

LA CONFIRMATION CHEZ LES PÈRES

C'EST une question assez complexe que celle de la confirmation chez les Pères, et des discussions récentes ont encore mis en lumière cette complexité¹. Il ne saurait être question dans un simple article de réexaminer tous les aspects théologiques ni tous les problèmes historiques qui concernent le sacrement : les articles de G. Bareille, du P. Galtier, et l'important ouvrage de J. Coppens sur *L'imposition des mains et les rites connexes*² contiennent un très grand nombre d'éléments qu'il sera facile de consulter : de nombreuses études de détail sont venues préciser encore nombre de points controversés. Cependant, s'il est permis de faire cette remarque, beaucoup de ces travaux récents s'attachent souvent à des problèmes d'ordre liturgique ou historique plus qu'à l'approfondissement du *mystère* même de la confirmation et de la place que ce mystère occupe dans la vie du chrétien. Il a donc paru qu'on pouvait aborder avec fruit ce dernier aspect, en évitant dans la mesure du possible les questions qui relèvent davantage de l'histoire des institutions (ministre du sacrement, âge des confirmés,

1. Nous pensons surtout aux discussions soulevées en milieu anglican à la suite de la parution du rapport officiel publié à Londres en 1944, sous le titre *Confirmation to-day*; l'écho en est parvenu en milieu catholique, surtout par les réactions de Dom Gregory Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, 3^e éd., Dacre Press, Westminster, 1946. Avec ce dernier ouvrage il faut citer surtout : G. W. LAMPE, *The seal of the Spirit*, Londres, 1951; et L. S. THORNTON, *Confirmation. Its Place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954.

2. G. BAREILLE, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, dans *DTC*, III, 1908, col. 1026-1058; on trouvera une bonne vue d'ensemble des conclusions du P. P. GALTIER dans l'article *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, col. 1302-1393; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925.

etc.) ou des rites (imposition des mains, onction, consignation), ces points ayant d'ailleurs été étudiés par d'autres. Ce que nous demanderons aux Pères avant tout, c'est donc en quoi consiste la grâce, le don spirituel, conféré par les rites.

LE DON DE L'ESPRIT

Or une première constatation s'impose : les Pères de l'Église, avec une unanimité qui ne peut manquer d'impressionner affirment avant toute autre précision que la confirmation *donne* le Saint-Esprit. On ne saurait s'en étonner si l'on songe que le point de départ de leur réflexion est essentiellement le livre des Actes des Apôtres, dont deux passages permettent d'entrevoir une distinction entre le baptême et le rite qui confère l'Esprit-Saint ; c'est d'abord l'épisode du chapitre 8 : les Apôtres Pierre et Jean se rendent en Samarie, où de nombreux convertis se sont fait baptiser, mais n'ont pas reçu l'Esprit : « Il n'était encore tombé sur aucun d'eux ; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains, et ils recevaient l'Esprit-Saint » (Act., 8, 9-17)³. A ce premier épisode il faut ajouter celui de Paul arrivant à Éphèse et y trouvant une douzaine de disciples qui n'avaient reçu que le baptême de Jean-Baptiste : « Ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus ; et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux » (Act., 19, 1-7). Il ne nous appartient pas de faire l'exégèse littérale de ces passages : ce qui importe ici c'est qu'ils ont été le point de départ de la réflexion des Pères, qui y ont vu l'attestation d'un rite sensible, l'imposition des mains, qui, après le baptême, fait descendre l'Esprit sur les chrétiens.

C'est au premier épisode que pense surtout Irénée : Simon le Magicien, voyant les Apôtres « remplir les croyants du Saint-Esprit » par l'imposition des mains, attribue ce

3. Cf. N. ADLER, *Taufe und Handauflegung. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg. 8, 14-17*, Münster, 1951 ; L. S. THORNTON, *Confirmation*, Cambridge, 1954, pp. 72-83.

pouvoir à une science magique⁴; cette imposition des mains qui donne l'Esprit est, par ailleurs, un geste capable de donner un « perfectionnement » qu'Irénée compare à l'action d'un aliment solide qui « nourrit et fait croître » l'homme⁵. De même Origène affirme que les Apôtres donnent l'Esprit aux Samaritains « après la grâce et le renouvellement du baptême »⁶. Saint Cyprien rapproche cette intervention des Apôtres de celle des évêques qui, après le baptême des néophytes, leur donnent par l'imposition des mains l'Esprit-Saint⁷; et ce sont les mêmes expressions que nous trouvons chez l'anonyme auteur du *De Rebaptismate* au 3^e siècle⁸. Cyrille de Jérusalem, en rappelant le récit des Actes, engage ceux qui se préparent à la confirmation à ne pas imiter Simon le Magicien⁹, et saint Augustin, tout en admettant que les hérétiques peuvent avoir un vrai baptême, affirme toutefois qu'ils ne peuvent pas donner le Saint-Esprit : ceux qui sont baptisés par eux sont comme les Samaritains avant la venue des Apôtres¹⁰. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si le pape Innocent I^{er}, en 416, s'appuie sur l'épisode du chapitre 8 des Actes pour affirmer à Decentius, évêque de Gubbio, que seuls les évêques peuvent donner le Saint-Esprit¹¹.

En revanche, c'est au second épisode, celui du chapitre 19, que renvoie Firmilien de Césarée dans une lettre à saint Cyprien : aux Éphésiens qui n'ont reçu que le bap-

4. *Adv. Haer.*, I, 23, 1 (P. G., 7, 670).

5. *Adv. Haer.*, IV, 38, 3; il faut lire aussi tout le début du chapitre. — Nous croyons qu'il y a ici un témoignage sur la confirmation (contre A. BENOÎT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 205); cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris, 1957, pp. 280-282. Sur ce passage voir aussi J. DANÉLOU, Compte rendu du livre de A. Benoît, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1953, p. 560.

6. *De Principiis*, I, 3, 7 (éd. KOERSCHAU, p. 58).

7. *Epist.* 73, 9 : les Apôtres, venus en Samarie après le baptême administré par Philippe, n'ont pas recommencé le baptême, « sed tantummodo quod deerat, id a Petro et Joanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita, invocaretur et infunderetur super eos Spiritus Sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem Spiritum Sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur » (HARTEL, pp. 784-785).

8. *De Rebaptismate*, 3 (P. L., 3, 1187-1188; voir de préférence l'éd. Hartel, parmi les œuvres de saint Cyprien, 3, p. 73).

9. *Catéchèse*, 17, 25 et 35.

10. *Serm.* 269, 2 et 266, 3.

11. *Epist. ad Decentium* (P. L., 20, 554 B).

tême de Jean-Baptiste, Paul confère d'abord le baptême chrétien, « et ensuite il leur impose les mains pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit¹² ». Chrysostome commente longuement le même passage : saint Paul ne critique pas le baptême de Jean, il le proclame seulement imparfait, et, s'il le fait, c'est pour convaincre ses auditeurs de recevoir le baptême chrétien afin de pouvoir recevoir l'Esprit et ses charismes : « Ici apparaît une grande vérité de foi : ceux qui sont baptisés sont purifiés parfaitement de leurs péchés. Car s'ils n'étaient pas purifiés, ils ne recevraient pas l'Esprit, et ne seraient pas sur-le-champ gratifiés de charismes¹³. »

Mais, alors même qu'ils ne s'appuient pas sur les récits des Actes, les Pères, avec une impressionnante unanimité, affirment que la confirmation *confère*, ou *donne* l'Esprit, après que le baptême a lavé les péchés. La formulation la plus saisissante est sans doute celle de Tertullien : « Ce n'est pas que dans les eaux nous recevions le Saint-Esprit, mais lavés dans l'eau nous sommes préparés par le ministère de l'ange à recevoir l'Esprit »; pendant l'imposition des mains, le pontife « appelle et invite » l'Esprit à descendre, et Tertullien compare la venue de ce dernier à celle de la colombe lâchée de l'arche et venant sur la terre purifiée par le déluge, « après le baptême du monde, si j'ose dire »¹⁴. On retrouvera un enseignement identique chez saint Hilaire : c'est « après le bain du baptême que l'Esprit-Saint vole sur nous descendant des portes du ciel »¹⁵, et cet

12. Parmi les œuvres de saint Cyprien, *Epist.* 75, 7-8; éd. HARTEL, p. 815.

13. *Homil. XL in Act. Apost.*, 1-2 (P. G., 60, 283 et 284); cf. *Hom. IX in Hebr.*, 2 (P. G., 63, 78). L'enseignement de Chrysostome n'est pas sans difficultés : il est impossible, en effet, de discerner chez lui l'affirmation d'un double rite liturgique en usage de son temps; les *Huit Catéchèses baptismales* que vient de publier A. WENGER (éd. « Sources Chrétiennes », 50) confirment cette impression. Mais il est certain qu'il admettait un double rite *au temps des Apôtres*; parlant du baptême et du don de l'Esprit, il affirme en effet : « Sur nous les deux se font en même temps, mais alors ils se faisaient séparément (διεσπασμένως) » (*In Act. Apost. Homil.*, I, 5; P. G., 60, 21); voir aussi *In Hebr. hom.*, IX, 2 (P. G., 63, 78) : le rite donateur de l'Esprit au temps des Apôtres était l'imposition des mains.

14. *Liber de Baptismo*, 6-8. Pour l'allusion à l'ange de la piscine de Bethesda, cf. J. DANIÉLOU, *Bible et Liturgie*, p. 284.

15. *In Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927).

Esprit est donné par l'imposition des mains¹⁶; selon saint Ambroise, « après la fontaine, il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation du prêtre (*sacerdos* = évêque) l'Esprit-Saint est répandu »¹⁷.

