

Le symbolisme des rites baptismaux au Moyen Âge *

Les rites d'admission au catéchuménat

L'histoire du rituel du baptême est inséparable de l'histoire du catéchuménat, car, en principe, personne n'était admis au baptême sans une longue préparation. L'histoire du rituel *romain* du baptême, le seul qui est envisagé dans ce travail, prend ses racines dans l'organisation du catéchuménat à Rome au IV^e-V^e siècle, l'âge d'or de la liturgie baptismale. Celle-ci comporte les étapes suivantes, avant l'initiation chrétienne de la nuit pascalle:

1. Admission au catéchuménat, qui, en principe, a la durée de trois ans. Le candidat doit apprendre la doctrine chrétienne durant ce temps et surtout faire l'apprentissage des mœurs chrétiennes et prouver qu'il est capable de mener une vie chrétienne après le baptême.

2. Inscription du nom pour le baptême, au début du Carême. Les catéchumènes, à partir de ce moment, sont appelés élus (*electi*).

3. Préparation prochaine au baptême. Le Carême est la préparation morale, intellectuelle et ascétique à la réception du baptême, préparation intensive à laquelle prend part la communauté chré-

* Communication à la XV^e Semaine d'études liturgiques de l'Institut Saint-Serge, Paris.

tienne. Le Carême est aussi une préparation sacramentelle au baptême par les scrutins baptismaux, placés au III^e, IV^e et V^e dimanches. Chaque scrutin comporte une oraison et un exorcisme sur les hommes, puis sur les femmes, et une prière de conclusion sur tous. Toutes ces prières se trouvent encore aujourd'hui au rituel de baptême des adultes. C'est aux dimanches des scrutins qu'on lit les grands évangiles de la *Samaritaine* (Ion 4, 6-42), de l'*Aveugle-né* (Ion 9, 1-38) et de la *Résurrection de Lazare* (Ion 11, 1-45). C'est au V^e dimanche du Carême aussi que prend place le rite solennel de la *Traditio Symboli*. L'Eglise transmet aux élus le *Symbole* qu'elle a reçu, résumé de toutes les vérités de la foi, qu'ils doivent apprendre et proclamer à leur tour. A la *remise* du *Symbole* est venue s'ajouter celle de l'*Oraison Dominicale*, et plus tard, pour les petits enfants, celle des *Evangiles*.

4. Dernière préparation sacramentelle au matin du Samedi Saint. Un exorcisme plus solennel est fait sur les catéchumènes, il est suivi de l'*ouverture* des narines et des oreilles. Puis vient l'onction de l'*huile des catéchumènes*, sur la poitrine, sur les épaules et la renonciation à Satan, jadis placée immédiatement avant le bain baptismal. La séance se termine avec la *Redditio Symboli*: les élus professent devant l'Eglise le *Symbole* qu'ils avaient reçu.

5. Initiation chrétienne de la nuit sainte de Pâques. A la sortie de la piscine baptismale, les néophytes reçoivent une seconde onction baptismale et le vêtement blanc, après quoi ils sont confirmés par l'évêque et participent pour la première fois à l'Eucharistie.

L'admission au catéchuménat est plus qu'une formalité préalable, qu'une démarche officielle pour être accepté dans l'Eglise; c'est un véritable acte liturgique, constitué par trois rites: l'insufflation, l'imposition du signe de la croix et la remise du sel. C'est le symbolisme de ces rites qui nous occupe ici, mais avant de l'aborder faisons quelques remarques indispensables sur l'histoire de l'emplacement, ou plus exactement, des déplacements successifs de ces trois rites.

L'on sait que le rituel actuel du baptême est un ramassage et un raccourci de tous les anciens rites du catéchuménat et de la préparation au baptême, échelonnés sur plusieurs années. Le premier changement s'est produit dès le début du VI^e siècle, lorsque la grande majorité des candidats au baptême fut constitué de jeunes enfants.

Le catéchuménat n'ayant plus de raison d'être, les rites d'admission viennent se fondre avec l'inscription du nom et le premier scrutin¹. Les scrutins ne disparaissent pas, mais sont déplacés en semaine et leur nombre est élevé de trois à sept, pour suppléer, d'une certaine façon, le manque de préparation intellectuelle d'une catéchèse baptismale, que les petits enfants ne peuvent pas suivre. C'est cet état de choses que nous décrit l'*Ordo XI*, daté de la fin du VI^e siècle, début du VII^e². C'est en vue des petits enfants que fut organisé le rituel du baptême du *Sacramentaire Gélasien* placé au début du Carême³.

Suivant l'*Ordo XI*, le mercredi de la troisième semaine du Carême, les enfants viennent à l'église et on écrit leur nom. Ensuite on leur impose le signe de la croix et le sel bénit. La messe commence et après la collecte a lieu le premier scrutin. Comme on le voit, le premier acte est l'inscription du nom, mais l'oraison prévue par le *Gélasien*⁴ n'y est plus signalée, ce qui indiquerait qu'il n'est plus considéré comme un rite liturgique. La séance liturgique commence donc par les anciens rites d'admission au catéchuménat. Le premier scrutin est répété uniformément cinq fois, le septième scrutin selon la nomenclature de l'*Ordo* étant constitué par la réunion et les rites du Samedi Saint au matin. Le seul scrutin qui ait une physionomie spéciale ce n'est que le troisième, au cours duquel prend place la *Traditio* du *Symbole*, de l'*Oraison Dominicale* et des *quatre Evangiles*.

Il semble bien qu'à l'époque carolingienne cette organisation était encore vivante, car Jesse d'Amiens⁵, dans une lettre adressée à ses prêtres, nous décrit une liturgie baptismale semblable à celle de l'*Ordo XI*. Cependant elle ne s'y accorde pas tout à fait, ce qui est un signe d'authenticité. Par exemple, pour Jesse d'Amiens le premier scrutin a lieu le lundi de la troisième semaine du Carême, tandis que suivant l'*Ordo XI*⁶ et plus tard encore selon l'*Ordo L*⁷, ce lundi est le jour de la convocation pour le premier scrutin. Mais l'ordre des premiers rites est exactement le même que celui de

¹ Michel ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, tom. II, Louvain, 1948, pp. 409-413.

² A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*, Tournai, Desclée, 1958, p. 161.

³ *Ibidem*, p. 164.

⁴ Il s'agit de l'oraison *Deus, qui humani generis ita es conditor... gratiam* (V 287). Cette prière est déjà déplacée dans le *Sacramentaire Gélasien*.

⁵ *Epistola de baptismo*, PL 105, 784 ss.

⁶ M. ANDRIEU, o. c. tom. II, p. 417.

⁷ *Ibidem*, tom. V, p. 129.

l'*Ordo XI*: inscription du nom, imposition du signe de la croix et du sel.

Les scrutins baptismaux tendent à disparaître. Il n'est pas aisé de dire à quelle époque exactement ils sont tous disparus, étant donné que le rythme de l'évolution n'est pas le même partout. Mais l'analyse des rituels de baptême, à partir de la fin du x^e siècle, nous permet de constater qu'ils ne sont plus en usage, tout au moins dans certains endroits. L'*ordo* baptismal est désormais un bloc de toutes les prières et de tous les rites anciens qui se suivent, pour l'administration du baptême d'un seul jet. Mais les premiers rites sont toujours ceux de l'admission au catéchuménat.

