⁵⁴ [...] Lorsqu'il (le Christ qui est Dieu) reçoit une onction, celle-ci ayant une cause, le progrès que représente cette onction ne concerne pas ce qui n'a nul besoin d'accroissement, mais ce qui, par l'accroissement du sacrement, a besoin du progrès de l'onction, pour que la sanctification conférée par l'onction donne à notre humanité d'exister comme Christ. [...] Et qu'il ait reçu l'onction plus que ses compagnons dans cette nature où, quoique oint avec un privilège, il a des compagnons à oindre¹⁵⁵!

Hilaire désigne l'effusion de l'Esprit sur l'humanité du Christ en terme d'onction. Cette terminologie qui s'inspire ici de Ps 45, 8 relève d'un usage qui nous est maintenant devenu familier. Oint de l'Esprit, c'est de sa propre onction que le Christ doit oindre les croyants. C'est d'ailleurs ce qu'Hilaire développe dans son commentaire sur Matthieu: *En effet, après qu'il eut été baptisé, les entrées des cieux s'ouvrant, l'Esprit-Saint est envoyé, est reconnu visible sous l'aspect d'une colombe et baigne dans cette sorte d'onction de l'amour du Père. Ensuite une voix des cieux s'exprime ainsi: «Tu es mon Fils ; aujourd'hui je t'ai engendré.» Il est désigné par la voix et par la vue comme le Fils de Dieu, et au peuple infidèle et rebelle aux prophètes est donné de la part de son Seigneur le témoignage d'une vision et d'une parole, et cela pour que nous apprenions en même temps que, d'après ce qui se réalisait pleinement dans le Christ, le Saint-Esprit, après le baptême et depuis les portes des cieux, vole sur nous, que nous baignons dans l'onction de la gloire céleste et que nous devenons fils de Dieu par l'adoption de la voix du Père, car la vérité a préfiguré, dans la réalité même des faits, l'image du mystère ainsi préparé pour nous¹⁵⁶.*

150 *Ibidem*. Traduction de J. DOIGNON.

151 *In Matthaeum*, 19, 3. Dans SC n° 258, p. 93.

152 *In Matthaeum*, 10, 2. Dans SC n° 254, p. 217-218.

153 Traduction française par Georges-Matthieu de DURAND, Charles MOREL et Gilles PEL-
LAND dans SC n° 448, p. 415-417.

154 Hilaire explique ici que la divinité du Christ n'avait pas besoin de cette onction. C'est l'humanité du Christ qui a été ointe, non sa divinité.

155 Traduction française par Georges-Matthieu de DURAND, Charles MOREL et Gilles PEL-
LAND dans SC n° 462, p. 329-333.

156 *In Matthaeum*, II, 6. Traduction française par Jean DOIGNON dans SC n° 254, p. 111.

Quant à la signification théologique de l'onction d'Aaron et son devenir dans l'économie de la nouvelle Alliance, c'est dans le *Tractatus in Psalmum* que l'on trouve quelques mots d'Hilaire à ce sujet. Il s'agit d'un passage tiré du commentaire sur le psaume 132. En voici la traduction:

Aaron a été oint pour le sacerdoce avec une huile parfumée dont la préparation et le mélange étaient constitués de diverses essences. Il a plu à Dieu que se passât ainsi la consécration de son premier prêtre. Nous savons que notre Seigneur aussi a été oint de manière invisible et incorporelle, puisqu'il est dit: «Ton Dieu t'a oint de l'huile d'allégresse.» Cette onction n'est pas de ce monde, elle est incorporelle, elle est invisible: il n'a pas été oint avec de l'huile comme pour le prêtre et le prophète, ni avec de l'huile provenant de la corne comme pour le roi, mais avec l'huile d'exultation. Cette action d'oindre de joie est spirituelle, et son effet est de faire participer au sacrement céleste de l'onction d'allégresse: elle ne vient pas des matériaux de la créature.

Parce que les choses corporelles ont besoin de substances matérielles, Aaron a été oint avec le parfum du mélange. Mais ce parfum, qui est matériel, pénétré par l'opération de la puissance spirituelle, imite l'apparence de l'huile céleste. Ainsi, après cette onction, Aaron, conformément à la Loi, a été appelé «christ», puisque que le mélange de l'onction est consacré dans la figure de l'onction invisible par le fait que l'ordre de mélanger vient de Dieu. Ainsi donc, comme ce parfum, partout où il est répandu, fait disparaître des cœurs toutes les odeurs fétides et tous les esprits impurs, et qu'en toute chose où il est ajouté cette odeur de suavité se répand, ainsi, après que la mauvaise odeur de tous nos vices terrestres et misérables a été enlevée par Dieu au moyen de ce sacrement de l'onction répandue, nous exhalons ce qui est suave. [...] De même que cette huile parfumée à l'émanation agréable s'élève donc par Dieu sur le premier prêtre, c'est-à-dire Aaron qui était oint par cet onguent dans l'image de l'huile d'exultation, de même donc que cette huile s'élève par Dieu montrant l'odeur agréable de l'innocence et de la foi venant de lui (Aaron), de même il est bon et doux pour des frères de vivre ensemble par le fait que l'unanimité d'une même volonté est comparée aux premiers et très grands sacrements des biens célestes¹⁵⁷.

Quelques remarques sur ce texte. Sans doute contraint par les nécessités d'une apologétique anti-arienne, Hilaire fait de l'onction d'Aaron une figure de l'onction du Christ. Mais lorsqu'Hilaire décrit les effets de l'onction matérielle, il ne s'attarde que sur la bonne odeur qui s'exhale de ceux qui ont reçu ce «parfum», et l'évêque de Poitiers ne fait ici, dans cette dernière phrase (ni dans la suite du texte d'ailleurs), aucune allu-

sion à l'effusion de l'Esprit¹⁵⁸. L'insistance avec laquelle Hilaire décrit l'invisibilité de l'onction du Christ qui ne provient pas des matériaux de la créature, opposée à la matérialité de l'onction d'Aaron (pourtant pénétrée de la puissance spirituelle, comme il est écrit dans le texte), met fortement en relief la dichotomie de nature qui séparent ces deux onctions. Et cette dichotomie, Hilaire ne paraît pas chercher à la réduire un tant soit peu dans l'économie de la Nouvelle Alliance. Apologétique anti-arienne oblige, ou nécessité de maintenir une distance entre l'onction spirituelle de l'Esprit et l'onction chrismales du baptême chrétien?...

Ce texte indique assurément que l'onction matérielle des prêtres et des rois de l'Ancien Testament a été reprise dans la liturgie de l'initiation du milieu dont dépend Hilaire. Mais sa signification dans l'économie de la Nouvelle Alliance ne paraît pas être directement en rapport avec l'effusion de l'Esprit.

Retenons de ce bref aperçu des œuvres d'Hilaire que le milieu liturgique auquel il appartient semble avoir construit la structure de son initiation chrétienne sur le même modèle que les milieux africains et espagnols (hormis Barcelone et Elvire): une ablution baptismale, une onction postbaptismale, et une imposition des mains avec prière pour le don de l'Esprit. Le don de l'Esprit ne semble pas lié à l'onction mais plutôt à la prière qui accompagne l'imposition des mains. Enfin, Hilaire connaît et utilise le vocabulaire de l'onction attribué à la personne de l'Esprit.

2) La littérature anti-arienne des V^e et VI^e siècles sur l'onction chrismales

Après Hilaire et l'Église de Poitiers, ce sont les documents anti-ariens des V^e et VI^e siècles qui vont maintenant retenir notre attention et qui offrent le plus d'informations sur notre sujet. Ces documents proviennent principalement de la Gaule méridionale. Les écrits de Grégoire de Tours offrent également quelques informations non négligeables. Rappelons que la structure de l'initiation chrétienne élaborée dans le milieu liturgique de la Gaule méridionale se rapproche quant à lui de la structure des liturgies africaine et hispanique de l'initiation que nous avons vues précédemment, à savoir la séquence: baptême – onction postbaptismale – imposition des mains.

158 En disant, quelques lignes plus haut, que «ce parfum qui est matériel» est «pénétré par l'opération de la puissance spirituelle», Hilaire rapproche au contraire sa pensée d'Isidore de Séville, d'Ildephonse de Tolède, et des Africains, au sujet de l'efficacité spirituelle de l'onction postbaptismale.

157 *Tractatus in Psalmum* 132, 4. Texte latin dans CSEL 22, p. 686-687.

2. 1. La Gaule méridionale

À beaucoup d'égard, cette littérature constitue le dossier le plus intéressant sur la question. Les milieux liturgiques dont relevaient ces documents mettaient en œuvre, dans le cadre de l'initiation chrétienne, une chrismation postbaptismale suivie d'une imposition des mains (sans onction) pour le don de l'Esprit¹⁵⁹. C'est cette chrismation postbaptismale que ces milieux réitéraient sur les convertis de l'arianisme, comme le faisaient également d'ailleurs les diocèses de Tolède et de Saragosse¹⁶⁰, et cela contrairement aux us et coutumes en vigueur dans l'Église de Rome. On ne dressera pas ici un inventaire exhaustif des documents sur cette question, car beaucoup d'entre eux ne livrent pas explicitement les raisons qui ont conduit la Gaule et l'Espagne à réitérer la chrismation sur les Ariens convertis¹⁶¹.

La réitération de la chrismation postbaptismale dans le cadre de la réconciliation des hérétiques, en sus de l'imposition des mains pour le don de l'Esprit¹⁶², a beaucoup questionné les commentateurs modernes. Ceux-ci présupposent que l'onction chrismale postbaptismale a été réitérée en vertu d'un lien étroit avec le don de l'Esprit. La théologie scolastique et moderne de la confirmation a largement influencé cette interprétation. Mais les explications données par les commentateurs modernes sur les raisons de cette réitération – l'un des points les plus obscurs de l'histoire de la confirmation – se heurtent au fait que cette interprétation n'est malheureusement pas relayée par les textes eux-mêmes de cette période (V^e – VI^e siècles). Par ailleurs, si vraiment la chrismation avait été réitérée en vertu d'un lien étroit avec le don de l'Esprit, pourquoi un auteur comme Eucher de Lyon par exemple, ne fait aucune allusion à la chrismation lorsqu'il évoque l'«*infusio sancti spiritus*» à propos de la réconciliation des hérétiques, tandis qu'il cite nom-

mément l'imposition des mains¹⁶³? Les sources anti-ariennes de cette période¹⁶⁴, qui lèvent un peu le voile sur les raisons de cette réitération, attribuent au contraire à l'onction chrismale postbaptismale un sens radicalement christocentrique.

La réitération de l'onction chrismale en Gaule et dans la péninsule ibérique s'inscrit en effet dans un contexte bien particulier, celui de la réconciliation des Barbares de confession arienne¹⁶⁵. Tandis que la réconciliation des Donatistes, en Gaule et en Espagne, continuait exactement selon le même procédé qu'aux siècles précédents (on réitérait l'imposition de la main pour qu'ils reçoivent l'Esprit Saint qu'ils n'avaient en réalité jamais possédé), la réconciliation des Ariens avait ajouté la chrismation à cette imposition des mains¹⁶⁶.

La chrismation des Donatistes était donc reconnue¹⁶⁷, tandis que les individus ariens provenant des invasions barbares du V^e siècle étaient systématiquement chrisnés (que ceux-ci l'aient déjà été ou non à l'origine). D'ailleurs, pour la période antérieure à ces invasions et dans le cadre de la réconciliation des hérétiques, le concile d'Arles de 314 avait seulement prescrit pour les Donatistes repentis l'imposition des mains

163 Eucher de Lyon, *Lib. I: De Actibus Apostolorum*, Ult. Interrog., dans *Sancti Eucherii Lugdunensis Opera*, éd. K. Wtke, CSEL 31, Questions – réponses à propos de quelques extraits des Actes des apôtres, p. 136.

164 Voir l'ensemble des textes dans *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 3.

165 Ou de confession connexe à l'arianisme, dont la christologie était également gravement défective.

166 La mise en œuvre de la chrismation apparaît véritablement comme la réitération d'un rite identique déjà reçu. Voir à ce sujet la lettre de Braulion de Saragosse à Eugène de Tolède, *Epist. II, 3: Comme je l'ai dit, c'est avec le saint et vrai chrême consacré par l'évêque, et avec la permission de ce dernier, qu'ils* (des néophytes catholiques) *ont été oints. Il est clair que le baptême donné au nom de la Trinité ne doit pas être réitéré, pourtant il ne nous est pas interdit de chrismer les hérétiques ; et nous recevons ces étrangers par un vrai chrême. Mais celui-ci a chrisné d'un chrême conforme à la règle comme je l'ai déjà dit: il ne me semble pas que ce qu'il a fait soit frivole* (texte dans PL 87, col. 407). Mais ce rescrit ne préjuge pas de la liturgie arienne de l'initiation des autres peuplades barbares installées dans d'autres régions d'Espagne et en Gaule. Qui peut dire en effet que la liturgie de l'initiation était la même dans toutes les tribus ariennes venues s'installer dans l'Occident latin? Dans une lettre à Étienne de Lyon (*Epist. 26*, voir note ci-dessous), Avit de Vienne signale que les Donatistes ont effectivement reçu la chrismation dans leur secte. Une telle réponse suppose que la sollicitation d'Étienne portait sur la question de savoir si oui ou non le Donatiste qu'il devait réconcilier avait déjà reçu la chrismation. Or la portée de ce genre d'interrogation à propos du Donatiste rejaillit sur les Ariens: elle pourrait en effet induire qu'on chrismaient les Ariens du royaume burgonde en vertu du fait que la liturgie de leur initiation ne connaissait pas d'onction postbaptismale semblable à celle mise en œuvre dans la liturgie catholique, et que c'est pour cette raison qu'Étienne aurait cherché à se renseigner sur le Donatiste. Mais une telle hypothèse est malheureusement impossible à vérifier, car on n'en trouve aucun écho dans les sources documentaires relatives à cette période. On privilégiera donc l'hypothèse de la réitération d'un rite déjà reçu, comme l'envisageait Braulion de Saragosse, mais en laissant également ouverte la piste de l'application d'un rite n'ayant jamais été reçu.

167 Voir Avit à Étienne de Lyon: *Epist. 26* dans l'édition de R. Peiper, *Alcimi Ecclidii Aviti Viennensis episcopi opera quae supersunt*, p. 57. Le *Liber Ordinum mozarabe*, *op. cit.*, col. 104-105, fait état d'une oraison pour la réconciliation d'un Donatiste, sans mentionner d'onction, contrairement au cas de figure de l'Arien.

159 L'homélie de Pentecôte de la collection d'Eusèbe le gallican, par exemple, indique clairement une imposition des mains, sans onction, pour le don de l'Esprit après l'ablution baptismale.

160 Pour la chrismation des Ariens en Espagne, on possède le témoignage du *Liber Ordinum mozarabe* ainsi que celui de Braulion de Saragosse, voir *supra*.

161 On trouvera un inventaire de ces documents dans la thèse *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 3, p. 481ss.