Ces textes, auxquels beaucoup d'autres pourraient être ajoutés, ne sont pas sans poser un problème réel, pour autant qu'ils paraissent refuser d'admettre que le baptême d'eau confère l'Esprit-Saint, ce qui paraît difficilement conciliable avec notre théologie moderne de la grâce. Il serait bien inutile de voiler ou de vouloir éluder la difficulté : sans doute, nombreux sont les cas où les Pères parlent du baptême comme d'une unique cérémonie comprenant et l'ablution dans l'eau et le don de l'Esprit¹⁸; mais là où les rites sont certainement distingués, nos auteurs distinguent aussi les effets : par le baptême le néophyte est lavé de ses péchés et préparé ainsi à recevoir l'Esprit¹⁹; on parlera aussi d'une nouvelle naissance, d'une nouvelle génération dans l'eau, et saint Cyprien précise qu'on ne saurait recevoir l'Esprit, si l'on n'est pas *né* d'abord²⁰.

16. *In Matth.*, 19, 3 (P. L., 9, 1027).

17. *De Sacramentis*, III, 8 (éd. BOTTE, p. 73). — On pourra comparer les expressions de Gennade de Constantinople commentant Hébr., 6, 1 sq. : « Une fois baptisé, il faut se soumettre à l'imposition des mains sacerdotales pour recevoir participation à l'Esprit » (éd. K. STAAB, *Pauluskomentäre aus der griech. Kirche*, p. 421); de même Photius de Constantinople (*ibid.*, p. 645).

18. Ainsi saint Irénée affirme que le Saint-Esprit « est donné dans le baptême » (*Demonstr. Apost.*, 42; trad. J. P. Smith, *St Irenaeus Proof of the apostolic preaching*, Londres, 1952, p. 74); ORIGÈNE, *De Principiis*, I, 3, 2 : les Apôtres donnent l'Esprit par l'imposition des mains dans le baptême. Dans le même sens on verra les expressions de Clément d'Alexandrie contre les Valentiniens : le baptême, considéré comme un tout, est non seulement un bain qui lave, mais un charisme, une illumination, et une *teleiôsis* produite par l'onguent céleste qui est le Saint-Esprit (cf. A. ORBE, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum*, 36, 1955, pp. 418 sq.).

19. TERTULLIEN, *De Baptismo*, 6-8 : « De même que Jean fut le précurseur du Seigneur préparant ses voies, de même l'ange qui préside au baptême trace les voies pour la venue du Saint-Esprit, en effaçant les péchés... »; ORIGÈNE, *De Principiis*, I, 3, 7 : le don de l'Esprit dont parle Act., 8, 18, doit suivre le renouvellement du baptême; c'est ce que le Christ enseignait lorsqu'il disait de ne pas mettre du vin nouveau dans de vieilles outres; il faut d'abord renouveler les outres (éd. KOETSCHAU, pp. 58-59); saint AMBROISE, *De Sacramentis*, III, 7 : « Au baptême toute faute est effacée... »; saint PACIEN DE BARCELONE, *Serm. de Baptismo*, VI (P. L., 13, 1093) : « Par le bain les péchés sont lavés, par le chrême l'Esprit-Saint est versé », etc.

20. *Epist.* 74, 7 : « Ce n'est pas par l'imposition des mains, lors-

Cette distinction de deux effets de l'initiation chrétienne aura conduit parfois à parler de deux baptêmes : un baptême d'eau et un baptême de l'Esprit. Telle était déjà la position de ces gnostiques valentiniens contre lesquels écrivent Irénée et Clément d'Alexandrie : à côté d'un baptême d'eau, considéré comme imparfait, et qui ne causait que la rémission des péchés, ils admettaient un autre baptême, spirituel et parfait, un baptême de l'Esprit²¹. On trouverait d'ailleurs des expressions semblables chez l'auteur anonyme du *De Rebaptismate*, selon lequel le baptême de l'Esprit est plus grand que le baptême d'eau²². Ce même auteur nous est un précieux témoin du problème qui s'est posé à la conscience chrétienne dès le 3^e siècle, spécialement en Occident : comment faire, en cas de danger de mort, pour conférer le baptême en l'absence de l'évêque qui pourrait confirmer ? Tertullien répondait déjà que, dans ce cas, tout homme — pas une femme — peut et doit administrer le baptême d'eau²³, et le pape Corneille admet cette coutume comme légitime, tout en précisant qu'on doit ensuite, si possible, présenter le néophyte à l'évêque, car, bien qu'il soit baptisé, « il n'a pas reçu le sceau de l'évêque; n'ayant pas obtenu cela, comment aurait-il obtenu l'Esprit-Saint ? »²⁴

Mais si ce baptisé qui n'a pas reçu l'Esprit-Saint venait à mourir dans l'intervalle, serait-il sauvé ? A cette question le *De Rebaptismate* répond oui, sans que sa position soit

qu'il reçoit le Saint-Esprit que l'homme naît, mais c'est dans le baptême de l'Église, afin que, une fois né, il reçoive l'Esprit-Saint... En effet, l'Esprit ne peut être reçu que si préexiste celui qui doit le recevoir (*nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat*) (HARTEL, p. 804). Cf. encore saint AMBROISE, *De Sacramentis*, III, 1-2; PSEUDO-EUSÈBE D'EMÈSE (Eusèbe Gallican) : « Dans le baptême nous sommes lavés, après le baptême nous sommes fortifiés » (Max. Biblioth. vet. Patr., Lyon, 1677, t. VI, p. 649). L'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis, XXV, demande que ceux qui ont participé au bain de la régénération deviennent « participants du don de l'Esprit » (éd. FUNK, p. 187).

21. Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 21, 2; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 78, 2, et 81, 2; voir aussi ORIGÈNE, *Fragm. in Eph.*, 4, 5, éd. GREGG, *Journ. of th. stud.*, III, 1902, p. 413; cf. A. ORBE, *Teología bautismal de Clemente Alejandrino*, dans *Gregorianum*, 36, 1955, pp. 416-417.

22. *De Rebaptismate*, 6 (P. L., 3, 1191; éd. HARTEL, 3, p. 78, 1-3).

23. *De Baptismo*, 7 et 17.

24. Dans EUSÈBE, *Hist. Eccles.*, VI, 43, 15, au sujet de Novat qui a été ainsi baptisé en danger de mort.

clairement motivée : l'auteur cite, entre autres, le cas de cet eunuque dont le livre des Actes nous dit qu'il fut baptisé dans l'eau par Philippe, et qui, sans avoir reçu le Saint-Esprit, continua sa route tout joyeux vers son pays d'Éthiopie où il ne pouvait y avoir aucun évêque pour le confirmer²⁵. Serait-il donc possible d'être sauvé sans avoir reçu l'Esprit-Saint ?

Le cas de l'eunuque éthiopien semble bien avoir été spécialement controversé : nous en avons pour preuve une variante qui s'introduisit dans le texte des Actes, 8, 39 : « Lorsque'ils remontèrent de l'eau, l'Esprit[-Saint tomba sur l'eunuque; et l'Ange] du Seigneur enleva Philippe... » L'addition entre parenthèses permettait de supprimer le scandale d'un baptême sans son achèvement normal²⁶. En Orient, toutefois, il ne semble pas que le problème se soit posé en ces termes : il semble en effet que l'on n'y ait jamais séparé les deux rites, et, quand l'évêque n'était pas présent, le prêtre qui baptisait accomplissait toute la cérémonie²⁷. En revanche elle se posait en Occident, où, selon le témoignage de saint Jérôme, la séparation du baptême d'eau et de l'imposition des mains est devenue la coutume de l'Église; contre les lucifériens qui l'accablent de leurs objections, le fougueux polémiste va se laisser entraîner à une dangereuse position : il n'y a pas de vrai baptême qui ne donne l'Esprit-Saint, car il ne saurait y avoir de rémission des péchés sans la venue de l'Esprit; si des chrétiens baptisés par un prêtre ou un diacre attendent la venue de l'évêque pour un complément de cérémonie, c'est « plutôt pour faire honneur à l'épiscopat que pour une raison de nécessité. Sinon, si le Saint-Esprit descend seulement à la prière de l'évêque, ils sont bien à plaindre ceux qui, dans les fermes, les villages, ou autres lieux reculés, ont été baptisés par des prêtres ou des diacres et sont morts avant la

25. *De Rebaptismate*, 4-6 (P. L., 3, 1183; éd. HARTEL, 3, pp. 73 sq.).

26. Cette variante se trouve dans plusieurs manuscrits, dont le *Codex A* de Londres, qui est du 5^e siècle. Elle se retrouve dans la version arménienne et certaines versions syriaques; elle est connue de saint Ephrem, et, comme nous le verrons, de saint Jérôme et de saint Augustin.

27. Cf. *Constit. Apost.*, VII, 22; AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.*, q. 101 (éd. SOUTER, p. 196); *In Ephes.*, 4, 11-12 (P. L., 17, 409-410).

venue de l'évêque ». Ce n'est donc que par un souci de déférence envers l'épiscopat qu'on réserve certaines cérémonies et qu'on interdit à un presbytre de baptiser sans le chrême béni par l'évêque et sans l'ordre de ce dernier : en cas de nécessité cependant, même un laïc peut le faire. Et Jérôme conclut par ce principe gros de conséquences : « Ut enim accipit quis, ita et dare potest. » Puis, pour étayer sa position, il cite le cas de l'eunuque baptisé par Philippe, en adoptant la variante dont nous venons de parler²⁸. Ainsi, baptême d'eau et don de l'Esprit sont inséparables : conféré par n'importe qui, même par un laïc, le baptême donne le Saint-Esprit, et l'imposition des mains de l'évêque n'est qu'une cérémonie honorifique²⁹. C'est la négation du sacrement de confirmation.

Et pourtant Jérôme aurait pu éviter de se laisser aller, une fois de plus, à cette position extrême; avant lui, deux évêques célèbres — et deux saints — avaient déjà indiqué la solution qui seule tient compte de tous les éléments, et qui deviendra classique: en sa lettre 74, saint Cyprien, nous l'avons dit, distingue très nettement l'effet du baptême, la régénération, de celui de l'imposition des mains qui est de donner l'Esprit; toutefois la même lettre constate que la nouvelle naissance elle-même ne peut pas avoir lieu sans l'action de l'Esprit; il s'agit, en effet, d'une naissance spirituelle par laquelle on revêt le Christ : or on ne peut pas revêtir le Christ sans l'Esprit³⁰. Firmilien de Césarée n'est pas moins précis : dans une lettre à Cyprien où il affirme que le baptême d'eau confère la rémission des péchés et la nouvelle naissance, il ajoute qu'« il ne peut pas y avoir de nativité spirituelle sans Esprit »³¹. Ainsi, dans la cérémo-

28. *Dial. adv. Lucifer.*, 6-9 (P. L., 23, 161-165). Il est à remarquer que lorsque Jérôme fera sa traduction de la Vulgate, il n'introduira pas la variante sur l'eunuque.