Les sources

Pour l'histoire des rites baptismaux au Moyen Age, nous disposons de deux sources de base: les rituels et les commentaires des liturgistes et des théologiens.

Pour ce qui est des rituels du baptême, nous avons examiné environs 110 documents — sacramentaires, missels, pontificaux et rituels — contenant un *ordo* baptismal, depuis les plus anciens jusqu'au xiv^e siècle. Tous les documents ne comportant pas un *ordo* baptismal, il nous a fallu examiner près de 200 manuscrits, provenant de tous les horizons liturgiques et géographiques, mais dont la plupart sont d'origine française ou espagnole. Ceux dont le témoignage est directement apporté à ce travail sont cités au fur et à mesure que nous les utilisons. Pour les sources les plus anciennes, citées à plusieurs reprises, nous avons choisis les sigles suivants:

C = Sacramentaire Grégorien = *Cambrai, Bibl. Mun. ms. 164.*
Ed. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster Westfalen, 1921.

LO = *Liber Ordinum*.
Ed. D. M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Paris, 1904.

RS = Supplément dit d'Alcuin = *Rome, Bibl. Vat. Reg. 337*
et *Ottobonianus 313*.

Ed. H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under the Charles the Great*, Henry Bradshaw Society, London, 1915, p. 145, ss.

V = Sacramentaire Gélasien = Rome, *Bibl. Vat. Reg.* 316.

Ed. L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli*, Herder, Roma, 1960.

OR = Ordines Romani.

Ed. Michel ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, Louvain, 5 tomes.

En ce qui concerne les commentaires liturgiques, nous avons dès le début du VI^e siècle un document d'une extrême importance pour la connaissance des rites du baptême à Rome, la *Lettre de Jean Diacre à Senarius*⁸. Ce document a eu un extraordinaire succès, car il est la source la plus importante de tous les commentaires médiévaux.

Pour l'époque carolingienne nous disposons d'une considérable richesse. En 812, Charlemagne envoya à tous les évêques de l'empire une lettre, leur demandant un rapport circonstancié sur l'administration du baptême et l'interprétation des rites baptismaux. Nous ne savons pas combien d'évêques ont répondu à cette enquête, mais on connaît actuellement dix-sept pièces. Bien que l'authenticité de certaines ne soit pas tout à fait sûre, on peut tout de même se faire une idée assez claire de la liturgie baptismale à cette époque. Nous avons d'abord les *Florilèges*, c'est-à-dire, des collections de textes patristiques concernant le symbolisme des rites baptismaux, groupés suivant l'ordre des rites. Ces recueils sont d'une extrême importance pour la connaissance de la pensée médiévale, car ils nous indiquent les sources patristiques mieux connues et utilisées au Moyen Age pour l'interprétation du baptême. Le premier de ces *Florilèges* est celui que son éditeur, A. Wilmart⁹, croit pouvoir attribuer à Alcuin lui-même, et que nous désignons par *carolingien*¹⁰. Le second, le plus célèbre, n'est autre que la réponse d'Odilbert, archevêque

⁸ PL 59, 397 ss. — Edition critique: A. WILMART, *Analecta Reginensia*, Città del Vaticano, Studi e Testi 59, 1933, pp. 170-179.

⁹ *Ibidem*, Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême, pp. 153-170.

¹⁰ Carolingien dans ce sens qu'il provient de l'entourage de Charlemagne et du milieu spirituel qui a suscité l'enquête officielle sur le baptême.

Ce florilège est constitué en réalité de deux recueils différents, dont le second — Cap. VI, pp. 166-170 de l'édition — semble plutôt être l'oeuvre d'un disciple d'Alcuin.

de Milan, à Charlemagne¹¹. Ce document semble bien dépendre du premier, mais il ne s'accorde pas toujours avec lui¹².

De tous les documents de l'époque carolingienne, le plus beau est sans doute celui de Leidrad de Lyon. Son commentaire est le plus concis et le plus proche de la pensée patristique. Les commentaires d'Alcuin, Théodulphe d'Orléans, Maxence d'Aquilée sont également très importants pour la connaissance du ix^e siècle. Le traité de Raban Maur est plutôt d'ordre théologique, mais il ne manque pas d'intérêt. Pour ne pas trop surcharger notre texte de notes et de références, nous nous bornerons à citer le nom des auteurs, nous rapportant toujours aux ouvrages et aux éditions sous-indiquées¹³:

ALCUIN (†804), *De baptismi caeremoniis ad Oduinum presbyterum* = PL 101, 613-614.

LEIDRAD DE LYON (†813), *Liber de sacramento baptismi* = PL 99, 855 ss.

MAGNUS DE SENS (†818), *Libellus de mysterio baptismatis* = PL 102, 981-984.

THEODULPHE D'ORLEANS (†821), *De ordine baptismi ad Magnum Senonensem liber* = PL 105, 224 ss.

MAXENCE D'AQUILEE († v. 833), *De significatu rituum baptismi* = PL 106, 51-54; *Collectanea de antiquis ritibus baptismi* = PL 106, 54-58.

JESSE D'AMIENS (†836), *Epistola de baptismo* = PL 105, 781 ss.

AMALAIRE DE METZ (†850), *Epistula de scrutinio et baptismo*, = I. M. HANSENS, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, Città del Vaticano, 1948, tom. I, p. 236 ss.

RABAN MAUR (†856), *De clericorum institutione* (Liber I, Cap. XXVII: *De catechizandi ordine*) = PL 107, 311-312.

¹¹ Edition critique de Fr. WIEGAND, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe*, Leipzig, 1899.

¹² Toutes les fois que les deux *Florilèges* sont d'accord, nous citons simplement *Florilèges*. Lorsqu'ils ne s'accordent pas, nous citons séparément *Odilbert de Milan* et *Florilège carolingien*.

¹³ Il s'agit presque toujours de petits traités, dont toutes les citations sont faciles à repérer, d'autant plus que notre travail ne concerne que les trois premiers rites du baptême. Quand aux *Florilèges* et à la *Lettre de Jean Diacre à Senarius* nous nous rapportons également aux éditions critiques déjà citées.

HINCMAR DE REIMS (†882), *De baptismo, Ad presbyteros Rhemensis parochiae* = PL 126, 106 ss.

ANONYME, *De ritibus baptismi, Ad Carolum Magnum imperatorem* = PL 98, 938-939.

Depuis le x^e siècle jusqu'à la fin du Moyen Age, les commentaires sur le baptême ne sont pas nombreux, car beaucoup de liturgistes n'abordent pas ce sujet. Et ce qui caractérise ceux qui restent c'est surtout leur pauvreté. Ils se bornent en général à reprendre l'une ou l'autre interprétation de l'époque carolingienne et pas toujours la plus saisissante. Voici les sources qui nous ont semblées les plus significatives pour notre sujet:

BONIZO DE SUTRI (†1089), *Libellus de sacramentis* = PL 150, 862-866.

BRUNO DE SEGNI (†1123), *De sacramentis ecclesiae, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus* = PL 165, 1100-1102.

ROBERT DE DEUTZ (†1135), *De divinis officiis* (Liber VII, Cap. IX-X) = PL 170, 189-190.