162 La Gaule méridionale mettait clairement en œuvre l'imposition des mains pour le don de l'Esprit dans la procédure qui réconciliait les hérétiques. Voir le concile d'Arles de 314, canon 8; puis après les invasions barbares du V^e siècle, la collection canonique du concile d'Arles II, canon 17 qui prescrit de réconcilier les hérétiques par l'imposition des mains après l'onction de chrême. Voir aussi Eucher de Lyon, *Lib. I: De Actibus Apostolorum*, Ult. Interrog., dans *Sancti Eucherii Lugdunensis Opera*, éd. K. Wtke, CSEL 31, Questions – réponses à propos de quelques extraits des Actes des apôtres, p. 136. Gennade de Marseille, *De ecclesiast. dogmatibus* (52), cap. 21, éd. C.H. Turner, *The 'Liber Ecclesiasticorum Dogmatum' attributed to Gennadius*, dans *Journ. Theol. Stud.* (1905-1906), p. 93-94. Et vraisemblablement aussi Avit de Vienne dans sa lettre à Victorius de Grenoble (*Epist. 7*, éd. R. Peiper dans *Mon. Germ. Hist., Auct. Ant.*, VI, 2, 36).

pour le don de l'Esprit, sans aucune chrismation. Pourquoi donc une telle différence de traitement entre Donatistes et Ariens? C'est précisément là qu'intervient tout le sens de la chrismation. La christologie des Donatistes était en tout point conforme à celle de Nicée. Ce n'était pas du tout le cas des Wisigoths, Burgondes, Suèves et Vandales ariens. Au vu des éléments que nous avons rassemblés sur l'onction chrismale postbaptismale dans les liturgies africaine et hispanique, l'enjeu christologique de cette onction est évident. La décision conjointe des évêques gaulois et espagnols de réitérer cette onction chrismale était hautement symbolique: elle ratifiait l'adhésion des convertis au vrai Christ et témoignait de leur acceptation de la christologie orthodoxe de Nicée.

L'Église de Rome, au contraire, décida de ne pas réitérer la chrismation des Ariens. (Quant à l'Afrique, on ignore quelle option elle prit car les sources font totalement défaut sur la question.) Pour la Gaule et l'Espagne, les premiers témoignages sur la réitération de la chrismation datent de la première moitié du V^e siècle¹⁶⁸. Or à cette époque, des tensions anabaptistes sont encore vivaces en certains endroits. Et l'attitude de la Gaule et de l'Espagne concernant la chrismation s'enracine dans ces tensions. On se tromperait grandement si l'on pensait que toute réaction de type anabaptiste appartenait au passé révolu de la querelle baptismale africaine du III^e siècle¹⁶⁹. De plus, la discipline ecclésiastique n'était pas la même partout, comme en témoigne les diverses prescriptions des conciles locaux qui, comme on le sait, diffèrent parfois tant de l'un à l'autre. La liturgie elle-même ne faisait pas exception à cette diversité des usages de l'Antiquité chrétienne. Il ne faut donc pas s'étonner que dans ce contexte la Gaule et l'Espagne aient témoigné d'une discipline particulière concernant la chrismation, sans que cela entraîne forcément une réaction de la part des autres Églises qui, comme celle de Rome, s'en tenaient au rituel hérité des siècles précédents en réconciliant de la même façon tous les hérétiques. La Gaule et l'Espagne avait consenti à reconnaître le baptême arien conféré, au sens strict, au nom de la Trinité. Mais reconnaître également la chrismation leur semblait trop en contradiction avec la foi de Nicée. Comment pouvaient-ils donc être appelés chrétiens ceux qui blasphémaient le Nom du Christ en niant sa divinité?

À titre d'exemple, nous citerons deux auteurs qui ont parlé de la chrismation des Ariens. Il s'agit de Fauste de Riez et de Grégoire de Tours.

168 Voir le concile d'Orange de 441, canon 1.

169 La lettre du pape Sirice à Himère de Tarrogonne, en 385, témoigne de tensions anabaptistes persistantes en Espagne. L'attitude de l'Église espagnole n'est pas uniforme face au baptême arien.

2. 2. Fauste de Riez

Dans son *De Gratia* au chapitre 14, Fauste de Riez écrit ceci: **Mais tu pourrais enseigner que le baptême ne profite pas à celui qui y vient, bien que, même pour l'hérétique qui a seulement été régénéré au nom de la Trinité, la vertu même du mystère, de par sa nature, accorde que, s'il passe par la suite à la foi au Christ (ad Christi fidem), il est inutile de réitérer le baptême, mais, la grâce opérant dans ces conditions, il est jugé purifié, de sorte qu'il soit seulement revêtu de la bénédiction du chrême**¹⁷⁰. Il s'agit bien dans ces derniers mots de l'onction de chrême postbaptismale. L'expression qu'emploie Fauste: *benedictione chrisomatis induatur*, relève en effet de la formule de la chrismation postbaptismale conservée dans les sacramentaires gallicans, comme l'avait fait fort justement remarqué M. P. Vanhengel dans *Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans*¹⁷¹.

L'application de l'onction chrismale est ici subordonnée au passage de l'hérétique (arien) «ad Christi fidem». L'enjeu christologique de la chrismation ressort clairement de cet extrait de Fauste.

2. 3. Grégoire de Tours

Les récits composés par Grégoire concernent des personnalités ariennes dont la conversion à la foi de Nicée s'inscrit dans des milieux liturgiques dont on connaît les rites. C'est le cas, par exemple, des rois burgondes Gondebaut et Sigismond qui dépendaient de la juridiction d'Avit de Vienne. Or, on sait que la réconciliation des Ariens, dans le milieu liturgique auquel appartenait Avit, mettait en œuvre une chrismation et une imposition des mains¹⁷², à l'image de ce qui se faisait en Gaule méridionale¹⁷³. Or le milieu liturgique de la Gaule méridionale associe toujours au don de l'Esprit non pas une onction mais une imposition des mains. Cette remarque suffit à elle seule pour ne pas interpréter de manière inconsidérée la chrismation des chefs barbares relatée par Grégoire, comme le rite provenant d'un milieu liturgique qui aurait substitué une onction à l'imposition des mains pour le don de l'Esprit.

170 Fauste composa le *De Gratia* vers 475. Texte dans éd. A.G. Engelbrecht, CSEL 21, p. 47.

171 *Sacris Erudiri* n°21 (1972/1973), p. 196.

172 Pour la mise en œuvre d'une imposition des mains, voir par exemple Avit, *Epist.* 7 éd. R. Peiper dans *Mon. Germ. Hist., Auct. Ant.*, VI, 2, p. 36. Il est peu probable que cette imposition des mains «sacerdotalis», c'est-à-dire de nature épiscopale, doive être identifiée avec une absolution pénitentielle. Pour la mise en œuvre de la chrismation: voir Avit, *Hom.* 26 dans MGH AA, 6.2, p. 146. Voir également le concile d'Épaone qu'il présida en 517, canon 16.

173 Voir le canon 17 de la collection canonique dite d'Arles II dans CCSL 148, p. 117.

Cette concordance supposée avec le milieu méridional, nous pouvons mieux apprécier le sens que Grégoire donne à la chrismation des princes et princesses barbares. Celle-ci cristallise leur adhésion à la foi catholique. Les récits de conversions se concentrent sur le rite de la chrismation, plutôt que sur l'imposition des mains et l'invocation de l'Esprit, auxquels Grégoire ne fait jamais allusion dans ses récits. La chrismation de Lanchetilde, Brunehaut, Herménégild, Récarède roi des Wisigoths, et Chararic roi des Suèves, ratifie leur conversion à la foi catholique de Nicée et les marque du signe du vrai Christ.

Herménégilde, l'un des fils du roi wisigoth Léovigild, se convertit vers 579 grâce à l'influence de sa femme Ingonde, fille du roi franc Sigebert, elle-même catholique: **il se convertit à la foi catholique: et après avoir été chrismé, il fut appelé Jean**¹⁷⁴. Récarède, l'autre fils de Léovigild, succéda à son père en 586, et se convertit une année après. Voici les termes dans lesquels Grégoire décrit son changement de foi: ... **après avoir reçu le signe de la bienheureuse croix avec l'onction de chrême, il crut en Jésus Christ, Fils de Dieu, égal au Père avec le Saint-Esprit**¹⁷⁵. Ces termes sont quasiment identiques à ceux employés par Fauste de Riez: la foi au Christ de Nicée occupe une place centrale dans la réception du roi hérétique au sein de la communion catholique.

Lanchetilde, la sœur de Clovis, était arienne à l'origine. Elle se convertit par la suite à la foi catholique¹⁷⁶. **Celle-ci**, écrit Grégoire, **après avoir confessé l'égalité du Fils, du Père, et du Saint-Esprit, fut chrismée**¹⁷⁷.

Brunehaut, l'une des filles du roi wisigoth Athanagilde, arienne, épousa le prince franc Sigebert vers 566, se convertit, et fut chrismée: **elle crut en la bienheureuse Trinité après en avoir confessé l'unité, et fut chrismée**¹⁷⁸.

De même sa sœur Galswinthe qui épousa Chilpéric vers 568: **En effet elle s'était déjà convertie à la foi catholique et avait été chrismée**¹⁷⁹.

174 Hist. franc. V, 38. Texte dans *Gregorii episcopi Turonensis Historiarum Liber X*, éd. Bruno Krusch, Hannover, 1993, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* 1,1, p. 244: *ac, dum crismaretur, Iohannis est vocitatus.*

175 Hist. franc. IX, 15. Texte dans op. cit., p. 429: *acceptum signaculum beatae crucis cum crismatis unctione, credidit Iesum Christum, filium Dei, aequalem Patri cum Spiritu Sancto.*

176 Peut-être chrismée à Lyon sous les auspices d'Avit, selon une hypothèse de Bruno Dumézil dans *Les racines chrétiennes de l'Europe – Conversion et Liberté dans les royaumes barbares V^e – VIII^e siècle*, Paris, 2005, p. 213.

177 *Historia Francorum* II, 31: *quae confessa aequalem Filium Patri et Spiritum Sanctum, crismata est.* Dans *Gregorii episcopi Turonensis, Libri Historiarum X*, éd. Bruno Krusch et Wilhelm Levison, Hannover, 1993, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* 1, 1 (Repr. éd. 1951), p. 78.

178 Hist. franc. IV, 27. Texte dans op. cit., p. 160: *beatam in unitate confessa Trinitatem credidit atque chrismata est.*

179 Hist. franc. IV, 28. Texte dans op. cit., p. 161: *Iam enim in lege catholica conversa fuerat (Galswinta) et chrismata.*

Quant au roi Burgonde Gondebaut, il aurait, selon Grégoire, demandé à Avit de Vienne de le faire catholique en secret : **celui qui confessa le Christ Fils de Dieu et l'Esprit Saint égaux au Père chercha à obtenir secrètement de saint Avit, évêque de Vienne, qu'il soit chrismé**¹⁸⁰. Avit refusa bien sûr le secret de cette démarche.

Du baptême du roi des Francs Clovis, Grégoire met au premier plan l'onction qui marqua le souverain du «signe du Christ»: **Il fut baptisé au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et fut oint du saint chrême avec le signe de la croix du Christ**¹⁸¹.

Dans le *De virtutibus sancti Martini*, on peut lire que Chararic, roi des Suèves de Galice, d'arien qu'il était, finit lui aussi par confesser l'égalité du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit: **le roi confessa l'unité du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et fut chrismé avec toute sa maison**¹⁸².

Enfin, dans le *Liber in gloria Martyrum*, Grégoire rapporte que Prudence, dans son *Liber contra Iudaeos*, met l'exclamation suivante dans la bouche d'un empereur romain: **Qui est ici contraire à nos divinités et membre de la religion des chrétiens, qui porte au front le signe du chrême et adore le bois de la croix**¹⁸³?

Comme on le remarque, Grégoire ne fait aucune mention de l'Esprit Saint dans le récit des conversions des personnalités ariennes. La chrismation est bien plutôt présentée comme le signe spécifique marquant l'appartenance du chrétien au vrai Christ. Dans un contexte où les dangers de l'arianisme prévalaient sur ceux du paganisme, l'onction chrismale avait une portée hautement significative. Plus que le baptême et plus que la réception de l'Esprit Saint, elle résumait à elle seule (pour la Gaule et l'Espagne du moins) l'identité chrétienne. Pour la Gaule et l'Espagne, elle était plus que la marque d'une christologie quelconque; elle était la marque de la christologie de Nicée, de la christologie catholique.

Pour conclure cette section sur la Gaule, on fera remarquer qu'aucun document n'établit une claire corrélation entre l'application de l'onction postbaptismale et le don de l'Esprit. Celui-ci est toujours explicitement mis en relation avec une imposition des mains. Même dans les docu-

180 Hist. franc. II, 34. Texte dans op. cit., p. 81: *Christum, Filium Dei, et Spiritum sanctum aequalis Patri confessus, clam ut crismaretur expetiit.*

181 Hist. franc. II, 31. Texte dans op. cit., p. 77: *Baptizatus est in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti delibutusque sacro crismate cum signaculo crucis Christi.*

182 *De virtutibus sancti Martini*, 11: *rex unitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti confessus, cum omni domo sua crismatus est.* Dans *Gregorii episcopi Turonensis, Miracula et opera minora*, éd. Bruno Krusch, Hannover, 1969, dans *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum* 1, 2, p. 146.

183 *Liber in gloria Martyrum*, 40: *Quis est hic numinibus nostris contrarius ac religionis christianae socius, qui fronte chrysmatis inscriptione signatam ferat lignumque crucis adoret?* Dans *Gregorii episcopi Turonensis, Miracula et opera minora*, op. cit., p. 64.

ments postérieurs à la période qui nous occupe, dans les livres liturgiques gallicans, les diverses formules de l'onction chrismale conservées dans ces sacramentaires ne font aucune allusion au don de l'Esprit et ne renferment aucun élément qui permettrait d'établir de près ou de loin une corrélation avec celui-ci¹⁸⁴.

4. L'ITALIE

1) L'ITALIE DU NORD

Avant d'aborder la liturgie romaine aux deux onctions, commençons par celle de Milan, ainsi que d'autres probablement issues elles aussi du Nord de l'Italie. Nous allons voir que cette partie de la péninsule renfermait des usages liturgiques bien variés.

1. 1. Ambroise de Milan

La structure de la liturgie milanaise du IV^e siècle nous est connue à travers deux ouvrages d'Ambroise. Le *De sacramentis* et le *De Mysteriis*. Excepté le rite qui accompagne l'épiclesse pour le don de l'Esprit, elle est proche de la structure africaine, hispanique et gauloise: 1. baptême – 2. onction chrismale – 3. invocation pour le don de l'Esprit (accompagnée d'une imposition des mains en Afrique, en Gaule et en Espagne¹⁸⁵, on verra de quoi pour Milan).

184 Voir M. P. VANHENGEL, *Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans*, op. cit. L'auteur avait versé au dossier des sacramentaires gallicans le fragment VII des «fragments ariens» dits de Mai (Italie du Nord, IV^e siècle), qui contenait la formule liturgique suivante: *Deus et pater domini nostri Iesu christi qui te regeneravit ex aqua ipse te linet spiritu sancto*. Voir op. cit., p. 171-172. Il avait situé cette formule à la source du gallicanum, comme intermédiaire entre la tradition de ce dernier et la tradition liturgique de Milan (voir, op. cit., p. 222). Il considérait en outre la formule *ipse te linet spiritu sancto* comme étant à l'origine des versions gallicanes postérieures (op. cit., p. 173). Nous ne sommes pas d'accord avec cette opinion, car elle suppose que l'on a affaire ici à la formule d'une chrismation postbaptismale issue du modèle gallican. Considérant qu'en Occident il n'est pas rare de qualifier l'effusion de l'Esprit «d'onction de l'Esprit», on est en droit de se poser la question de savoir si cette formule est vraiment celle d'une chrismation postbaptismale apparentée au modèle gallican. Ne serait-elle pas au contraire l'indice que le milieu liturgique qui l'a portée avait associé au don de l'Esprit une onction au lieu d'une imposition des mains? Nous reviendrons sur cette question dans la section suivante sur l'Italie à propos des fragments ariens de Mai, et l'on verra qu'il y avait des communautés en Italie du Nord qui avaient effectivement substitué une onction à l'imposition des mains pour le don de l'Esprit.