29. On sait les tendances presbytériennes de saint Jérôme; pour lui l'évêque n'est rien de plus qu'un simple prêtre avec une juridiction supérieure. — Le principe posé : « Ut enim accipit quis ita et dare potest » fait penser à celui qu'énonçait Tertullien au sujet du baptême d'eau : « Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest » (*De Baptismo*, 17, 3).

30. *Epist.* 74, 5; éd. HARTEL, p. 803.

31. *Epist.* 75, 9 (parmi les œuvres de saint Cyprien (HARTEL, 3, p. 816); cf. P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1911, pp. 356-357.

nie complète, il y a deux interventions de l'Esprit-Saint; d'une part il opère la rémission des péchés et la régénération spirituelle, et d'autre part, par l'imposition des mains, il est donné par l'évêque et reçu par le confirmé. Ces dernières expressions, *don* ou *réception*, ne s'appliquent pas au baptême d'eau, ce qui n'exclut pas une intervention particulière de l'Esprit. On voit que ce langage demeure fidèle aux formules des Actes des Apôtres. Il en sera de même pour saint Augustin.

Ce dernier a plusieurs fois touché ce problème : il reconnaît que l'Esprit a pu parfois être donné par Dieu directement, sans imposition des mains : ce fut le cas des Apôtres, de l'eunuque de la reine Candace, du centurion Corneille; mais depuis le temps des Apôtres, « il ne vient plus en personne sinon par l'imposition des mains »³². Cependant, puisqu'aucune rémission des péchés ne se fait que par l'Esprit-Saint, ainsi que le manifeste la scène du soir de Pâques (Jo., 20, 22 ss.), il faut dire aussi que « cette nouvelle naissance en laquelle sont remis tous les péchés passés se fait *dans* l'Esprit-Saint (*in Spiritu Sancto*) ». Augustin se réfère ici à Jo., 3, 5, et voici qu'il continue : « Mais autre chose est *naître* de l'Esprit, autre chose être *nourri* de l'Esprit; de même qu'autre chose est naître de la chair, ce qui a lieu quand une mère met au monde son enfant; autre chose, être nourri de la chair, ce qui a lieu quand elle allaite son enfant³³. »

Ces dernières lignes de saint Augustin méritent de nous retenir, car elles expriment la réception de l'Esprit qui suit la régénération *dans* ou *de* l'Esprit-Saint en une image apparemment hardie : le néophyte est nourri de l'Esprit comme un nouveau-né du lait de sa mère. Or, si l'on y regarde de près, ce sont les expressions de saint Paul lui-même dans la première lettre aux Corinthiens (12, 13) : « Tous, en effet, nous avons été baptisés *en* un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps... et nous avons tous été *abreuvés* d'un unique Esprit³⁴. » Ici aussi l'Esprit joue un double rôle : il est celui en lequel on est baptisé pour ne

32. *Serm.* 266, 3-6; cf. P. GALTIER, *ibid.*, pp. 359-360.

33. *Serm.* 71, 12, 19.

34. Remarquer l'emploi des deux aoristes : il s'agit de deux faits particuliers dans le passé, d'actions faites une fois pour toutes.

former qu'un seul corps; il est celui qui abreuve tous les membres de ce Corps; et les versets suivants décrivent l'activité de ces membres divers dans l'unique Corps du Christ. Or il semble que ce soit à cette double fonction de l'Esprit que pense Irénée en plusieurs endroits de ses œuvres. D'une part il compare l'action de l'Esprit à celle de l'eau qui, mélangée à la farine sèche, agglutine toutes les particules pour en faire un seul pain : « Le Seigneur... nous a promis d'envoyer le Paraclet pour nous attacher à Dieu. Car, comme la farine sèche ne peut, sans eau, devenir une seule pâte, un seul pain, ainsi nous tous, nous ne pouvions non plus devenir un dans le Christ Jésus sans l'eau qui vient du ciel³⁵. » Cette fonction unificatrice du Saint-Esprit est comparée ailleurs à celle de l'eau qui, dans la création du premier homme, unifia les parcelles de terre dont Dieu modela le corps humain : le Christ « a joint et uni l'Esprit de Dieu le Père à ce que Dieu avait modelé, de telle sorte que l'homme devienne conforme à l'image et à la ressemblance de Dieu³⁶ ».

D'autre part, Irénée attribue à l'Esprit une activité d'un tout autre genre : l'Esprit arrose, baigne, abreuve, et permet de porter des fruits : « Comme la terre aride, si elle ne reçoit l'eau, ne fructifie point, ainsi nous-mêmes, qui d'abord étions du bois sec, nous n'aurions jamais porté de fruits de vie sans la pluie librement donnée du ciel³⁷. » La même image est reprise ailleurs : « D'autres (hérétiques) n'admettent pas les dons de l'Esprit-Saint, et rejettent d'eux-mêmes le charisme de prophétie, par lequel l'homme étant arrosé, il porte des fruits de vie pour Dieu. Et ce sont ceux dont parlait Isaïe : Car ils seront, dit-il, comme un

35. *Adv. Haer.*, III, 17, 2 (éd. SAGNARD, p. 306).

36. *Démonstr. Apost.*, 97 (d'après la trad. Smith, p. 108); cf. *Démonstr.*, II (p. 54) : Dieu mélange à la terre son souffle, son pneuma; de même, *Adv. Haer.*, V, 3, 3. C'est là une image traditionnelle pour signifier l'effet du baptême : cf. *Pseudo-Barnabé*, VI, 10 sq. : « Car nous ayant renouvelés par la rémission des péchés, il nous a fait une autre figure, c'est-à-dire une âme d'enfant, comme s'il nous modelait à nouveau. »

37. *Adv. Haer.*, III, 17, 2 (SAGNARD, p. 306). Cf. aussi *Adv. Haer.*, IV, 33, 14 : « ... et in terra inaquosa flumina Spiritus Sancti adquare genus electum Dei, quod acquisivit ut virtutes ejus enarrentur. » En IV, 38, 3, après qu'il a été question de l'imposition des mains des Apôtres qui conférait l'Esprit, on dit de celui-ci qu'il « nourrit et fait croître ».

térébinthe sans feuilles, et comme un jardin sans eau (Is., 1, 30). Et de tels hommes sont inutiles à Dieu, parce qu'ils ne peuvent pas porter de fruits³⁸. »

Ainsi l'Esprit-Saint est d'abord l'eau qui unifie dans le Corps du Christ; il est aussi l'eau qui abreuve et fait fructifier chacun des membres de ce Corps. Qu'il s'agisse ici, selon Irénée, de deux effets distincts du baptême d'eau et de l'imposition des mains, nous pouvons, semble-t-il, le conclure d'un autre passage de la *Démonstration apostolique* : « Les Apôtres... après (avoir reçu) le pouvoir de l'Esprit-Saint furent envoyés par lui dans le monde entier et accomplirent l'appel des Gentils, montrant aux hommes le chemin de la vie, les éloignant des idoles, de la fornication et de l'orgueil égoïste, *purifiant* leurs âmes et leurs corps par le baptême d'eau et d'Esprit, *dispensant au croyant* le Saint-Esprit qu'ils avaient reçu du Seigneur³⁹. » Ici encore nous avons deux opérations de l'Esprit correspondant aux deux sacrements.

On voit, en tout cas, qu'il n'est aucunement besoin de recourir aux subterfuges de Jérôme : si l'imposition des mains donne l'Esprit, comme une eau vivifiante qui fait croître et produire et des fruits, il n'est pas exclu pour autant que le baptême d'eau comporte aussi une présence agissante de ce même Esprit, qui lave les péchés, et agrège les néophytes au Corps du Christ ressuscité; car, ainsi que l'écrivait saint Basile : « Aussi bien, s'il y a une grâce dans l'eau, ne vient-elle pas de la nature de l'eau, mais de la présence de l'Esprit⁴⁰. » Il est cependant remarquable que jamais, à notre connaissance, quand ils distinguent les deux rites, pour désigner l'action de l'Esprit dans le baptême d'eau, les Pères ne diront que l'Esprit est *donné*, que le chrétien en est *rempli* ou *abreuvé* : ces dernières expressions sont réservées à l'imposition des mains : comment, en effet, l'Esprit pourrait-il être donné comme une nourriture ou une boisson, à qui n'est pas d'abord, par l'action purifiante et unifiante de l'Esprit, agrégé au Corps du Christ⁴¹ ?

38. *Démonstr. Apost.*, 99 (trad. Smith, pp. 108-109).

39. *Démonstr.*, 41 (Smith, pp. 73-74).

40. *De Spiritu Sancto*, XV (éd. PRUCHE, p. 171).

