

# LA THÉOLOGIE DE LA CONFIRMATION A LA LUMIÈRE DES CONTROVERSE RÉCENTES

LE sacrement de la confirmation a provoqué depuis quelques années, tout particulièrement chez les théologiens anglicans, des études nombreuses, voire des controverses assez vives. L'écho de ces controverses est venu jusque sur le continent, et on peut penser que les théologiens catholiques en profiteront pour approfondir à nouveau l'étude de ce sacrement qui, à vrai dire, avait été jusqu'ici laissé quelque peu dans l'ombre.

Deux problèmes se posent ici, historiques aussi bien que théologiques : 1) l'existence d'un second rite d'initiation, après le baptême, et subsidiairement l'évolution et la dualité de ce rite même; 2) le sens et les effets de la confirmation, qui en font un sacrement proprement dit, distinct et complémentaire du baptême.

Nous n'avons pas l'intention ici d'entrer dans le détail de la controverse; on en trouvera les principaux éléments dans la bibliographie rassemblée à la fin de cet article, ou dans notre article de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 38 (1954), pp. 637-657 : *Sur la théologie de la confirmation*. Nous ne ferons ici qu'indiquer très sommairement les données du problème et proposer les éléments d'une solution<sup>1</sup>.

## I. UN SECOND RITE D'INITIATION APRÈS LE BAPTÊME

L'Esprit-Saint est donné au baptême (Luc, 3, 16; Jean, 1, 33; 3, 5; Act., 2, 38; cf. Tit., 3, 5); et pourtant les Actes rapportent que quand le diacre Philippe a baptisé des néophytes en Samarie, les Apôtres Pierre et Jean viennent leur imposer les mains, pour qu'ils reçoivent le Saint-Esprit (8, 14-18). De même à Éphèse, quand Paul fait baptiser « au nom du Seigneur Jésus » les disciples de Jean, « il leur impose les mains et l'Esprit-Saint vient sur eux » (19, 5-6).

1. Cet article reprend les pages consacrées à la confirmation dans *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, ouvrage collectif publié par les soins de la Faculté Pontificale de Théologie de Milan, Milano, C. Marzorati, 1957, t. II, pp. 816-824. Nous nous permettons de renvoyer aussi aux notes que nous avons données à la traduction française de la *Somme Théologique, Le Baptême et la Confirmation*, nouvelle édition, 1956, pp. 396-407.

Ainsi il y a un double don de l'Esprit en deux gestes sacramentels différents, le baptême d'eau, et l'imposition des mains des Apôtres. (On rapprochera encore Hébr., 6, 4, qui peut être compris comme une allusion aux trois rites successifs, — aux trois sacrements, — de l'initiation. 1 Cor., 12, 13 est moins clair.)

Après ces témoignages de l'usage apostolique, nous nous trouvons, jusqu'au début du 3<sup>e</sup> siècle, en face d'une « lacune béante ». Les rares allusions qu'on pourrait trouver, par exemple chez saint Justin (*Dial.*, 113-114), resteraient obscures si nous ne pouvions les lire à la lumière des documents postérieurs. Ainsi la *Tradition Apostolique* de saint Hippolyte, qui décrit le rituel romain du 3<sup>e</sup> siècle commençant, connaît, après le baptême, le rite de la *consignation*, imposition des mains par l'évêque, et onction d'huile sainte sur la tête, accompagnée du signe de la croix sur le front. En Afrique, à la même époque, Tertullien (*De bapt.*, 8; *De carn. res.*, 8) et un peu plus tard saint Cyprien, font clairement allusion au même rite : imposition des mains de l'évêque pour donner le Saint-Esprit, « sceau du Seigneur » qui consomme l'initiation : ce sont les mots mêmes de saint Cyprien (*Ep.* 73, 9; cf. 72, 7). Saint Ambroise à son tour (Milan, dernier quart du 4<sup>e</sup> siècle) parle du « signe » ou du « sceau » spirituel (*signaculum*), qu'il met en rapport avec le Saint-Esprit aux sept dons (*Sacr.*, III, 2, 8-10; cf. *Myst.*, 7, 42). Saint Augustin de son côté fait allusion au don de la grâce, signifié par l'onction visible dont l'Église oint les baptisés (*Trin.*, XV, 26, 46; cf. *In Ep. Joann. Tr.*, 3, 5).