HONORIUS D'AUTUN († v. 1145-1152), *Gemma animae*, Lib. III = PL 172, 659-660 (Cap. LIX, *De fide*; Cap. LX, *De Cruce*; Cap. LXI, *De sale*); 672-673 (Cap. CXI *De baptismo*).

JEAN BELETH († ap. 1165), *Rationale divinorum officiorum* = PL 202, 92 (Cap. XC *De secunda quarta feria et tertia*); 112-114 (Cap. CX *De baptismo*).

SICARD DE CREMONE (†1215), *Mitrale*, Lib VI = PL 213, 279 (*De insufflatione*); 332-334 (*De baptismo*).

L'insufflation

Un rite d'insufflation est déjà prévu dans le *Sacramentaire Gélasien*, pour les candidats au baptême *convertis du paganisme*. Après une catéchèse préliminaire sur les devoirs d'un chrétien, on souffle sur le visage du catéchumène¹. Mais dans le rituel proprement dit du sacramentaire², rituel complet, organisé en vue du baptême des petits enfants³, il n'est nullement question de l'insufflation. Le *Sacramentaire Grégorien* ne connaît pas, non plus, ce rite⁴. Alcuin lui-même, dans son célèbre *Supplément*⁵ au *Sacramentaire Grégorien* l'omet également⁶. Ceci explique la divergence de la tradition médiévale sur ce point. Un tiers environ des documents examinés ignorent l'insufflation. Le *Gélasien* prévoit simplement qu'on souffle sur le visage. Mais le Moyen Age, dans son désir de symbolisme y ajoute, dans de nombreux rituels, qu'il faut souffler trois fois. C'est probablement la liturgie hispanique qui a influencé la tradition romaine dans ce sens, car le *Liber Ordinum* prévoit déjà trois insufflations⁷. Cette précision, quoique prévue au x^e siècle dans l'*Ordo L*⁸ et le *Pontifical Romano-Germanique*⁹, n'est cependant pas encore générale au xiii^e siècle, comme le témoigne, par exemple, le *Pontifical de la Curie Romaine*¹⁰. Dans le même sens, il faut signaler la précision

¹ V 598.

² Section XXX, 285 ss.

³ A. CHAVASSE, *Le Sacramentaire Gélasien*, Desclée, Tournai, 1957, p. 164.

⁴ Voir C p. 49 ss.

⁵ Il semble bien, d'après les dernières recherches, que l'auteur du *Supplément* soit saint Benoît d'Aniane, mais nous gardons la terminologie traditionnelle. — Cf. Henri BARRE — Jean DESHUSSES, *A la recherche du Missel d'Alcuin*, «Ephemerides Liturgicae», LXXXII (1968), p. 1 ss.

⁶ Voir RS, p. 159.

⁷ LO, col. 24: *Oblato infante sacerdoti ut exorcizetur, insufflat ei ipse cui offertur tribus uicibus*.

De même le *Missel de Bobbio*, 233: *Post haec insufflabis in os eius ter*. (PL 72, 500).

⁸ *Ordines Romani*, tom. V, p. 131.

⁹ Cyrille VOGEL — Reinhard ELZE, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano, 1963, tom. II, CVII, 4, p. 155.

¹⁰ Michel ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au Moyen Age*, tom. II, *Le Pontifical de la Curie Romaine au XIII^e siècle*, Città del Vaticano, 1940, p. 514.

de certains manuscrits qui prescrivent de souffler sur l'enfant en forme de croix¹¹. Des documents demandent également de souffler, non pas sur le visage (*faciem*)¹², comme le *Gélasien* et la plupart des manuscrits, mais sur la bouche¹³ ou sur le front¹⁴. Dans la tradition ambrosienne il est demandé de souffler sur tout le corps de l'enfant¹⁵. Mais le rite le plus bizarre que le Moyen Âge ait pu inventer à cet égard est sans doute celui que nous avons rencontré dans le rituel de Soisson¹⁶ et un sacramentaire d'Apt, Vaucluse¹⁷. D'après ces deux manuscrits il faut souffler sur l'enfant d'un souffle froid... Dans un missel de Troyes du XII^e siècle, par contre, il est question d'un souffle chaud¹⁸, vraisemblablement pour symboliser la descente du Saint Esprit.

Une remarque s'impose encore, au sujet du vocabulaire. La plupart des manuscrits au Nord de la Loire, emploient le mot *exsufflare*, qui est celui des sources romaines et de l'*Ordo L*, tandis que les documents du Sud, sauf quelques exceptions, utilisent le verbe *insufflare*, comme dans la liturgie mozarabe et gallicane. Mais il y a d'autres termes qui sont aussi employés, bien que plus rarement: *sufflare*¹⁹; *assufflare*²⁰; *aspirare*²¹; *spirare*²²; *halare*²³.

¹¹ Par exemple, Paris, B. N. ms. lat. 18008 (Missel de Troyes, XII^e siècle), fol. 139 v. — Madrid, Academia de Historia, cod. Emil. 18 (Missel de San Millán de Cogolla, XI^e siècle), fol. 132. — Tortosa, Bibl. Cathéd. ms. 133 (Pontifical de Tortosa, XIII^e siècle), fol. 211 v.

¹² Beaucoup de manuscrits, au lieu de *facies*, emploient le mot *vultus*.

¹³ Paris B. N. ms. lat. 823 (Missel de Remiremont, XII^e siècle), fol. 134: *Insufflet in ora singulorum*.

Paris, B. N. ms. lat. 9438 (Sacramentaire de Limoges, XII^e siècle), fol. 64: *Tunc insufflet in faciem infantis dicens: Exi ab eo spiritus immunde. Hic aspiret in ore ipsius: Et da locum aduenienti Spiritui Sancto paraclito. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

¹⁴ München, Staatsbibliothek, Frag. Clm 29164 (II), X^e siècle. Ed. Klaus GAMBER, *Das Sakramentar von Jena*, Beuron, 1962, p. 108: *Hic sufflat in frontem tribus vicibus*.

¹⁵ M. MAGISTRETTI, *Manuale Ambrosianum. Ex codice saec. XI. Pars II*, Milan, 1905, p. 467: *Exsuffla a pede ad caput ad deridendum diabolum*.

¹⁶ Paris, B. N. ms. lat. 8898 (XII^e-XIII^e siècle), fol. 83. Ed. Ab. POQUET, *Rituale seu Mandatum insignis Ecclesiae suessoniensis*, Soissons-Paris, 1856, p. 93: *Et sufflet in modum crucis in faciem singulorum flatu frigido*.

¹⁷ Avignon, Bibl. Mun. ms. 220 (XII^e siècle, début), fol. 64: *Et insufflet eum anelitu frigido asperamente* (sic).

¹⁸ Paris, B. N. ms. lat. 18008, fol. 139 v.: *Primum insufflet ei in faciem faciens ei crucem in fronte et dicens: Exi ab eo, spiritus inmundi, et da locum Spiritui Sancto paraclito. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Hic faciat ei in ore calidum uentum, dicens: Accipe Spiritum Sanctum. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*.

¹⁹ Par exemple, Paris, B. N. ms. lat. 933 (Rituel de Lagrasse, XI^e siècle), fol. 125; Montserrat, Bibl. de l'Abbaye, ms. 72 (Sacramentaire de la vallée d'Andorre, XII^e siècle), fol. 144 v.; Vich, Musée Episcopal, ms. 71 (Missel de Vich, XII^e siècle), fol. 1.