41. Qu'on se rappelle les formules de saint Cyprien : « Porro autem non per manus impositionem quis nascitur quando accipit

« PERFECTIONNEMENT » DU BAPTÊME

Les Pères admettaient donc deux interventions successives de l'Esprit-Saint, la deuxième étant dans les régénérés source d'activité surnaturelle et de croissance dans le Corps du Christ⁴². De là, il était normal que l'on en vînt à considérer la confirmation comme un perfectionnement, le simple baptisé n'étant pas encore parfait puisqu'il n'a pas encore en soi-même la vertu spirituelle qui lui permet de remplir pleinement sa fonction de membre de l'Église. Cette idée est déjà présente chez saint Irénée, ainsi que nous l'avons dit plus haut⁴³. Dans l'écrit chrétien — peut-être d'inspiration gnostique — connu sous le nom d'*Odes de Salomon*, et qui remonte au 2^e siècle, on peut discerner une conception semblable : « Le Très-Haut m'a créé, et selon sa nouveauté il m'a *renové*, et il m'a oint de sa *perfection*, et je suis devenu l'un de ses proches. Et ma bouche s'ouvrit comme un nuage de rosée; mon cœur répandit *comme un torrent de justice*⁴⁴. » Pour saint Cyprien, les nouveaux baptisés reçoivent l'Esprit-Saint par l'imposition des mains « et sont perfectionnés par le sceau du Seigneur⁴⁵ ». Saint Ambroise s'exprime de façon identique : « Après la fontaine, il reste encore à rendre parfait », et l'auteur rappro-

Spiritum Sanctum, sed in Ecclesiae baptismo, ut Spiritum Sanctum jam natus accipiat, sicut in primo homine Adam factum est. Ante enim Deus eum plasmavit, et tunc insufflavit in faciem ejus flatum vitae. Nec enim potest accipi Spiritus, nisi prius fuerit qui accipiat » (*Epist.* 74, 7). Et cependant, dans la même lettre, Cyprien affirmait qu'il ne peut pas y avoir de baptême d'eau sans l'action de l'Esprit (74, 5).

42. Peut-être faut-il aussi rappeler les textes de saint Jean qui ont pu conduire les Pères à cette distinction : au chapitre 3 de l'Évangile, le Christ affirme à Nicodème qu'il « faut naître d'en-haut, naître d'eau et d'Esprit, ou simplement naître *de l'Esprit* » (3, 5-6); au chapitre 4, il dit à la Samaritaine qu'il donnera à *boire* une eau, et cette eau elle-même deviendra dans le croyant une source d'eau jaillissant pour la vie éternelle. La même suite d'idées se retrouve dans l'Apocalypse, 7, 14-17 : les élus ont d'abord *lavé* leur robe, puis l'Agneau les conduit aux *sources* de la vie.

43. Cf. plus haut, note 5.

44. *Odes de Salomon*, XXXVI, 5-7 (trad. Labourt et Batiffol, Paris, 1911, p. 33). Cf. F. M. BRAUN, dans *Revue Thomiste*, 1957, p. 597 s.

45. CYPRIEN, *Epist.* 73, 9 (HARTEL, p. 785).

che ce perfectionnement des sept dons du Saint-Esprit énumérés par Isaïe (Is., II, 2-3)⁴⁶.

Cet enseignement est si clairement perçu que saint Grégoire de Nazianze y voit un argument pour démontrer que le Saint-Esprit n'est pas inférieur au Père et au Fils : « Le baptême interdit (d'affirmer cette infériorité) puisqu'il me perfectionne par l'Esprit⁴⁷. » Et qu'on ne pense pas qu'il s'agisse ici uniquement du baptême d'eau, car Grégoire précise ailleurs sa pensée : l'Esprit-Saint ne peut pas être inférieur, puisqu'il confère la perfection, et cela « de telle sorte que le baptême *précède*, et que l'Esprit-Saint est requis *après* le baptême⁴⁸ ».

Ainsi, lorsque le concile d'Elvire, en l'an 300, prescrit qu'un catéchumène baptisé en cas de nécessité par un laïc, doit, s'il survit, être conduit à l'évêque, « ut per manuum impositionem perfici possit⁴⁹ », il ne faut pas prendre ces mots dans le sens d'un simple complément de cérémonies, comme le voulait saint Jérôme; il faut, au contraire, affirmer avec Cyrille de Jérusalem : « Celui qui baptisé dans l'eau n'a pas cependant reçu l'Esprit, celui-là n'a pas une grâce parfaite⁵⁰. »

Ici encore une question se pose : serait-ce que le baptême, par lui-même, est imparfait? qu'il manquerait quelque chose à la grâce de la régénération baptismale? Ces questions, qui ont encore préoccupé certains théologiens récents, se posaient déjà aux Père de l'Église : nous en avons pour témoin, vers la fin du 5^e siècle, le pseudo-Eusèbe d'Émèse, que l'on nomme aussi l'Eusèbe gallican; et sa réponse est si pertinente, si conforme à tout ce que la tradition antérieure affirmait déjà implicitement qu'il suffira de le citer :

« Peut-être quelqu'un d'entre vous pense-t-il : Quel bien peut-il m'advenir après le mystère du baptême d'avoir l'intervention de quelqu'un pour me confirmer? Autant que je puisse comprendre, nous n'avons donc pas tout reçu de

46. *De Sacramentis*, III, 2, 8 (éd. BOTTE, pp. 74-75).

47. *Orat.* 40, 43 (P. G., 36, 420 c).

48. *Orat.*, 31, 29 (P. G., 36, 168 a).

49. *Concile d'Elvire*, an. 300, can. 38; cf. aussi le can. 77.

50. *Catéch.*, III, 4. — Cf. aussi le PSEUDO-DENYS, *De Eccles. Hier.*, IV (P. G., I, 484 b-485 a), qui parle de l'action *perfectionnante* du sacrement, lequel parfait en nous le don gratuit et sanctifiant de la sainte naissance de Dieu.

la fontaine, si après la fontaine nous avons besoin de quelque chose de plus! — Il n'en est rien, mes chers frères... L'Esprit-Saint... dans la fontaine donne la plénitude de l'innocence, dans la confirmation une croissance de la grâce. »

Voilà ce qu'il faut d'abord bien affirmer : le baptême n'est pas un sacrement imparfait : *dans son ordre*, il confère tout ce qui est nécessaire, et l'auteur précise quelques lignes plus loin qu'il s'agit d'une régénération, d'une rémission des péchés. L'effet de la confirmation ne sera donc pas dans le même ordre : il s'agit cette fois d'une grâce de croissance : « *augmentum* praestat ad gratiam ». On se rappellera que tel était déjà l'enseignement d'Irénée, et que les images de l'eau qui arrose, du lait qui nourrit, conduisent à cette même conclusion. Mais notre auteur va préciser sa pensée :

« L'ordre militaire exige que, lorsque le chef d'armée reçoit quelqu'un au nombre de ses soldats, non seulement il marque sa recrue de son signe, mais aussi qu'il le munisse des armes nécessaires pour combattre; cette bénédiction (de la confirmation) donne des armes au baptisé... Dans le baptême, nous sommes engendrés à une vie nouvelle, après le baptême nous sommes « confirmés » pour la lutte; dans le baptême, nous sommes purifiés, après le baptême, nous sommes fortifiés... La confirmation arme et munit pour les combats et les guerres de ce monde⁵¹. »

Ce texte qui aura une si grande influence sur la théologie médiévale⁵² mérite attention; car si jusqu'ici, nous avons rencontré l'idée d'une nouvelle grâce ordonnée à faire fructifier le chrétien, à le faire agir en conformité avec sa nouvelle naissance, nous n'avons pas encore trouvé l'idée de combat. Serait-ce une nouveauté? Il n'en est rien, et il sera utile de montrer, non seulement qu'elle se rattache à ce qui précède, mais qu'elle est explicitement formulée par les Pères antérieurs, et qu'elle a ses racines dans l'Évangile et les autres écrits du Nouveau Testament.

51. *Homil. de Pentecoste*, 4 (*Maxima Bibliotheca Vel. Patr.*, Lyon, 1677, t. VI, p. 649). G. Morin a montré que ces sermons sont composés presque en entier d'extraits des sermons perdus de Fauste de Riez : cf. *La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent*, dans *Zeit. f. Neut. Wissensch.*, XXXIV, 1935, pp. 92-115.

52. Il sera, en effet, repris par le faussaire des Pseudo-Décrétales et

LA CONFIRMATION ET LE BAPTÊME DU CHRIST

Il est, en effet, une scène importante des Évangiles qui doit être mise en relation avec les rites de l'initiation chrétienne : c'est la scène complexe du baptême du Christ par Jean-Baptiste, suivie de la descente visible du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe. Rappelons tout de suite que le Nouveau Testament considère cette descente de l'Esprit comme une onction⁵³ : c'est ainsi que s'expriment saint Pierre dans son discours à Corneille et à ses familiers (Act., 10, 37-38), et Jésus lui-même dans sa première prédication en la synagogue de Nazareth (Luc, 4, 14-20).

Les Pères de l'Église ont remarqué en outre que cette scène a tous les caractères d'une nouvelle naissance⁵⁴; une variante très ancienne du troisième Évangile l'indiquait d'ailleurs explicitement en faisant dire au Père : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui⁵⁵. » Il s'agit en tout cas des *débuts* du Christ, selon l'expression de saint Luc (3, 23), débuts de sa vie publique, de sa prédication du Royaume : « La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean; depuis lors le Royaume de Dieu est annoncé » (Luc, 16, 16; cf. Mat., 11, 12); débuts aussi de sa lutte publique contre Satan qu'il va affronter au désert. Comment dès lors ne

attribué au pape Melchiade (?) : voir éd. HINSCHIUS, p. 245, et P. L., 130, 240-241; de là il passera dans les collections médiévales, spécialement dans le *Corpus* de Gratien (*Decr.*, III^a Pars, d. 5, c. 2; Friedberg, 1413), et saint Thomas s'en inspirera. — Dom G. Dix est très sévère pour ce document auquel il attribue en grande partie ce qu'il considère comme une déviation de l'enseignement des Pères (*The theology of confirmation in relation to Baptism*, pp. 25 sq.). Nous verrons qu'il n'y a, en réalité, aucune nouveauté dans ce texte; lorsque le P. L. Bouyer affirme que les formules « *augmentum praestat ad gratiam* » ou « *robur ad pugnam* » ne peuvent « s'appuyer que sur des propositions au moins douteuses, camouflées en autorités factices » (*La signification de la confirmation*, dans *Supplément de La Vie Spirituelle*, 16 mai 1954, p. 168), il se laisse sans doute trop influencer par l'autorité de Dom Dix.

53. Cf. L. KOCH, *Die Geistsalbung Christi bei der Taufe im Jordan*, dans *Benediktinische Monatschrift*, XX, 1938, pp. 15-20; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, dans *N. R. th.*, mars 1958, pp. 225-252.

54. Cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 100 sq.

55. C'est ainsi que cite saint HILAIRE, *In Ps.* 2, 29-30 (*CSEL*, XXII, p. 59), et déjà CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paed.*, I, VI, 25 (éd. STÄHLIN, p. 105).

pas rapprocher la scène du Jourdain des cérémonies de l'initiation chrétienne? Et, de fait, aucun rapprochement n'est plus traditionnel, tant dans l'art chrétien primitif que dans la littérature patristique et la liturgie. Depuis saint Ignace d'Antioche, on était allé plus loin qu'une simple comparaison, et l'on avait vu dans le baptême du Seigneur la cause originelle de toute l'efficacité de notre sacrement⁵⁶. Mais bientôt, ici aussi, la réflexion chrétienne va introduire des précisions remarquables : on constatera en fait que l'épisode est complexe, et qu'il comprend non seulement un baptême dans l'eau, mais, après ce baptême, un don visible de l'Esprit qu'il faut rapprocher de la confirmation.

Il y a d'abord une sanctification de l'eau du baptême; une variante de Mat., 3, 15, déjà présente dans le Codex de Verceil au 4^e siècle, exprime cette idée en affirmant qu'un feu s'alluma dans le Jourdain lorsque le Christ y fut baptisé : c'était déjà ce qu'affirmait Justin au juif Tryphon⁵⁷, et cela se retrouve chez d'autres auteurs. Il y a là sans doute une façon d'exprimer que se réalise dès lors la prédiction de Jean-Baptiste annonçant un baptême dans l'eau et dans le feu, le feu signifiant ici le Saint-Esprit.

En revanche, conformément à sa position exposée plus haut, saint Jérôme pense que la descente de l'Esprit sous la forme d'une colombe signifie la sanctification des eaux du baptême : « C'était pour nous montrer que le vrai baptême est celui dans lequel le Saint-Esprit vient⁵⁸. » Enseignement identique chez saint Ambroise, qui rapproche la colombe descendant sur les eaux de la colonne de nuée qui couvrait le peuple juif baptisé dans la mer Rouge selon l'affirmation de saint Paul (1 Cor., 10, 1-2), car « l'eau ne lave pas sans l'Esprit⁵⁹ ». De plus cette nuée doit nous faire penser à l'Esprit « couvrant de son ombre » la Vierge Marie pour la faire concevoir le Fils de Dieu⁶⁰. Ce rapprochement est

56. Saint IGNACE, *Ephes.*, 18, 2; cf. B. NEUNHAUSER, *De benedictione aquae baptismalis*, dans *Ephem. Liturg.*, 1930, pp. 466-473; voir aussi : *La prière consécatoire des eaux*, dans *La Maison-Dieu*, 49, 1957, pp. 90 sq.

57. *Dial. c. Tryph.*, 88, 3.

58. *Dial. contr. Luciferianos*, 6 (P. L., 23, 161 ab).

59. *De Sacramentis*, I, 17-18 et 22; II, 14; *De Mysteriis*, 10-12 et 19.

60. *De Mysteriis*, 13 et 59.

significatif, car il nous conduit à voir dans le baptême d'eau une régénération des chrétiens par l'action du Saint-Esprit, dont la naissance du Christ dans le sein de la Vierge était la préfiguration⁶¹.

Toutefois une étude plus attentive des textes évangéliques devait conduire à une constatation importante : ce n'est pas pendant le baptême dans l'eau du Jourdain que l'Esprit descend sur le Christ, mais après qu'il eut été baptisé (Luc. 3, 21), lorsqu'il remontait de l'eau (Mat., 3, 16; Mc, 1, 10); dès la première moitié du 2^e siècle, au témoignage de saint Jérôme, l'Évangile selon les Hébreux soulignait cet ordre de succession : « Il arriva, après que le Seigneur fut remonté de l'eau, que toute la source de l'Esprit-Saint descendit et reposa sur lui⁶²... » Comment ne pas voir ici une image de la confirmation qui suit le baptême?

La pensée de Tertullien est parfaitement claire : le baptême prépare la venue de l'Esprit, comme Jean-Baptiste préparait la venue du Seigneur, et la colombe qui descend sur le Christ, comme celle qui apparut après le déluge, baptême du monde, préfigure l'effet de l'imposition des mains⁶³. Saint Hilaire tient compte de l'équivalence scripturaire entre l'Esprit et l'onction spirituelle : si les événements se sont succédé comme on sait, c'était, entre autres raisons, « pour que nous sachions que, après la purification par l'eau, l'Esprit-Saint vole aussi sur nous des portes du ciel, que nous sommes inondés d'une onction de gloire céleste, et que, adoptés par la voix du Père, nous devenons fils de Dieu, puisque le sacrement s'accomplit suivant cet ordre pour nous, et que ce dont il est l'image a été préfiguré par des faits réels⁶⁴ ». Il ne faut pas, d'ailleurs, en conclure que le rite de la confirmation, selon Hilaire, comportait une onction d'huile; il affirme, au contraire, que le Saint-Esprit se donne « per impositionem manuum et precationem⁶⁵ »; mais ce qui, dans le Christ, était une onction spirituelle, l'est aussi en nous.

61. On sait que le rapprochement est traditionnel; cf. *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 199-200; *Essai sur le Sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 27, 1951, pp. 13-14.

62. Cité par saint JÉRÔME, *Comment. sur Isaïe*, IV (P. L., 24, 148).

63. *De Baptismo*, 6-8.

64. *In Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927).

65. *In Matth.*, 19, 3 (P. L., 9, 1024).

En Orient nous rencontrons le témoignage de Théodore de Mopsueste :

« Ainsi, quand tu as reçu la grâce par le moyen du baptême, et que tu t'es revêtu d'un vêtement blanc resplendissant, le Pontife s'avance, te signe au front et dit : Est signé un tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Parce que Jésus remontant de l'eau reçut la grâce de l'Esprit-Saint, qui, en forme de colombe, vint demeurer sur lui; en suite de quoi il est dit de lui aussi qu'il fut oint de l'Esprit-Saint... il te faut donc toi aussi recevoir alors la consignation sur le front. Et te signant le pontife dit : Est signé un tel, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint, en sorte que tu aies ce signe et indice que, lorsque furent nommés le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, l'Esprit-Saint aussi est venu sur toi, et que tu en fus oint⁶⁶... »

Cette fois il s'agit bien encore de la confirmation, mais le rite est la consignation, probablement avec le chrême, comme chez Cyrille de Jérusalem. C'est surtout ce dernier qui a développé le sens de cette consignation avec l'huile consacrée : toute la catéchèse 21, la troisième Mystagogique⁶⁷, parle ainsi de la confirmation en relation avec la scène du baptême du Christ :

« Le Christ, après s'être lavé dans le fleuve du Jourdain, et avoir communiqué aux eaux le parfum de sa divinité, en sortit, et il reçut une communication substantielle de l'Esprit-Saint; ainsi le semblable reposait sur le semblable. Vous de même, lorsque vous êtes sortis de la piscine aux eaux sacrées, on vous a fait une onction, signe de celle dont fut oint le Christ... c'est-à-dire du Saint-Esprit qui est appelé huile d'allégresse, parce qu'il est cause de l'allégresse spirituelle⁶⁸. »

Si le chrétien par son baptême participe donc à la mort et à la résurrection du Christ⁶⁹, par la chrismation il participe à l'onction du Christ au Jourdain : le chrême, en effet,

66. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie Catéchét.*, XIV, 27 (éd. TONNEAU, p. 457).

67. Il n'est pas impossible que les catéchèses mystagogiques soient de Jean de Jérusalem, le successeur de Cyrille; toutefois l'enseignement est le même, comme le montrent les nombreux parallèles avec les catéchèses qui sont certainement de Cyrille (surtout : 3, 13-14; 17, 35-36; 18, 33). On considérera donc l'ensemble comme un tout.

68. *Catéch. Mystag.*, III, 1-3 (P. G., 33, 1088-1089).

69. *Ibid.*, 3.

n'est pas un onguent quelconque : par la bénédiction qu'il a reçu, il est devenu ἐνεργήτικον du Saint-Esprit, capable de produire sa présence dans l'âme. Les effets en sont remarquables : libération de la honte qui est un effet du péché; docilité au Seigneur; diffusion de la « bonne odeur » du Christ, et enfin préparation à la lutte contre le démon :

« En effet, de même que le Christ, après son baptême et la descente du Saint-Esprit, s'en alla combattre l'adversaire; ainsi vous aussi, après le saint baptême et l'onction mystique, revêtus des armes du Saint-Esprit, vous combattez la puissance ennemie et vous la surmontez, en disant : je puis tout dans le Christ qui me fortifie⁷⁰. »

Nous retrouvons ainsi l'enseignement de l'Eusèbe galicain, mais cette fois en relation avec la lutte que le Christ va mener, après son baptême, contre Satan. Aussi Cyrille compare-t-il ailleurs cette cérémonie de la confirmation à une levée de troupes, une στρατολογία :

« Tu reçois une puissance que tu ne possédais pas. Tu reçois des armes redoutables aux démons; et si tu ne rejettes pas ces armes, si tu as dans ton âme le sceau, le démon ne s'approchera pas... Si tu crois, non seulement tu recevras la rémission des péchés, mais tu accompliras des choses surhumaines... Le Saint-Esprit demeurera toujours ton gardien et ton défenseur; il aura soin de toi comme de son soldat⁷¹. »

Qu'on ne pense pas que ces témoignages soient isolés; bien que la distinction des deux rites soit peu claire chez Chrysostome, du moins celui-ci sait aussi que l'un des effets du baptême (considéré comme l'ensemble des rites de l'initiation), chez nous comme chez le Christ, est de nous préparer à la lutte :

« Et puisque tout ce qu'il faisait et supportait était pour notre enseignement, il voulut être conduit au désert et combattre contre le diable, afin que chaque baptisé, s'il a de plus grandes tentations après le baptême, ne se trouble pas, comme d'une chose inattendue; mais qu'il demeure ferme, supportant tout, comme une chose normale. C'est, en effet, pour cela que tu as reçu des armes : non pas pour ne rien faire, mais pour lutter⁷². »

70. *Ibid.*, 4.