En Orient, saint Cyrille de Jérusalem par exemple atteste après le baptême un second rite, l'onction d'huile parfumée (*myron*), symbole de l'onction que le Christ (l'« Oint ») avait reçue, et signe de l'onction de l'Esprit que reçoit le baptisé : « Tandis que le corps est oint du baume visible, l'âme est sanctifiée par le saint et invisible Esprit » (*Cat. myst.*, III, 3). C'est « le sceau de l'Esprit » (*Procatéch.* 17). Plus tard, à Alexandrie, l'autre Cyrille parle, comme de l'eau du baptême et du pain et du vin de l'eucharistie, de « l'huile qui achève la perfection de ceux qui ont été justifiés dans le Christ » (*Comm. sur Joël*, 32).

A vrai dire, quand en tous ces textes nous distinguons ainsi « baptême » et « confirmation », nous le faisons à la

lumière du développement ultérieur de la pratique et de la pensée de l'Église; et cela est tout à fait légitime. Mais en réalité, ni le langage des Pères, ni les liturgies anciennes, ne séparent, ni même ne distinguent, comme deux « sacrements » différents, « baptême » d'une part, et « confirmation » de l'autre. Dans un texte comme celui de Tertulien (*De carn. res.*, 8), et tout aussi bien dans le rituel d'Hippolyte, tout se présente comme un seul rite d'initiation, « la tradition du saint baptême » (Hipp.), rite unique et complexe, qui se déroule d'une seule venue, sans qu'on songe à en distinguer les étapes : « Où finit le baptême ? Où commence la confirmation ? » (G. Dix). Il faut prendre garde à ce fait pour comprendre les expressions des Pères, qui peuvent prêter à confusion ici, et pour comprendre certaines des questions qui se posent de nos jours. Mais c'est aussi ce fait qui pour une part permettra d'y répondre : le problème des relations entre baptême et confirmation et de leurs effets respectifs s'éclairera si on se rappelle que nous avons affaire à deux étapes d'une même initiation.

Cependant, dans cet ensemble où rien n'est encore séparé, on distingue le rite final, — imposition des mains ou onction, — *qui est réservé à l'évêque*. Que l'on relise la Tradition Apostolique, ou un texte comme celui de saint Cyprien (*Ep.* 73, 9) : l'initiation n'est pas achevée, le chrétien n'est pas « achevé », s'il n'a pas été « scellé » par l'évêque, et s'il n'a pas reçu de lui le don de l'Esprit, qui consomme l'initiation (cf. Corneille, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15).

Il y a donc deux étapes dans l'initiation, le premier degré, par le baptême dans l'eau, et le second, l'achèvement, par le don de l'Esprit, dont la collation est réservée à l'évêque, chef de la communauté chrétienne dans laquelle est introduit le baptisé. Et l'on conçoit aussi comment les circonstances amenèrent à dissocier de l'ensemble ce rite final de perfection. Ce fut sans doute le cas des baptêmes « cliniques » (administrés à des malades alités), dont parle la lettre de Corneille que nous venons de citer, et surtout peut-être la multiplication des églises rurales, confiées à de simples prêtres : dans tous ces cas, le prêtre administrait le baptême, et l'achèvement, la « confirmation », était réservé à l'évêque (Déjà le concile d'Elvire, en 306, can. 38 et 77; et cf. saint Jérôme, *Dial.*, c. *Luc.*, 9). La chose devait être assez

courante au début du 5<sup>e</sup> siècle pour qu'Innocent I<sup>er</sup> rappelle à Decentius de Gubbio que les prêtres qui baptisent ainsi ne doivent pas « consigner » les baptisés par une onction du saint chrême sur le front, pour leur donner le Saint-Esprit : cela est réservé aux évêques, qui détiennent le suprême pontificat. Et le pape en appelle à la coutume de l'Église et à la pratique des Apôtres eux-mêmes, Act., 8, 14-17 (*Ep.* 25, 3).

