

LE SYMBOLISME DES RITES BAPTISMAUX

LA FOI chrétienne n'a qu'un objet qui est le mystère du Christ mort et ressuscité. Mais ce mystère unique subsiste sous des modes différents : il est préfiguré dans l'Ancien Testament ; il est accompli historiquement dans la vie terrestre du Christ ; il est contenu en mystère dans les sacrements ; il est vécu mystiquement dans les âmes ; il s'accomplit socialement dans l'Eglise ; il s'achève eschatologiquement dans le royaume céleste. Le chrétien dispose ainsi pour exprimer cette unique réalité de plusieurs registres, d'un symbolisme à plusieurs dimensions. Toute la culture chrétienne consiste à saisir les liaisons qui existent entre la Bible et la Liturgie, entre l'Evangile et l'Eschatologie, entre la Mystique et la Liturgie. L'application de cette méthode à l'Ecriture s'appelle l'exégèse spirituelle ; appliquée à la liturgie, elle s'appelle la mystagogie : celle-ci consiste à lire dans les rites le mystère du Christ et à contempler sous les symboles la réalité invisible. Les grands maîtres en ont été dans l'Antiquité un Cyrille de Jérusalem ou un Ambroise, plus près de nous un Cabasilas ou un Olier. C'est une application de cette méthode aux rites du baptême que voudrait être l'étude qui suit.

Je suivrai une méthode descriptive, concrète, en tâchant de retrouver les diverses étapes de l'initiation baptismale. Je prendrai pour centre de perspective la liturgie de Jérusalem au IV^e siècle parce que nous possédons sur elle un ensemble de documents incomparables avec les *Catéchèses*¹ de Saint Cyrille et la *Peregrinatio Silvice*². D'ailleurs ce

1- Patr. Gr., XXXIII, 1066-1127.

2- 2 Ed. Geyer, Vienne, 1898.

faisant, c'est la liturgie de l'église toute entière que nous verrons, car en ce qui concerne le baptême les différences sont seulement de détail. Nous avons là-dessus le témoignage de Silvie elle-même qui nous dit que les cérémonies du baptême se passent à Jérusalem « comme chez nous », c'est-à-dire sans doute à Vienne, en Gaule. Pour l'interprétation mystagogique, je m'inspirerai aussi des Pères du IV^e siècle, principalement des Cappadociens et de Saint Ambroise.

Le premier rite que nous rencontrons est celui de la renonciation à Satan, qui a lieu, nous dit Cyrille, dans le vestibule du baptistère. « Vous êtes d'abord entrés — il s'adresse aux nouveaux baptisés — dans le vestibule du baptistère et vous tenant debout, tournés devant l'Occident, vous avez reçu l'ordre d'étendre la main. Et vous avez renoncé à Satan, comme s'il était présent ». (1068 A). Cyrille nous donne ensuite au cours de son explication la formule de renonciation : « *αποτασσομαι σοι, Σατανα ξαι πασι τοις εριοιζ σου χαι παση τη πομπη σου, και παση τη λατρεια σου*. Nous trouvons une formule analogue dans les *Constitutions Apostoliques* ¹ (VII 41,3) où il est seulement fait mention ensuite des anges de Satan.

Cyrille commente la formule. Il nous explique d'abord pourquoi elle est proférée tourné vers l'Occident : « Je veux vous expliquer pourquoi vous vous tenez tournés vers l'Occident. Comme l'Occident est la région des ténèbres visibles et que Satan, ayant les ténèbres comme lot, a aussi son empire dans les ténèbres, ainsi en vous tournant symboliquement (συμβολιχωξ) vers l'Occident, vous renoncez à ce maître ténébreux et obscur ». (1609 A). Ce symbolisme de l'Occident nous est connu par ailleurs chez les Pères. Nous lisons dans Grégoire de Nysse : « Tu comprends que celui qui tourne le dos à l'Orient — c'est, en effet, ainsi que les Prophètes appellent le Christ — et qui se dirige vers l'Occident, où est la puissance des ténèbres, à l'Aquilon à sa droite, c'est-à-dire est exposé aux tentations ». (In *Cant.*, 984 A). Ce symbolisme remonte au monde pré-chrétien. Les Anciens plaçaient à l'Occident, où disparaît le soleil, les portes de l'Hadès ².

Sur la formule même de la renonciation, Cyrille nous donne ensuite un long commentaire où il définit successivement les mots *εργα*, *πομπη*, et *λατρεια*. « Les œuvres de Satan, ce sont toutes les actions

contraires au *ι:γος* », c'est-à-dire à la conscience éclairée par la Grâce. Mais qu'est-ce que la *πομπη διαβολου* ? Cyrille la définit ainsi : « La pompe du diable, ce sont la passion du théâtre (*θεατροουαγια*), des courses de chevaux, de la chasse et toutes les vanités de ce genre. Rentrent aussi dans la pompe du diable ces choses qu'on voit exposées dans les fêtes païennes, viandes ou pain ou autres choses souillées par l'invocation (*ιπχαλησιξ*) des démons impurs ». Quant au culte du diable, « c'est la prière dans les temples païens, tout ce qui est fait pour honorer les idoles mortes, comme d'allumer des lampes ou de brûler de l'encens près des sources et des fleuves comme le font certains, trompés par des songes ou des démons » (1072 C).

Ce passage nous aide à comprendre le vrai sens de la renonciation à Satan et, en particulier, à la *πομπη διαβαλου*. Il est d'autant plus intéressant qu'il se situe précisément à un moment où une évolution se fait dans l'interprétation de l'expression, qui nous fait passer du monde de l'Eglise primitive à celui de l'Eglise médiévale. La question a été magistralement traitée dans un article du P. Hugo Rahner (*Pompa diaboli*, *Zeitschrift für Kath. Theol.* 1931, 239 et suiv.). Le mot ^{ro4r.r.} avait chez les anciens deux sens principaux : il signifiait un cortège triomphal, soit religieux, soit militaire — ou de façon plus générale le faste, le luxe extérieur. Or chez les premiers écrivains, c'est le premier sens qui apparaît : la pompe de Satan, c'est le triomphe de Satan, représenté, comme un général victorieux, entouré de son cortège et des rites idolâtriques qui l'accompagnent. Renoncer à Satan, c'est donc renoncer à la royauté du démon, c'est-à-dire pour les gens de ce temps, très concrètement, renoncer à l'idolâtrie.

Cette lutte contre Satan, qui règne par le moyen de l'idolâtrie, est un des aspects importants de la vie des premiers siècles. Bien des traits ne s'expliquent pas sans cela et en particulier l'importance de cette abjuration. Or l'époque où nous sommes est précisément celle où l'idolâtrie va disparaître, mais existe encore. C'est l'époque où Antoine part au désert, moins pour fuir le monde que pour affronter les démons dans leurs repaires, comme Jésus au désert de la Tentation, ainsi que l'a bien montré Heussi dans *Les origines du monachisme*. Or nous avons précisément un écho de cela dans notre *Catéchèse*. Cyrille donne d'abord le sens nouveau, celui qui va l'emporter peu à peu, pour lequel la pompe, c'est, au second sens, le « monde », c'est-à-dire le théâtre, la chasse, les passions vaines. Mais il ajoute que c'est aussi le fait de manger les viandes suspendues devant les temples et donc participer au culte des idoles.

¹ Cf. aussi Didyme, *De Trinitate* II, iq ; Ambroise, *De Sacram*, 419.

² Cf. Cumont, *Recherches sur le .Symbolisme funéraire chez les Anciens*, 1942, p. 39 et suiv.

Nous voyons très bien ici - l'évolution et comment elle s'explique.

Avec l'abjuration du culte des idoles, de la *pompa diaboli*, nous sommes entrés dans le drame liturgique de la vigile pascale. Cette abjuration comporte une contre-partie, qui est l'adhésion au Christ à la *αποταξις διαβολου* correspond la *συταξις χριστου*. Reprenons le texte de Cyrille de Jérusalem (1073 B) : « Quand tu renonces à Satan et que tu romps entièrement l'alliance (*διαθηκη*) avec lui, l'antique pacte avec l'Hadès, alors le Paradis de Dieu s'ouvre à toi, celui qu'il avait planté à l'Orient et d'où notre premier père avait été chassé à cause de la désobéissance. Et le symbole de cela, c'est que tu te tournes de l'Occident vers l'Orient, qui est la région de la lumière. Alors on t'a dit de dire : « Je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit et en l'unique baptême de pénitence ».

Ce court passage nous présente deux thèmes importants : celui du symbolisme de l'Orient et celui de la profession de foi. Le Premier est l'un des thèmes essentiels du symbolisme chrétien antique et par ailleurs il concerne très spécialement notre époque, si nous nous rappelons que le culte solaire était alors celui de l'ensemble du monde païen. C'est l'un des cas les plus caractéristiques où nous voyons le christianisme vainqueur utiliser à ses propres fins un thème liturgique pré-chrétien. Sur cette question il existe un livre remarquable de F.-J. Dolger, *Sol salutis* : Prière et Poésie dans l'antiquité chrétienne en relation avec l'Orient dans la prière et la liturgie.