²⁰ Gebhard HÜRLIMANN, *Das Rheinauer Rituale* (Zürich Rh. 114), *Spicilegium Friburgense*, Freiburg, Schweiz, 1959, p. 114.

²¹ Paris, B. N. ms. lat. 9438, fol. 64. Cf. supra n. 13.

²² Paris, B. N. ms. lat. 1097 (Sacramentaire Cistercien, XII^e siècle), fol. 13.

²³ Tortosa, Bibl. Cathéd. ms. 133 (Pontifical de Tortosa, XIII^e siècle), fol. 211 v.

Dès la fin du IX^e siècle, tous les documents, ou à peu près, prévoient une formule pour le rite de l'insufflation²⁴. Ces formules varient suivant les manuscrits, et cette profusion tient certainement au fait que les sources romaines n'en prévoient aucune. D'où la liberté de composition et de choix. Celle qui est aujourd'hui au *Rituel Romain* n'en est qu'une, parmi bien d'autres. Elles sont toutes une création typique du Moyen Age, mais il n'est pas possible de donner ici un catalogue, même incomplet, de ces compositions; cela nous ammènerait trop loin. Bien que nombreux, ces textes se ressemblent tous par leur structure et leur contenu²⁵. Il s'agit d'un petit exorcisme, adressé directement au démon, lui commandant de s'en aller: *Ecarte-toi, esprit impur, de cette créature de Dieu, au nom de la Sainte Trinité*²⁶. Autre exemple: *Sors de lui, Satan, rends gloire au Dieu vivant et vrai, rends gloire à Jésus-Christ son Fils et à l'Esprit Saint, et éloigne toi de lui*²⁷. Outre l'imprécation à Satan, la plupart des formulaires explicite le voeu de la descente du Saint Esprit. Le démon est chassé, pour que l'Esprit Saint vienne et prenne sa place: *Sors, esprit impur, et donne la place à l'Esprit Saint Paraclet*²⁸. Ces idées sont parfois explicitées, bien que très rarement, en deux rites suivis. On souffle d'abord pour que le diable s'en aille. On souffle ensuite, pour que l'Esprit Saint descende²⁹. L'insufflation n'est pas toujours le premier rite

²⁴ Il est cependant des documents très récents qui manquent de formule et se contentent de prescrire l'insufflation.

²⁵ Il y a des formulaires extrêmement rares, dignes d'être relevés, comme celui-ci: *Insufflo te diabole in nomine Patris, ut ex eas et recedas ab hoc famulo Dei, quem tua fraude decepisti; insufflo te diabole in nomine Filii, ut ex eas etc.* — Tours, Bibl. Mun. ms. 184 (Sacramentaire de Saint Martin de Tours, IX^e siècle, fin), fol. 57 et 211; Tours Bibl. Mun. ms. 196 (Sacramentaire de Saint Martin de Tours à l'usage de Marmoutier, XI^e siècle), fol. 111; Braga, Bibl. Mun. «Missel de Mateus» (Missel du Midi de la France, XII^e siècle), fol. 113.

²⁶ *Recede immunde spiritus in sanctae Trinitatis nomine ab hoc Dei plasmate.* — Paris, B. N. ms. lat. 933 (Rituel de Lagrasse, XI^e siècle), fol. 125; Barcelone, Bibl. Corona de Aragón, ms. 73 (Rituel de San Cugat, XIII^e siècle, fin), fol. 1; etc.

²⁷ *Exi ab eo, sathan, da honorem Deo uiuo et uero, da honorem Iesu Christo Filio eius et Spiritui Sancto, et recede ab eo.* — Paris, B. N. ms. lat. 13315 (Pontifical de Trèves (?), XII^e siècle), fol. 171 v.; Reims, Bibl. Mun. ms. 218 (Missel de Reims, XII^e siècle), fol. 77; Tortosa, Bibl. Cathéd. ms. 10 (Missel d'origine italienne, XII^e siècle), fol. 118 v.; etc.

²⁸ *Exi, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto paracrito.* — Ordo L, XX, 5, p. 131; Paris, B. N. ms. lat. 821 (Sacramentaire d'une Abbaye Limousine, XI^e siècle), fol. 40; Paris, B. N. ms. lat. 945 (Pontifical de Chartres, XII^e siècle), fol. 180 v.; etc.

Textes semblables dans beaucoup d'autres manuscrits, par exemple: Paris, B. N. ms. lat. 9432 (Sacramentaire d'Amiens, IX^e siècle, 2.^e moitié), fol. 138; Paris, B. N. ms. lat. 818 (Missel bénédictin de Troyes, XI^e siècle), fol. 35 v.; Albi, Bibl. Mun. ms. 9 (Rituel et Collectaire, XII^e-XIII^e siècle), fol. 80 v.; etc.

²⁹ Paris, B. N. ms. lat. 18008. Voir texte supra note 18.

Rite pareil dans le Pontifical de Tortosa du XIII^e siècle, Tortosa, Bibl. Cathéd. ms. 133, fol. 211 v.: *Ait autem: Exi ab eo spiritus immunde, et da locum Spiritui Sancto paracrito. Hic ad modum crucis halet in fatiem cathedizandi et dicat ei: Iohannes, accipe Spiritum Sanctum per istam insufflacionem et Dei benedictionem. Pax tibi. Et cum spiritu tuo.*

du baptême, puisqu'il est des cas où elle est intercalée entre une double signation de l'enfant, comme nous le verrons plus loin³⁰.

Dans les liturgies hispanique³¹ et ambrosienne³² l'insufflation est suivie d'un long exorcisme, qui ressemble à ceux de la liturgie romaine pour les scrutins baptismaux du Carême et du Samedi Saint³³.

L'insufflation conçue uniquement comme rite symbolique de l'infusion du Saint Esprit est une idée exclusive de deux documents, qui ne sont pas d'ailleurs dans la ligne de la pure tradition romaine, le *Missel de Bobbio*³⁴ et le *Missel de Leofric*³⁵.

Les sources patristiques signalées par les *Florilèges*, pour l'interprétation du symbolisme de l'insufflation, sont le Pape Célestin, Jean Diacre et Saint Isidore de Séville³⁶. Mais c'est surtout Jean Diacre qui a influencé le Moyen Age, soit dans l'expansion du rite, soit dans son interprétation symbolique. Le passage de la *Lettre à Sénarius* sur l'insufflation est transcrit presque littéralement par les liturgistes médiévaux. Il est frappant de constater que tous les commentaires font le rapprochement entre l'insufflation et les exorcismes, alors que dans la tradition romaine les exorcismes ne suivent pas l'insufflation, comme c'est le cas de la liturgie hispanique. Or ce rapprochement est déjà fait par Jean Diacre, comme d'ailleurs par les autres sources patristiques. Ceci explique peut-être la nature des formules d'imprécation qui accompagnent le rite et qui ne sont à vrai dire, nous l'avons vu, qu'un exorcisme raccourci.

Pour Jean Diacre, Satan reçoit l'insufflation parce que lui, le traître de toujours, est bien digne d'un geste aussi ignominieux. Le catéchumène est exorcisé, ajoute Jean Diacre, pour que le diable étant chassé, l'entrée

³⁰ Voir plus bas le chapitre concernant l'imposition du signe de croix, note 14.