Nous n'avons pas à suivre ici le développement ultérieur des deux rites et leurs vicissitudes. Il suffira d'avoir montré comment l'Église, en possession dès l'origine d'un rite d'abord complexe et indistinct, a peu à peu pris conscience de ce fait : aux deux étapes de l'initiation du chrétien correspondent deux rites, complémentaires, mais distincts, auxquels la réflexion théologique, s'exerçant sur le donné de sa foi, reconnaîtra tous les caractères de vrais « sacrements » : quand au 12<sup>e</sup> siècle se fixe de façon définitive la liste des sept sacrements, la confirmation y tient la place qui est la sienne, immédiatement après le baptême, qu'elle vient « confirmer », sceller et achever.

Saint Thomas a montré, avec beaucoup de pénétration et de sens à la fois théologique et historique, comment par les Apôtres ce rite se rattache au Christ (*III<sup>a</sup> Pars*, qu. 72, art. 1) : c'est dans la promesse de l'Esprit qu'il faut chercher l'institution du sacrement. Mais nous n'avons pas à nous arrêter ici à cet aspect du problème.

#### *Onction, ou imposition des mains ?*

Les textes que nous avons cités montrent que ce rite n'est pas uniforme : on nous parle tantôt d'imposition des mains, tantôt d'onction avec l'huile sainte (*myron*, chrême). Il importe d'y regarder d'un peu près.

Les Actes, qui sont ici notre principale source d'information pour l'époque apostolique, ne connaissent que l'imposition des mains (8, 17; 19, 6; et cf. Hébr., 6, 2). Il paraît assez hasardeux de vouloir retrouver dans les textes la trace d'une onction à l'âge apostolique (comme en 2 Cor., 1, 21); et aucun document ne justifie le raisonnement du pseudo-Denys, que reprend saint Thomas (qu. 72, art. 2, ad 1<sup>m</sup>), sur l'usage du chrême par les Apôtres, conjointement avec l'imposition des mains. Celle-ci est un rite très ancien de bénédiction et de consécration, propre à signifier

la prise de possession de l'âme par Dieu et son envahissement par la plénitude de l'Esprit.

L'Occident ne connut longtemps que l'imposition des mains pour le second sacrement de l'initiation. Mais, nous l'avons vu, on y connaît aussi une onction. En Orient, c'est, dans tous les documents dont nous disposons, le rite unique. Ainsi par exemple Origène : « Selon la règle transmise aux Églises, nous avons été baptisés dans ces eaux visibles et dans ce chrême visible » (*In Rom. Comm.*, V, 8; on remarquera que l'eau et le chrême constituent un seul et même baptême). Les Pères commentent abondamment le sens de cette onction : ainsi par exemple saint Cyrille de Jérusalem (*Cat. myst.*, III). Elle est le symbole de l'effusion du Saint-Esprit (par exemple Isaïe, 61, 1; Luc, 4, 18; 2 Cor., 1, 21; 1 Jean, 2, 20, 27). Surtout, elle rappelle que le Christ fut oint (*christos*) de la plénitude de l'Esprit, et elle signifie que cette plénitude de l'Esprit qui est dans le Christ est communiquée au chrétien (*christianus*) par le rite du sacrement. « Le Christ a été oint d'une huile spirituelle d'allégresse (cf. Ps. 44, 8). ... Vous, vous avez été oints du *myron*, communiant et participant au Christ. ... Vous qui avez reçu ce saint chrême (*chrisma*), vous vous appelez chrétiens (*christianoï*)... » (Cyr. de Jér., *Cat. myst.*, III, 2, 5).

D'Orient, l'onction passa en Occident, et cela dut se faire assez tôt, puisque la *Tradition apostolique* la signale à Rome au début du 3<sup>e</sup> siècle, conjointement avec l'imposition des mains et la signation. En Afrique, au début du 4<sup>e</sup> siècle, saint Augustin parle de l'onction du chrême, et du *sacramentum chrismatis*. Dès le 5<sup>e</sup> siècle, l'onction est devenue le rite essentiel de la confirmation; ainsi en témoigne par exemple la lettre d'Innocent I<sup>er</sup> à Decentius de Gubbio, que nous avons déjà citée. Il est inutile d'en suivre plus loin les témoignages; il est bien visible par exemple que pour saint Thomas l'onction est le rite propre et unique de la confirmation (qu. 72, art. 2).