185 Excepté Barcelone bien sûr, et probablement aussi Elvire. Voir les sections sur Pacien de Barcelone et Grégoire d'Elvire.

Dans son commentaire sur saint Luc, Ambroise aborde la question de l'onction chrismale: *Mais comment cet observateur et défenseur de la Loi a-t-il lui-même mangé des pains et en a-t-il donné à ceux qui étaient avec lui, alors qu'il n'était permis qu'aux seuls prêtres d'en manger, sinon pour montrer par cette figure, que la nourriture des prêtres serait mise à la disposition des peuples, ou encore que nous devons tous imiter la vie des prêtres, ou bien que tous les enfants de l'Église sont prêtres? Nous recevons en effet l'onction pour un sacerdoce saint, nous offrant nous-mêmes à Dieu en victimes spirituelles*¹⁸⁶. Ambroise la met en rapport avec le sacerdoce du chrétien. Il n'établit ici aucun lien explicite avec le don de l'Esprit. Ceci est en continuité avec les auteurs que nous avons vus précédemment et dont la liturgie de l'initiation chrétienne se structure sur le même modèle que la liturgie africaine.

Les ouvrages du *De Sacramentis* et du *De Mysteriis* offrent davantage d'informations sur la chrismation. Ce sont des documents intéressants à plus d'un titre. Ils sont tous deux composés à partir de sermons qu'Ambroise aurait prononcés. Ils mêlent donc au déroulement liturgique des rites de l'initiation en vigueur dans l'Église de Milan, l'interprétation qu'Ambroise en donne.

Dans le *De Sacramentis*, Ambroise décrit la chrismation qui intervient après le baptême: *Tu as donc été baigné, tu t'es approché du prêtre. Que t'a-t-il dit? "Dieu le Père tout-puissant, a-t-il dit, qui t'a fait renaître de l'eau et de l'Esprit-Saint et qui t'a pardonné tes péchés, te oint lui-même dans la vie éternelle. Vois où tu as été oint: dans la vie éternelle, dit-il. Ne préfère pas cette vie-ci à celle-là. Si, par exemple, il survient un ennemi, s'il veut t'enlever ta foi, s'il profère des menaces de mort pour qu'on s'écarte du droit chemin, vois ce que tu as à choisir. Ne choisis pas ce en quoi tu n'as pas été oint, mais choisis ce en quoi tu as été oint, en sorte que tu préfères la vie éternelle à la vie temporelle*¹⁸⁷. On retrouve ici le thème de la vie nouvelle à laquelle l'onction consacre le chrétien. Toute allusion au don de l'Esprit est absente du texte.

Toujours dans le *De Sacramentis*, un peu plus loin en III, 1: *Nous avons traité hier de la fontaine... Nous y sommes reçus et plongés, ... puis nous nous relevons, c'est-à-dire, nous ressuscitons. Tu reçois aussi le mu,ron, c'est-à-dire le chrême, sur la tête. Pourquoi sur la tête? Parce que la tête est le siège des sens du sage, dit Salomon. C'est que la sagesse sans la grâce est inactive ; mais dès qu'elle a reçu la*

186 *Expositio ev. secundum Lucam*, 5, 33. Traduction française par Dom Gabriel Tissot dans SC n° 45, p. 196.

187 *De Sacramentis*, II, 24. SC n° 25 bis (réimp. 2e édition), p. 89.

*grâce, l'œuvre de la sagesse devient parfaite. Cela s'appelle la régénération*¹⁸⁸. Après la plongée dans les eaux du baptême symbolisant l'enfouissement dans la mort du Christ, la chrismation est présentée comme le côté «positif», régénérant, du baptême; telle une résurrection après le passage dans le tombeau des eaux baptismales. Là non plus, nulle mention du don de l'Esprit. Celui-ci interviendra bien après; après les lectures, après le lavement des pieds.

Le voici dans *De Sacramentis*, III, 2, 8: **Après cela vient le sceau spirituel** (spiritale signaculum) **dont vous avez entendu parler aujourd'hui dans la lecture. Car après la fontaine il reste encore à rendre parfait, quand, à l'invocation du prêtre l'Esprit-Saint est répandu, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, qui sont comme les sept vertus de l'Esprit**¹⁸⁹. Mais il y a plus. On trouve en effet un peu plus loin dans le *De Sacramentis*, III, 2, 10, mention d'un rite particulier, une consignation: **Telles sont les sept vertus, quand tu es consigné** (quando consignaris)¹⁹⁰. Le *De Mysteriis* n'en parle même pas. Paul Galtier y voyait une infiltration de la terminologie romaine et avançait l'hypothèse d'une consignation sans onction¹⁹¹. L'avis des critiques est partagé sur ce point. Ambroise ne s'attarde pas sur ce rite. Notons enfin que cette consignation ne semble pas avoir de rapport avec l'onction chrismale postbaptismale qui la précède (et qu'Ambroise a commentée auparavant avec moult détails), mais avec le don de l'Esprit qu'Ambroise qualifie d'ailleurs de «*spiritale signaculum*».

Quelques mots sur les termes: «*spiritale signaculum*». On peut entrevoir l'explication de l'expression dans le *De Spiritu Sancto*: **C'est pourquoi nous sommes signés de l'Esprit Saint, non dans le domaine du sensible, mais par Dieu, parce qu'il est écrit: «Dieu qui nous a oint et nous a signé et a mis dans nos cœurs le gage de l'Esprit.» Donc nous sommes signés de l'Esprit par Dieu. De même en effet que nous mourons dans le Christ pour renaître, de même aussi nous sommes signés de l'Esprit afin nous puissions posséder son éclat et son image**¹⁹², **ainsi que la grâce qui est évidemment le sceau spirituel. De fait, bien que nous soyons signés en image sur le corps, nous sommes en réalité signés dans le cœur**¹⁹³, **afin que l'Esprit Saint exprime en nous l'effigie de «l'image céleste»**¹⁹⁴. Ambroise explique que le baptisé est si-

gné sur le corps, mais il précise: bien qu'il soit signé sur le corps, il reçoit en réalité une signation toute spirituelle. On retrouve là la pensée d'Isidore de Séville et Ildefonse de Tolède. Comme l'imposition des mains, le sacrement de cette signation est d'un autre ordre que l'ablution baptismale ou la chrismation qui font jusqu'au tréfonds de l'âme ce qu'elles ont commencé sur le corps. Et c'est bien là tout l'enjeu du «*etsi*» dans ce passage: *Nam etsi signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur*. Pourquoi en effet avoir introduit la conjonction de subordination «*etsi*», si la signation corporelle avait pour effet normal de produire le don de l'Esprit? La conjonction «*etsi*» induit que le don de l'Esprit n'est pas transmis au travers d'un rite comme la rémission des péchés est un produit du baptême. Ambroise ajoute même: nous sommes signés «*en image*», ce qui laisse entendre que la consignation n'est qu'un rite symbolique qui accompagne l'épiclesse pour le don de l'Esprit, mais ne le transmet pas à proprement parler. Le contact sur le corps établi par cette signation n'a pas le même effet que le contact établi par les eaux baptismales ou la chrismation; c'est ce qu'il faut vraisemblablement comprendre derrière ces mots: **nous sommes signés de l'Esprit Saint, non dans le domaine du sensible, mais par Dieu...**

À partir de là, on peut peut-être deviner les raisons qui ont conduit la liturgie d'Ambroise à qualifier le «*signaculum*» de «*spiritale*». S'appuyant sur l'Écriture¹⁹⁵ qui utilise l'expression «être signé de l'Esprit» comme synonyme de «recevoir l'Esprit», la liturgie milanaise aura figuré en image cette signation, tout en prenant soin d'en préciser la véritable nature: toute spirituelle. C'est en ce sens qu'Ambroise avait paraphrasé la parole du Christ en Lc 4, 18: **Cum ipse Filius Dei dicit «Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, spiritale signat unguentum»**¹⁹⁶.

Et c'est vraisemblablement en ce sens aussi qu'il faudrait comprendre ce que voulait dire Ambroise lorsqu'il écrivait: **C'est pourquoi nous sommes signés de l'Esprit Saint, non dans le domaine du sensible** (c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un rite administré par un ministre), **mais par Dieu**. On avait d'ailleurs constaté cette idée chez Isidore de Séville: **après le baptême l'Esprit Saint est donné par l'évêque avec l'imposition des mains... pourtant si nous pouvons recevoir l'Esprit Saint, nous ne pouvons pas le donner, mais nous invoquons le Seigneur pour qu'il soit donné**¹⁹⁷; ainsi que chez Ildephonse de Tolède: **L'Esprit Saint, de même il est vrai que nous pouvons le recevoir par une faveur de Dieu, de même nous ne pouvons pas le donner par notre puissance. Mais pour que cette grâce soit accordée, nous invoquons le Seigneur donateur de celle-ci**¹⁹⁸.

195 2 Co 1, 22.

196 *De Spiritu Sancto*, I, 9, 103 dans CSEL 79, p. 60.

197 *De ecclesiasticis officiis* II, 27, 1-3. Voir supra.

198 *Liber de Cognitione Baptismi* CXXX. Texte dans PL 96, col. 165.

188 *De Sacramentis*, III, 1. SC n° 25 bis, p. 91.

189 SC n° 25 bis, p. 97.

190 *De Sacramentis*, III, 2, 10. SC n° 25 bis, p. 97.

191 Paul GALTIER, *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 13 (1912), p. 263-265.

192 *Splendorem adque imaginem eius*: l'éclat et l'image du Christ cité dans les mots précédents.

193 *Nam etsi signamur in corpore, veritate tamen in corde signamur*.

194 *De Spiritu Sancto* I, 6, 79 dans CSEL 79, p. 48.

Cette signation se faisait-elle avec de l'huile? Il est impossible de savoir avec certitude. Il est vrai que Pacien de Barcelone emploie la même terminologie à propos du don de l'Esprit. Comme le *De Sacramentis*, Pacien utilise le verbe «consigner» à propos du don de l'Esprit: *D'où vient l'Esprit à votre peuple, lui que ne consigne pas un évêque* (quam non consignat unctus sacerdos) *ayant reçu l'onction*¹⁹⁹? Mais contrairement à Milan, Pacien (comme d'ailleurs Apponius) ne fait état d'aucune chrismation après le baptême. Les deux familles liturgiques sont donc trop différentes pour se risquer à décrire avec plus de précisions la forme extérieure que revêtait la consignation milanaise.

Remarquons pour finir que ni le *De Sacramentis*, ni le *De Mysteriis*, ni aucune autre œuvre d'Ambroise, ne fait état d'une imposition des mains pour le don de l'Esprit²⁰⁰. Le fait que ni le *De sacramentis* ni le *De Mysteriis* ne précisent les raisons d'une consignation au lieu d'une imposition des mains, pourrait s'expliquer par une volonté de discrétion sur la différence entre rites milanais et rites romains sur ce point. Ambroise avait certes vigoureusement défendu dans le *De Sacramentis* l'originalité du lavement des pieds, que l'Église de Rome ignorait. Il aurait pu de même insister davantage sur la mystérieuse consignation qui accompagnait l'invocation pour le don de l'Esprit. Mais le fait que ni l'un ni l'autre ne se retrouvent expressément mentionnés dans le *De Mysteriis*, ne révèle-t-il pas chez lui le souci de ne pas froisser des auditeurs et des lecteurs acquis aux usages de l'Église romaine? Dans cette perspective, si l'invocation pour le don de l'Esprit avait été accompagnée à Milan d'une imposition des mains comme à Rome, Ambroise n'aurait-il pas manqué d'en faire mention?

Revenons à l'onction chrismale que l'on retrouve un peu plus loin dans le *De Sacramentis*, IV, 1, 3: ***Mais tu pourrais peut-être dire: Qu'importe au peuple que le bâton du prêtre, qui s'était desséché, ait fleuri? Le peuple lui-même, qu'est-il, sinon le peuple sacerdotal? À qui a-t-il été dit: «Vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, un peuple saint», comme le dit l'apôtre Pierre? Chacun est oint pour le sacerdoce, oint aussi pour la royauté ; mais c'est une royauté spirituelle et un sacerdoce spirituel***²⁰¹. Là encore, l'onction chrismale n'est pas en relation avec le don de l'Esprit; elle confère à celui qui la reçoit sa dignité de roi et de prêtre.

C'est la même pensée que l'on retrouve dans le *De Mysteriis*: ***Après cela, n'est-ce pas, tu es monté près de l'évêque. Pense à ce qui a suivi. N'est-ce pas ce que dit David: «Comme de l'onguent sur la tête, qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron.» C'est l'onguent dont par-***

le aussi Salomon: «Ton nom est un onguent répandu, aussi les jeunes filles t'ont-elles aimé et t'ont-elles entraîné.» Combien d'âmes renouvelées aujourd'hui t'ont-elles aimé, Seigneur Jésus, en disant: «Entraîne-nous après toi, nous courons après l'odeur de tes vêtements» afin de sentir l'odeur de la résurrection? Comprends pourquoi cela se fait: les yeux du sage sont dans sa tête. Voici pourquoi cela coule dans sa barbe: c'est dans la grâce de la jeunesse. Pourquoi dans la barbe d'Aaron: pour que tu deviennes une race élue, sacerdotale, précieuse. Car nous sommes tous oints de la grâce spirituelle pour former un collège de prêtres (et consacrerotium unguimur gratia spiritali). Tu es remonté de la fontaine...²⁰². La «*grâce spirituelle*» apportée par l'onction chrismale concerne le sacerdoce des chrétiens, et non directement le don de l'Esprit. Ambroise décrit ensuite le lavement des pieds, puis la remise du vêtement blanc. Et il compare après cela la jeune femme du *Cantique des Cantiques* à l'Église lavée de toutes ses souillures par le baptême et toute parée de blanc, prête à accueillir son Seigneur: ***Aussi le Seigneur Jésus, invité par le désir d'un si grand amour, par la beauté de sa parure et de sa grâce, puisqu'il n'y a plus chez ceux qui ont été lavés aucune souillure de fautes, dit-il à l'Église: «Place-moi comme un signe (signaculum) sur ton cœur, comme un sceau (sigillum) sur ton bras»... Ainsi rappelle-toi que tu as reçu le sceau spirituel (signaculum spiritali), l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, et garde ce que tu as reçu. Dieu le Père t'a marqué de son sceau (signavit te deus pater), le Christ Seigneur t'a confirmé et il a mis l'Esprit dans ton cœur comme gage ainsi que tu l'as appris par la lecture de l'apôtre***²⁰³. Le don de l'Esprit est donc bien démarqué, chez Ambroise, de l'onction chrismale. Celle-ci, avec le baptême, recouvre le néophyte d'une parure dont la grâce et la beauté invite le Christ à faire don de son Esprit. Elle prépare le néophyte à recevoir le *signaculum spiritali*. Car après la fontaine, et l'onction chrismale qui intervient tout de suite après en être remonté, il reste encore une chose à accomplir. On se rappelle l'expression du *De Sacramentis* III, 2, 8: «*ut perfectio fiat*», qui traduit le complet achèvement de l'initiation; il reste à rendre parfait; et cet achèvement intervient «*quand, à l'invocation du prêtre, l'Esprit-Saint est répandu...*»

Puis Ambroise avertit les baptisés: «*garde ce que tu as reçu.*» La perte de l'Esprit par le pécheur impénitent est bien présente dans la pensée de l'évêque de Milan. C'est l'idée que l'on retrouve dans un passage de son traité sur saint Luc, dans lequel Ambroise évoque le recouvrement du

199 *Contre le traité des Novatiens*, III, 1-2.