Notons d'abord que ce thème de l'orientation apparaît dans d'autres liturgies baptismales que celle de Jérusalem. Saint Ambroise la présente dans le *De mysteriis* (XVI 391 B) « Tu t'es tourné vers l'Orient : celui, en effet, qui renonce au démon, se tourne vers le Christ ; il le regarde face à face ». Vous voyez déjà plusieurs thèmes apparaître : l'Orient comme symbole du Paradis perdu, l'Orient comme symbole du Christ. Il est plus important encore de remarquer que ce thème de l'Orient se trouve ailleurs que dans la liturgie baptismale. Nous savons que les chrétiens priaient tournés vers l'Orient (Clém., *Strom.* VII 7, 43 ; Tert. *Ap.* 16). Un des plus beaux traits à cet égard est celui que nous rapporte Grégoire de Nysse dans la vie de sa sœur Macrine (XLVI 984 B). Il nous dit que celle-ci, au moment de sa mort, s'entretenait avec son céleste Epoux, sur lequel elle ne cessait d'avoir les yeux fixés, car son lit « était tourné vers l'Orient ». A quoi répond la vision de Sainte Félicité à l'autre extrémité du monde chrétien : « Nous avons souffert notre passion,

écrit-elle, et nous étions sortis de la chair et quatre anges commençaient à nous porter vers l'Orient ». (*Pass.* XI, 2).

Dans un passage très remarquable, Saint Basile fait rentrer cette prière « ad orientem » parmi les traditions secrètes de l'Eglise, sur le même plan que les rites du baptême, la renonciation à Satan, les paroles de l'Épiphane, la *consignatio*. je n'ai pas besoin de rappeler ici l'importance de ce symbolisme dans l'archéologie qui, précisément, naît à ce moment là. Or de même que nous savons les raisons symboliques de la structure octogonale des baptistères, de même nous sommes assurés des raisons symboliques de l'orientation des Eglises et des tombes. Un texte existe, de Ibn Saba, postérieur il est vrai au IV^e siècle, qui a cette explication, d'autant plus intéressante qu'elle rejoint celle de Cyrille de Jérusalem : « La raison pour laquelle l'Eglise est tournée vers l'Est, c'est qu'Adam, notre père, chassé du Paradis terrestre et expulsé par la porte occidentale se retournait toujours vers l'Orient. » (*Patr. Or.* XVI, 658). Vous savez que dans les églises orientales, il y a un orifice percé au-dessus de l'autel pour que le soleil levant éclaire le sanctuaire, symbole du lever du soleil de justice au jour de Pâques dont chaque liturgie eucharistique est la commémoration.

Cette prière « vers l'Orient », nous l'avons vu, est susceptible de plusieurs symbolismes se référant à plusieurs textes scripturaires. Nous avons ici un des cas les plus caractéristiques d'interaction entre l'Écriture et la Liturgie. Le premier thème est celui qui voit dans l'Orient le lieu où fut planté le Paradis. Il se réfère à *Gen.* 11,8 où il est dit que Dieu planta le jardin *κατ' αναβολαζ*, « ad orientem ». Or le chapitre II de la *Genèse* est, avec l'*Exode* et le *Cantique des Cantiques*, l'un des trois lieux bibliques les plus importants dans la pensée chrétienne du IV^e siècle. Nous verrons, en particulier, le rôle qu'ils jouent dans la symbolique baptismale : pour ce qui est de la prière à l'Orient, le plus important est *Genèse* II. Cependant on trouve parfois un thème annexe emprunté à l'*Exode* : la marche des Hébreux quittant l'Égypte, figure du monde, et traversant le Mer Rouge, figure du baptême, est une marche de l'Occident à l'Orient.

Mais le principal thème est celui du Paradis. L'« orientation » est l'expression, de la nostalgie du Paradis. Nous avons vu l'idée chez Saint Cyrille et chez Ibn Saba. Mais elle est courante et a inspiré de très beaux passages. Basile, dans le texte même que nous citons tout à l'heure écrit : « C'est pour cette raison (en vertu de la tradition non écrite que nous regardons tous à l'Orient pour prier. Mais, ajoute-t-il, nous

sommes peu à savoir que nous cherchons ainsi l'antique patrie, le Paradis que Dieu planta en Eden à l'Orient. » Et un peu plus loin il explique pourquoi l'on prie debout le dimanche : « Nous accomplissons debout les prières le lendemain du Sabbat : nous n'en savons pas tous la raison. Ce n'est pas, en effet, seulement parce que nous sommes ressuscités avec le Christ et que nous devons chercher les choses d'en haut, mais aussi, je pense, parce que ce jour est l'image de l'éon futur. Il est appelé, en effet, huitième, nous faisant connaître par là l'état qui suit le temps présent, l'éon qui n'a ni couchant, ni succession ». (XXXII 189 A-C).

Ce passage est plein d'intérêt, non seulement parce qu'il nous montre le symbolisme de l'Orient comme Paradis, mais aussi parce qu'il nous apprend que dès lors le sens des rites était souvent inconnu. Et précisément la tâche du catéchète, celle de Cyrille dans ses catéchèses, mystagogiques, c'est de rendre intelligibles les rites, de faire connaître leurs significations symboliques, pour qu'ils atteignent leur fin qui est de nous conduire par les choses visibles aux choses invisibles et non d'être l'accomplissement mécanique de gestes quasi magiques. Tous les objets utilisés dans la liturgie chrétienne sont ainsi chargés de sens mystérieux, les créatures sensibles atteignent là leur plus haute signification qui est d'être à la fois les signes et les véhicules des réalités de la Grâce. Mais nous laissons misérablement ce trésor inexploité et nous croyons que c'est par d'autres moyens que nous ramènerons les âmes au Christ.

Ce thème du Paradis-Orient se retrouve souvent chez les Pères du IV^e siècle. Ainsi dans les *Constitutions apostoliques* II, 57 (= *Didascalie des Apôtres*, III^e siècle) : « Après cela tous s'étant levés ensemble et s'étant tournés vers l'Orient, après la réunion des catéchumènes et des pénitents, prient Dieu « qui ascendit super cælum celli ad Orientem », se souvenant de l'ancienne demeure du Paradis planté à l'Orient, d'où le premier homme, ayant manqué au commandement par le conseil du serpent, est déchu ». Le plus beau développement à ce sujet est celui de Grégoire de Nysse dans le *Sermon sur le Pater*, traversé par une immense nostalgie du Paradis : « Comme si Adam vivait en nous, nous tous hommes tant que nous sommes, aussi longtemps que nous voyons les tuniques de peau envelopper notre nature et les feuilles passagers de cette vie matérielle nous servir de misérables haillons, ces misérables haillons que sont les plaisirs, les vanités, les honneurs passagers et les satisfactions fugitives de la chair et que nous avons échangés contre des vêtements divins, nos vrais vêtements, les vêtements blancs, aussi longtemps que nous sommes dans ce lieu de chair où

nous avons été condamnés à demeurer, chaque fois que nous nous tournons vers l'Orient (non que Dieu ne puisse être contemplé que là ; en effet, celui qui est partout ne peut être limité à une région particulière ; il comprend également toutes choses ; mais en ce sens que notre première patrie était à l'Orient, je veux parler du séjour au Paradis dont nous sommes tombés : « Dieu planta le Paradis en Eden à l'Orient ») chaque fois donc que nous nous tournons vers l'Orient et que nous nous souvenons de notre chute hors des lieux lumineux et orientaux (*ανατολιχῶν*) de la béatitude, c'est avec raison que comme le prodigue, après ce long temps de misère qu'il passa à garder les porcs, lorsque nous rentrons comme lui en nous-mêmes et que nous commençons à penser à notre Père du Ciel, nous disons comme lui : « Pardonne-nous nos offenses ». (XLIV, 1184 B-D).

Ce beau passage est l'un de ceux où l'âme des Pères apparaît le mieux. Notons-y d'abord la parfaite correspondance du symbolisme scripturaire et du symbolisme baptismal : les tuniques blanches d'abord dont le symbolisme baptismal est clair et qui remplacent les tuniques de peau. Observons à ce sujet que les tuniques de peau sont surajoutées à notre nature tandis que les tuniques blanches sont nos propres tuniques. L'idée reparait ailleurs. Elle est fondamentale pour l'anthropologie orientale, -pour laquelle la *ψυχή*, la nature humaine, c'est l'homme tel qu'il a été créé, c'est-à-dire avec ce que nous appelons la grâce sanctifiante et les dons préternaturels. C'est à cette nature que les tuniques de peau, c'est-à-dire l'animalité, sont surajoutées. Vous voyez que le rapport des concepts est totalement différent de ce qu'il est pour la théologie occidentale et combien nous nous trompons quand nous reprochons aux orientaux d'être dans l'erreur quand ils disent que la nature est bonne.