Bien que les textes ici soient muets, on entrevoit comment cette onction a pu s'introduire dans le rite de la confirmation, en vertu du symbolisme que nous venons de dire, et, peut-être, par une sorte de dédoublement de l'onction post-baptismale. Mais le théologien ne peut manquer de s'interroger sur ce déplacement du rite : d'abord juxta-

posées, semble-t-il, à l'imposition des mains, l'onction et la signation se sont substituées à elle pour devenir le rite essentiel, l'imposition des mains étant en fait, et malgré le texte du Code (can. 780), comme absorbée par l'onction.

Mais le Christ n'a-t-il pas institué ce sacrement avec sa « matière » et sa « forme », et celles-ci ne doivent-elle pas demeurer immuables ? Le problème se pose dans les mêmes termes pour d'autres sacrements, et on peut faire appel ici à un principe de solution très général. Ici aussi nous avons affaire à un cas particulièrement intéressant de ces modifications profondes qui ont pu intervenir dans le rite des sacrements, l'Église usant de la liberté que lui a laissée le Christ d'adapter un signe expressif au don de l'Esprit qu'il avait promis. Signe sensible de la plénitude de l'Esprit, ce fut d'abord, pour les Apôtres, le miracle de la Pentecôte (cf. qu. 72, art. 2, ad 1<sup>m</sup>), puis l'imposition des mains, puis l'onction. L'essentiel, c'est que demeure la *relation* entre un signe expressif et la grâce signifiée. Cette explication, qui est celle de Jean de Saint-Thomas, est la seule qui permette théologiquement d'échapper à d'inextricables difficultés. Mais n'importe quel signe n'est pas apte à signifier n'importe quelle grâce. C'est l'usage de l'Église, la *consuetudo Ecclesiae*, à laquelle saint Thomas reconnaît une telle autorité dans le domaine sacramentaire, qui comble l'indétermination dans laquelle le Christ a laissé la matière de tel sacrement, et qui choisit, non sans quelques variations, celle qui paraît la plus adaptée. Au demeurant, l'onction d'huile était apte, aussi bien que l'imposition des mains, à signifier la plénitude de l'infusion de l'Esprit (qu. 72, art. 2). Les sacrements ne seraient pas des sacrements s'ils n'avaient pas quelque ressemblance naturelle avec la réalité dont ils sont les sacrements (AUG., *Ep.*, 98, 9).

## II. — LE SENS ET LES EFFETS DE LA CONFIRMATION

Quel rapport y a-t-il entre le baptême et la confirmation ? La question a été, et est encore, vivement débattue, spécialement parmi les théologiens anglicans. Il n'est pas inutile d'en dire un mot, en dehors de toute préoccupation d'actualité, et la réponse qui pourra être donnée à cette question peut en retour aider à comprendre quelle est la grâce propre et quels les effets de la confirmation.

Le baptême chrétien est « baptême dans l'Esprit-Saint » (Marc, 1, 7), nouvelle naissance « dans l'eau et l'esprit » (Jean, 3, 5). Au baptême, le néophyte reçoit l'Esprit-Saint. Il serait facile de citer de nombreux textes patristiques et liturgiques qui l'affirment sans ambages. Ainsi le *Rituel Romain*, lors de l'onction d'huile avant le baptême : « Va-t'en, esprit immonde, et cède la place à l'Esprit-Saint Paraclet » (formule récente en sa teneur actuelle, mais qui s'inspire de formules anciennes analogues), ou lors de l'onction de chrême après le baptême : « Que le Dieu tout-puissant... qui t'a régénéré d'eau et d'Esprit-Saint... » (formule qui s'inspire de Tite 3, 5, et qui est déjà dans saint Ambroise (*Sacr.*, II, 7)). D'autre part, et la tradition est ici tout aussi unanime, la confirmation est le don de l'Esprit-Saint : après les textes des Actes auxquels nous nous sommes déjà référés à plusieurs reprises, il suffit de citer Innocent I<sup>er</sup> (voir ci-dessus, p. 82), et la formule du *Pontifical Romain* : « Envoie sur eux du haut des cieux ton Esprit-Saint Paraclet aux sept dons. »