200 Voir B. LEWANDOWSKI, *Evolutio ritus confirmationis in ecclesia mediolanensi*, dans *Ephemerides Liturgicae* 85 (1971), Fasc. I, p. 36.

201 SC n° 25 bis, p. 103.

202 *De Mysteriis*, VI, 29-30. SC n° 25 bis, p. 173.

203 *De Mysteriis*, VII, 41. SC n° 25 bis, p. 179. Ambroise paraphrase ici 2 Co 1, 21-22 de Saint Paul.

«*signaculum spiritale*» par le jeune cadet de la parabole de Lc 15: ***Nul ne peut en effet, s'il ne craint Dieu, ce qui est le commandement de la sagesse, s'il n'a gardé ou recouvré le sceau de l'Esprit*** (*signaculum spiritale*)...²⁰⁴

De cette section sur Ambroise de Milan, on peut donc conclure que le don de l'Esprit n'est pas le produit de l'onction postbaptismale; une telle notion est totalement absente de l'œuvre d'Ambroise. Quant à la consignation jointe à l'épîclèse pour le don de l'Esprit, elle ne constitue aucunement une reproduction de l'onction postbaptismale. D'ailleurs on ignore si elle comportait une onction d'huile. Figurant en image le *sceau* spirituel, elle semble plutôt être un rite d'accompagnement à l'image de l'imposition des mains dans les autres liturgies occidentales, sans doute plus évocateur que cette dernière.

1. 2. Le Pseudo-Maxime de Turin

Des trois Traités sur le baptême (faussement attribués à Maxime de Turin²⁰⁵), seul le troisième occupera notre attention. L'auteur commente ainsi la chrismation postbaptismale en vigueur dans son milieu liturgique: *le baptême achevé, nous avons répandu sur votre tête le chrême, c'est-à-dire l'huile de sanctification, par laquelle il est manifesté que Dieu confère aux baptisés la dignité royale et sacerdotale*²⁰⁶. Comme dans la liturgie milanaise d'Ambroise, l'onction postbaptismale décrite par le pseudo-Maxime confère seulement aux baptisés leur dignité royale et sacerdotale; elle ne donne pas l'Esprit. On ne trouve absolument aucune allusion au don de l'Esprit dans tout le troisième traité. Après la chrismation postbaptismale, le sermon se termine avec la description du lavement des pieds.

La critique moderne s'est étonné de ce que la description des rites postbaptismaux s'arrêtait au lavement des pieds, sans un mot sur le rite

associé au don de l'Esprit²⁰⁷. On en a conclu que celui-ci avait tout simplement disparu de la liturgie du pseudo-Maxime et que la communication de l'Esprit se faisait à cette époque sans épîclèse explicite, en lien avec on ne sait trop quel rite²⁰⁸. Là encore les théologies modernes de la confirmation ont pesé lourd dans l'analyse des sources, en voulant à tout prix faire de l'onction postbaptismale occidentale un vecteur obligé de l'effusion de l'Esprit. On ne connaîtra sans doute jamais les raisons qui ont conduit à ce travail inachevé où le don de l'Esprit est absent. Mais on ne peut argumenter de cette absence pour forcer l'onction postbaptismale décrite dans le troisième traité à faire partie de la «confirmation», alors même que la description de cette onction ne comporte aucun élément pneumatologique.

1. 3. Les Fragments ariens de Mai

Un mot sur les *fragments ariens* édités par Mai et Mercati²⁰⁹. Ces fragments sont datés par la critique du IV^e ou du V^e siècle et leur milieu d'origine serait probablement l'Italie du Nord. Il s'agit d'un commentaire de certains rites catholiques par un anonyme arien. Le fragment VII contient une formule liturgique se rapportant à une onction. Croyant à l'origine romaine de cette formule, C. Mohlberg l'a intégré dans son édition critique du sacramentaire Léonien²¹⁰.

Ce fragment VII fait certes allusion à des rites d'imposition des mains, mais sans qu'il soit possible de déterminer avec précision à quoi ils se rapportent²¹¹. On trouve en revanche mention de la formule suivante: ***Deus et pater Domini nostri Iesu christi, qui te regeneravit ex aqua, ipse te linet Spiritu sancto et cetera***²¹². L'expression liturgique «*ipse te linet Spiritu Sancto*» – si la transcription de l'auteur arien est exacte – est unique dans les sources de l'Occident latin qui sont parvenus jusqu'à nous. Par ailleurs, elle ne se retrouve dans aucune des formules de la chrismation postbaptismale consignées dans les sacramentaires gallicans ou romains postérieurs. M. P. Vanhengel avait considéré

204 *Saint Luc*, VII, 232. Texte latin dans SC n°52, p.95.

205 Les traités sont vraisemblablement apocryphes. B. CAPELLE avait émis l'hypothèse que la rédaction de ces traités pouvaient dater du milieu du VI^e siècle, et que la liturgie qu'ils décrivent provenait d'une communauté proche de Milan. Selon lui, l'auteur de ces traités connaissait également la lettre de Jean Diacre à Sénarius, dont nous reparlerons dans la section consacrée à la liturgie romaine. Voir B. CAPELLE, *Les Tractatus de Baptismo attribués à Saint Maximus de Turin*, dans *Revue Bénédictine* 45(1933), p. 108-118. M. P. Vanhengel pense au contraire que c'est Jean Diacre qui s'est servi de ces traités, et que la rédaction de ces derniers a ses sources dans la liturgie gallicane ancienne, telle qu'elle se pratiquait en Haute-Italie avant 500. Voir M. P. VANHENGEL, *Le rite et la formule de la chrismation postbaptismale en Gaule et en Haute-Italie du IV^e au VIII^e siècle d'après les sacramentaires gallicans*, dans *Sacris Erudiri* n°21 (1972/1973), p. 218.

206 *Tractatus III de baptismo*. Texte latin dans PL 57, col. 777-778. Nous avons emprunté la traduction française à Jean-Philippe REVEL, *op. cit.*, p. 213.

207 Alors que le ministre qui officiait avait la dignité épiscopale.

208 Voir Damien VAN DEN EYNDE, *Les rites liturgiques latins de la confirmation*, La Maison Dieu 54 (1958), p. 71. Sa position a été reprise par Jean-Philippe REVEL, *op. cit.*, p. 213. Même opinion chez J. D. C. FISHER, *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West*, London, 1965.

209 Éd. Giovanni MERCATI, *Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e romane con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, Rome, 1902, p. 51-53.

210 C. MOHLBERG, L. EIZENHÖFER, P. SIFFRIN, *Sacramentarium Veronense (Leonianum) (Cod. Bibl. Cap. Veron. LXXXV)*, (Rerum Ecclesiasticorum Documenta Series Maior: Fontes 1), Rome, 1956, p. 201-202.

211 Certains avaient pensé à un rite catéchuménal préparatoire. Voir Giovanni MERCATI, *op. cit.*, note 2, p. 51. C'est aussi l'avis de Damien VAN DEN EYNDE dans *Les rites liturgiques latins de la confirmation*, La Maison Dieu 54 (1958), p. 70.

212 Éd. C. MOHLBERG, *op. cit.*, p. 202.

la formule du fragment VII comme étant à l'origine du gallicanum qui l'aurait ensuite abandonnée²¹³. Mais est-il bien légitime d'apparenter cette formule avec celles de la chrismation postbaptismale des modèles gallicans, milanais ou romains?

On sait qu'au IV^e siècle, Hilaire de Poitiers qualifiait «d'onction» l'Esprit, et Ambroise n'hésitait pas à écrire dans son *De Spiritu Sancto*: [...] *signati ergo spiritu a deo sumus*²¹⁴, pour commenter la consignation milanaise. Pourquoi donc ne pas voir derrière la formule du fragment VII une réelle onction qui, comme la consignation milanaise, symboliserait en image et par un rite évocateur l'effusion de l'Esprit?

Certes l'incipit «*Deus et pater Domini nostri Iesu christi, qui te regeneravit ex aqua*» est, à quelques variantes près, identique à celui de la chrismation postbaptismale dans les sacramentaires gallicans, le *De Sacramentis* d'Ambroise, le sacramentaire de Bergame, ainsi que dans le Gélasién et le Grégorien. Mais il est tout aussi identique à celui qui commence l'épiclese rattachée au don de l'Esprit dans le Gélasién et le Grégorien. Si l'incipit DetPDNIC n'est pas réservé à la chrismation postbaptismale au sein même des familles liturgiques pré-citées, rien ne s'oppose alors, dans une autre modèle liturgique à rattacher la formule «*ipse te linet Spiritu Sancto*» à un rite d'onction associé au don de l'Esprit, comme à Barcelone ou, plus proche encore géographiquement, comme le milieu liturgique auquel appartient Apponius en Italie du Nord.

1. 4. La *Constitutio Sylvestri*

La *Constitutio Sylvestri* se présente comme les actes d'un concile romain, mais l'ouvrage est apocryphe. Le texte en a été découvert dans un manuscrit lombard et le latin en est mauvais. C.J. Hefele le date autour de 500²¹⁵. Le préambule de la *Constitutio* reprend la notice du *Liber Pontificalis* sur le pape Sylvestre. Mais l'auteur de l'apocryphe donne ensuite son interprétation sur les raisons qui ont conduit le pontife romain à réserver la confection du chrême à l'évêque: *dicens quoniam Christus a chrismate vocabitur*²¹⁶. Selon lui, étant donné que le Christ tire son nom du chrême, ce sera l'évêque, vicaire du Christ sur terre, qui se réservera le droit de le confectionner. La crise arienne constitue bien sûr le *Sitz im Leben* de cet extrait. On sait combien la dimension christocentrique de la chrismation postbaptismale des anciens rites occidentaux en vigueur aux V^e et VI^e siècles, était au cœur de la lutte anti-arienne en Oc-

cident. L'extrait de la *Constitutio* cité ci-dessus semble s'inscrire aussi dans cette perspective.

Mais la *Constitutio* continue, et voici ce qu'elle recèle un peu plus loin: *en sorte que personne ne recevra le prêtre arien repentant ; seul l'évêque du lieu en question le réconciliera et, avec le très saint chrême, il le confirmera par la grâce de l'Esprit Saint avec l'imposition de la main épiscopale, (grâce) qui ne peut être donnée par les hérétiques*²¹⁷. S'agissant de la réconciliation d'un hérétique arien, l'adjonction de la chrismation à l'imposition des mains ne doit pas nous surprendre. La pratique gauloise et espagnole trouve ici son parallèle italien. L'utilisation du vocabulaire de la confirmation dans un extrait où l'on parle également de l'onction chrismale ne doit pas nous étonner non plus. La présence de ce vocabulaire n'est pas lié à la chrismation, mais au rite associé à l'effusion de l'Esprit (comme dans le *Liber Ordinum*²¹⁸). Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans un prochain article consacré à l'emploi de ce vocabulaire dans l'Occident ancien.

Le fait que le milieu d'origine de l'auteur chrisme les Ariens montre en tout cas que toute l'Italie n'imitait pas les coutumes romaines en matière de discipline liturgique. Par ailleurs, le milieu d'origine de ce texte semble pratiquer l'imposition des mains pour le don de l'Esprit, et non une consignation comme à Milan; ce qui montre encore la grande diversité des traditions liturgiques d'Italie du Nord.

1. 5. Le commentaire sur le *Cantique des Cantiques* d'Apponius

L'auteur de ce document se présente sous le nom d'Apponius, mais est totalement inconnu. D'après les éditeurs du texte critique paru à la fois dans CCSL n° 19 et la collection Sources Chrétiennes sous les volumes 420, 421 et 430, tout au plus peut-on supposer qu'il s'agisse d'un moine ayant vécu dans l'Italie du Nord ou à proximité de Rome²¹⁹. Les éditeurs estiment d'autre part qu'il n'a pas pu écrire plus tard que le premier tiers du V^e siècle.

Ce document est intéressant. En effet, il procède d'un milieu liturgique qui met clairement en œuvre une onction comme rite d'accompagnement de l'épiclese pour l'effusion de l'Esprit, et se rapproche ainsi de Pacien de Barcelone, de Grégoire d'Elvire, ainsi que du milieu d'origine du «fragment arien VII». Mais alors que ces documents n'avaient somme-

217 *Ut presbyterum Arianum resipiscentem nemo susciperet, nisi episcopus ejusdem loci eum reconciliaret, et sacrosancto chrismate per episcopalis manus impositionem sancti spiritus gratia quae ab haereticis dari non potest confirmaret.* Texte dans Mansi, II, col. 626.

218 *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle, op. cit., col. 102.*

219 Voir introduction de Bernard de VREGILLE et Louis NEYRAND dans CCSL n° 19, p. i-cxx.

213 Voir note 183.

214 *De Spiritu Sancto* I, 6, 79 dans CSEL 79, p. 48.

215 *Histoire des conciles*, t. I.1, p. 632.

216 Texte dans MANSI, II, col 626. Glose également citée par Louis DUCHESNE dans *Le Liber Pontificalis*, tome 1, Paris, 1955, note 18, p. 189.

toute livré que peu d'informations sur la signification de cette onction, Apponius en donne une explication plus large.

Au gré de sa lecture du *Cantique des Cantiques*, Apponius s'attarde à décrire les rites de l'initiation chrétienne du milieu liturgique dont il est issu. Et comme chez Pacien de Barcelone, c'est une onction de chrême qui est clairement associée au don de l'Esprit: [...] *il a daigné associer (l'Église) à son règne par l'eau du très saint baptême, où sont célébrées les noces glorieuses du Christ, Fils de Dieu, et de l'Église. C'est dans ce mystère sacré qu'elle est lavée par l'eau de la purification, frottée du sel de la sagesse, après avoir reçu la foi en la Trinité indivise et coéternelle par la tradition du symbole; sa nudité est couverte du vêtement des dons des vertus variées; elle est remplie de l'huile de l'Esprit Saint par l'onction du chrême* (Spiritus sancti pinguedine per chrismatis unctionem repletur)²²⁰. Comme chez Pacien et Ambroise de Milan, toute mention d'un rite d'imposition des mains pour le don de l'Esprit est absente de l'œuvre d'Apponius. Sur le rite associé au don de l'Esprit, ce dernier écrit encore ceci: *Ce lait de la doctrine lui a conféré en effet le triple remède de la rédemption: à savoir le liquide à l'éclatante blancheur du baptême, le fromage très doux qu'est le corps du Christ, le beurre très onctueux qu'est l'huile du saint chrême par laquelle est infusé l'Esprit Saint*²²¹.