La théorie du Paradis-Orient se rattache ainsi à une idée générale fondamentale dans la théologie patristique, qui est celle du baptême conçu comme un retour au Paradis. L'idée revient souvent chez Cyrille de Jérusalem. Ainsi dans la *Procatéchèse* : « Bientôt Dieu nous montrera cette nuit dont la ténèbre est lumineuse comme le jour. Bientôt pour chacun et chacune de vous la porte du Paradis va s'ouvrir ». (357 A). « Tu es transplanté dans le Paradis intelligible ; tu reçois un nom nouveau que tu n'avais pas auparavant ». (373 B). Et au début des catéchèses mystagogiques : « J'ai attendu ce temps pour vous conduire dans le pré lumineux et parfumé de ce Paradis » (1605 A). A cela font écho Grégoire de Nazianze (XXXVI 353 D), Didyme l'Aveugle, (XXXIX

692 A) et encore une fois Grégoire de Nysse : « Tu es hors du Paradis, ô catéchumène; compagnon d'exil d'Adam, notre premier père. Maintenant la porte s'ouvre : rentre d'où tu étais sorti et ne tarde pas, de peur que la mort survenant ne te ferme l'entrée ». (XLVI 417 C. ; voir aussi 420 C et 600 A).

Ceci prendra tout son intérêt si nous nous rappelons par ailleurs que pour la mystique chrétienne antique la vie spirituelle tout entière est conçue à son tour comme une récupération progressive de tous les biens du Paradis Perdu. Dom Stolz a pu faire un traité de spiritualité, d'inspiration patristique, qui repose tout entier sur ce thème de la mystique comme 'retour au Paradis'. Nous voyons ainsi que chez les Pères liturgie, écriture, mystique, théologie reposent sur un certain nombre de thèmes fondamentaux communs qui sont les clefs de la mentalité patristique. C'est principalement la découverte de ces clefs qui est l'objet que nous nous proposons. Or ici nous en tenons une; Nous allons désormais la retrouver partout.

Ceci n'est pourtant que le premier des symbolismes de la prière *ad Orienteur*. Les autres se rapportent directement au Christ. Nous les avons déjà trouvés mêlés au thème paradisiaque. Ils se rattachent à plusieurs textes scripturaires. Nous avons d'abord un premier groupe formé par *Ps.* LXVII 34 et *Mth.* XXIV 27. D'une part le psaume LXVII 34 présente le verset : « Ascendit super cœlum celui ad Orienteur », qui fut très tôt appliqué à l'Ascension. Par ailleurs, il est dit dans *Mathieu* XXIV 27 que « le fils de l'homme viendra comme l'éclair qui éclate à l'Orient ». Ainsi se formait l'idée que, de même que le Christ était monté au Ciel à l'Orient, de même il reviendrait à l'Orient, que la Parousie répondait à l'Ascension.

Ainsi le thème de la prière à l'Orient se trouve rejoindre l'idée eschatologique, si importante pour les premiers temps chrétiens. Ce thème eschatologique a son point de départ dans les textes du Christ recommandant au chrétien la vigilance, en particulier la parabole des Vierges sages. Or précisément nous trouvons la conjonction du thème du Christ-Oriens et de celui des Vierges Sages dans ce passage de Méthode d'Olympe à la fin du III^e siècle : « Du haut du ciel, ô vierges, le son d'une voix qui éveille les morts s'est fait entendre : vers l'Epoux, dit-elle, nous devons en hâte toutes aller, revêtues de nos blancs vêtements, nos lampes à la main, du côté de l'Orient. Réveillez-vous avant que notre Roi ne soit le

premier à franchir les portes ». (*Banquet*, I,I). Ainsi Félicité rêvait-elle qu'elle était portée par les Anges au devant de son Epoux à l'Orient. Ainsi Macrine, mourante, guettait-elle à l'Orient la venue de son Epoux. Liturgiquement cette attente eschatologique s'exprime par la vigile : l'attente du lever du soleil visible, telle que les moines de la Thébaïde la pratiquaient, est le symbole de l'attente du lever du soleil invisible, du *sol iustificia* qui illumine de ses rayons le cœur du contemplatif en attendant de le transformer en sa réalité glorieuse. Ce thème est uni parfois à celui du Christus-Paradisus. Ainsi Grégoire de Nysse : « La négligence de l'homme fut cause de son renvoi du Paradis. Ayant quitté l'Orient, il habita à l'Occident. C'est pourquoi c'est à l'Occident que l'Orient apparaît : *Cantate Domino qui ascendit super occasum*, afin que la lumière illuminât les ténèbres ». (XLVI 496 A).

Enfin un dernier texte apportait un dernier et plus simple symbolisme. C'est celui de *Zach.* VI 12 : *Oriens est nomen eius*. C'est celui que nous trouvons toutes les fois que Oriens signifie simplement le Christ. C'est lui qui explique l'antienne de Noël : « O Oriens, splendor lucis æternæ et sol iustitiæ ». Il est intéressant à propos de ce texte de noter en premier lieu le rapprochement avec le texte de *Mal.* IV 2 sur le soleil de justice, figure lui aussi du Christ qui se lèvera (*ανατελει*). Ici nous avons simplement le thème du Christ-Soleil, tel qu'il apparaît dans l'Apocalypse : « Il n'y aura plus de soleil, car le Christ lui-même sera sa lumière ». De même que le soleil pour les anciens est le cœur du cosmos, le principe de toute vie, de même le Christ est le principe vivifiant du monde des esprits :

O sol salutis intimis
Iesu refulge mentibus...

chantons-nous aux laudes du dimanche. En second lieu il est intéressant d'observer le rapport de cet hymne avec Noël. Noël, en effet, est l'équinoxe d'hiver, le jour où les jours commencent à croître. C'est donc un symbole dans le cycle annuel symétrique de l'aurore dans le cycle journalier. Ainsi à propos des origines de Noël, retrouverons-nous tout ce symbolisme.

Toutefois pour rester dans le thème du Christus-Oriens et ne pas aborder le thème plus général du Christus-Sol salutis, faisons une dernière remarque. Le Christ est appelé Oriens parce que son caractère propre, à la différence du soleil de la biosphère, est que son lever est sans couchant. Le jour dont il est l'aube est un jour éternel. C'est ce qu'exprime

¹ Dom Stolz, *Théologie de la mystique*, trad. fr., Amay, 1940.

magnifiquement Grégoire de Nysse : « Alors la Semaine sera achevée, et ce huitième jour arrivera, qui est l'éon futur ne formant tout entier qu'un jour, selon le mot du prophète qui nomme Grand Jour la vie que nous espérons. Et ce n'est plus le soleil visible qui éclaire ce jour, mais la vraie lumière, le soleil de justice, qui est appelé orient par les prophètes parce qu'il n'est plus caché par les couchants » (XLIV 301 A). Le thème du huitième jour et celui du Christus-Oriens coïncident. Le huitième jour, ou éon futur, par opposition à la semaine, ou monde de la création, a pour lumière le Sol iustiti et non le soleil visible.

Or de ce huitième jour, de ce jour sans couchant, la nuit pascale est elle-même le plus merveilleux symbole. Car, en effet, cette nuit-là le soleil ne se couche pas ou du moins la lumière ne cesse pas, puisque la nuit toute entière est illuminée par les feux de la vigile pascale. Aussi est-ce à juste titre qu'on lui applique les mots du psaume : « Et nox sicut dies illuminabitur ». C'est de cela que nous trouvons l'écho dans *l'Exsultet* de Pâques : « Hæc nox est de qua dictum est : Et nox sicut dies illuminabitur ; et nox illuminatio mea in deliciis meis. ». Or c'est là l'écho direct des Pères : Grég. de Nysse XLVI 681 C ; Cyr. Jérusal. XXXIII 358 A.

Nous avons constaté l'extension de la prière vers l'Orient dans le monde chrétien du IV^e siècle. Nous avons vu les diverses allusions qu'elle pouvait comporter. Il nous reste à faire une dernière remarque, mais qui est importante : cet usage se retrouve aussi dans le monde païen grec et latin d'alors. Nous en avons au m^e siècle un témoignage très curieux chez Tertullien. Il écrit dans *l'Apologétique* : « D'autres, se faisant de nous une idée plus humaine et plus vraisemblable, croient que le soleil est notre Dieu. L'origine de ce soupçon, c'est le fait bien connu que nous nous tournons vers l'Orient pour prier. Mais beaucoup d'entre vous, affectant d'adorer eux aussi les choses célestes, se tournent vers le soleil levant, en remuant les lèvres » (Tert., *Apo.* XVI, .9). Et de fait nous avons un nombre considérable de témoignages antiques de cette prière vers l'Orient. Je n'en citerai que deux exemples classiques : Platon dans le *Banquet* (220 D) nous parle de Socrate : « Il resta debout jusqu'à ce que l'aurore se levât et que le jour parût, puis, ayant adressé une prière au soleil, il partit. » Et Virgile, dans *l'Enéide*, parlant des compagnons d'Enée :

illi ad surgentem conversi lumina solem
dant fruges manibus salsas...

Nous nous trouvons donc en présence ici d'un usage parallèle, commun

aux chrétiens et aux païens. Le fait est d'autant plus remarquable que cet usage est au contraire absolument étranger au monde juif. Pour les juifs, en effet, on doit prier tourné vers le Temple. Et la prière vers l'Orient est un rite essentiellement païen. Voici ce qu'écrivit Ezéchiel : « Voici qu'à l'entrée de la maison de Yahweh, il y avait environ 25 hommes, le dos tourné au Temple de Yahweh et le visage vers l'Orient. Et ils se prosternaient à l'Orient devant le soleil. Et il me dit : « As-tu vu, fils de l'homme ? Est-ce trop pour la maison de Juda que les abominations qu'ils commettent ici ? » (VIII, i7).