³¹ LO, col. 25-26.

³² Angelo PAREDI, *Sacramentarium Bergomense*, Bergamo, 1962, p. 344, 1483.

³³ V 292; 419.

Le manuscrit *Paris, B. N. ms. lat. 2813* (Sacramentaire de Carcassonne, XIII^e siècle, début), fol. 33, ajoute l'exorcisme de la tradition wisigothique à la formule de l'insufflation: *Deinde insufflet super eum et dicat: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Oratio: Exorcizo te imunde spiritus hostis humani generis... iustificatione* (= LO, col. 25).

³⁴ *Post haec insufflabis in os eius ter, et dices: Accipe Spiritum Sanctum, et in corde teneas* (PL 72, 500).

³⁵ *Et tunc suffla in faciem eius et dices: Accipe Spiritum Sanctum.* — F. E. WARREN, *The Leofric Missal*, Clarendon Press, Oxford, 1883, p. 237. Dans ce document, copié à Arras vers 925 et adapté à l'usage de la cathédrale d'Exeter, le rite de l'insufflation est placé après la renonciation à Satan.

³⁶ Odilbert cependant ne signale pas le texte d'Isidore de Séville.

soit préparée pour le Christ, notre Dieu³⁷. Cette interprétation est reprise également par les liturgistes médiévaux. Honorius d'Autun et Sicard de Crémone voient dans l'insufflation uniquement un rite qui prépare l'habitation du Saint Esprit, sans aucune référence à l'expulsion de Satan.

Le Moyen Age pose le problème si délicat des exorcismes sur les petits enfants, et le résout avec une finesse vraiment remarquable. *Ce n'est pas la créature de Dieu, les enfants, explique Leidrad, qui sont exorcisés, ou qui reçoivent l'insufflation, mais celui, sous le pouvoir duquel, par le péché, nous sommes tous nés*³⁸. Jesse d'Amiens et Maxence d'Aquilée reprennent presque mot à mot la même explication.

Leidrad de Lyon voit dans la guérison du lunatique de l'Evangile (*Math 17, 14-17*) une figure de l'insufflation et des exorcismes. Et Théodulphe d'Orléans rappelle le souffle de vie de la création de l'homme et le geste de Jésus qui souffla sur les disciples³⁹.

³⁷ Exsufflatus igitur exorcizatur, ut, fugato diabolo, Christo Deo nostro paretur introitus, et a potestate, erutus tenebrarum transferatur in regnum gloriae caritatis Dei, ut qui dudum vas fuerat Satanae fiat nunc domicilium Salvatoris. Exsufflatur itaque, quia tali dignus est ignominia desertor antiquus; exorcizatur autem, id est coniuratur, ut exeat et recedat, illius agnoscens adventum cuius erectam in paradisi felicitate imaginem prava suasionem deiecerat. A. WILMART, *Analecta Reginensia*, Città del Vaticano 1933, p. 172.

³⁸ Per peccatum enim in primo homine lapsi sumus, et in mortis haereditatem omnes devenimus. Impleti sumus timoribus et erroribus merito peccati, cum quo nascimur. Ideo et parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decepit hominem, ut possideret homines. Non ergo Dei creatura in infantibus exorcizatur, vel exsufflatur: sed ille, sub quo omnes cum peccato nascuntur. (PL 99, 856).

³⁹ In quorum etiam facie a sacerdote per exsufflationem signum crucis fit, ut et diabolus fugetur, et Christo via praeparetur: ut qui illecebrosa persuasionem suam generis humani, quod in primordio sui spiraculum vitae acceperat, habitator erat, eius virtute et sacratissimo signo per ministerium sacerdotum exire cogatur, qui et in discipulos suos insufflavit, et spiritus immundos increpasse legitur. (PL 105, 225).

Le signe de la Croix

L'imposition du signe de la croix est un rite universel de l'admission au cathécuménat. Le *Sacramentaire Gélasien* le prévoit explicitement pour les candidats venus du paganisme¹. Bien qu'il ne soit pas mentionné dans le rituel pour les petits enfants, il y est supposé par l'oraison *Preces nostras*: *Ecoute, Seigneur, nos prières avec bonté, nous t'en prions, et protège tes élus ici présents par la puissance de la croix du Seigneur, dont nous les marquons...*² Ce rite est également prévu par l'*Ordo XI*, document strictement romain, daté du début du VII^e siècle³. Malgré la clarté de ces sources, il est des documents, où il n'est pas question du signe de la croix, quoique que tous aient gardé la prière *Preces nostras*. Ces manuscrits sont toutefois moins nombreux que ceux où le rite de l'insufflation est absent⁴. L'omission du signe de la croix s'explique du fait, croyons-nous, qu'il n'est pas prévu dans le *Sacramentaire Grégorien*, ni dans le *Supplément d'Alcuin*. L'oraison *Preces nostras* a été cependant très tôt ajoutée aux copies du *Supplément*, comme en témoigne déjà le *Cod. Ottobonianus* 313⁵.

Dans le *Gélasien* et l'*Ordo XI*, comme d'ailleurs dans la liturgie hispanique et la tradition ambrosienne, il est uniquement question de la signation du front. Le Moyen Age y ajouta le signe de la croix sur la poitrine, c'est-à-dire, sur le coeur, et ceci dès la fin du IX^e siècle⁶. L'extension du signe de la croix à la poitrine est dûe,

¹ V 598.

² V 286: *Preces nostras, quesumus, Domine, clementer exaudi et hos electos tuos crucis dominicae, cuius impressione signamur, virtute custodi...*

³ *Ordines Romani*, tom. II, *Ordo XI*, 3, p. 418: *Et tunc inprimitis faciat presbiter in singulorum frontibus crucem cum pollice dicendo: In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.*

⁴ Nous avons trouvé cependant trois documents qui prescrivent l'insufflation et sont muets pour le signe de la croix: *Avignon, Bibl. Mun. ms. 220*; *Tours, Bibl. Mun. ms. 184*; *Tours, Bibl. Mun. ms. 196*. Sur ces manuscrits, voir chapitre précédent notes 17 et 25.

⁵ RS, p. 159, n. 10. Ce manuscrit est daté du milieu du IX^e siècle.

⁶ Le manuscrit le plus ancien à imposer le signe de la Croix sur la poitrine est le *Paris, B. N. ms. lat. 2291* (*Sacramentaire de Saint Amand*, IX^e siècle, fin), fol. 57 v.

Certains documents, dans la ligne de la pure tradition romaine, n'ont gardé que la signation sur le front, mais ils ne sont pas nombreux. Nous n'en avons rencontré que quatre: *Ordo L, XX, 6*, p. 131; *Le Pontifical Romano-Germanique*, CVII, 5, tom. II, p. 155 (cf. chapitre précédent n. 9); *Albi, Bibl. Mun. ms. 3* (*Rituel de la Cathédrale d'Albi*, XII^e siècle), fol. 25; *Madrid, Bibl. Academia de Historia, ms. 18*, fol. 132 v. (Il s'agit de la première signation. Voir plus bas note 18, concernant l'imposition du signe de la croix selon le rite gallican).