En ce qui concerne l'onction vétéro-testamentaire d'Aaron, voici ce qu'en dit Apponius: *Il était certes de bonne odeur, c'est-à-dire de valeur, l'onguent composé dans l'Ancien Testament sur les indications de Dieu, celui dont étaient oints les rois, les prophètes et les prêtres. Et pourtant, autant est grande la distance entre un homme vivant et un portrait aux couleurs empruntées, autant il y a de différence entre l'onguent que l'Église a reçu spirituellement à sa nouvelle naissance et celui que la synagogue recevait corporellement en figure. L'efficacité de ce dernier se limitait tout au plus à conférer la primauté dans le seul peuple juif, et à bien peu de gens; l'onguent de l'Église, lui, renferme une telle efficacité, en même temps qu'un tel parfum et une telle vertu médicinale, qu'il rend parfaitement sains tous les croyants, qu'il les établit rois et prêtres* (reges et sacerdotes constituat), *et que du levant et du couchant la bonne odeur de sa connaissance a rempli le monde entier. Quel autre parfum peut-on penser qu'il contienne, si ce n'est le nom du Christ, dont il est dit à la suite: «Ton Nom est une huile répandue?»²²². «L'onguent de l'Église a reçu spirituellement» est*

bien différent de l'onguent corporel dont Aaron fût oint jadis. L'onguent de l'Église est tout entier spirituel, il s'agit de l'Esprit Saint lui-même répandu sur tous les croyants, non d'une onction matérielle comme celle d'Aaron. C'est cet onguent spirituel qui apporte en même temps aux baptisés leur dignité sacerdotale et royale. On ne trouve pas trace chez Apponius d'une onction postbaptismale exclusivement destinée à conférer aux baptisés leur dignité royale et sacerdotale, sur le modèle de l'onction décrite par Ambroise dans le *De sacramentis* III, 1 ou de celle décrite par le Pseudo-Maxime dans son troisième traité sur le baptême. Il semble que le don de l'Esprit se charge de cette fonction.

Plus loin, Apponius déclare voir encore dans l'onction dont a été oint Aaron une préfiguration de l'Esprit Paraclet lui-même: *C'est ce que préfigurait l'onguent que dans l'ancien testament Moïse reçut l'ordre de composer. Il lui fut commandé de le constituer de cinq ingrédients mélangés dans l'huile, pour en faire l'onguent des pontifes, duquel seraient oints Aaron, ses fils et tout le mobilier du tabernacle. Et pour qu'il fût vraiment la figure de l'Esprit Paraclet, ordre est donné que personne d'autre ne soit oint de cet onguent ou d'un semblable mélange, sinon ceux que nous avons dits, qui portaient l'image de l'Église*. Comme Grégoire d'Elvire, Apponius voit dans l'onction aaronide la préfiguration du don de l'Esprit, alors que les africains, Isidore de Séville, Ildephonse de Tolède, ainsi qu'Ambroise de Milan, restreignaient prioritairement cette préfiguration au *nom* et à la fonction sacerdotale donnés à la fois aux «oints» de l'Ancienne Alliance, au Christ, et aux chrétiens. Puis Apponius continue: *Cet Esprit, aujourd'hui, est uni aux cinq opérations grâce auxquelles sont réalisées les activités corporelles, à savoir la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Lorsque ces sens accomplissent sa volonté à lui, l'âme, en présence du Seigneur, embaumera des onguents les plus parfumés. [...] Tels sont les onguents des charismes. Ils surpassent tous les aromates que, dans l'ancien testament, les douze chefs ont reçu l'ordre d'offrir...*²²³ Dans certains documents orientaux relevant de milieux liturgiques où une onction est associée à l'effusion de l'Esprit, il ressort que cette onction était appliquée à différentes parties du corps²²⁴. Il n'est pas impossible que le milieu liturgique d'Apponius procédait de la même façon, comme pourrait le laisser entendre ce passage sur les cinq opérations des activités corporelles auxquelles était uni l'Esprit.

Que conclure donc de ce milieu liturgique dont relève Apponius? Le don de l'Esprit est assurément figuré par une onction de chrême, sans doute même plusieurs onctions de chrême successives appliquées sur

220 *Commentaire sur le Cantique*, I, 13. Texte et traduction Bernard de VREGILLE et Louis NEYRAND, dans SC n° 420, p. 159.

221 *Commentaire sur le Cantique*, I, 21. SC n° 420, p. 173. Voir également *Commentaire sur le Cantique*, VII, 29-32. SC n° 421, p. 201-205.

222 *Commentaire sur le Cantique*, I, 22. SC n° 420, p. 173-175.

223 *Commentaire sur le Cantique*, VII, 31. SC n° 421, p. 203-205.

224 Voir par exemple l'onction décrite par Cyrille de Jérusalem dans *Les Catéchèses Mystagogiques*, III, 3-4, (SC n° 126, p. 125-127).

différentes parties du corps. Apponius maintient d'autre part la grâce toute spirituelle du don de l'Esprit. Sur cette question, sa pensée est en continuité avec celle des auteurs précédents. Enfin, comme chez Pacien, Apponius ne fait état d'aucune onction postbaptismale à l'image de celle décrite par les Africains, par Isidore de Séville et Ildephonse de Tolède, et par Ambroise de Milan, qui confère aux chrétiens les dignités sacerdotale et royale. Chez Apponius, c'est à l'effusion de l'Esprit que cette fonction semble attribuée. L'onction de chrême qui accompagne le don de l'Esprit chez Apponius ne peut pas être identifiée ni confondue avec l'onction postbaptismale décrite par ces derniers: elles n'ont pas la même signification, elles ne s'administrent pas de la même façon non plus: Ambroise indiquait que l'onction postbaptismale se faisait *supra caput*, de même que le Pseudo-Maxime, tandis qu'Apponius laisse entendre une succession d'onctions sur différentes parties du corps.

2) ROME ET LA LITURGIE AUX DEUX ONCTIONS

La liturgie romaine est particulière dans l'Occident latin; du moins elle se distingue des anciennes liturgies gallicane, germanique et mozarabe que l'on connaît. Car, en plus d'un rite d'imposition des mains mis en œuvre pour le don de l'Esprit, la liturgie de l'initiation chrétienne comporte deux onctions chrismales: la première au sommet de la tête, administrée par un prêtre à la remontée des eaux du baptême; la seconde au front, par l'évêque après l'imposition des mains et l'épiclesse pour le don de l'Esprit. Les deux formules qui accompagnent ces onctions sont assez proches l'une de l'autre. Voici les formules consignées par exemple dans le Gélisien²²⁵:

Pour la première onction, on a: ***Deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi, qui te regeneravit ex aqua et spiritu sancto quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te linet chrisma salutis in Christo Iesu domino nostro in uitam aeternam.*** Pour la seconde onction, qualifiée de consignation, on a: ***Signum Christi in uitam aeternam.***

Malheureusement le genre littéraire des sacramentaires n'étant pas celui d'une explication de texte, la signification théologique précise des rites qu'ils renferment nous échappe. Les oraisons et autres formules liturgiques sont livrées à l'état brut, au point qu'elles permettent difficile-

ment à elles seules de déterminer avec précision le sens des rites auxquels elles sont ordonnées. Il faut donc aller chercher des informations dans d'autres sources issues du milieu romain ou proches de celui-ci. Hélas, disons-le tout de suite, les textes sur le sens des deux onctions de la liturgie romaine sont peu nombreux. Et cette indigence ne facilite guère, il est vrai, une enquête approfondie.

Concernant le recueil de règlements ecclésiastiques qu'on appelle la *Tradition Apostolique*²²⁶, faussement attribuée à Hippolyte de Rome, la critique moderne hésite sur son milieu d'origine²²⁷. N'étant pas bien établi que ce document soit spécifiquement issu du milieu romain, nous ne nous y attarderons donc pas. Il reste cependant que la liturgie des rites de l'initiation qu'il décrit est proche de ce que l'on connaît de la liturgie romaine par les documents ultérieurs. Retenons de la *TA* que l'invocation pour le don du Saint-Esprit s'accompagne d'une imposition des mains. Certains ont voulu voir dans la consignation qui suivait un prolongement de ce geste, bien qu'à vrai dire le texte édité par B. Botte dans la collection Sources Chrétiennes ne l'impose en aucune façon. On peut tout aussi bien envisager cette consignation comme un rite séparé et distinct. Rien n'indique en tout cas dans le texte du rituel que celle-ci est théologiquement ordonnée au don de l'Esprit Saint. La formule qui l'accompagne: *je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père tout-puissant et dans le Christ Jésus et dans l'Esprit Saint*, n'a pas franchement la forme d'une épiclesse et elle n'a pas non plus une connotation exclusivement pneumatologique comme par exemple la formule conservée dans les fragments ariens de Mai, cités ci-dessus (*ipse te linet Spiritu Sancto*), ou bien la formule qui accompagne l'onction des Églises grecques orientales: *sceau du don de l'Esprit Saint*.

Une autre remarque retiendra notre attention avant de passer à l'analyse des quelques documents issus du milieu romain. Les textes décrivant la réconciliation des hérétiques à Rome (sources littéraires, liturgiques et canoniques) ne font état d'aucune onction ni consignation mise en œuvre en lien avec le don de l'Esprit Saint, dans le cadre de cette procédure²²⁸. Ces textes ne mentionnent à ce propos que la seule im-

226 *Tradition Apostolique*, 21, dans SC n° 11 bis, p. 89.

227 Contre l'identification de l'auteur de la *TA* avec Hippolyte de Rome, voir J. MAGNE, *Tradition apostolique sur les charismes et Diataxeis des saints Apôtres*, Paris, 1975; Marcel METZGER, *Les Constitutions Apostoliques*, t. 1, dans SC n°320, introduction, p. 17-18. À verser également au dossier les articles suivants: *Nouvelles perspectives pour la prétendue Tradition apostolique*, dans *Ecclesia orans V* (1988,3), p. 241-259; *Enquêtes autour de la prétendue Tradition apostolique*, *Ecclesia Orans* 1992/1, p. 7-36; *Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques*, dans *Actes of the International Congress. Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998, p. 609-611. Certains auteurs ont émis l'hypothèse d'une origine égyptienne, Alexandrie en particulier. Voir Heinrich ELFERS, *Kirchenordnung Hippolyts von Rom*, Paderborn, 1938.

228 Voir textes dans *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 3, p. 417ss et 545ss.

225 *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni*, édition par Leo Cunibert MOHLBERG, Rome, 1981, p. 74.

position des mains. Associer le don de l'Esprit à l'une ou l'autre des deux onctions de l'initiation chrétienne romaine ne constitue-t-il donc pas une projection moderne quand de plus, comme nous allons le voir, aucun texte romain de la période patristique ne fait en réalité explicitement dépendre le don de l'Esprit de l'une ou l'autre de ces onctions? Au VII^e siècle encore, dans sa lettre aux Géorgiens²²⁹, quand Grégoire le Grand fait allusion au don de l'Esprit reçu par les hérétiques réconciliés à la communion catholique, il ne mentionne qu'une imposition des mains pour l'Occident et une onction pour l'Orient. Si une onction quelconque avait été associée au don de l'Esprit à Rome, Grégoire n'aurait-il pas manqué de le signaler? Au contraire, Grégoire distingue radicalement le rite occidental du rite oriental. Mais quand il s'agit d'évoquer les cérémonies complémentaires du baptême dans leur globalité, quand l'objet de ses recommandations ne porte pas directement sur le don de l'Esprit, il ne parle que de «consigner» dans ses lettres pastorales. Si donc la consignation romaine n'est pas directement liée au don de l'Esprit, il faudra poser la question de sa signification dans la liturgie de l'initiation.

Abordons maintenant les quelques extraits de la littérature ancienne romaine qui méritent que l'on s'y attarde.

2. 1. Innocent I^{er} et la consignation

Le premier texte sera tiré d'un rescrit du pape Innocent I^{er}, première moitié du V^e siècle. Il s'agit de l'extrait bien connu de la lettre d'Innocent à Decentius de Gubbio, sur le ministre de la consignation. Voici la traduction qu'en donne Robert Cabié, qui en a également édité le texte critique: ***Quant à la consignation des nouveaux baptisés, il est clair qu'elle ne doit être faite par aucun autre que par l'évêque. Les prêtres, en effet, bien qu'ils aient part au sacerdoce, n'ont cependant pas le plus haut degré du pontificat. C'est aux évêques seuls que revient ce ministère de la consignation ou du don de l'Esprit Paraclet*** (Hoc autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant); ***ce n'est pas seulement la pratique de l'Église qui l'atteste, mais aussi ce passage des Actes des Apôtres affirmant que Pierre et Jean ont été envoyés pour donner le Saint-Esprit à ceux qui avaient déjà été baptisés. En effet, lorsque les prêtres baptisent, que l'évêque soit présent ou non, il leur est permis d'oindre de chrême les baptisés, pourvu que cette huile ait été consacrée par l'évêque, mais ce n'est pas au front qu'ils doivent les en marquer, ce qui est réservé aux évêques lorsqu'ils donnent l'Esprit Paraclet. Quant aux paroles, je ne***

peux pas les citer, de peur que cela paraisse une trahison, plus que la réponse à une consultation²³⁰.

La traduction de «*ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant*» est assurément orientée²³¹. Elle laisse entendre en effet que «consignation» et «tradition de l'Esprit Saint» ne forment qu'un seul et même acte sacramentel. Or la syntaxe latine ne l'impose pas. Au contraire, le *vel... vel...* paraîtrait plutôt disjoindre la consignation de la tradition de l'Esprit²³². C'est en tout cas le sens obvie qui vient en premier à l'esprit. D'autre part, l'épisode d'Ac 8, 14-17 invoqué par Innocent peut certes justifier le fait que «*paracletum spiritum tradere*» réserve à l'évêque l'épiclese pour le don de l'Esprit, mais on se demande quel rapport cette citation entretient avec la consignation. Est-ce qu'Innocent serait témoin ici d'une tradition théologique qui aurait repris à son compte un commentaire de Cyprien de Carthage sur d'Ac 8,14-17²³³ pour réserver à l'évêque l'administration des rites finaux de l'initiation²³⁴? Cela n'est pas impossible. Mais déduire de ce rapprochement que la consignation est ordonnée au don de l'Esprit procède d'une lecture théologique anachronique, imposée au texte, car une telle interprétation va bien au-delà de ce que dit le rescrit d'Innocent. Tout au plus peut-on déduire de ce rapprochement que la consignation frontale est réservée à l'évêque dans le rit romain, comme l'imposition des mains pour l'effusion de l'Esprit. Innocent en conclut alors que l'onction dont les prêtres oignent les baptisés ne doit pas se faire sur le front.

Mais le fait qu'Innocent précise une question de discipline sur le droit de l'évêque dans la consignation romaine ne doit pas occulter l'importance de la première onction concédée aux prêtres. Ce document que l'histoire nous a laissé peut-il en effet à lui seul donner la mesure exacte de l'importance de la consignation par rapport à la première onction postbaptismale? De fait, les autres sources que l'on trouve sur cette consignation romaine sont non seulement très peu nombreuses, frag-

230 *La lettre du Pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio (19 mars 416)*, texte critique, traduction et commentaire par Robert CABIÉ, Louvain, 1973, p. 22.24.

231 R. Cabié avait érigé en postulat que dans le Gélasién, la confirmation était un sacrement qui se composait d'une imposition des mains et d'une signation avec onction, *op. cit.*, p. 44. Victor Saxer avait au contraire rappelé l'importance de maintenir l'alternative *vel... vel*: *Rendre ces mots en parlant «de la consignation ou du don de l'Esprit Paraclet»* (p. 23), *revient à supprimer l'alternative vel... vel par laquelle deux actes sont distingués et à faire de l'un l'équivalent ou le synonyme de l'autre. En réalité, il y a deux rites.* Dans *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spolète, 1988, p. 580.