Nous avons donc là un usage étranger à l'Ancien Testament, où Saint Basile nous montre une très ancienne tradition chrétienne, que nous retrouvons, par ailleurs, dans le monde païen tout entier. C'est un des gestes de la prière naturelle, qui se tourne vers le principe vivifiant du cosmos. Or cette religion naturelle, le christianisme ne la répudie pas, non plus que le judaïsme, mais l'achève. Il en reprend les gestes, mais pour leur donner une signification plus haute. Dans le soleil visible qui se lève à l'Orient, il apprend aux chrétiens à voir le symbole du soleil invisible qui se lève sur la nouvelle création. Saint Augustin, dans un texte tout à fait analogue à l'un de ceux de Grégoire de Nysse que nous citons plus haut, résume la pensée chrétienne à ce sujet : « Lorsque nous nous tournons vers l'Orient, pour prier, ce n'est pas que nous pensions que Dieu habite là, comme s'il avait abandonné les autres parties du monde, lui qui est partout, mais c'est pour inviter notre esprit à se tourner vers l'être supérieur, c'est-à-dire vers Dieu, en tournant notre corps terrestre vers un corps supérieur, qui est dans le ciel. » C'est l'esprit même de la liturgie qui s'exprime ici, les gestes physiques étant à la fois figure et amorce des actes spirituels.

Car enfin, tout ce qui est dans la maison de Dieu, dans la création, appartient aux fils de Dieu. Ce n'est pas parce que les païens ont fait un usage pervers des gestes les plus simples que pour autant les chrétiens doivent se priver de les, utiliser. Et si le fait d'accomplir les mêmes gestes, comme celui d'employer les mêmes mots, pouvait faciliter aux païens convertis leur adaptation à la vie chrétienne, il en était très bien ainsi. Certes le danger était qu'avec le geste quelque chose de son contenu ne subsistât. Et nous voyons Saint Léon, au V^e siècle, protester contre les chrétiens qui avant d'entrer dans la Basilique de Saint-Pierre, commencent par prier en se tournant vers le soleil, « quod fieri partim ignorantia vitio, partim paganitatis spiritu » (*Serm.* 27 ; LIV 218) ; mais ceci était vrai aussi des rites juifs conservés dans la liturgie chrétienne.

En brisant avec les usages juifs sur certains points, le christianisme manifestait son indépendance et son universalité.

Reste enfin, de notre point de vue plus particulier du IV^e siècle, que cet usage ancien, puisqu'il est sûrement attesté dans l'Eglise dès le second siècle — et qu'il est entré dans la liturgie même, si traditionnelle par principe — présente un intérêt particulier à notre époque. En effet, au iv^e siècle, nous l'avons dit, la religion solaire, devenue en quelque façon la religion unique du monde païen, `était spécialement celle des empereurs. Or quand ce monde se convertit, on utilisa certains des symboles auxquels il était accoutumé pour leur faire signifier les réalités de la religion chrétienne. C'est alors que nous voyons se développer la comparaison du Christ avec le soleil levant qui constitue l'enrichissement propre à notre époque du thème de la prière *ad orientem*. C'est lui qu'on trouve dans plusieurs hymnes du bréviaire :

O sol salutis intimis
Jesu refulge mentibus
dum nocte pulsa gratior
orbi dies renascitur

Revenons maintenant à notre nuit pascalle et à ses rites. Nous disions que *φωτισομευοσ*, s'étant tourné vers l'Orient, confessait sa foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Cette confession est proprement la contre-partie de la renonciation à Satan. A l'*αποταγη*, correspond de façon tout symétrique - la *συνταγη*, Ainsi C. Ap. VII 41 : « Après la renonciation (*αποταγη*) qu'il fasse son engagement (*συντασσομενοξ*) en disant : « Je m'attache au Christ, etc. » De même saint Cyrille : « Après la renonciation (*αποταξι*) à Satan et la consécration (*συνταξι*) au Christ » (1073 A). La formule de l'engagement est diverse. Nous avons vu qu'à Jérusalem c'est une simple formule de foi aux trois personnes. Il en était de même en Égypte. En Syrie au contraire il y avait récitation entière du Symbole de foi. Sur la question de ces symboles, de leur diversité, je n'insiste pas ici.

Le seul point qui soit important pour l'intelligence du baptême est le parallélisme de l'*αποταξιξ* et de la *συνταξιξ* du renoncement et de l'adhésion. En effet, c'est le caractère essentiel du mystère pascal d'être le mystère de mort et de résurrection du Christ. Et le baptême est la participation par excellence à la mort et à la résurrection du Christ. Nous allons retrouver ce trait à tous les degrés et dans tous les rites du baptême, qui est séparation et union, dévêtement et revêtement, mort et vivification. Aussi est-il intéressant de voir dès le début ce thème s'annoncer qui sera

consommé dans le baptême proprement dit.

Ce qui importe ici pour nos recherches ultérieures, c'est que cet aspect du baptême, c'est-à-dire du mystère chrétien dans son principe, est un de ceux qui commanderont la théologie spirituelle du IV^e siècle et, en particulier, l'oeuvre la plus importante en ce sens, celle de Grégoire de Nysse. Pour lui la vie spirituelle est toute entière une suite de renoncements et d'adhésions, de mortifications et de vivifications qui sont la réalisation du rythme initial donné au baptême. « Dans les premiers Psaumes ce qui est béatifié, c'est le renoncement (*αποστασιξ*) au mal ; ici c'est la connaissance du bien » (XLIV 552 C).

Tel est le premier acte du drame pascal, non pas le moins frappant, ni le moins important. Cyrille lui consacre toute une catéchèse, la première mystagogique. Il avait lieu, avons-nous dit, dans le vestibule du baptistère. Dans la seconde catéchèse, Cyrille « va nous apprendre, dit-il, quels sont les symboles de ce que vous avez fait dans l'intérieur même de celui-ci » (1077 B.) « Dès que vous êtes entrés, vous avez dépouillé votre tunique. » Ce dépouillement précédait en effet, normalement, et l'onction d'huile et la descente dans la piscine baptismale. Ce rite aussi est chargé par les Pères de symbolisme. Cyrille les énumère dans le bref commentaire qu'il lui consacre : « Vous avez dépouillé la tunique, ce qui est l'image du dépouillement du vieil homme avec ses œuvres. Dépouillés, vous étiez nus, imitant en cela aussi le Christ sur sa croix dépouillé de ses vêtements, lui qui a dépouillé les principautés et les puissances par sa nudité et qui a triomphé d'elles hardiment par la croix (*Col. II, 15*). Puisque, en effet, les puissances mauvaises régnaient sur nos membres, il ne vous est plus possible de porter cette vieille tunique. Je ne parle pas ici de l'homme sensible, mais du vieil homme corrompu dans les désirs trompeurs. Puisse l'âme qui l'a mie fois dépouillé ne pas le revêtir à nouveau, mais dire comme l'épouse du Christ dans le *Cantique* : « Exui tunicam meam, quomodo induam illam ? ». « O chose merveilleuse, vous étiez nus sous les yeux de tous sans en avoir honte. En réalité, vous portiez l'image d'Adam, le premier né, qui était nu dans le Paradis et n'en rougissait pas. »

Remarquons d'abord sur ce passage que le premier symbolisme donné est la configuration du baptisé au Christ crucifié. Or c'est là un point important pour la théologie sacramentelle du IV^e siècle : le baptême est participation à la mort et à la résurrection du Christ et les différents rites retracent divers aspects de ce mystère de mort et de résurrection.

Ce caractère est spécialement souligné chez Cyrille. C'est l'aspect fondamental du baptême.

Mais notre passage en présente deux autres qui ont aussi leur importance : d'abord, la nudité baptismale est un retour à l'état adamique — et ici nous retrouvons à propos du dépouillement des tuniques le thème du retour au Paradis que nous venons de voir à propos de l'Orient. Vous savez qu'il est écrit dans la Genèse qu'après le péché Adam fut revêtu de « tuniques de peau ». Ces tuniques de peau étaient interprétées par certains comme étant le corps lui-même, par d'autres comme étant l'état de déchéance, à la fois physique et moral. C'est bien à cela que semble faire allusion Cyrille quand

il précise à propos du « vieil homme », figuré par les tuniques, qui est le parallèle paulinien des « tuniques de peau », qu'il s'agit là de la « corruption du péché », non du « corps matériel lui-même. » Ainsi le dépouillement des vieux vêtements est-il figure de dépouillement du péché originel et de ses suites, figuré par les tuniques de peau de la Genèse. Dans le *Commentaire sur le Cantique*, après avoir décrit les biens de l'état primitif, Grégoire de Nysse continue : « Possédant tous ces biens et fière de leur jouissance, parce que je n'ai pas su garder la beauté (mystique), j'ai été obscurcie par la tristesse. Déchue de la pureté, j'ai revêtu une apparence sombre. Telle est l'apparence des tuniques de peau. Mais maintenant parce que la vérité m'a aimée, je suis redevenue belle et lumineuse » (XLIV 800 D).