Par contre, un *Sacramentaire* du Nord d'Aragón, *Montserrat, Bibl. de l'Abbaye, ms. 815* (XII^e siècle), fol. 37 v., prévoit uniquement le signe de la croix sur la poitrine.

semble-t-il, à une mauvaise interprétation de la formule du *Gélasien*, qui est plutôt une exhortation au nouveau venu du paganisme pour qu'il change ses moeurs et sa mentalité payenne. Mais les premiers mots se prêtent à la confusion: *Reçois le signe de la croix aussi bien sur le front que sur le coeur — tam in fronte quam in corde*. Cette expression ne signifie nullement une double signation, comme s'il s'agissait d'une opposition entre le front: intelligence, et le coeur: sentiment, car la rubrique qui la précède est très claire⁷; mais il s'agit de montrer par le signe extérieur, imposé sur le front, sa répercussion intérieure, spirituelle, qui doit lui correspondre.

Le Moyen Age est allé plus loin, et à partir du XI^e siècle nous trouvons quelques manuscrits, plutôt rares, qui ajoutent une troisième signation sur le dos — *inter scapulas*⁸. Mais ce que le Moyen Age a créé de plus typique pour ce rite, ce sont les formules qui l'accompagnent. Nous avons déjà signalé que le *Gélasien* en possède une, qui est plutôt une exhortation d'ordre moral. Or ce texte est très rarement employé, malgré la fidélité du Moyen Age aux sources anciennes. Et quand il est employé, c'est presque toujours ou remanié ou raccourci⁹, ce que l'on comprend aisément, vu qu'au Moyen Age il s'agit du baptême des petits enfants, alors que dans le *Gélasien* il s'agissait des adultes convertis du paganisme. Il arrive aussi que le texte romain est parfois juxtaposé aux formulaires médiévaux¹⁰.

L'*Ordo XI* prévoit déjà une formule, très simple d'ailleurs, — *Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit*¹¹ — mais qui n'a pas eu beaucoup de succès¹². Le texte de loin le plus utilisé,

⁷ V 598: *Post haec facis eum caticuminum: exsufflas in faciem eius et facis ei crucem in fronte; inponis manum super caput eius his uerbis: Accipe signum crucis tam in fronte quam in corde; sume fidem caelestium praeceptorum; talis esto moribus, ut templum Dei esse iam possis; ingressusque ecclesiam Dei euasissis te laqueos mortis laetus agnosce; horresce idola, respue simulacra; cole Deum Patrem omnipotentem et Iesum Christum Filium eius, qui uiuit cum Patre et Spiritu Sancto per omnia saecula saeculorum.*

⁸ Par exemple: *Paris, B. N. ms. lat. 9438* (Sacramentaire de Limoges, XI^e siècle), fol. 64; *Paris, B. N. ms. lat. 944* (Pontifical d'Aurillac, XII^e siècle), fol. 28 v.

⁹ Un exemple: *Accipe signum crucis Christi tam in fronte quam in corde: summe fidem caelestium praeceptorum: talem te exhibe moribus, ut templum Dei effici merearis.* — *Paris, B. N. ms. lat. 933*, fol. 125 v.; *Montserrat, Bibl. de l'Abbaye*, ms. 72, fol. 144 v.; *Vic, Musée Episcopal*, ms. 71, fol. 31. Sur ces manuscrits, cf. chapitre précédent, note 19.

¹⁰ Un exemple: *Accipe signum crucis Christi tam in fronte quam in corde...* (= V 598). *Signum crucis et Saluatoris Domini nostri in fronte tua pono. Signum crucis Saluatoris Domini nostri Iesu Christi in pectore tuo pono.* — *Paris, B. N. ms. lat. 818* (Missel Bénédictin à l'usage d'une Collegiale de Troyes, XI^e siècle) fol. 35 v. Texte pareil dans le manuscrit *Paris, Bibl. de l'Arsenal*, ms. 595 (Missel et Bréviaire de Chalons-sur-Marne, XIV^e siècle, début), fol. 432.

¹¹ *Ordines Romani, Ordo XI*, 3, tom. II, p. 418.

¹² Il se trouve cependant dans l'*Ordo L*, XX, 6, — *Ordines Romani*, tom. V, p. 131.

dès la seconde moitié du IX^e siècle, est le suivant: *Je pose sur ton front le signe de la sainte croix de notre Seigneur Jésus Christ. Je pose sur ta poitrine le signe de notre Sauveur et Seigneur Jésus Christ*¹³. Dans certains manuscrits il y a deux formules, ce qui suppose une double imposition, parfois séparée par le rite de l'insufflation, ou intercalée d'autres prières¹⁴.

Le Moyen Age ne s'est pas contenté de reprendre et surcharger le rite très sobre de la liturgie romaine. Il adopta également celui de la tradition gallicane, plus exubérante. La liturgie gallicane, comme toutes les autres liturgies, avait aussi l'imposition du signe de la croix, mais extensible aux cinq sens de l'homme¹⁵. Ce rite nous apparaît à partir du XI^e siècle dans certains manuscrits, mais le formulaire n'est pas toujours exactement le même que celui de la tradition gallicane. Voici le texte du *Rituel de Jumièges* du XI^e siècle¹⁶: — *Par le sceau de Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit: Je signe tes yeux, pour que tu vois la lumière de Dieu; les oreilles, pour que tu entendes ses prodiges; les narines, pour que tu sentes le parfum de sa douceur; le coeur, pour que tu crois en Lui; la bouche, pour que tu le glorifies. Par notre Seigneur.* Ce document emploie le mot *signo*, je signe, mais beaucoup de manuscrits qui portent ce rite disent *benedico*, je bénis. Voici un autre exemple, qui est aussi un des témoins les plus anciens et nous fait saisir toute la liberté de composition et d'agencement des rites liturgiques au Moyen Age: — *Je te signe au*

¹³ *Signum sanctae crucis Domini nostri Iesu Christi in frontem tuam pono. Signum Saluatoris Domini nostri Iesu Christi in pectus tuum pono.* Témoins les plus anciens: Paris, B. M. ms. lat. 2291 (Sacramentaire de Saint-Amand, IX^e siècle), fol. 57 v.; Paris, B. N. ms. lat. 9432 (Sacramentaire d'Amiens, IX^e siècle), fol. 138; G. RICHTER — A. SCHÖNFELDER, *Sacramentarium Fuldense saeculi X*, Fulda, 1912, 2681-2682, p. 343.

¹⁴ Par exemple, Paris, B. N. ms. lat. 17305 (Missel à l'usage de Saint-Corneille de Compiègne, XI^e siècle), fol. 87:

Et mittat sacerdos manum super capita eorum exsufflans in faciem singulorum, et faciens crucem in frontibus et pectoribus eorum, dicat: Signum crucis Saluatoris nostri Iesu Christi in frontem tuam pono. Signum crucis — ut supra (sic) — in pectus tuum pono.

Exi ab eo inmundi spiritus, et da locum Spiritui Sancto paraclito. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.

Accipe signum crucis Christi tam in fronte quam in corde, summe fidem celestium preceptorum... (= V 598).

¹⁵ L. C. MOHLBERG, *Missale Gothicum* (Vat. Reg. lat. 317), Herder, Roma, 1961, 252-254, p. 65.