71. *Catéch.*, 17, 36-37.

72. *In Matth. Homil.*, 13, 1 (P. G., 57, 207-209). En termes très sem-

Et voici que revient l'image du sceau dont sont marqués les soldats :

« De même que les soldats reçoivent un sceau, de même aux fidèles l'Esprit en impose un; de sorte que si tu désertes tu es noté par tous⁷³. »

Saint Hilaire redit en peu de mots le même enseignement :

« Le Seigneur est tenté aussitôt après son baptême, indiquant par cette tentation que les attaques du diable fondent surtout sur nous quand nous avons été sanctifiés⁷⁴. »

Ainsi le rapprochement avec le baptême de Jésus a conduit les Pères à voir dans le confirmé un combattant, un soldat du Christ. On aurait tort toutefois de penser que ce soit l'unique aspect à considérer, car le baptême du Christ au Jourdain est aussi le début de toute sa vie publique et de la prédication du Royaume de Dieu : dans la synagogue de Nazareth Jésus met lui-même en relation explicite l'onction qu'il vient de recevoir avec cette mission d'annoncer l'Évangile aux pauvres... (Luc, 4, 18). Il doit donc en être de même pour les confirmés⁷⁵; on a déjà vu plus haut que ceux-ci reçoivent l'Esprit pour produire des fruits; Cyrille de Jérusalem détaille ces derniers :

« Vous avez été oints sur le front... afin que, le visage découvert, vous puissiez refléter comme dans un miroir la gloire du Seigneur; sur les narines afin que, ayant reçu l'huile sainte et divine, vous puissiez dire : Nous sommes pour Dieu la bonne odeur du Christ parmi ceux qui sont sauvés (2 Cor., 2, 15)⁷⁶. »

Sous ces métaphores on entrevoit déjà toute une mission

blables l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, qui a été parfois attribué à Chrysostome, mais est, selon G. Bardy, d'un écrivain barbare et arien (*D.T.C.*, 8, 672) : « Athleta ante certamen ungitur ut luctetur; sic et homo spiritualiter ideo oleo chrismatis ungitur, ut contra diabolum quasi spiritualis athleta luctetur » (*Op. imp. in Matth.*, hom. V; P. G., 56, 662).

73. *In 2 Cor. hom.*, 3, 7 (P. G., 61, 417-418).

74. *In Matth.*, III, 1 (P. L., 9, 928 b); cf. *In Ps.* 123, 6-7.

75. Le Christ, affirme Théodore de Mopsueste, est venu au baptême pour nous donner un modèle de notre baptême à nous. A partir de ce moment, il n'observe plus les œuvres de la Loi ancienne, mais il « établit l'enseignement de la loi et de la doctrine nouvelles, montra les mœurs qui conviennent à sa doctrine, (mœurs) différentes de ce qu'enseigne la Loi » (*Hom. Catéch.*, VI, 11; éd. TONNEAU, p. 153).

76. *Catéch. Myst.*, III, 4. Cette dernière interprétation a été retenue par saint Thomas (III^a, q. 72, a. 2, c.).

de propagation de la vie chrétienne; mais, dès la troisième Catéchèse, Cyrille s'était clairement exprimé :

« Quand tu auras reçu cette grâce, et, de plus, confiant dans les armes de la justice, combats alors, et, si tu le veux, *prêche l'Évangile*. Jésus-Christ était Fils de Dieu, et pourtant il ne prêcha pas l'Évangile avant son baptême. Si le Maître lui-même observait l'ordre normal du temps, comment pourrions-nous, nous ses serviteurs, agir hors de cet ordre? Jésus commença à prêcher à partir du moment où le Saint-Esprit, sous la forme corporelle d'une colombe, descendit sur lui⁷⁷. »

Le moyen âge héritera de cette doctrine : à deux reprises, Alcuin, que suivront tous les évêques francs répondant à l'enquête de Charlemagne sur le baptême, décrira les derniers rites de l'initiation en ces termes :

« En dernier lieu, par l'imposition des mains, le baptisé reçoit de l'évêque l'Esprit de la grâce septiforme, et l'Esprit-Saint fortifie, *en vue de prêcher aux autres*, celui qui, par le baptême, avait reçu la grâce de la vie éternelle⁷⁸. »

ONCTION DU SAINT-ESPRIT

Si le Nouveau Testament considère la réception de l'Esprit par Jésus comme une onction, il est normal que les Pères de l'Église aient adopté aussi ce terme pour parler de la confirmation. Il ne faut pas toujours en conclure que le rite comportât une onction matérielle, ainsi que le P. Galtier l'a montré pour de nombreuses liturgies occidentales⁷⁹. Toutefois si l'on songe que, dans l'ensemble des cérémonies de l'initiation chrétienne, plusieurs onctions apparaissent, soit avant le baptême d'eau, soit entre celui-ci et l'imposition des mains (quand celle-ci est maintenue), soit après cette dernière; si l'on se rappelle aussi que la consignation, le

77. *Catéch.*, III, 13-14 (P. G., 33, 444 ab).

78. ALCUIN, *Epist.* 134 et 137 (éd. DUEMMLER, *Epist. Karolini Aevi*, II, 1895, pp. 203 et 215). Texte repris par de nombreux auteurs; cf. *Le sacerdoce dans le Mystère du Christ*, p. 287.

79. P. GALTIER, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, 1302-1393.

signe de croix marqué sur le front, qui deviendra en maint endroit le rite principal de la confirmation, se fait souvent avec de l'huile consacrée, on comprendra qu'il soit souvent difficile de discerner chez les Pères le sens qu'ils donnent à cette onction, et si ce sens concerne la confirmation.

Si nous faisons abstraction de l'onction conférée aux catéchumènes avant le baptême, on peut cependant, croyons-nous, distinguer deux sens principaux de l'onction spirituelle, qui correspondent aux deux interventions de l'Esprit dans le baptême et dans la confirmation. Si, en effet, comme il a été dit, l'Esprit-Saint agit d'abord dans le baptême, comme une force divine qui donne la nouvelle naissance et lave les péchés, il est légitime de parler d'une première onction de l'Esprit, correspondant à celle qui, au sein de la Vierge, a produit l'Incarnation; si, ensuite, l'Esprit est donné dans la confirmation pour procurer les fruits spirituels du combat et de l'apostolat du chrétien, et si ce don doit être mis en rapport avec la descente de l'Esprit sur le Christ au Jourdain, il faudra parler d'une seconde onction.

L'idée d'une double onction terrestre de Jésus apparaît très clairement chez les Pères, même si certains, comme c'est le cas de saint Augustin⁸⁰, semblent gênés par ce dédoublement. Par le baptême nous participons à l'onction que le Christ a reçue dès l'Incarnation, et nous devenons dès lors des « oints », des chrétiens, participant à l'onction royale et sacerdotale du Christ-Oint : tel est déjà le sens donné par Tertullien à cette onction qui lui rappelle celle des rois et des prêtres de l'Ancien Testament⁸¹. Le P. Galtier a groupé de très nombreux textes dans ce sens, indépendamment de l'existence d'un rite matériel d'onction⁸².

Mais il faut aussi admettre une deuxième onction spirituelle conférée par la confirmation; cet enseignement est parfaitement clair chez Cyrille de Jérusalem, selon lequel le rite primitif de l'imposition des mains a été remplacé par une triple chrismation⁸³ qui correspond à l'onction reçue

80. *De Trinitate*, XV, 26, 46 (P. L., 42, 1093).

81. *De Baptismo*, VII; *Apologet.*, III.

82. P. GALTIER, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, col. 1360 sq.; cf. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, pp. 350-352.

83. *Catéch.*, XVI, 26 (P. G., 33, 956); *Cat. Myst.*, III, 1-7 (P. G., 33, 1088-1093).

par le Christ au Jourdain⁸⁴; il faut aussi la rapprocher de celle que reçurent, après avoir été lavés, Aaron et Salomon⁸⁵; c'est donc encore d'une onction royale et sacerdotale qu'il s'agit⁸⁶. Pour Théodore de Mopsueste aussi, le don de l'Esprit reçu par le Christ au Jourdain est une onction⁸⁷, et la consignation qui suit le baptême nous en fait participants⁸⁸. De même pour saint Hilaire l'imposition des mains est le signe d'une « onction de la gloire céleste » en rapport avec le même mystère⁸⁹. Enfin, en Orient, tandis que le pseudo-Denys ne fait que mentionner l'onction de la chris-mation, en y voyant surtout le signe de la bonne odeur que le chrétien doit diffuser dans le monde⁹⁰, les auteurs postérieurs y verront fréquemment une participation à l'onction qui suit le baptême du Christ, et à son sacerdoce royal : on verra surtout dans ce sens Nicolas Cabasilas⁹¹ et Siméon de Thessalonique⁹².

Malgré la difficulté fréquente de savoir à quel sacrement rattacher l'onction, surtout quand elle se trouve placée entre le baptême d'eau et l'imposition des mains⁹³, ce qui précède suffit à montrer qu'un sérieux fondement existe pour affirmer que des chrétiens reçoivent une double onction spirituelle, correspondant aux deux interventions de l'Esprit dans le baptême et la confirmation. Si, dans les deux cas,

84. *Cat. Myst.*, III, 1.

85. *Cat. Myst.*, III, 6.

86. Voir aussi *Catéch.*, 18, 33 : par la chris-mation les chrétiens deviennent participant sacerdotale-ment (ἱερατικῶς) à l'onction du Christ Oint. — Il faut sans doute interpréter dans le même sens les expressions d'Hésychius de Jérusalem, témoin du même rite que décrivait Cyrille : « Si enim ab unctione sacerdos agnoscitur, utique uncti et nos, per mysticum chrisma, quod in nobis est dicimur. Ergo et nos sacerdotes sumus » (*In Levit.*, I, 5-9; P. G., 93, 786 c); cf. *In Isaiam*, 61, 6 (éd. FAULHABER, p. 191) : χρίσμα ἱερατικόν.