Mais le retour à la nudité baptismale symbolise surtout pour Cyrille la perte de la honte, de l'αἰσχυνή, qui a été la suite du péché, d'après toujours le récit de la Genèse, et la récupération du sentiment qui lui est opposé, et qui est la ἰσχυρία, l'assurance, la confiance filiale. Le mot n'apparaît pas dans notre texte à propos d'Adam, mais à propos du Christ ; mais l'idée en commande tout le passage. Or ici encore, c'est un thème important de la pensée du IV^e siècle que nous rencontrons. La *αἰσχυρία* est considérée comme l'un des biens essentiels de l'état paradisiaque. « Rempli d'une vertu divine par la bénédiction de Dieu, l'homme était élevé en dignité. Il était naturellement sans passion déréglée, étant une copie de l'Impassible. Il était rempli de confiance, jouissant de la vision de Dieu face à face » (Grég. Nyss. *Cat.* VI, Io).

Le lien de la parhésie, de la familiarité avec Dieu et du dépouillement des tuniques est encore mieux marqué dans cet autre passage : « Si le moyen d'obtenir ce qu'on cherche, c'est la restauration de l'état primitif de l'image de Dieu, il nous faut redevenir ce qu'était le premier homme en

parcourant en sens inverse les étapes par lesquelles nous sommes sortis du Paradis. Quelles sont ces étapes ? D'abord la volupté... ; la honte et la crainte suivirent, si bien qu'Adam et Eve n'osaient plus se tenir devant Dieu, mais qu'ils se couvrirent de feuilles et se dissimulèrent dans les bois. Enfin les tuniques de peau... Si nous voulons maintenant revenir de là pour être avec le Christ, il faut commencer notre remontée en reprenant de l'extrémité où nous étions arrivés... il faudra pratiquer la virginité..., puis sortir des vêtements de la chair, des tuniques de peau. Alors, ayant renoncé à tout ce qu'on cache par honte, nous ne craignons plus de paraître devant les yeux de notre créateur » (XLVI 374 A.C.). Ce dernier passage distingue bien deux aspects, que distingue aussi Saint Cyrille : le dépouillement des tuniques de peau figure celui de la vie charnelle et conditionne le dépouillement des feuilles de figuier, qui figure celui de la honte et la récupération de la liberté des enfants de Dieu dans leurs relations avec le Père.

Enfin le symbolisme de Cyrille se réfère encore à un troisième lieu scripturaire ; dont les rapports avec le baptême sont constants aussi, et c'est le *Cantique*. Mystère d'incorporation au Christ, mystère de retour au Paradis, le baptême est aussi mystère des noces de l'âme et de son Epoux divin. Aussi est-il l'expression de cette union mystique, sacramentelle, célébrée par le Cantique et par l'Épître aux Ephésiens. Aussi Saint Ambroise termine-t-il sa catéchèse baptismale dans le *De Mysteriis* en appliquant le Cantique au baptême. Nous avons cité ce passage¹. Dans un article du *Jahrbuch für Liturgienwissenschaft*, dom Casel a montré l'existence d'un thème qui considère le baptême comme bain nuptial — et préparatoire à l'Eucharistie. Mystère d'union ; il faut que l'âme soit purifiée et lavée avant de pouvoir s'unir à son Epoux divin. Ce thème est surtout développé dans la liturgie de l'Épiphanie qui célèbre à la fois le baptême du Christ et les noces de Cana, et où le thème baptismal et le thème nuptial interfèrent davantage, mais il apparaît aussi dans la liturgie pascale.

C'est pourquoi Cyrille a rapporté tout naturellement un mot du Cantique au rite que nous étudions en ce moment. C'est le mot de la Sulamite. « Exui meam tunicam, quomodo induam illam. » Ce n'est pas d'ailleurs l'unique passage où nous trouvons cette allusion (Voir 437 B). Le symbolisme en était très beau. Une fois dépouillé les vêtements anciens, figure de l'homme ancien, il ne faut plus jamais les

¹ Voir aussi Didyme, *De Trinitate*, XXXIX 692.

reprendre, le baptême est irréversible. Et cela était d'ailleurs marqué dans la liturgie elle-même par le fait qu'au sortir de la piscine baptismale, on revêtait le nouveau baptisé non de ses vêtements anciens de couleur sombre, mais de vêtements blancs. Ces vêtements blancs figuraient l'homme nouveau, c'est-à-dire le Christ : « Quicumque baptizati estis, Christum induistis » selon le mot de Saint Paul. Ils figuraient -aussi la résurrection déjà commencée, puisqu'il est dit du Christ ressuscité que ses vêtements étaient blancs comme la neige.

Dépouillé de ses vêtements, le candidat reçoit alors une onction d'huile exorcisée : « Dépouillés de vos vêtements, vous avez été oints d'huile exorcisée, depuis l'extrémité des cheveux de votre tête jusqu'en bas et vous avez été rendus participants de l'huile véritable, Jésus-Christ. Séparés de l'olivier sauvage et greffés sur l'olivier franc, vous êtes devenus participants de l'onction de l'huile véritable. L'huile exorcisée, en effet, est un symbole de la participation à l'onction du Christ. Elle fait s'évanouir toute trace de la puissance ennemie. De même, en effet, que les insufflations des saints et l'invocation du nom de Dieu, comme une flamme ardente, brûlent et chassent les démons, ainsi l'huile exorcisée acquiert une semblable puissance par l'invocation et la prière, en sorte non seulement de purifier en les consumant toutes les traces des péchés, mais de mettre en fuite toutes les puissances invisibles du mal » (1079 B).

Cette onction d'huile se retrouve dans les différents documents du IV^e siècle. L'Euchologe de Sérapion nous donne une belle prière, *εἰς τὸ ἀλειμμα τῶν βαπτιζομένων* où le sens de cette onction est tout à fait le même que chez Saint Cyrille : « Seigneur, ami des hommes, ami des âmes, pitoyable et compatissant, Dieu de vérité, nous t'invoquons suivant les promesses de ton Fils unique qui a dit : Ceux à qui vous pardonnez leurs péchés, ils leur, seront pardonnés, et nous oignons de cette onction ceux qui s'approchent de cette divine régénération, priant le Seigneur Jésus-Christ d'opérer en elle une puissance guérissante et fortifiante et de guérir par cette onction dans l'âme, le corps, l'esprit de ceux-ci toute trace de péché ou d'iniquité et de leur procurer le pardon par sa grâce... afin qu'ils aient la force de triompher à l'avenir des attaques des puissances ennemies et qu'ils soient unis au troupeau du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (Brightman, *Journal of theol. stud.*, 1900 p. 264).

Ainsi les divers sens de cette onction apparaissent bien. C'est d'abord une action guérissante. C'est l'un des symboles de l'huile que d'être médicinale.

Elle guérit l'âme des traces de, péché qu'elle gardait encore. C'est là un premier aspect, relatif au passé. Mais il en est un second, qui concerne l'avenir. L'huile est aussi employée pour fortifier le corps, en particulier par les athlètes. Elle va donc être le symbole de la force communiquée au nouveau chrétien pour affronter la lutte contre le démon. Or ceci n'est pas seulement relatif aux luttes futures que le chrétien aura à soutenir, mais se réfère à l'acte même du baptême et nous remet sous les yeux le sens dramatique de cette nuit pascale considérée comme une lutte avec le démon. Nous avons vu tout à l'heure le nouveau chrétien engager le contact par la renonciation et la sputation, s'adressant à Satan comme présent. Maintenant, comme un bon athlète, il reçoit l'huile avant d'affronter le combat définitif d'où il va sortir vainqueur.

C'est, en effet, un des aspects du baptême proprement dit, de l'immersion que d'être une lutte contre les démons. Cyrille ne nous en parle pas explicitement ici, mais il y fait allusion dans une autre catéchèse, à propos du baptême du Christ (441 A). Voici ce passage étonnant : « Le dragon (Behemoth), selon Job, était dans les eaux et recevait le Jourdain dans sa gueule. Or, comme il fallait briser les têtes du dragon, (Jésus) étant descendu dans les eaux, attacha le Fort, afin d'acquérir la puissance de marcher sur les scorpions et les serpents... Par le baptême, l'aiguillon de la mort est émoussé. Tu descends dans les eaux portant tes péchés, mais l'invocation de la grâce, marquant ton âme de son sceau, ne permet pas que tu sois dévoré par le terrible dragon. » Même idée chez Didyme l'Aveugle (XXXIX 692 A).

Écoutons Baumstark nous expliquer comment l'étude comparée des liturgies nous donne l'intelligence d'un rite qui fait encore partie de notre baptême romain actuel « Les rubriques actuelles du baptême prescrivent de le faire précéder d'une onction « in pectore et inter scapulas ». L'antiquité chrétienne prescrivait à ce moment une onction à tout le corps. Mais quel était le sens de cette cérémonie ? Nous sommes renseignés à ce sujet par la prière de bénédiction de l'eau baptismale grecque : « Toi tu as sanctifié les flots du Jourdain en envoyant d'en haut ton Saint-Esprit et tu as brisé les têtes des dragons qui y étaient cachés. » Ce texte est un témoin évident de la croyance que les abîmes des eaux étaient l'habitable des puissances diaboliques et que le Christ les avait vaincues par son baptême. Et c'était à la lutte victorieuse contre ces puissances ténébreuses que l'on préparait les candidats au baptême en leur faisant une onction symbolique d'huile » (*Liturgie comparée*, p. 149).