¹⁶ *Signaculo Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti: Signo oculos tuos, ut uideas claritatem Dei; aures, ut audias uirtutes eius; nares, ut percipias odorem suauitatis eius; cor, ut credas in eum; os, ut confitearis illi. Per Dominum.* — Rouen, Bibl. Mun. ms. 395 (Y. 127), fol. 25 v. Textes pareils dans le *Sacramentaire de Winchester*, du XI^e siècle — Rouen, Bibl. Mun. ms. 274 (Y. 6): Ed. H. WILSON, M. A., *The Missal of Robert of Jumièges*, Henry Bradshaw Society, London, 1896, p. 93; Braga, Bibl. Pública, «*Missel de Mateus*» (XII^e siècle), fol. 113; Paris, B. N. ms. lat. 945 (Pontifical de Chartres, XII^e siècle), fol. 180 v.; Paris, B. N. ms. lat. 1096 (Sacramentaire de Chartres, XII^e siècle), fol. 52 v.; Reims, Bibl. Mun. ms. 218 (Missel de Reims, XII^e siècle), fol. 77.

nom du Père et du Fils et du Saint Esprit qui règne dans les siècles, pour que tu te confies en Lui. Je bénis tes yeux, pour que tu vois la lumière de Dieu; les narines, pour que tu sentes le parfum de sa douceur; les oreilles, pour que tu entendes la parole de sa vérité; la bouche, pour que tu le glorifies; les épaules, pour que tu prennes le joug de son service. Qui vit et règne dans la Trinité parfaite, pour les siècles des siècles¹⁷. Ce rite gallican apparaît parfois juxtaposé à celui de la tradition romaine, ce qui donne un relief tout particulier à l'imposition du signe de la croix dans ces documents¹⁸.

Pour ce qui est du symbolisme de la signation, on constate avec étonnement qu'il n'y a presque pas de commentaires au Moyen Age. Alcuin, Leidrad de Lyon, Magnus de Sens, Théodulphe d'Orléans, Maxence d'Aquilée, et bien d'autres, méconnaissent entièrement ce rite, qui, cependant, est universel et traditionnel. Cela tient vraisemblablement à ce que Jean Diacre et les *Florilèges* ne parlent pas de lui. Ce qui explique aussi le fait de la pauvreté des commentaires de ceux qui en parlent. Jesse d'Amiens et Hincmar de Reims se bornent à indiquer le rite et la formule qui l'accompagne, celle de l'*Ordo XI*. Raban Maur est le seul, au IX^e siècle, qui ait essayé une interprétation symbolique. Le catéchumène est signé de la croix sur le front et sur le coeur, pour que le diable voyant ce signe sache qu'il ne lui appartient plus et qu'il n'y revienne plus. Honorius d'Autun et Sicard de Crémone reprennent à peu près la même idée. Le signe de la croix est imposé comme un sceau, pour que l'habitation de Dieu (*domus Dei*) soit protégée contre l'ennemi, le démon.

¹⁷ Signo te ergo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti regnantis in saecula saeculorum, ut confidas in eo. Benedico oculos tuos, ut uideas claritatem eius; nares, ut percipias hodore suauitatis eius; aures, ut audias uerbum ueritatis eius; os, ut confitearis illi; pectus, ut credas in eum; scapulas, ut iugum suscipias seruitutis eius: Qui in Trinitate perfecta uiuit et regnat, per omnia saecula saeculorum. — *Madrid, Academia de Historia, ms. 18* (Missel de San Millán de Cogolla, XI^e siècle), fol. 134. Textes pareils dans les manuscrits: *Paris, B. N. ms. lat. 944* (Pontifical d'Aurillac, XII^e siècle), fol. 30 v.; *Paris, B. N. ms. lat. 13315* (Pontifical de Trèves (?), XII^e siècle), fol. 171 v.; *Tortosa, Bibl. Cathéd. ms. 10* (Missel d'origine italienne, XII^e siècle), fol. 118 v.

¹⁸ Par exemple, *Paris, B. N. ms. lat. 1096* (Cf. note 16); *Paris, B. N. ms. lat. 1097* (Sacramentaire Cistercien, XII^e siècle), fol. 13; *Paris, B. N. ms. lat. 944* (Cf. note 17), fol. 30 v.; *Madrid, Academia de Historia, ms. 18* (Cf. note 17), fol. 134. Dans ces deux derniers manuscrits le rite de la tradition gallicane est placé avant le dernier exorcisme *Nec te latet*.

Le sel

La tradition du sel, comme rite d'admission au catéchuménat, était déjà connue de Saint Augustin¹. Et on peut se demander si ce n'est pas de l'Afrique que Rome l'a reçue², car nous n'avons pas de témoins plus anciens pour l'usage romain que les *Sacramentaires* et la *Lettre de Jean Diacre à Sénarius*. De toute façon, la liturgie romaine est la seule qui l'ait conservée, et au fur et à mesure que les livres romains se répandent en Occident, le rite du sel est accepté par toutes les traditions des églises locales. Il est universel au Moyen Âge.

L'imposition du sel comporte dans le *Gélasien* une bénédiction préalable, une formule d'imposition et une prière de conclusion³. Mais la première oraison *Ad caticumenum faciendum* — *Omnipotens sempiterna Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi... medicinae*⁴ — qui suit immédiatement l'insufflation, se rapporte déjà au symbolisme du sel. Le *Grégorien* prévoit aussi une bénédiction du sel et une prière de conclusion⁵, qui n'est autre que celle du *Gélasien* qui suit l'insufflation, mais remaniée. Le *Grégorien* n'a pas de formule d'imposition, mais Alcuin en a ajouté une dans son *Supplément*⁶.

A peu près tous les rituels médiévaux suivent le schéma du *Gélasien*⁷. Cependant ils ne sont pas tous pareils. La diversité se manifeste d'abord dans le choix du formulaire de bénédiction. Les uns utilisent le formulaire gélasien, les autres le grégorien, quelques uns encore juxtaposent les deux textes, bien que le grégorien ne soit qu'un raccourci du gélasien. Le titre est parfois modifié. Au lieu de *Benedictio salis*, comme dans les sources romaines, certains

¹ *Confessiones*, I, 11, 17: *signabar... signo crucis eius et condiebar eius sale*. Voir aussi *De catechizandis rudibus*, XXVI, 50.

² On connaît les attaches de la liturgie romaine avec la liturgie africaine.

³ V 288-290, pp. 43-44.

⁴ V 285, p. 42.

⁵ C 89-81, p. 49.

⁶ RS p. 160.

⁷ Il n'y a que quelques exceptions de type grégorien pur.

documents disent *Exorcismus salis*⁸. Mais là où se manifeste l'esprit créateur du Moyen Age c'est dans la formule d'imposition. Le texte traditionnel — *Accipe sal sapientiae propitiatus in vitam aeternam* — n'est pas clair, ni du point de vue gramatical, ni du point de vue théologique. Comment et à qui rattacher le mot *propitiatus*? Quel en est le sens? Alcuin simplifia le problème en le supprimant⁹, mais sa réforme n'a pas eu de succès. Le Moyen Age, fidèle aux sources anciennes, garde le formulaire romain, mais les multiples variantes textuelles montrent un effort de clarté¹⁰. Et à partir du XI^e siècle certains manuscrits résolvent le problème en ajoutant le mot *Deus* ou *Dominus* — *propitiatus sit tibi Dominus* — qui rend la phrase grammaticalement acceptable¹¹.