87. *Homél. Catéch.*, 14, 27 (éd. TONNEAU, p. 457); *In Joan.*, 1, 34 (trad. Vosté, p. 213).

88. *Homél. Catéch.*, 14, 27; cf. plus haut, n. 66.

89. *Comment. in Matth.*, 2, 6 (P. L., 9, 927); cf. P. GALTIER, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, VII, col. 1365-1366.

90. *De Eccles. Hier.*, IV, 3, 11 (P. G., 3, 484). Cette idée, déjà présente chez Cyrille de Jérusalem, sera recueillie par saint Thomas.

91. NICOLAS CABASILAS, *De Vita in Christo*, lib. III (P. G., 150, 569 sq.).

92. SIMÉON DE THESSALONIQUE, *De Sacro ritu sancti unguenti*, cap. 73 (P. G., 155, 245-248).

93. On sait que le P. Galtier rattache, pratiquement toujours, dans ces cas, le rite de l'onction aux rites du baptême.

on nous parle d'onction sacerdotale et royale, il n'est pas impossible cependant de discerner une distinction, correspondant à un double symbolisme de l'onction déjà signalé par Théophile d'Antioche :

« Ce qui est oint est *agréable* et *utile*... Quel navire pourrait être *utile* et éviter de *se perdre* sans être d'abord oint ? Quelle tour ou quelle maison pourraient avoir *bonne apparence* et offrir *bon usage*, tant qu'elles ne sont pas ointes ? Quel est l'homme qui, *entrant dans cette vie*, ou se mettant à *lutter*, ne reçoit pas une onction d'huile ? Quelle œuvre d'art, quelle parure peut flatter l'œil sans être ointe et rendue brillante?... Pour nous, c'est là l'explication de notre nom de chrétiens : nous sommes oints de l'huile de Dieu⁹⁴. »

Que Théophile ait pensé ou non à un double rite, il est clair, en tout cas, qu'il connaît deux usages de l'onction, un usage de beauté, et un usage d'utilité. Or le premier usage correspond bien à l'effet du baptême, et nous rappelle l'onction des nouveau-nés; le second est plus adapté à l'effet de la confirmation, et à l'onction des lutteurs. Il ne sera pas inutile de rappeler à ce sujet que, dès saint Justin, on expliquait le mot Christ (= oint) par la fonction attribuée au Verbe dans l'œuvre de la Création : il est celui par lequel le Père a orné le monde⁹⁵, et la même explication se retrouve chez saint Irénée⁹⁶. Quand à l'onction des lutteurs, elle est mentionnée par saint Augustin et par l'auteur de l'*Opus Imperfectum in Matthaeum*⁹⁷.

Nous retrouvons ainsi, à propos de l'onction, la distinction à laquelle nous étions parvenus plus haut entre les deux effets du baptême et de la confirmation.

94. *Ad Autolyicum*, I, 12 (P. G., 6, 1041; éd. SENDER, p. 70).

95. Saint JUSTIN, *II^e Apol.*, 6 : « Il porte le nom de Christ parce qu'il a été oint et parce que Dieu par Lui a orné l'univers. »

96. IRÉNÉE, *Démonstr. Apost.*, 53 : « Il est nommé Christ, parce que par lui, le Père a orné et paré toutes choses » (trad. Smith, p. 82).

97. Saint AUGUSTIN, *Tr. in Joan.*, 33, 3; *Op. imp. in Matth.*, hom. 5 (P. G., 56, 662). Cf. J. B. UMBERG, *Zum Kampfe geweiht. Vom Sinn der Firmung*, 2^e éd., Innsbrück, 1947. On verra d'autres textes sur la double onction des chrétiens dans P. GALTIER, art. *Imposition des mains*, dans *DTC*, col. 1390 sq.

LA CONFIRMATION ET LA PENTECÔTE

Ce n'est pas seulement le mystère du baptême du Christ qui a été rapproché par les Pères de la confirmation; c'est aussi le mystère de la Pentecôte. La descente de l'Esprit sous forme de langues de feu correspond, en effet, dans la vie de l'Église, à sa descente sous la forme d'une colombe au début de la vie publique du Christ.

Déjà saint Justin, sans qu'il soit possible de savoir avec certitude s'il pense précisément à la confirmation⁹⁸, rapproche les « dons de l'Esprit » de ces deux mystères : il faut d'abord résumer ici deux chapitres du *Dialogue* avec Tryphon :

La prophétie d'Isaïe, 11, 2, sur les sept dons de l'Esprit concerne le Christ. Les puissances de l'Esprit se reposent sur lui, en ce sens d'abord qu'après lui il n'y a plus d'autre prophète dans le peuple juif, et d'autre part qu'il possède toutes les puissances que les anciens prophètes ne recevraient chacun qu'en partie. Mais à son tour, le Christ communique ces dons à ceux qui croient en lui, selon que chacun en est digne. Les prophéties avaient annoncé cette effusion des dons de l'Esprit, et avaient même précisé que cela n'aurait lieu qu'après l'Ascension (cf. Ps. 67, 18 : *Ascendens in altum... dedit dona hominibus*, et Joël, 2, 28-29, cité par saint Pierre au jour de la Pentecôte). En fait, ce n'est pas que le Christ n'eût pas pu donner ces dons dès sa naissance; et même s'il est venu au Jourdain, si du feu s'est allumé dans le fleuve quand il y est descendu⁹⁹, et si, lorsqu'il est remonté de l'eau, l'Esprit est descendu sur lui, ce n'est pas qu'il en ait eu besoin personnellement, pas plus que de s'incarner ou d'être crucifié; c'était pour le salut du genre humain¹⁰⁰.

98. E. C. RATCLIFF, *Justin martyr and Confirmation*, dans *Theology*, 51, 1948, pp. 133-139, étudiant *Dial.* 87-88, conclut qu'il s'agit de la confirmation.

99. On a déjà parlé plus haut de ce thème. Cf. C. M. EDSMAN, *Le baptême de feu*, Leipzig, 1940, pp. 182 sq. et 438; P. LUNDBERG, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, Leipzig-Uppsala, 1942, pp. 30 sq.

100. *Dial. c. Tryph.*, 87-88. En 88, 8, Justin considère comme une nouvelle naissance du Christ le moment où il commence à se manifester aux hommes.

Cet enseignement est à compléter par quelques lignes du chapitre 39 du même ouvrage :

« Ceux qui se font les disciples du nom du Christ et abandonnent la voie de l'erreur, reçoivent aussi des dons, chacun comme il en est digne, lorsqu'ils sont illuminés¹⁰¹ par le nom du Christ; l'un reçoit l'esprit d'intelligence, l'autre de conseil, un troisième de force, un autre de guérison, ou de prophétie, ou d'enseignement, ou de crainte de Dieu... Et c'est après d'Ascension du Christ au ciel que, selon la prophétie, il devait nous racheter de l'erreur et nous donner ses dons; voici le texte : *Il est monté dans les hauteurs, il a fait captive la captivité, il a donné des dons aux hommes* (Ps. 67, 18; Éph. 4, 8)¹⁰². »

Or on retrouve cette même suite d'idées chez Tertullien : à son baptême tout l'esprit de prophétie est passé sur le Seigneur¹⁰³; mais d'autre part, ce dernier ne devait faire descendre l'Esprit-Saint qu'après l'Ascension¹⁰⁴; et cette descente de l'Esprit se perpétue de nos jours par l'imposition des mains¹⁰⁵. Selon l'auteur du *De Rebaptismate*, au 3^e siècle, les Apôtres, déjà baptisés auparavant, n'ont reçu l'Esprit qu'au jour de la Pentecôte, et lui aussi fait le rapprochement avec l'apparition de la colombe au jour du baptême du Christ¹⁰⁶.

Cyrille de Jérusalem, qui rapproche aussi la confirmation de la Pentecôte, constate à ce sujet, avec beaucoup d'autres, que le don de l'Esprit aux Douze était un perfectionnement de ce qu'ils avaient déjà reçu au soir de Pâques¹⁰⁷.

Un témoin très important est saint Augustin : les Apôtres, à la Pentecôte « avaient déjà le baptême, mais ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit-Saint »¹⁰⁸; ils l'ont reçu en ce jour,

101. Cette expression chez Justin signifie les effets du baptême : cf. *I Apol.*, 61, 12-13; 65, 1-2; *Dial.*, 122, 4-5, etc.

102. *Dial. c. Tryph.*, 39, 2-4.

103. *De Baptismo*, X, 5; *Adv. Marc.*, IV, 18; V, 8; *De Orat.*, I.

104. *De Baptismo*, X, 4.

105. *De Baptismo*, VIII, 3. Ici encore le Pseudo-Eusèbe gallican suit la doctrine traditionnelle : *Max. Bibl. Patr.*, t. VI, p. 649.

106. *De Rebaptismate*, 6, 17-18 (éd. HARTEL, 3, pp. 75-76, 90-91). Le même rapprochement est indiqué dans CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Glaph. in Joel.*, 2, 28-29 (P. G., 71, 377-380).

107. *Catéch.*, 17, 38. — *Catéch.*, 17, 12-13; cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 316 sq.

108. *In Ep. Joan. ad Parthos*, VI, 3, 11.

et en même temps, ils recevaient le pouvoir de le donner aux autres, c'est-à-dire d'imposer les mains pour la confirmation¹⁰⁹. Cet enseignement, fréquemment répété ailleurs¹¹⁰, conduit saint Augustin, au moins une fois, à rapprocher aussi la chrismation de la Pentecôte, et donc, semble-t-il, à y voir un rite de confirmation¹¹¹. L'auteur n'ignore pas que les Apôtres ont reçu deux fois l'Esprit-Saint, et il rapproche ces deux communications des deux onctions du Christ, à l'Incarnation (celle-ci correspondant à l'onction du baptême) et au Jourdain; il propose aussi — dubitativement — d'y voir le signe du double don de la charité : les Apôtres auraient reçu une première fois l'Esprit pour l'amour du prochain, une seconde fois pour l'amour de Dieu¹¹². Cette dernière explication, pas très heureuse semble-t-il, passera chez Grégoire le Grand, et trouvera un certain écho dans la tradition postérieure¹¹³.