JEAN DANIELOU

Toutefois dans le symbolisme de l'onction d'huile, j'ai laissé de côté le premier thème que nous indiquait Cyrille. Et pourtant d'un certain point de vue il est très important. C'était, nous disait Cyrille, le symbole de l'insertion de l'olivier sauvage sur l'olivier franc et de la communication de la sève du Christ. Ainsi voyons-nous toujours Cyrille mettre au premier plan du symbolisme du baptême la participation au mystère du Christ. C'est pour lui la réalité centrale et première autour de laquelle les autres thèmes, retour au Paradis, noces mystiques, luttes contre le démon se déploient comme autant de thèmes secondaires, l'ensemble de ces thèmes faisant de cette nuit pascale la plus prodigieuse des symphonies.

Nous arrivons maintenant au rite essentiel, l'immersion, le baptême, dans l'eau consacrée. J'emploie volontairement ce mot, parce qu'en Orient, au IV^e siècle, le baptême est précédé d'une consécration de l'eau que les textes mettent sur le même plan que celle de l'huile du chrême ou du pain eucharistique. Cyrille ne fait pas allusion à ce rite dans la catéchèse mystagogique, mais il en parle dans sa catéchèse sur le baptême (429 A) : « Ne considère pas le bain (baptismal) comme s'il s'agissait d'une eau ordinaire, mais considère la grâce spirituelle donnée avec l'eau. En effet, de même que les choses offertes sur les autels païens, étant ordinaires de leur nature, sont souillées par l'invocation des démons, de même à l'opposé l'eau ordinaire, par l'invocation du Saint-Esprit, du Christ et du Père, acquiert une efficacité sanctificatrice. » Même idée chez Grégoire de Nysse (XLVI 584 C).

Nous avons le texte d'une épiclese de ce genre dans les *Constitutions Apostoliques* qui sont, nous l'avons dit, du même milieu et du même temps que les *Catéchèses* de Saint Cyrille. Après l'onction d'huile, le prêtre s'approche de l'eau. Il commence par une anaphore, analogue à celle de la liturgie eucharistique. Nous savons que l'une et l'autre remontent au type juif de la prière d'action de grâce avant le repas : « Il bénit et glorifie Dieu le Père tout Puissant, père du Dieu monogène, et lui rend grâce d'avoir envoyé son Fils qui s'est fait homme à cause de nous. Il le loue de ce que, Seigneur des cieux, au nom du Christ, dans le Saint-Esprit, il n'a pas rejeté la race humaine, mais lui a apporté des secours divers dans des circonstances diverses : à Adam d'abord dans le Paradis, il a donné le Paradis pour demeure..., après son péché, il ne l'a pas complètement rejeté de son amour., pour lui, à la fin des temps, il a envoyé son fils... Que le prêtre donc l'invoque sur l'eau baptismale, disant : « Regarde du Ciel et sanctifie cette eau, donne-lui grâce et vertu

afin que celui qui est baptisé, selon le précepte de ton Fils, soit avec lui crucifié, meure avec lui, soit enseveli avec lui et ressuscite avec lui dans l'adoption, qui se fait par la mort au péché et par la vie dans la justice » (VII, 43).

Nous trouvons la même pratique en Occident à cette époque dans le *De Sacramentis* de Saint Ambroise : « Tu as vu l'eau. Mais toute eau ne guérit pas, mais l'eau qui a la grâce du Christ guérit. Autre chose est l'élément, autre la consécration ; autre chose est l'instrument, autre l'opération. L'eau est l'instrument, mais c'est l'Esprit-Saint qui agit. L'eau ne guérit pas, si l'Esprit ne descend pas et ne consacre pas cette eau » (422 A). Tous ces textes semblent dire que la consécration des eaux est nécessaire à l'efficacité du Sacrement. Mais nous avons par ailleurs des textes disant que toute eau peut être utilisée pour le baptême.

La prière consécratoire des *Constitutions Apostoliques* se réfère surtout au mystère du Christ mort et ressuscité, dont nous retrouvons encore ici la place centrale. Une autre consécration se trouve dans l'Euchologe de Sérapion : « Roi et Seigneur de l'Univers... regarde du ciel et jette les yeux sur ces eaux et remplis-les du Saint-Esprit. Que ton Logos ineffable descende en elle et transforme leur efficacité... De même qu'en descendant dans les eaux du Jourdain il les a sanctifiées, qu'ainsi, maintenant aussi, il descende en celles-ci, et les rende saintes et spirituelles » (263). Cette épiclese est intéressante à un double point de vue : d'abord parce que, comme l'épiclese de la liturgie eucharistique de Sérapion, elle contient une invocation au Verbe, en même temps qu'à l'Esprit. D'après la majorité des auteurs, l'épiclese primitive s'adressait au Verbe, et c'est seulement après le Concile de Nicée, quand la doctrine trinitaire se fut précisée, que l'Esprit devenu l'hypostase de la Sainteté divine, se substitua au Verbe. L'épiclese de Sérapion serait ainsi le témoignage de cette époque de transition qu'est à tant de points de vue le IV^e siècle.

Plus intéressante est l'allusion à la sanctification des eaux par le Christ au jour de son baptême dans le Jourdain. C'est un thème courant au IV^e siècle. Il a été étudié par Dölger (*Die Jordan als Sinnbild des Taufbrunnens*, A. u. C. II, 4). Saint Ambroise explique que le Christ est descendu dans le Jourdain non pour être sanctifié, comme s'il avait besoin du sacrement de régénération, mais pour sanctifier les eaux (423) ¹. Cette relation entre la bénédiction des eaux baptismales et la

¹ Voir aussi Grég. de Nazianze, XXXVI, 352 B.

sanctification des eaux par le Christ au baptême fut si forte que lorsqu'une fête spéciale du baptême du Christ se forma au IV^e siècle, avec l'Épiphanie, elle tendit à attirer à elle la bénédiction des eaux. C'est de là que dérive la très ancienne liturgie orientale, dite Bénédiction du Jourdain, qui a lieu encore aujourd'hui le 6 janvier. La liturgie romaine, elle, a conservé au Samedi Saint la bénédiction des fonts.

Pendant ces diverses cérémonies, la nuit s'est avancée, l'aube est proche désormais. En même temps que le soleil visible va éclairer à nouveau le cosmos, le Christ, soleil de justice va illuminer, les φωτισόμενοι. Le baptême pour les Pères grecs est le φωτισμοξ, l'illumination. L'heure du baptême proprement dit est arrivée, le candidat est oint de l'huile consacrée, l'eau est consacrée par l'épiscopat. Voici comment Cyrille nous décrit alors le baptême : « Ensuite vous avez été amenés à la sainte piscine du divin baptême comme le Christ a été déposé de la Croix dans le tombeau préparé à l'avance. Chacun a été interrogé, s'il croyait au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Vous avez confessé la confession salutaire et trois fois vous avez été plongés dans l'eau et vous en avez émergé, signifiant là en image la sépulture de trois jours du Christ. En effet, comme Notre Seigneur a passé trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, ainsi, par votre première émigration, vous avez imité le premier jour passé par le Christ dans la terre et par votre première immersion la première nuit. Par la même action vous êtes morts et vous êtes nés et l'eau salvifique a été pour vous à la fois sépulcre et soin maternel. »

Sur le rite lui-même, il n'y a pas grand chose à ajouter. Nous avons vu qu'à Milan il comprenait une triple interrogation à quoi correspondait une triple immersion. L'essentiel du passage est évidemment le sens donné à cette triple immersion : elle est une imitation de la sépulture et de la résurrection du Christ. «_Que personne ne pense que le baptême soit seulement rémission des péchés et grade de l'adoption, comme était le baptême de Jean qui conférait seulement la rémission des péchés. Mais nous savons bien que, en même temps que purification de péchés et communication du don de l'Esprit-Saint, il est aussi antitype de la passion du Christ. C'est pourquoi Paul s'écriait : « Ignorez-vous que vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que vous avez été plongés. C'est pourquoi nous sommes ensevelis avec lui dans la mort par le baptême. »

Cet ensevelissement avec le Christ est figuré très clairement par la triple immersion, figure du triduum pascal. La descente dans la piscine est

comparée à la déposition du Christ dans le tombeau. Nous remarquerons le mot αντιτυπον, un des plus importants pour la théologie sacramentaire, qui signifie à la fois représentation et participation du mystère de la mort et de la résurrection. Cette doctrine paulinienne est celle que nous avons trouvée déjà dans la prière des *Constitutions apostoliques*, que nous trouvons dans le sermon de Grégoire de Nazianze sur le baptême : « Soyons ensevelis avec Lui afin de ressusciter avec Lui, descendons avec Lui afin de monter avec Lui, soyons élevés avec Lui afin d'être glorifiés avec Lui » (XXXVI 369 B). Même doctrine chez Saint Ambroise : « *Interrogatus es: Credis in D.N.J.C. et in crucem ejus? Dixisti: Credo et mersisti. Ideo et Christo es consepultus; qui enim Christo consepelitur cum Christo resurgit* » (429 C).