Avant d'examiner comment le Moyen Age a interprété le symbolisme du sel, il faut connaître sa signification liturgique, car ce rite est un des plus riches et des plus clairs de tout le rituel du baptême. Le sel a de multiples applications dans le contexte de la civilisation gréco-romaine¹². C'est pourquoi la prière gélasienne de bénédiction nous dit que Dieu l'a créé pour la conservation du genre humain¹³. Le sel est tout d'abord utilisé comme condiment pour assaisonner la nourriture. C'est lui qui donne le goût aux aliments. D'où le symbolisme du sel comme signe de sagesse¹⁴, dont nous parlent les textes liturgiques romains à deux reprises. D'abord dans la première oraison du *Gélasien*, *Ad catechuminum faciendum*: que les catéchumènes soient imprégnés de ce symbole de sagesse — *signum sapientiae tuae imbuti*; puis dans la formule même d'imposition: *Reçois le sel de la sagesse*¹⁵.

⁸ Par exemple: *Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 111* (Sacramentaire de Senlis, vers 880), fol. 56 v.; *Tours, Bibl. Mun. ms. 196* (Sacramentaire de Tours à l'usage de Marmoutier, XI^e siècle), fol. 112 v.

⁹ *Accipe sal sapientiae in vitam aeternam*.

¹⁰ En voici les plus saisissantes: au lieu de *sal*, *salem*; au lieu de *propitiatus*, *propitiatum*, *propitietur*, *propitiatio*, *propitiatus sit tibi*.

¹¹ Par exemple: *Madrid, Bibl. Academia de Historia, ms. 18* (XI^e siècle), fol. 133; *Rouen, Bibl. Mun. ms. 395* (XI^e siècle), fol. 27; *Paris, B. N. ms. lat. 14446* (XII^e siècle), fol. 84 v.; *Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms. 93* (XII^e siècle), fol. 67 v.; *Paris, B. N. ms. lat. nouv. acq. 541* (XI^e siècle), fol. 85; *Madrid, B. N. Vit. 20-8* (XII^e siècle), fol. 42 v.; etc.

¹² Por s'en rendre compte il suffit de lire le livre XXXI de l'*Histoire Naturelle* de Plin l'Ancien.

¹³ V 288, p. 43:... *ad tutelam humani generis procreavit*. Passage semblable dans la prière de bénédiction de l'huile des infirmes: C 77, 5, p. 45:... *ad refectionem corporis (producere dignatus es)*.

¹⁴ L'insensé, le sot, est l'insipide, le fade. Le Moyen Age connaît ce double sens du mot *fatuus* et l'exploite.

Sur le symbolisme du sel, voir l'excellent travail de B. BOTTE, *Sacramentum catechumenorum*, «Les Questions liturgiques et paroissiales», 1963, n. 4, pp. 322-330.

¹⁵ Ou bien: *Reçois. Voici le sel de la sagesse*.

Mais la sagesse, à la lumière de la théologie biblique, suppose deux choses: connaissance de la vérité et pratique de la vertu, acceptation de la Parole de Dieu et mise en pratique de son appel à la sainteté. C'est pourquoi l'Eglise prie pour que les catéchumènes, ayant reçu le sel de la Sagesse, *progressent de jour en jour, afin de se rendre dignes de la grâce du baptême*.

Le sel a aussi une propriété de grande utilité pratique dans l'antiquité. Il préserve de la corruption, il conserve les aliments, notamment la viande. Ce symbolisme est également relevé dans la première oraison gélasienne, demandant à Dieu que les catéchumènes *ne soient pas atteints par l'infection — les mauvaises odeurs: foetoribus — des passions, mais soient attirés par le suave parfum des enseignements divins et servent Dieu avec joie dans l'Eglise*¹⁶.

Le sel a de plus dans l'antiquité diverses applications médicinales, comme remède contre certaines maladies. C'est pourquoi la prière de bénédiction demande à Dieu qu'il soit sanctifié, *pour qu'à tous ceux qui le reçoivent il soit remède parfait, demeurant dans leur chair*¹⁷. Il s'agit évidemment d'un remède spirituel, et c'est pourquoi l'Eglise le bénit, pour qu'il devienne *sacrement de salut, pour chasser l'ennemi*¹⁸. Ce «sacrement» du sel est le *premier aliment spirituel* qui prépare le candidat au *bain de la nouvelle naissance*¹⁹.

Finalement le sel a la vertu d'exciter l'appétit, il est utilisé comme une sorte d'apéritif, pour exciter la soif. Dans l'ordre spirituel il excite le goût, le désir du catéchumène, pour qu'il soit *toujours dans la ferveur spirituelle, dans la joie de l'espérance, au service du Seigneur*. Et dans ce but l'Eglise prie le Seigneur pour qu'il ne reste pas longtemps *affamé, mais qu'il soit, sans grand délai, rassasié de la nourriture céleste, l'eucharistie*²⁰.

Le Moyen Age n'a pas toujours saisi la multiple richesse du symbolisme liturgique du sel. Jean Diaire relève uniquement la propriété du sel qui conserve toute chair assaisonnée et son symbolisme spirituel qui préserve de la corruption des péchés et des passions. L'interprétation de Jean Diaire est reprise par les *Florilèges* et tous les commentaires médiévaux. Bon nombre ne connaissent que ce

¹⁶ V 285.

¹⁷ V 288: *ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina*.

¹⁸ V 288: *efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum*.

¹⁹ V 290. Prière après la remise du sel.

²⁰ *Ibidem*.

seul symbolisme, comme Alcuin, Hincmar de Reims, Raban Maur, Bonizo de Sutri. Mais il y a aussi quelques liturgistes à l'époque carolingienne qui ont perçu toute la richesse symbolique du sel. Il ne se sont pas contentés de lire les *Florilèges* et Jean Diacre; ils se sont inspirés directement des textes liturgiques. Le meilleur commentaire est sans doute celui de Leidrad de Lyon. Le sel est le *condiment, l'assaisonnement de la sagesse*; il est donné aux catéchumènes pour qu'ils prennent le goût du Christ, afin qu'ils ne soient pas fades, insensés, et ne regardent pas en arrière, comme la femme de Lot, qui devint une statue de sel. Ce rapprochement du sel baptismal et de l'exemple de la femme de Lot (*Gen 19, 26*), est typique au Moyen Age et se retrouve dans d'autres commentaires.

Théodulphe d'Orléans explique le symbolisme du sel dans la même perspective et y ajoute le texte de *Luc 9, 16*: *Quicomque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est indigne du royaume de Dieu*, et rappelle aussi le miracle d'Elisée (*II Reg 2, 20-22*) qui a assaini les eaux avec du sel.

Jesse d'Amiens connaît toutes les propriétés naturelles et symboliques du sel, mais il se perd dans des explications allégoriques qui n'ont rien de traditionnel.

Le commentaire de Maxence d'Aquilée est très sobre et ne manque pas d'intérêt. *Le sel est donné aux catéchumènes pour que nous soyons, selon l'Evangile, le sel de la terre, c'est-à-dire, le condiment de la sagesse de Dieu*. Il cite aussi le texte liturgique de ce que le sel est *médecine parfaite*.

Amalaire relève uniquement le symbolisme du sel comme signe de sagesse.

JOAQUIM O. BRAGANÇA