Et comme ce dernier auteur voyait dans les vêtements d'écarlate « deux fois teints » (*coccum bis tinctum*) du sacerdoce ancien (Exode, 39, 1) le symbole des deux préceptes de la charité¹¹⁴, on en viendra à mettre à nouveau les deux dons de l'Esprit en relation avec un double degré de participation au sacerdoce du Christ; de plus, comme on se rappelle aussi que David a été oint deux fois, on y verra le signe d'une double onction royale des fidèles, celle du baptême et celle de la confirmation¹¹⁵. Ces rapprochements peuvent nous paraître parfois bien puérils, mais ils sont du moins le témoignage d'une conviction de la pensée chrétienne, et se rattachent à la plus ancienne tradition qui voit

109. *Serm.* 266, 3-4 (P. L., 38, 1226). Cf. P. GALTIER, *Onction et Confirmation*, dans *Rev. d'Hist. Eccles.*, 13, 1912, pp. 468 sq.; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, pp. 300-302.

110. *De Baptismo contr. Donatistas*, l. III, c. 16, 21; l. V, c. 20, 28, *De Trinit.*, l. XV, c. 26, 46.

111. *Serm.* 227 (P. L., 38, 1100).

112. *De Trinit.*, l. XV, c. 26, 46.

113. Saint GRÉGOIRE, *Hom. in Evang.*, lib. II, hom. 26, 3-4 (P. L., 76, 1198 sq.).

114. Cf. *Moral.*, lib. VI, c. 37, 56, etc.

115. Ces deux rapprochements sont constamment présentés par les auteurs à partir de la fin du 12^e siècle : cf. K. F. LYNCH, *The Sacrament of confirmation in the early-middle Scholastic period*, New-York, 1957, pp. 1, 4, 7, 19, etc... Cf. aussi PIERRE DE BLOIS, *Serm.* 25 (P. L., 207, 636 cd).

dans la Pentecôte le mystère dont découle notre sacrement; recueilli par saint Thomas, cet enseignement sera repris par le concile de Florence et par le Catéchisme du concile de Trente¹¹⁶.

Il est possible cependant de penser que certaines indications des Pères n'ont pas été complètement recueillies. Tout d'abord, on a vu plus haut que les auteurs les plus anciens voyaient surtout dans la Pentecôte le signe que l'esprit prophétique, désormais possédé en plénitude par le Christ, était par lui communiqué à son Église; cette donnée n'a pas été souvent exploitée, semble-t-il. De même, on sait que la Pentecôte, dès les débuts du christianisme, a été considérée comme le parallèle de la conclusion de l'Ancienne Alliance et du don de la Loi au Sinaï¹¹⁷. Il faudrait donc voir dans la confirmation un sacrement qui constitue ceux qui sont entrés dans le Peuple de Dieu par le baptême, dans une nouvelle alliance et sous une nouvelle Loi, inscrite dans les cœurs comme une exigence de prendre part à la mission de l'Église¹¹⁸. Cette conclusion paraîtra d'autant plus significative que, dans la vie de Jésus, son onction au Jourdain a aussi cette même signification : c'est la fin du règne de la Loi ancienne, le début de la manifestation officielle de la Nouvelle Alliance¹¹⁹; on en verra le signe dans le fait que Moïse, le législateur de l'Ancienne Alliance n'a pas franchi le Jourdain : cela était réservé à son successeur qui portait déjà le nom du Christ, Jésus, fils de Navé¹²⁰. Il n'est pas impossible, comme tente de le démontrer L. S. Thornton¹²¹, que saint Justin ait vu dans la « nouvelle circoncision » faite par Josué après la traversée du Jourdain, le symbole prophétique de la confirmation, circoncision spirituelle qui

116. Saint THOMAS, III^a, q. 72, a. 6, c; q. 78, a. 2, ad 1^m; *Concile de Florence*, D. 697; *Cat. du Concile de Trente*, Pars, II, c. 3, nn. 14 et 19.

117. Cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 41-60.

118. Voir, sous des formules diverses, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, 40, 45; 41, 12 (P. G., 36, 421 d et 445 ab); CHRYSOSTOME, *In Matth. Homil.*, I, 1 (P. G., 57, 13-15).

119. Cf. LUC, 16, 16. — On a déjà fait mention de ce point plus haut; cf. JUSTIN, *Dial.*, 87, 2; TERTULLIEN, *Adv. Marc.*, IV, 18; *De Orat.*, I; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Catéch.*, VI, 11; JEAN PHILOPON, *Libellus de Paschate* (éd. WALTER, Leipzig, 1899).

120. Cf. *Le Sacerdoce dans le mystère du Christ*, pp. 102-103; 126, 128-130.

121. L. S. THORNTON, *Confirmation*, Westminster, 1954, pp. 27 sq.

suit le baptême, et qui est le signe de l'Alliance nouvelle¹²². En tout cas, il faut rappeler ici l'enseignement de Cyrille de Jérusalem, selon lequel le baptême d'eau est un prélude nécessaire à l'alliance entre Dieu et l'homme :

« Partout où une alliance se conclut, partout l'eau est présente. *Après* le déluge, a été conclue l'alliance avec Noé; l'alliance avec Israël à partir du mont Sinaï, mais *après* l'eau, la laine écarlate et l'hysope (cf. Hébr., 9, 19). Élie est enlevé au ciel, mais pas sans que l'eau soit présente : en effet, il traverse *d'abord* le Jourdain, et ce n'est qu'ensuite qu'il est enlevé au ciel par les chevaux... Le baptême est la fin de l'ancienne alliance et le début de la nouvelle¹²³. »

Ainsi, dans le nouveau Peuple de Dieu comme dans l'ancien, Pâques et Pentecôte constituent deux étapes nécessaires : à la libération d'Égypte et au passage de la mer Rouge correspond le baptême qui nous libère et nous lave du péché; au Sinaï correspond la confirmation qui scelle la Nouvelle Alliance, inscrite dans nos cœurs par l'Esprit de Dieu, en nous infusant la force divine qui nous rend capables d'en produire les fruits.

CONCLUSION

Ici devrait s'insérer une étude sur la *sphragis*, sur le sceau spirituel imprimé par la confirmation et qui scelle l'Alliance dans les cœurs des chrétiens; s'il y a un sens ou plusieurs sens de la *sphragis* qui se rapportent indiscutablement au baptême¹²⁴, il est certainement aussi un sens qui se rapporte à la confirmation : là, surtout, où celle-ci comportait une *consignation*, il est souvent impossible d'en douter : tel est le cas de tel passage de saint Cyprien, qui voit dans ce sceau un signe de perfectionnement¹²⁵; de même saint Ambroise, qui ajoute à cette idée de perfection celle de puis-

122. Voici les principales références au *Dialogue contre Tryphon* qui concernent ce thème : XII, 3; XVIII, 2; XIX, 2-3; XXIII, 1-5; XXIV, 1-2; XXVIII, 4; XXIX, 1, XLI, 4; XLIII, 2; XLVII, 1; CXIII, 6; CXIV, 4; CXXII, 1-4.

123. *Catéch.*, 3, 5 (P. G., 33, 433).

124. Cf. J. DANÉLOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 76 sq.

125. *Epist.* 73, 9 (CSEL, p. 785).

sances nouvelles conférées au confirmé¹²⁶, puissances qui font resplendir la foi dans une vie courageuse qui ne se laisse vaincre par aucune difficulté¹²⁷.

Il faudrait encore parler de ce qu'implique le mot même de *confirmation*, qui n'apparaît qu'au cours du 5^e siècle en Occident¹²⁸, mais dont l'équivalent grec βεβαίωσις est attesté dès le 4^e siècle en Orient¹²⁹ : il y aurait, en particulier, à mettre en lumière le sens de ce mot dans l'Épître aux Hébreux, en relation avec la nouvelle alliance scellée dans le sang du Christ (Hébr., 2, 2; 9, 17). Mais tout cela dépasserait les limites d'un simple article et ce qui précède semble suffire pour une première approximation de l'enseignement des Pères sur la confirmation. On n'y cherchera pas une synthèse spéculative, à laquelle les Pères n'ont pas songé : nous croyons avoir montré que les principaux éléments ont pourtant passé dans la théologie postérieure, surtout dans celle de saint Thomas¹³⁰.

JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp.

126. *De Sacram.*, 3, 8; *De Myst.*, 42 (BOTTE, pp. 74-75 et 121).

127. *De Myst.*, 41 (BOTTE, pp. 120-121).

128. Le mot *Confirmatio*, appliqué au sacrement, apparaît en Gaule, d'abord au Concile de Riez de 439 (Mansi, V, 1192-1193), puis au Concile d'Orange de 441, can. 2. On le trouve dans ARNOBE LE JEUNE, *Comment. sur le Ps. 104* (P. L., 53, 482 c).

129. *Constit. Apost.*, III, 16, 3 (le chrême est une βεβαίωσις de la confession de foi); cf. VII, 44, 2 : on demande ici que l'onction rende βεβαίαν et stable dans le confirmé la bonne odeur du Christ. Le mot se trouve très probablement aussi chez THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. Catéch.*, VI, 14 : la grâce de l'Esprit-Saint est donnée pour la *confirmation* des biens à venir; le mot syriaque employé ici doit rendre le mot βεβαίωσις de l'original grec, comme le verbe šarrar d'où il dérive correspond à βεβαιώω (cf. l'index des mots syriaques dans l'éd. TONNEAU, p. 613).

130. On se rendra compte de cette continuité en lisant l'étude de A.-G. MARTIMORT, *La confirmation, dans Communion solennelle et Profession de foi*, Coll. « Lex Orandi », 14, Paris, 1952, pp. 159-201. Pour la pensée de saint Thomas, voir l'article de J. LATREILLE, *L'effet de la confirmation chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, 1957, pp. 5-28.