Notons l'accent mis spécialement sur l'imitation de la sépulture du Christ. Il en résulte tout un symbolisme sur l'assimilation de l'eau sacramentelle à la terre que nous trouvons surtout chez Grégoire de Nysse. Ainsi dans le sermon sur le baptême du Christ (XLVI 556 A.C) : « Cherchons pourquoi la purification se fait par l'eau ? Et à quelle fin l'on use d'une triple immersion ? Ce que les Pères ont enseigné et que nos esprits, i l'ayant reçu d'eux, tiennent, est ceci : Nous connaissons quatre éléments dont le monde est composé. Notre Dieu et Sauveur, accomplissant l'économie de notre salut, est descendu dans le quatrième, la terre, afin d'en susciter la vie. Nous, en recevant le baptême, nous le faisons bien à l'image du Seigneur, notre maître et précepteur, mais nous ne sommes pas ensevelis dans la terre. Celle-ci, en effet, est la demeure de notre corps une fois mort ; mais, nous tournant vers l'élément apparenté à la terre, qui est l'eau, nous nous enfouissons en lui, comme le Sauveur, dans la terre ; et ayant fait cela trois fois, nous imitons par là la Grâce de la résurrection, et nous ne faisons pas cela en recevant le sacrement (1) μυστηριον en silence, mais les noms des trois saintes hypostases sont invoqués sur nous. »

Le symbolisme de la sépulture n'est pas le seul pourtant que nous trouvons pour l'immersion baptismale. À côté de ce thème central, nous trouvons des thèmes annexes : l'eau sanctifiée par l'Esprit est parfois considérée comme le Christ lui-même devenu un milieu vital. C'est ce que Cyrille suggère lui-même au début de la III^e catéchèse : « Plongés dans le Christ (βαπτιζόμενοι εις χριστον) et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes (συμμορφοι) au Christ... C'est pourquoi devenus participants du Christ, c'est à bon droit que vous êtes appelés Chrétiens » (1088 A). Nous avons vu Didyme d'Alexandrie employer la même expres-

sion, mais avec le Saint -Esprit : « Sur le plan visible, la piscine engendre notre corps visible par le ministère des prêtres ; sur le plan invisible, l'Esprit de Dieu invisible à toute intelligence plonge (βαπτίζει) en lui-même, et régénère à la fois notre corps et notre âme avec l'assistance des anges » (*De Trinil.* XXXIX, 672 C).

La piscine baptismale devient alors le milieu vital qui engendre la créature nouvelle, le chrétien, en relation avec le texte de Joah. 111,5 « *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum.* » C'est le second aspect essentiel du symbolisme baptismal, celui de la régénération. Nous avons vu plus haut Saint Cyrille dire de la piscine qu'elle est à la fois τῶπος καὶ μητήρ. Ce thème remplit un texte dont je n'ai pas encore parlé, les *Catéchèses* de l'évêque de Vérone, Zénon, qui sont écrites entre 362 et 372. Ce sont de courtes allocutions qui précédaient le baptême. Une bonne traduction en, a été publiée par M. l'Abbé Chirat dans la *Vie Spirituelle* du 1^{er} avril 1943, p. 327. Voici la première : « Exultez de joie, mes frères dans le Christ et tous, animés d'un ardent désir, hâtez-vous de recevoir les dons célestes. La fontaine (où l'on naît à la vie) éternelle nous invite déjà par sa chaleur salutaire. Notre mère est avide de vous mettre au monde : mais elle n'est point soumise à la loi qui a réglé l'enfantement de vos mères. Celles-ci ont gémi dans les douleurs de l'enfantement. Mais cette mère céleste vous enfante, joyeuse, tout joyeux ; libre, elle vous met au monde dégagés des liens du péché. »

Le texte le plus intéressant est celui de Saint Ambroise. Il nous atteste que ce symbolisme est particulièrement cher à l'Occident : « Tu as lu des eaux : Que les eaux produisent les êtres vivants (*Gen.* II, 2o) ; et les êtres vivants sont nés. Cela s'est fait au début de la création. Mais à toi il était réservé que l'eau te régénère pour la grâce, comme celle-là a engendré pour la vie (naturelle). Imite ce poisson » (*De Sacy.*432 A). Nous avons ici l'écho direct du texte de Saint Cyrille et une allusion à un thème important. Cyrille disait : « Plongé dans le Christ tu es devenu χριστιανός » Ambroise dit : « Plongé dans l'eau tu es devenu poisson. » Or on sait que le poisson « ἰχθύς » est figure du Christ. Mais ce qu'on sait moins, et ce qu'a établi Dölger¹, c'est l'origine baptismale de ce thème. Les peintures des catacombes représentent de petits poissons,

pisciculi, qui nagent dans l'eau. C'est là une figure du baptême. L'eau baptismale engendre les *pisciculi* comme les eaux primitives avaient engendré les poissons.

Après le baptême, Cyrille de Jérusalem passe aussitôt αὐξισμός. D'autres textes toutefois nous renseignent sur des rites complémentaires du baptême, dont le sens est clair d'ailleurs, dont la signification sacramentelle n'est peut-être apparue que progressivement. Je veux parler de l'onction d'huile sur la tête, de la remise de vêtements blancs, du lavement des pieds que nous rencontrons à cet endroit dans la liturgie milanaise. L'onction dont il s'agit ici est distincte du *spiritale signaculum* qui est la confirmation. Il s'agit sans doute d'un geste d'hospitalité. De même pour le lavement des pieds. Mais précisément Ambroise proteste contre ce sens et prétend bien qu'il s'agit d'un rite sacramentel : « Il y a des gens qui prétendent pour s'excuser (de ne pas pratiquer ce rite) que cela ne doit pas être fait *in mysterio* (ne fait pas partie du sacrement), ni du baptême, ni de la régénération : mais qu'on doit laver les pieds comme à un hôte. Autre est un geste d'humilité, autre un acte de sanctification. Entends donc qu'il s'agit d'un sacrement et d'un mystère : Si je ne te lave les pieds, tu n'auras pas part avec moi. »

Suit alors la remise des vêtements blancs (*De Myst.* 399 B) : « Après cela tu as reçu les vêtements blancs pour qu'ils soient la marque que tu avais dépouillé le revêtement du péché. » Ces vêtements blancs viennent remplacer les vieux vêtements laissés avant le baptême qui figuraient l'homme ancien. Ils sont le symbole de l'homme nouveau, du Christ, revêtu par le nouveau baptisé. Ils figurent aussi la participation à la gloire du Christ ressuscité dont les vêtements étaient blancs comme la neige (*De Myst.*399 C). Saint Cyrille, s'il ne décrit pas le rite, y fait clairement allusion : « Maintenant que tu as dépouillé les vieux vêtements et que tu as revêtu les vêtements blancs, spirituellement, il te faut toujours rester vêtu de blanc. Je ne veux pas dire qu'il est nécessaire que tu sois toujours vêtu de vêtements blancs, mais il faut .que tu sois enveloppé de ceux qui sont réellement blancs et lumineux, que tu dises comme le prophète Isaïe : « Il m'a revêtu du vêtement du salut et il m'a enveloppé de la tunique de joie. »

Ces vêtements blancs jouent un grand rôle dans la symbolique baptismale. Le nom de vêtement lumineux (XLVI, 382, XXXVI 361 C), de vêtement d'incorruptibilité (αφθαρσιὰς ἔσθμα XXXVI 361 C) est un de ceux qui désignent le baptême. Vous vous rappelez les développements de

1 F.-J. Dölger, *ΙΧΘΥΣ*, Le symbole du poisson dans les premiers temps chrétiens.

JEAN DANIELLOU

Grégoire de Nysse se rattachant à la fois au texte de Saint Paul sur le revêtement du Christ : « Ayant dépouillé le vieil homme, l'âme se fait du Verbe un vêtement nouveau et aux évangiles de la Transfiguration et de la Résurrection : « Qui, en effet, voyant sur lui la tunique du Seigneur brillante comme le soleil, celle qui le revêtait de pureté, et d'incorruptibilité lorsqu'il monta sur la montagne de la Transfiguration, voudrait reprendre les haillons de l'ivrogne et de l'impudique » (*Cant.* 1003 D). Nous remarquerons ici cette opposition du dévêtement et du revêtement qui est encore un des aspects du mystère de mort et de résurrection, et qui sera très employée dans la littérature spirituelle ou le « dépouillement » deviendra un mot quasi technique.

Au baptême succède immédiatement dans la nuit pascale l'onction chrimale, que nous appelons confirmation. Je ne vous rappelle pas comment à l'imposition des mains, rite primitif pour la communication de l'Esprit-Saint, s'est substituée peu à peu l'onction avec l'huile parfumée. La question des relations de ces divers rites est étudiée dans l'ouvrage fondamental de Coppens : *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et l'Eglise ancienne*. Au IV^e siècle, cette substitution est chose acquise en Orient. Cyrille de Jérusalem consacre à la chrismation une catéchèse entière. Nous la prendrons comme base et la comparerons avec les autres données du IV^e siècle.