232 Comme l'avait d'ailleurs déjà fait remarquer Paul Galtier dans sa réponse à dom Pierre de Puniet, dans *Onction et confirmation*, Revue d'Histoire Ecclésiastique 14 (1912), p. 473. Voir aussi dans le même sens: H. LENNERZ, *De Sacramento Confirmationis*, Rome, 1942, p. 16. Et à leur suite Louis LGIER, dans *La confirmation, sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris, 1973, p. 40.

233 *Epist.* 73, 9.

234 Voir J. LÉCUYER, *La confirmation chez les Pères*, dans *La Maison Dieu* 54(1958), p. 24-25.

mentaires, mais encore autrement moins explicites que ce qu'Innocent en a dit dans sa réponse à Decentius. En revanche, la deuxième édition de la notice du *Liber Pontificalis* sur le pape Sylvestre, rédigée vers le milieu du VI^e siècle, vient nettement souligner l'importance, à Rome, de la première onction postbaptismale par rapport à la consignation. Selon son auteur, le pape Sylvestre aurait réservé à l'évêque le pouvoir de consacrer le chrême et de faire la consignation. Mais il aurait en même temps laissé aux prêtres le pouvoir d'administrer l'onction postbaptismale après avoir baptisé, en cas de danger de mort imminente²³⁵. Quelque soit la date exacte à laquelle remonte une telle décision, celle-ci ne peut que mettre en relief l'importance de l'onction postbaptismale dans la tradition romaine: si l'on attribue à un pontife la décision d'accorder aux prêtres le pouvoir de donner cette onction aux baptisés sur le point de mourir, c'est donc qu'elle avait une grande valeur et une importance capitale dans la tradition théologique et liturgique romaine.

Quant au sens exact de la consignation, Innocent ne dit mot, et il restera malheureusement obscur en l'absence de documents anciens qui auraient pu fournir quelque explication de texte²³⁶. Les premières interprétations explicites du sens de la consignation n'apparaissent qu'au haut Moyen Âge, au plus tôt vers la fin du VII^e siècle, et en pays francs²³⁷. On ne peut donc guère s'en servir pour éclaircir le sens que la tradition romaine attribuait quant à elle à ce rite, durant la période patristique.

Sans pour autant lever le voile sur la signification de ce rite à l'époque ancienne, une piste de travail encore inexplorée pourrait néanmoins mériter que l'on s'y intéresse. Dans tous les documents apparentés aux milieux liturgiques qui mettent en œuvre cette consignation après l'imposition des mains²³⁸ (donc tout à la fin des rites de l'initiation chrétienne qui précèdent l'eucharistie²³⁹), la mise en œuvre de celle-ci

est invariablement conclue par une formule de paix: un baiser de paix dans la *Tradition Apostolique* et les *Canons d'Hippolyte*; une formule équivalente dans les documents romains postérieurs: *pax tibi* dans l'*Ordo Romanus XI*, ou *pax tecum* dans le Gélisien et le Grégorien. La pensée médiévale et moderne a toujours voulu établir un lien étroit entre la consignation et la formule épiscopale de l'imposition des mains qui la précède, mais ne s'est jamais interrogée sur l'éventualité d'un lien entre la consignation et la formule de paix qui la suit aussitôt. Sans prétendre apporter une solution décisive au mystère de la signification de ce rite, il convient néanmoins de rassembler ici quelques remarques sur l'hypothèse d'un rapport entre la consignation et la formule de paix qui l'accompagne.

Commençons tout d'abord par *Les Canons d'Hippolyte*. Ce document d'origine alexandrine date du IV^e siècle. Pour la consignation, voici ce que prescrit la version arabe de ces canons: **Ensuite, l'évêque signe leur front de l'huile d'onction et leur donne le baiser de paix en disant: «Le Seigneur soit avec vous.» Et ils disent aussi ceux qui ont été baptisés: «Et avec ton esprit.» Il fait ainsi pour chacun des baptisés**²⁴⁰. Or un manuscrit contient la leçon suivante: **Ensuite, l'évêque signe leur front de l'huile d'onction [du signe de la charité]**²⁴¹. Cette leçon établirait-elle donc ici un lien entre l'onction de la consignation et le baiser de paix, «signe de la charité», comme il en a le sens chez les auteurs chrétiens de toute la période patristique?

Pour un esprit pétri des Écritures, chercher l'origine d'un tel lien conduit inévitablement à penser au psaume 133 qui compare la paix de l'unité fraternelle à une huile précieuse qui descend sur la barbe d'Aaron. Or il est particulièrement troublant qu'un auteur alexandrin comme Clément parle précisément de paix à propos de ce psaume: **Et quand il avance en âge, il use de frictions, tout fier de sa barbe, sur laquelle coule et descend le parfum prophétique d'Aaron, lorsque celui-ci est honoré d'une onction**. Et Clément de faire l'analogie suivante entre Aaron et le chrétien: **Il faut que celui qui a reçu une bonne éducation, sur qui a reposé la paix** (h` eivrh,nh kateskh,nwshn), **reste aussi en paix avec sa propre pilosité**²⁴². Se peut-il que l'expression «sur qui a reposé la paix» soit l'écho d'un moment liturgique? La question est ouverte.

Notons enfin que, dans la *Tradition Apostolique*, l'application de l'onction qui précède le baiser de paix commence sur le dessus de la tête et se termine en une consignation frontale. Une onction plus développée était-elle donc à l'origine de la consignation? Dans l'affirmative, on peut alors envisager que l'onction effectuée sur la tête se sera ensuite simpli-

235 LOUIS DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, tome 1, Paris, 1955, p. 171: *Hic et hoc constituit ut baptizatum liniret presbyter chrisma levatum de aqua, propter occasionem transitus mortis*.

236 La critique moderne voit généralement dans le *signaculo dominico* de la liturgie carthaginoise, mentionnée par Cyprien dans sa lettre 73,9 un parallèle avec la consignation romaine: *et signaculo dominico consummentus est* (CCSL n° 3C, p. 539). Outre le fait que la consignation carthaginoise ne semble pas s'accompagner d'une onction (les sources africaines sont absolument muettes sur ce point), aucun document africain ne vient livrer d'information sur le sens précis de ce *signaculum dominicum*. Il faut donc se résigner à renoncer aux sources africaines pour éclaircir le sens de la consignation romaine.

237 Avec l'*Ordo Romanus XI* par exemple. Mais si la liturgie qu'il décrit est bien d'origine romaine, les retouches franques dont il a été agrémenté ne doivent pas faire oublier que l'on ne peut regarder toutes les oraisons et les rubriques qu'il contient comme d'origine romaine.

238 Documents romains ou égyptiens, comme *La Tradition Apostolique*, les *Canons d'Hippolyte*, l'*Ordo Romanus XI*, le Gélisien et le Grégorien.

239 Précédant l'eucharistie: du moins en ce qui concerne *La Tradition Apostolique* et les *Canons d'Hippolyte*.

240 Édition de René-Georges COQUIN dans *Patrologia Orientalis* 31.2, p. 383.

241 *Ibid.*

242 *Le Pédagogue III*, 23 dans SC n° 158, p. 52-53.

fiée jusqu'à se réduire à une consignation frontale, plus facile à mettre en œuvre lorsque le nombre des catéchumènes augmente.

L'extrait de la lettre que le pape Corneille écrivit au III^e siècle à Fabien d'Antioche au sujet de Novatien, et conservée par Eusèbe de Césarée dans son *Histoire Ecclésiastique*, pourrait apporter un dernier éclairage. Voici ici la transcription de cet extrait: **Le point de départ de sa croyance est Satan, qui est venu en lui et a habité en lui un temps notable. Il a été secouru par les exorcistes lorsqu'il est tombé dans une maladie grave, et pensant presque mourir, dans le lit même où il était couché, il a reçu le baptême par infusion, s'il faut dire qu'un pareil homme l'a reçu. Cependant, après avoir échappé à la maladie, il n'a même pas obtenu les autres (cérémonies), auxquelles il faut participer selon la règle de l'Église et il n'a pas reçu le sceau de l'évêque** (tout/sfragisqh/nai u`po. tou/ evpisko,pou): **n'ayant pas obtenu tout cela**²⁴³, **comment aurait-il obtenu l'Esprit Saint**²⁴⁴? Rufin d'Aquilée avait traduit l'expression «sfragisqh/nai u`po. tou/ evpisko,pou» par: *signaculo chrismatis*, semblant bien par là désigner la consignation opérée par l'évêque comme l'acte liturgique qui clôt l'initiation avant l'eucharistie. Corneille dénie à Novatien le fait qu'il ait un jour possédé l'Esprit Saint. Depuis toujours selon lui, Novatien est habité par le diable. Mais Corneille cristallise ses griefs contre Novatien dans le fait que celui-ci n'a pas obtenu «le sceau de l'évêque». La consignation semble ici retenir sa pensée plus que tous les autres rites de l'initiation. On se demande dès lors pourquoi. En tout cas, c'est à partir de l'omission des rites complémentaires au baptême, et en particulier de la consignation, que Corneille met en doute le fait que Novatien ait pu recevoir l'Esprit. La critique moderne a souvent voulu voir dans ce passage un lien explicite entre la consignation romaine et le don de l'Esprit, bien que ceci ne ressorte pas clairement du texte. Or n'a-t-on pas sous-estimé dans ce débat la relation étroite que l'Antiquité chrétienne a toujours vu entre le don de l'Esprit et la communion procédant de l'unité ecclésiale, c'est-à-dire entre le don de l'Esprit et le «lien de la paix» dont l'importance est si souvent rappelée chez les auteurs chrétiens de cette époque²⁴⁵? La problématique du don de l'Esprit dans la réconciliation des hérétiques et des pénitents en est

une des plus éminentes illustrations. Elle montre en effet à quel point la réitération de l'épiclesse pour le don de l'Esprit dépend de cette *pax* préalablement recouvrée dans l'absolution pénitentielle²⁴⁶. Dans l'initiation, c'est la mise en œuvre préalable de l'épiclesse pour recevoir l'Esprit qui conditionne en revanche la formule de paix présente dans les liturgies apparentées au milieu romain. Cette formule vient comme parachever l'initiation, après l'épiclesse pour le don de l'Esprit, en attestant que le néophyte a bien reçu tout ce qu'il devait recevoir, qu'il est bien en communion avec l'Église universelle, et que rien ne s'oppose à ce qu'il s'approche de la table eucharistique. Si la consignation, ou «sceau de l'évêque», avait effectivement un lien étroit avec la formule de paix qui la conclue, l'enjeu d'un tel sceau serait grand dans un contexte où les tensions schismatiques sont au premier plan. Car du point de vue de Corneille, si Novatien n'a pas reçu ce sceau comment celui-ci peut-il prétendre être en paix avec l'Église? Comment pourrait-il alors posséder l'Esprit, si dès le début on pouvait mettre en doute sa communion avec l'Église catholique²⁴⁷?

Tous ces éléments ne constituent bien évidemment pas des arguments déterminants. Mais ils posent néanmoins la question d'un lien entre la consignation et la formule de paix (avec ou sans baiser) qui y est attachée.

Il est temps maintenant d'analyser les sources issues du milieu romain sur la signification de la première des deux onctions de la liturgie romaine de l'initiation chrétienne: l'onction postbaptismale.

2. 2. Léon le Grand

Deux extraits des sermons de Léon le Grand évoquent la chrismation postbaptismale. Commençons par le sermon 24, bien que celui-ci n'apporte pas vraiment d'indication sur la signification de l'onction postbaptismale: [...] **demeurez fermes dans cette foi que vous avez professée en présence de nombreux témoins, et en laquelle, régénérés par l'eau et l'Esprit Saint, vous avez reçu le chrême du salut et le sceau de la vie éternelle** (accepstis chrisma salutis et signaculum vitae aeternae)²⁴⁸. La formulation de Léon est proche de celle du Gélisien: **Deus omnipotens (...), ipse te linit chrisma salutis in Christo Iesu domino nostro**

243 Sur le fait que Novatien ait été directement ordonné par le pape Fabien sans avoir reçu au préalable l'imposition des mains pour le don de l'Esprit et la consignation, voir *La réconciliation des hérétiques en Occident*, vol. 2, p. 216ss.

244 Dans Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.* VI, 43, 15. Traduction de Gustave BARDY dans SC n° 41, p. 157.

245 Dans les premiers siècles de la liturgie chrétienne, le baiser de paix était réservé aux seuls fidèles aptes à le donner et à le recevoir, c'est-à-dire ceux qui avaient canoniquement reçu tous les rites de l'initiation et qui pouvaient accéder à la table eucharistique (donc qui avaient gardé l'Esprit). Les catéchumènes et les pénitents en étaient exclus. Voir Marcel Metzger, *Le baiser de paix dans les Constitutions Apostoliques*, dans *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia* 101, p. 81.

246 Voir *La réconciliation des hérétiques en Occident* et *La Confirmation dans l'histoire: fracture ou évolution?*, *op. cit.*

247 On rappelle ici que le schisme et tout acte de rébellion contre l'unité catholique était considéré à cette époque comme un péché dont la gravité entraînait la perte de l'Esprit.

248 *Sermon* 24, 6. Léon le Grand, *Sermons*, t. 1, dans SC n°22 bis, p. 119.

*in uitam aeternam*²⁴⁹. Cette onction se faisait également avec un signe de croix²⁵⁰. Il reste cependant une hésitation sur la nature du «sceau de la vie éternelle» mentionné par Léon. Concerne-t-il l'onction postbaptismale, ou bien la consignation épiscopale finale? On trouve en effet dans le Gélisien la formule «*Signum*» *Christi in uitam aeternam*, qui s'apparente à notre terme «*signaculum*»? Il est difficile de trancher.

Un autre sermon de Léon semble en revanche donner plus de précisions sur le sens de l'onction postbaptismale. Il s'agit du sermon 95: *Dans l'unité de foi et de baptême, la société qui existe entre nous, bien-aimés, ne présente donc pas de failles et la dignité de tous est la même, selon la bonne nouvelle annoncée par le très saint apôtre Pierre en ces mots infiniment sacrés: "Et vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ", et, plus loin: "Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis." De tous les régénérés dans le Christ, en effet, le signe de la croix fait des rois, l'onction du Saint-Esprit (Spiritus Sancti unctio) les consacre (consecrat) comme prêtres, afin que, mis à part le service particulier de notre ministère, tous les chrétiens spirituels et usant de leur raison se reconnaissent membres de cette race royale et participants de la fonction sacerdotale. Qu'y a-t-il en effet d'aussi royal pour une âme que de gouverner son corps dans la soumission à Dieu? Et qu'y a-t-il d'aussi sacerdotal que de vouer au Seigneur une conscience pure et d'offrir sur l'autel de son cœur les victimes sans taches de la piété*²⁵¹?

«*Le signe de la croix fait des rois*»: Jean Diacre attribuera à l'onction postbaptismale le pouvoir de conférer au baptisé la dignité royale; et dans le Grégorien, l'onction postbaptismale se fait avec un signe de croix²⁵². Il n'est donc pas interdit de voir ici une très probable allusion à cette dernière.