Considérons d'abord les rites. Le premier est la consécration du $\mu\rho\nu\nu\sigma$. Nous consacrons l'eau du baptême et l'huile de l'onction, disait Basile. Et Grégoire de Nysse : « Le pain aussi est d'abord un simple pain. Mais lorsque le sacrement l'a consacré, il devient corps du Christ. Ainsi l'huile sacramentelle ($\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu\nu$), ainsi le vin » (XLVI 584 C). Le parallèle avec l'Eucharistie suffit à marquer l'importance de cette consécration. Voici ce qu'en dit Cyrille : « Veille à ne pas considérer ce parfum comme ordinaire, De même, en effet, que le pain de l'Eucharistie, après l'épiclesse du Saint-Esprit, n'est plus simple pain, mais corps du Christ, ainsi aussi cette huile parfumée n'est plus simple ni pour ainsi dire commune après l'épiclesse, mais charisme du Christ et de l'Esprit, devenue efficace par la présence de la divinité elle-même » (1092 A). La comparaison avec l'Eucharistie est si forte que certains théologiens orientaux en ont conclu à une présence réelle du Saint-Esprit dans l'huile de la chrismation. Au V^e siècle, Denys l'Aréopagite accentuera encore cette doctrine.

Le rite lui-même nous est décrit ainsi, par Cyrille : « Avec cette huile

huile une onction est faite symboliquement sur le front et sur les autres sens. Et tandis que le corps est oint avec l'huile visible, l'âme est sanctifiée par l'Esprit-Saint et vivifiée. » Ainsi, à Jérusalem, le rite consistait en des onctions sur les différents sens. En Egypte, d'après les écrits de saint Athanase, il semble qu'il comportait une imposition des mains et une onction avec le signe de croix sur le front (*Lettres à Sérapion*, XXVI, 184). A Milan, Ambroise ne parle que d'un *spiritale signaculum*, qui est une *consignatio*, un signe de croix tracé sur le front dont il ne dit, même pas qu'il est fait avec de l'huile consacrée. Tout ceci nous montre : que sur ce point la spécialisation des divers rites ne s'est faite que progressivement et différemment. On trouvait à la fois l'imposition des mains, la *signatio* ou signe de croix, l'onction sur les divers sens avec la salive ou avec l'huile. Ces divers rites se sont combinés et répartis différemment. Ainsi l'onction sur les divers sens est dans la liturgie romaine un rite prébaptismal qui se fait avec la salive : c'est *l'effetatio* et l'onction chrimale a été unie à la *signatio*, sans préjudice d'ailleurs d'autres usages de la *signatio*, comme rite préparatoire. A Milan au contraire c'est la *signatio* qui constitue le rite essentiel de la confirmation. C'est l'un des points où l'histoire des rites sacramentels est la plus difficile.

En tout cas le rite hiérosolymite, lui, est d'une admirable expressivité. Cyrille commente ainsi l'onction sur les divers sens : « D'abord vous avez été oints sur le front, pour être libérés de la honte que le premier homme après son péché emportait partout avec lui, si bien que vous pouvez contempler la gloire de Dieu à visage découvert comme dans un miroir. Ensuite sur les oreilles pour que vous receviez des oreilles qui entendent les divins mystères, puis sur les narines pour que, percevant le parfum divin, vous disiez : « Christi bonus odor sumus ». Enfin vous avez été oints sur la poitrine pour que, recevant la cuirasse de justice, vous résistiez aux assauts du démon. » Madame Lot-Borodine commente ainsi ce beau passage (*La Grâce déifiante des sacrements*, R.S.P.T. 1937, p. 698) : « Ainsi se fait visible et comme tangible la transformation charismatique qui est une transfiguration en espérance de tout l'être créé sous l'action du sacrement pneumatique. C'est la mise en mouvement des puissances surnaturalisées, de toutes les énergies infuses dans le bain sacré. »

Cette remarque est très juste. Selon la doctrine orientale, la confirmation est le sacrement du progrès spirituel, la mise en oeuvre des énergies surnaturelles déposées dans l'âme par le baptême. Elle rejoint ainsi la doctrine mystique des sens spirituels développés par

Origène et par Grégoire de Nysse¹. C'est l'un des points où le parallélisme sacramentel mystique est le plus remarquable chez les Pères. La confirmation nous rend adulte ; ainsi l'épanouissement des sens spirituels correspond aussi pour Origène à la τελιοτηξ, à l'état d'adulte spirituel. Cette conception se retrouve plus tard dans la *Vie en Jésus*, de Nicolas Cabasilas.

Ainsi sous un premier aspect, le chrisma est le sacrement de la croissance et par là il s'oppose au βαπτισμα, sacrement de la naissance. Mais cet aspect n'en doit pas faire oublier un autre qui est capital chez Cyrille et où il nous donne une doctrine incomparable : la confirmation est elle aussi participation au mystère du Christ, mais non plus ici au mystère du Christ mort et ressuscité ; mais au mystère de l'humanité du Christ oint par l'Esprit, si bien qu'elle est l'écoulement en nous de la Grâce pneumatique du Christ : « Vous êtes devenus chrétiens en recevant l'antitype du Saint-Esprit et tout s'est produit en vous en figure puisque vous êtes les images du Christ. Or celui-ci s'étant baigné dans le Jourdain et ayant communiqué aux eaux la couleur de sa divinité, en sortit. Et l'Esprit-Saint vint substantiellement sur lui. Or à vous semblablement, étant remontés de la piscine des eaux sacrées, le chrême a été donné, antitype de celui dont fut oint le Christ. Celui-ci est l'Esprit-Saint, dont le bienheureux Isaïe a dit, parlant au nom du Seigneur : L'Esprit du Seigneur m'a oint.

« En effet, le Christ n'a pas été oint par les hommes d'une huile ou d'un parfum corporel. Mais le Père lui-même, en l'établissant Sauveur de tout l'univers, l'a oint de l'Esprit-Saint, selon le mot de Pierre : Jésus de Nazareth que Dieu a oint de son Saint-Esprit. Et ainsi; de même que le Christ est vraiment crucifié, vraiment enseveli, vraiment ressuscité, et qu'à vous il a été accordé au baptême d'être crucifiés avec lui, ensevelis avec lui, ressuscités avec lui en image (ομοτωματι), ainsi également pour le chrême. Lui a été oint de l'huile intelligible d'exultation, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint, appelé huile d'exultation parce qu'il est la cause de la joie spirituelle ; vous, vous avez été oints de l'huile consacrée, devenus participants du Christ » (1089 A, C).

Voilà la page la plus remarquable de la théologie sacramentaire du IV^e siècle. Vous voyez la fermeté avec laquelle le parallélisme est établi entre la réalité personnelle du Christ, dans sa passion ou dans

¹ Voir Rahner, *Les origines de la doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, Rev. ast. et myst., 1932, p. 543 ; Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, p. 235 sq.

son onction, et la participation sacramentelle, appelée antitype ou image, qui signifie à la fois réalité et réalité cachée, c'est-à-dire proprement le sacrement. Et voyez aussi comment la même doctrine de participation au mystère du Christ sert à expliquer la confirmation autant que le baptême. S'il est une page qui puisse servir à Dom Casel pour fonder sa doctrine du Kultmysterium, c'est bien celle-là.

Les deux premières étapes de cette nuit pascale sont accomplies. Les nouveaux baptisés, participants désormais au sacerdoce du Christ, ont droit d'offrir le sacrifice de l'Agneau. Jusqu'à présent tout s'était passé dans le baptistère. Les nouveaux chrétiens vont se former en procession pour aller maintenant à l'Eglise. C'est peut-être l'un des moments les plus saisissants de cette nuit pascale : « Riche de ces choses (ce sont les dons du Saint-Esprit) le peuple purifié se hâte vers les autels du Christ. Ayant déposé les traces de l'ancienne erreur, renouvelé comme l'aigle dans sa jeunesse, il se hâte vers le céleste festin. Etant venu et voyant le saint autel préparé il s'écrie : « Parasti in conspectu meo mensam » (405 B). Grégoire de Nazianze compare le cortège à celui des Vierges sages portant leurs lampes allumées : « La station que tu fais aussitôt après le baptême devant le Grand Autel est la préfiguration de la gloire future. Le chant des psaumes avec lequel tu seras reçu est le prélude des hymnes de là-bas. Les cierges, que tu tiendras à la main, sont le sacrement (μυστηριον) des lumières d'en haut avec lesquelles nous irons au devant de l'Epoux, âmes vierges et lumineuses, avec les cierges lumineux de la foi » (XXXVI, 495 A). Dans la vision de Cyrille, la nuit pascale débouche dans l'éternité : tous les signes et sacrements ne sont que la figure du huitième jour véritable, du siècle futur, où les baptisés sont déjà entrés. « C'est dans le Saint-Esprit qu'ils ont été plongés, avec le ministère des anges. »

JEAN DANIÉLOU.