Puis Léon parle de «*l'onction du Saint-Esprit*» qui consacre les baptisés comme prêtres. Là encore, gardons-nous de voir dans cette expression l'indice d'un rapport étroit établi par Léon entre l'onction chrismale postbaptismale et don de l'Esprit. Un extrait du commentaire sur Daniel d'Hippolyte de Rome nous préservera de cette tentation moderne, en

montrant que, dans les milieux romains aussi, on a parlé très tôt du don de l'Esprit en terme d'*onction* et qu'on avait parfois recouru à cette métaphore: *La foi et la charité préparent pour ceux qu'on lave l'huile et les savons. Que sont les savons sinon les commandements du Verbe? Quelle est l'huile, si ce n'est la puissance de l'Esprit Saint? Commandements du Verbe et puissance de l'Esprit dont, après le baptême, les croyants sont oints comme une huile parfumée* (ai-j meta. to. loutro.n w`j mu,rwln cri,ontai oi` pisteu,ontej)²⁵³. Dans un autre passage du *Commentaire sur Daniel*, Hippolyte qualifiera encore l'Esprit «*d'huile céleste*»²⁵⁴. On retrouve la même tradition littéraire plusieurs siècles plus tard, chez Grégoire le Grand qui évoque «l'onction de l'Esprit» dans des termes identiques à ceux que l'on avait pu relever chez Augustin²⁵⁵.

On a assez commenté cette terminologie fréquemment utilisée durant toute la période patristique à propos du don de l'Esprit, pour ne pas revenir dessus ici. Reste à analyser le fait que, pour Léon, l'onction de l'Esprit «*consacre*²⁵⁶» les baptisés «*comme prêtres*». Car on a vu jusqu'ici que la «consécration» sacerdotale des fidèles était plutôt attribuée à l'onction chrismale. Mais il suffit de rappeler ce que nous avons pu lire chez Ildephonse de Tolède pour trouver l'interprétation d'une telle formulation. Certes l'onction chrismale fait des baptisés des prêtres, mais c'est l'onction de l'Esprit qui rend le sacerdoce du chrétien fructueux: *pourvu qu'il soit vivifié et régi par l'Esprit du Christ*, avait averti Ildephonse. Pareillement, Grégoire d'Elvire avait mis en garde contre la perte de l'Esprit: *même l'homme qui perd le chrême spirituel* (c'est-à-dire l'Esprit) *reçu par la foi en des temps antérieurs ne peut en aucune manière constituer une offrande spirituelle*. Perdre l'Esprit conduisait selon lui à ne plus pouvoir offrir fructueusement à Dieu des offrandes spirituelles agréables. Or s'offrir en offrande spirituelle par l'Esprit ne constitue-t-il pas l'aboutissement du sacerdoce chrétien, sacerdoce conféré par l'onction chrismale dans la liturgie romaine?

2. 3. Jean Diacre

Terminons notre parcours avec la lettre de Jean Diacre²⁵⁷ à Sénarius, écrite vers 500. Cette lettre rassemble plusieurs réponses à des questions autour des rites du baptême.

249 *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni*, édition par Leo Cunibert MOHLBERG, Rome, 1981, p. 74.

250 Le Gélisien ne fait pas explicitement mention d'un signe de croix, mais le Grégorien la signale explicitement. De même l'*ordo romanus XI* (qui daterait de la fin du VII^e siècle), éd. M. Andrieu, *Les ordines romani*, op. cit., p. 446.

251 Texte latin et traduction pris dans SC n°200, (Sermon 95, Sur la consécration – *De natali ipsius*), p. 264-267.

252 Quant au Gélisien édité par L. C. Mohlberg, il a la leçon: *signatur a presbytero in cerebro de crismate*. Dans *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis anni*, op. cit., p. 74.

253 *In Daniele*, I, 16. Édit. G. Nath. Bonwetsch, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, I, Hippolytus, Leipzig, 1897, p. 26-27.

254 *In Daniele*, I, 33. Op. cit.

255 *Homiliae in evangelia*, 30, dans CCSL 141, p. 258-259. Grégoire s'est vraisemblablement inspiré ici de l'ouvrage *Tract. in epist. Ioh. ad Parthos* d'Augustin.

256 *Consecro* en latin n'a pas le sens exclusif de frapper d'une consécration rituelle.

257 Peut-être le futur pape Jean I (523-526).

Après la triple immersion le baptisé est revêtu d'habits blancs et reçoit l'onction du saint chrême qui doit lui faire comprendre que la royauté et le sacerdoce mystiques se rencontrent en lui: *ensuite de quoi, après avoir revêtu des vêtements blancs, leur tête est ointe par l'onction du saint chrême, en sorte que le baptisé comprenne que la royauté rencontre en lui le mystère sacerdotal. En effet, l'huile du chrême oignait les prêtres et les princes pour que ceux-ci gouvernasent en offrant des sacrifices pour leurs peuples. De fait, pour représenter pleinement l'image du sacerdoce, la tête des régénérés est ornée d'une parure de lin. Car en effet, les prêtres de ce temps-là paraient toujours leur tête d'une sorte de voile sacré; à la vérité les régénérés tous ensemble sont revêtus de vêtements blancs pour le service de l'Église ressuscitante, de la même façon que le Seigneur et Sauveur lui-même a été transfiguré devant certains disciples et prophètes selon qu'il est écrit: «Son visage resplendit comme le soleil; tandis que ses vêtements devinrent blancs comme la neige.» Par cet événement, il a figuré l'éclat de l'Église ressuscitante dans le futur, au sujet de laquelle il est écrit également: «Qui est celle qui monte vêtue de blanc?» C'est pourquoi ils utilisent des vêtements blancs, en sorte que l'état propre à la seconde génération de ceux dont les genailles de l'antique péché avaient noirci l'enfance de la première naissance, révèle un vêtement de gloire; l'homme nouveau revêtu d'un habit nuptial peut alors s'avancer vers la table (eucharistique) du fiancé céleste²⁵⁸.*

Cette onction de chrême intervient tout de suite après le baptême; celle-ci se fait sur la «tête» des baptisés, non leur front: il ne peut donc s'agir que de la première onction, et l'on y retrouve le caractère sacerdotal et royal qu'elle imprime dans le baptisé. Elle correspond là en tout point à l'onction postbaptismale décrite par les sources africaines et ibériques (du moins celles relevant de la liturgie hispanique), gauloises, ainsi que milanaïses. On notera par ailleurs que Jean Diacre n'y associe aucunement le don de l'Esprit.

À la fin de sa lettre, Jean Diacre revient sur une question que lui avait posée son correspondant: si un baptisé quitte cette vie sans avoir reçu l'onction de chrême et la bénédiction du pontife, cela lui porte-t-il préjudice? Il s'agit vraisemblablement ici de la consignation²⁵⁹. Et pourquoi ne pas voir également derrière le terme «*benedictio*» la prière qui accompagnait l'imposition des mains pour le don de l'Esprit? Mais ce passage

ne nous apporte rien sur la signification de la consignation. Et la suite du texte est lacunaire.

Refermons cette section sur la liturgie romaine aux deux onctions. De toutes les sources romaines étudiées ici, rien n'indique que l'on puisse raisonnablement envisager le don de l'Esprit comme un produit de la consignation ou de l'onction postbaptismale. Quant à donner aux chrétiens leur dignité sacerdotale et royale, il semble que ce soit l'onction postbaptismale qui tienne ce rôle, et non la consignation.

Conclusion

Remarques d'ordre liturgique:

Cette étude a donc mis en évidence la variété des liturgies de l'initiation chrétienne qui ont peuplé l'Occident latin et qui ont coexisté durant toute la période patristique. Selon le milieu liturgique envisagé, l'épiclèse pour le don de l'Esprit a été accompagnée par l'un de ces trois rites en Occident: soit une imposition des mains, soit une onction, soit une consignation (dont il est difficile de déterminer avec exactitude si celle-ci était accomplie sous la forme d'une onction). Il a clairement été établi aussi que lorsqu'un rite d'onction était associé au don de l'Esprit à la place de l'imposition des mains, comme chez Pacien de Barcelone et Grégoire d'Elvire, celui-ci ne devait pas être confondu avec l'onction postbaptismale des liturgies romaine, africaine, hispanique, et gauloise, ni identifié non plus avec la consignation romaine. Dans ces traditions liturgiques, seule l'imposition des mains est ordonnée au don de l'Esprit.

On se rappelle également de l'allégorie largement utilisée pour qualifier l'Esprit Saint d'onction: onction spirituelle, onction invisible, huile céleste, chrême spirituel... L'origine de ces allégories s'enracine dans de nombreux textes néo-testamentaires. Ce qui n'était que langage figuré dans le Nouveau Testament allait être traduit en un rite dans nombre de communautés orientales primitives²⁶⁰. En effet, l'Orient a connu très tôt des rites d'onctions associées à l'effusion de l'Esprit dans des milieux liturgiques qui ignorent l'imposition des mains²⁶¹. Cette tradition liturgique s'est également retrouvée dans plusieurs Églises occidentales com-

260 Voir Ignace de LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica* 40(1959), p. 57.

261 Voir Gabriele Winkler, *The Original Meaning of Prebaptismal Anointing and its Implications*, dans *Worship* 52 (1978) p. 24-45. Les sources de ces traditions liturgiques remontent à l'époque du Nouveau Testament. Voir Ignace de LA POTTERIE, *op. cit.*, p. 12-69.

258 *Lettre à Sénarius*, VI, dans PL 59, col. 403.

259 Car à cette époque, la discipline romaine semble avoir séparé dans le temps les deux parties l'initiation, comme en témoigne le début de la lettre: l'eucharistie intervient non plus après la seconde partie et l'intervention de l'évêque, mais après le baptême et l'onction postbaptismale administrés par un prêtre.

me on l'a vu, jusqu'en Espagne. Mais ce type d'onction, destiné à l'origine à représenter en image l'effusion de l'Esprit et son activité dans le croyant, ne se laisse pas identifier avec l'onction postbaptismale des traditions liturgiques qui avaient une imposition des mains (ou une consignation pour Milan) comme rite associée au don de l'Esprit. Depuis Tertullien, la signification immédiate que donnent de l'onction postbaptismale les documents occidentaux issus de la période patristique se rapporte résolument au nom de «chrétiens» conféré aux croyants. Le nom de «chrétien» vient de cette onction; le nom de «Christ» également; et l'origine de cette onction se trouve dans les textes vétéro-testamentaires relatifs à l'onction des prêtres et des rois de l'ancien Israël. Cette onction des rois et des prêtres, le nom du Christ, le nom des chrétiens surtout, tels sont les thèmes récurrents attachés à cette onction. Il faut plonger dans le christianisme primitif pour tenter d'expliquer l'origine de ce rite et de cette tradition.

Ac 11,26 relate que c'est à Antioche que les disciples reçurent pour la première fois le nom de «chrétiens». Un rapide coup d'œil sur la liturgie antiochienne primitive n'est pas sans intérêt. Le plus vieux document liturgique antiochien qui soit parvenu jusqu'à nous est *La Didascalie des Apôtres*. Il remonte à la première partie du III^e siècle, et est donc contemporain de la liturgie africaine de Carthage dont Tertullien est témoin. Peut-on voir dans ce document un maillon entre le modèle liturgique adopté par la majorité des Églises occidentales et l'origine de notre onction postbaptismale? Ce n'est pas impossible. En effet, dans la tradition liturgique dont *La Didascalie* est le témoin, le rite associé au don de l'Esprit est clairement une imposition des mains²⁶². Le recueil décrit également une onction, dédoublée avant et pendant l'ablution baptismale pour des raisons de commodités pratiques et de discrétion (les femmes baptisées ne doivent pas être vues par l'évêque). Et cette onction est présentée comme l'héritière de l'onction des rois et des prêtres de l'ancien Israël²⁶³. On trouve donc dans la liturgie qui a pris naissance à Antioche, là même où le surnom «chrétien» est apparu, une onction dont la signification semble identique à l'onction postbaptismale des liturgies occidentales citées ci-dessus.

Mais la question de l'origine de cette tradition liturgique n'est pas résolue pour autant. Le modèle antiochien n'apparaît que comme un maillon de la chaîne. Où prend-il ses racines? Pourquoi un rite de l'Ancien Testament aurait-il été repris par les communautés chrétiennes primitives? Ce type d'onction est-il une création ecclésiastique ou bien l'héritage de pratiques juives nées dans des courants messianisants,

nombreux au I^{er} siècle, et réinterprétées par l'Église quand ceux-ci furent visités par la foi chrétienne²⁶⁴? La question mériterait d'être approfondie, mais nous ne pouvons le faire dans le cadre de cette conclusion. Que l'on se contente ici d'ouvrir une piste de travail que la critique moderne n'a pas encore explorée.

Indépendamment de la réponse à donner sur l'origine de ce modèle liturgique, on peut en tout cas avancer que les liturgies occidentales de l'onction postbaptismale et de l'imposition des mains constituent vraisemblablement une survivance de ce modèle, tandis que l'histoire mouvementée des Églises d'Orient entraînera de profonds remaniements dans leur liturgie de l'initiation chrétienne²⁶⁵.

Remarques d'ordre théologique:

Passons maintenant à des remarques d'ordre plus théologique. Il est ressorti de notre parcours que le don de l'Esprit n'apparaissait pas comme le produit du rite qui accompagnait l'épiclesse²⁶⁶, contrairement au baptême qui conférait la rémission des péchés par l'acte même de la plongée dans les eaux baptismales. Le fait que l'Esprit puisse être perdu à l'initiative du croyant qui l'avait reçu (en cas de persistance de ce dernier dans un péché grave), puis recouvré après pénitence, exclut de voir dans le rite qui accompagne l'épiclesse (imposition des mains ou onction) l'organe de l'effusion de l'Esprit, c'est-à-dire son efficience sacramentelle pour reprendre les termes de la terminologie scolastique. Le fait qu'Augustin laisse entendre que celui qui se présente devant l'évêque pour recevoir l'Esprit de façon hypocrite, ne doit pas espérer l'obtenir car l'Esprit le fuira²⁶⁷, montre à l'évidence que le rite liturgique associé à la

264 Cette dernière hypothèse n'est peut-être pas sans fondement, même si – il faut le reconnaître – les indices trouvés en ce sens ne permettent pas des conclusions certaines. Dans un ouvrage très documenté, *Essai sur les origines du christianisme*, Cerf, Paris, 1998, p. 406ss, Étienne Nodet et Justin Taylor soupçonnaient des pratiques d'onctions dans des courants messianisants du I^{er} siècle.

265 Voir Louis LIGIER, *op. cit.*, p. 176-177. Mais aussi Gabriele WINKLER, *The Original Meaning of Prebaptismal Anointing and its Implications*, *op. cit.*, pour les onctions de la tradition syrienne.

266 Rappelons à ce sujet les positions d'Augustin, d'Isidore de Séville et d'Ildephonse de Tolède.

267 Voir *Epist.* 185, XI, 50: *C'est pourquoi, ceux qui sont hors de l'Église n'ont pas le Saint-Esprit, car il a été écrit à leur sujet: «Les hommes qui se séparent eux-mêmes, hommes grossiers qui n'ont pas l'Esprit». Celui qui est entré en simulant dans l'Église ne reçoit pas non plus l'Esprit, puisque même à cet égard il est écrit: le Saint-Esprit qui éduque fuit l'hypocrisie. Celui donc qui veut avoir le Saint-Esprit, qu'il prenne garde à ne pas demeurer hors de l'Église, qu'il prenne garde à ne pas y entrer en simulant: ou s'il y est entré en simulant, qu'il prenne garde à ne pas persister dans cette simulation, en sorte qu'il puisse vraiment s'unir à l'arbre de vie.* Texte éd. A. GOLDBACHER, dans CSEL 57, p. 44, réimp. 1961. Voir aussi *Sermo* 71, 19, 32: *Mais on ne doit pas dire de celui qui n'est mêlé qu'extérieurement aux brebis de Christ, tout aussi bien de celui qui n'y est mêlé que*

262 Voir également la position de Louis Ligier sur la présence du rite de l'imposition des mains dans la liturgie antiochienne primitive: *La confirmation: sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris, 1973, p. 174ss.

263 Voir *La Didascalie des douze Apôtres* traduite du syriaque par F. Nau, 2^{ème} édition, Paris, 1912, p. 134-135.

prière de l'Église pour le don de l'Esprit n'a en soi aucune efficacité transmissive dans la pensée patristique latine. Qu'on se rappelle d'ailleurs à ce propos le vocabulaire utilisé par les auteurs latins pour évaluer l'efficacité du rite accompagnant l'épiclesse pour l'effusion de l'Esprit, par rapport au rite du baptême par exemple: Ambroise ne verra dans la *consignatio* qu'une image symbolique²⁶⁸. Tertullien dira de la prière qui accompagne l'imposition des mains qu'elle «invite» le Saint Esprit²⁶⁹. Augustin dira de cette imposition des mains: «*qu'est-ce d'autre en effet qu'une prière sur un homme*²⁷⁰?»; et du don de l'Esprit: «*Nous ne pouvons donner Dieu, mais nous pouvons prier afin qu'il vienne*²⁷¹.» Ambroise voyait la descente de l'Esprit sur le croyant comme une réponse à l'invocation du prêtre, non à l'application même de la *consignatio*²⁷². Et au début du VII^e siècle encore, Isidore de Séville reprendra sur ce point l'héritage de la pensée patristique: **...après le baptême l'Esprit Saint est donné par l'évêque avec l'imposition des mains... pourtant si nous pouvons recevoir l'Esprit Saint, nous ne pouvons pas le donner, mais nous invoquons le Seigneur pour qu'il soit donné**²⁷³. De même Ildephonse de Tolède: **L'Esprit Saint, de même il est vrai que nous pouvons le recevoir par une faveur de Dieu, de même nous ne pouvons pas le donner par notre puissance. Mais pour que cette grâce soit accordée, nous invoquons le Seigneur donateur de celle-ci**²⁷⁴.

De plus, la foi du candidat est perçue par les Pères latins comme un élément indispensable à la réception de l'Esprit, ainsi qu'en témoigne par exemple l'expression «*reçu par la foi*» employée par Grégoire d'Elvire²⁷⁵.

Certes la prière de l'Église apparaît incontournable et la foi s'avère nécessaire; mais tout autant encore les dispositions intérieures du candidat²⁷⁶ et la grâce libre et souveraine de Dieu desquelles dépend, en der-

par un cœur plein de faux-sembant, qu'il est dans l'Église et qu'il appartient à la société de l'Esprit. Car l'Esprit Saint de discipline fuit le faux-sembant. Texte dans Pierre-Patrick VERBRAKEN, *Le sermon LXXI de saint Augustin sur le blasphème contre le Saint-Esprit*, dans *Revue Bénédictine* 75 (1965), p. 100. Voir encore *Sermo* 269, 4: *Donc, si vous ne vous rattachez à l'unité, si vous continuez à vous en séparer, vous mènerez une vie animale, vous n'aurez pas l'Esprit Saint. Ou si vous vous y joignez avec hypocrisie: «l'Esprit Saint de discipline fuira votre dissimulation.»* Comprenez donc là que vous ne posséderez l'Esprit Saint que lorsque vous consentirez, à vous attacher de cœur et par une charité sincère à cette unité. Texte dans PL 38, col. 1237.

268 Ambroise de Milan, *De Spiritu Sancto* I, 6, 78-79. *Op. cit.*

269 *De Baptismo* 8, 1. *Op. cit.*

270 *De Baptismo*, III, XVI, 21. *Op. cit.*

271 *De Trinitate*, XV, 46. Traduction de P. AGAËSSE, dans *Oeuvres de Saint Augustin*, coll. Bibliothèque Augustinienne n°16, p. 549-551.

272 *De Sacramentis* III, 2, 8 et *De Mysteriis* 7, 42. *Op. cit.*

273 *De ecclesiasticis officiis* II, 27, 1-3. Texte dans CCSL 113, p. 107.

274 *Liber de Cognitione Baptismi* CXXX. Texte dans PL 96, col. 165.

275 *Tractatus Origenis* X, 33. *Op. cit.*

276 Que l'on nous permette de rappeler encore cette affirmation d'Augustin: L'Esprit Saint ne peut pas descendre par la seule imposition des mains s'il n'y a pas véritable conversion du cœur. *De Baptismo*, VI, 31, 60. Traduction de G. Finaert, dans *Oeuvres de saint Augustin, Traités Anti-Donatistes*, vol. II, coll. BA 29, p. 471.

nière instance, l'inhabitation de la Personne de l'Esprit dans le croyant²⁷⁷.

Mais comment a-t-on ensuite envisagé le don de l'Esprit à l'époque médiévale, surtout à partir de la renaissance carolingienne? On avait esquissé une réponse à la fin de l'article *La confirmation dans l'histoire: évolution ou fracture*²⁷⁸. La mise en vis-à-vis d'un texte d'Isidore de Séville et du commentaire de Raban Maur était à ce sujet éclairante. Voici un extrait de ce que nous en avons conclu: «Toute la période patristique avait su garder cette distinction fondamentale entre l'action de l'Esprit (qui donne à la matière son efficacité sacramentelle: l'eau du baptême, l'huile de la chrismation postbaptismale, le pain et le vin de l'eucharistie) et l'inhabitation de celui-ci dans l'âme du fidèle. Cette distinction qui préservait la spécificité du don de l'Esprit Saint, sa place unique au sein de l'initiation chrétienne, paraît avoir disparu d'une grande partie des commentaires médiévaux. Vers 800, Leidrade de Lyon écrit par exemple: «*D'autre part, alors que la fontaine du baptême ne sanctifie en aucune façon sans le Saint-Esprit, et que la rémission des péchés n'est pas accordée sans lui, d'aucuns demanderont: pourquoi est-il nécessaire après cela de faire l'imposition des mains? Mais il faut savoir que le Saint-Esprit est donné de différentes manières, non seulement dans le baptême, mais aussi après le baptême*²⁷⁹.» Alors que toute la période patristique de l'Occident latin ignorait ce type de terminologie – le Saint-Esprit «est donné» de différentes manières – celle-ci aura un immense succès au Moyen Âge, où on ne trouve pratiquement aucune œuvre consacrée au commentaire des rites baptismaux qui ne l'emploie.»

Alors que la pensée patristique latine n'envisageait le «don» de l'Esprit qu'en lien avec le rite accompagnant l'épiclesse pour son effusion, la pensée médiévale a étendu cette notion à l'ablution baptismale ainsi qu'aux deux onctions de la liturgie romaine. Sans s'en rendre compte, elle a de ce fait le plus souvent réduit la Personne de l'Esprit à une grâce spirituelle particulière parmi d'autres, principalement centrée sur la force. La «grâce» de la confirmation s'est ainsi progressivement définie par

277 Un article de Karl J. BECKER, *Le don de la confirmation*, paru en 1986 dans *La Maison Dieu* n°68, avait souligné l'absurdité qu'il y avait à concevoir le don de la personne de l'Esprit comme un «effet» de la confirmation, au sens scolastique du terme: *La grâce créée et la grâce créée sont-elles ensemble l'effet du sacrement de la confirmation? La grâce créée, très certainement. Mais la grâce créée aussi? Le Saint-Esprit lui-même, certainement pas. Une telle réponse serait absurde. Mais peut-être la présence de l'Esprit en l'homme? Il m'est difficile de l'admettre. La présence de Dieu en l'homme ne peut être regardée comme l'effet d'une action humaine, même si c'est seulement d'une manière instrumentale. C'est pourquoi je préfère, avec la Bible, qualifier la présence de l'Esprit de don et non d'effet. Il est certain, en revanche, qu'elle est un don de la confirmation* (*op. cit.*, p. 31). Ces propos ne mettent-ils pas en évidence l'impasse à laquelle conduit toute théologie qui tente de réduire le don de la personne de l'Esprit à une efficacité sacramentelle dont le baptême constituerait le modèle type.

278 *Op. cit.*

279 *Liber de sacramento baptismi* 7. Texte dans PL 99, col. 864.

rapport à la grâce baptismale comme un accroissement de cette dernière. La «grâce» de la confirmation n'a plus été pensée qu'en termes d'effets ou de dons apportés par la Personne de l'Esprit au croyant²⁸⁰. Quel appauvrissement ! L'Esprit Saint, troisième Personne divine, a du coup été relégué dans le domaine de la dogmatique du mystère Trinitaire, et la liturgie de l'initiation chrétienne s'est trop souvent contentée de s'appuyer sur sa seule puissance créatrice en matière d'efficace sacramentelle.

Enfin la notion de non-réitérabilité de la confirmation a achevé de consommer la fracture entre le Moyen Âge et la période patristique à propos des modalités de réception de la Personne de l'Esprit. Dans l'introduction de cet article, on avait déjà expliqué le processus qui avait conduit à cette notion. Il faut remonter au concile de Chalon II en 813 (canon 27), pour trouver l'affirmation selon laquelle la «confirmation²⁸¹» ne doit être administrée qu'une seule fois: car comme le baptême, elle ne doit être aucunement réitérée²⁸². Mais ce qui ne semblait être a priori qu'une mesure disciplinaire tentant de corriger une pratique abusive (certains évêques ignorants confirmaient jusqu'à deux voire trois fois de suite le même candidat), consacrait de fait une théologie qui faisait implicitement du baptême le modèle référant de la confirmation: *eandem confirmationem sicut nec baptismum iterari minime debere*. Autrement dit, la confirmation ne devait pas être réitérée car elle était à l'image du baptême. Ce modèle restera inchangé jusqu'au concile de Trente qui réaffirmera à nouveau la non-réitérabilité de l'ensemble rituel «confirmation²⁸³».

Cette nouvelle considération concernant le don de l'Esprit et les rites de la confirmation était le prélude à une systématisation des mystères de l'initiation chrétienne par la scolastique. Cette systématisation aura pour conséquence de faire du baptême le prototype des sacrements en général; prototype qui faisait de la matière utilisée dans l'acte sacramentel le signifiant efficient de la grâce spirituelle accordée. Thomas d'Aquin s'était d'ailleurs affronté aux difficultés qu'il y avait à conformer la

confirmation à ce prototype. En effet, les modalités de réception de l'Esprit décrites dans le livre des Actes des Apôtres n'étaient pas pour favoriser une telle approche. Mais Thomas avait finalement établi que le chrême était bel et bien la matière du sacrement; il avait conclu: «*L'huile signifie la grâce du Saint-Esprit*²⁸⁴.» Ainsi, le chrême était devenu le signifiant efficient du don de l'Esprit, comme l'eau du baptême était le signifiant efficient de la rémission des péchés.

Concluons. Les vicissitudes de l'histoire entre l'époque patristique et la période médiévale n'ont peut-être pas permis de garder fidèlement une tradition orale qui aurait favorisé une transmission vivace de la signification des rites de l'initiation et de la réalité du don de l'Esprit, avant que Charlemagne ne rétablisse une paix restée trop longtemps absente du sol européen depuis les invasions barbares. La théologie médiévale des sacrements de l'initiation, dont notre époque est aujourd'hui encore largement tributaire, n'a pas du tout pris en compte, répétons-le, la diversité des traditions liturgiques de l'Occident latin avant leur disparition progressive. L'apparent balancement des textes entre une imposition des mains et une onction comme rites associés à l'effusion de l'Esprit a été interprété par beaucoup comme l'indice d'une théologie de l'onction qui se cherchait encore, qui balbutiait, qui n'était pas encore mûre. Mais une telle pensée s'appuie sur l'idée que la théologie médiévale sur l'onction doit être considérée comme l'aboutissement le plus parfait, la formulation la plus complète et la plus explicite de ce que la période patristique n'aurait, en fait, pas su énoncer. C'est ainsi que nombre d'études opposeront le tâtonnement de la période patristique à la pleine clarté de la période médiévale. Mais est-on bien là, comme nous venons de le montrer, dans la bonne perspective? La fracture que nous avons mise en évidence entre la période médiévale et la période patristique démontre au contraire qu'il est arbitraire de considérer les non-dits du corpus occidental ancien comme une sorte d'incapacité à exprimer les termes d'une pneumatologie qui se cherche encore; et le risque est alors grand de faire dire au texte beaucoup plus que ce qu'il ne dit en réalité. N'a-t-on pas ainsi trop souvent plaqué sur ces textes des théories sacramentaires qui, en vérité, ne voient le jour qu'au IX^e siècle?

280 Voir comment les rites postbaptismaux de l'initiation ont été réinterprétés par les médiévaux à partir du VII^e siècle, dans J. L. LEVESQUE, *The Theology of Postbaptismal Rites in the Seventh Century Gallican Church*, Ephemerides Liturgicae 95(1981), p. 3-43.

281 C'est-à-dire l'ensemble sacramentel [imposition des mains – consignation] ordonné au don de l'Esprit.

282 Voir *Concilia aevi Karolini [742-842]*, Teil I, dans *Monumenta Germaniae Historica, Concilia, II.1*, éd. Albert Werminghoff, Hanovre, 1997, p. 279. Canon 27: *Dictum nobis est, quod quidam de plebe bis et ter ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis, confirmantur. Unde nobis visum est, eandem confirmationem sicut nec baptismum iterari minime debere*. (On nous dit que certains du peuple sont confirmés par des évêques – évêques eux-mêmes ignorants – (jusqu'à) deux et trois fois. Sur ce sujet, il nous a semblé que cette même confirmation, comme le baptême, ne doit être nullement réitérée.)

283 Canon 9 du décret sur les sacrements.

284 «*Gratia vero Spiritus Sancti in oleo designatur.*» Texte et traduction dans Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique: Le baptême et la confirmation. 3A. Questions 66-72*, traduction A. B. Boulanger, Paris, 1930, p. 262.

RESUM

Des de l'època carolíngia sempre s'ha cregut que en els ritus baptismals de les litúrgies occidentals no romanes s'ha seguit aquest ordre de cerimònies: Baptisme, unció postbaptismal i imposició de mans. Però, l'estructura d'aquestes litúrgies era veritablement així? A més, s'ha volgut veure en autors com Pacià de Barcelona i Agustí d'Hipona afirmacions a favor de la unció com un ritu associat al lliurament de l'Esperit Sant. En realitat, però, les teories sacramentals iniciades al segle IX alteraren la lectura d'un cert nombre d'autors antics perquè els teòlegs carolíngis feien coincidir la imposició de mans i la unció com a signes del do de l'Esperit Sant. Era una teologia i una pràctica litúrgica en ruptura amb la tradició paleocristiana.

ABSTRACT

Since the Carolingian times, it has been taken for granted that non Roman Western baptismal liturgies were always following the same order: 1) Baptism. 2) Chrismation. 3) Laying of the hands. But is this structure as uniform as we commonly think? Furthermore, scholars have read into Pacian of Barcelona and Augustin proofs of a pneumatical chrismation. As matter of fact, sacramental ideologies, that came only in existence in the ninth century, have lead us to misinterpret various ancient authors, because Carolingian theologians were confusing the laying of the hands and the chrismation as signs of the gift of the Spirit. This theology and this liturgical practice was turning its back to what stood as a paleochristian tradition.