On est donc tenté de poser ce dilemme : ou le Saint-Esprit est donné au baptême, qui suffit par lui-même à l'initiation du chrétien, et la confirmation n'est plus qu'un rite accessoire dont on ne voit pas très bien la valeur, — ou la confirmation donne le Saint-Esprit, qui n'a pas été donné dans le baptême d'eau, lequel est incomplet et insuffisant sans ce complément qu'apporte la confirmation. « Ou le Saint-Esprit intervient au baptême, ou il n'intervient pas. Dans le premier cas, la confirmation est inutile, dans le second elle est nécessaire absolument » (Dom B. Botte). C'est ainsi en effet que posent le problème, pour le résoudre d'ailleurs en des sens opposés, D. Gr. Dix et G. H. W. Lampe (voir bibliographie). Dix en particulier ne reconnaît au baptême qu'un effet négatif de rémission des péchés, pour réserver à la seule confirmation le don de l'Esprit et l'infusion de la grâce. Il pense pouvoir par là justifier et ranimer le sens et la pratique de la confirmation.

Mais on aurait tort de se laisser enfermer dans ce dilemme, et d'oublier que d'un sacrement à l'autre il y a non pas opposition, mais continuité, et développement d'un même processus de sanctification. Selon l'enseignement de Jésus et des Apôtres, le baptême donne déjà le Saint-Esprit, et suffit

par lui-même, non seulement à remettre le péché, mais à donner la grâce. Ne réalise-t-il pas l'incorporation du néophyte au Christ mort et *ressuscité*? Et la vie nouvelle en laquelle nous sommes engendrés n'est-elle pas une vie *dans l'Esprit*, qui suppose le don de la grâce et de l'Esprit-Saint? Mais s'il donne le Saint-Esprit, le baptême attend et appelle cet achèvement et cette plénitude qui font du baptisé un « parfait chrétien », parfait, non pas au sens moral du mot, mais, si l'on peut dire, au sens ontologique, c'est-à-dire, achevé dans son être de chrétien, et revêtu, à l'imitation du Christ et en dépendance de lui, de la plénitude de l'Esprit. Les circonstances qui ont conduit l'Église à séparer les deux sacrements de l'initiation, ont pu sembler laisser un peu dans l'ombre la confirmation, mais elles ne sont pas une « dissociation », encore moins une « désintégration » du rite. Si on n'oublie pas l'unité primitive de la « tradition du saint baptême », on voit à quel point sont liés, et tous deux nécessaires, les deux sacrements, comme les deux étapes inséparables d'une unique croissance dans le Christ<sup>2</sup>.

Si, après le don de l'Esprit au baptême, il en est un autre lors de la confirmation, quel est le caractère propre de ce don nouveau, de cette seconde « mission » du Saint-Esprit, qui achève l'initiation du chrétien, et en fait, au sens le plus fort du mot, un chrétien « parfait »? Répondre à cette question en essayant de préciser ce caractère, permettrait de « rendre raison » de l'existence de la confirmation comme sacrement distinct du baptême, et de sa relation à celui-ci.

On pourrait, semble-t-il, exploiter un rapprochement qui a été mis en bonne lumière par A.-G. Martimort et par L. D. Thornton (voir bibliographie), rapprochement entre le Christ et le chrétien. Tout ce qui se passe dans le chrétien est à la ressemblance et en dépendance de ce qui s'est passé dans le Christ. Or, il y a eu pour le Christ une double

2. Il serait à notre avis inexact de dire que si le baptême donne le Saint-Esprit, c'est parce qu'il comporte un « vœu » de la confirmation, et de penser qu'entre le baptême et la confirmation il y a le même rapport qu'entre le baptême de désir et le baptême d'eau, ou qu'entre le « vœu » du sacrement de pénitence et la confession. Le rapprochement est illusoire, et reviendrait à dire que le baptême est insuffisant par lui-même et ne donne le Saint-Esprit qu'en référence à la confirmation, et même à laisser entendre que le baptême n'est pas un sacrement, pas plus que le baptême de désir et le « vœu » de la confession ne sont des sacrements.

mission de l'Esprit, ou, si l'on préfère deux « onctions ». L'une, lors de la conception virginale, l'a constitué en son être de Fils de Dieu (cf. Luc, 1, 35; Matth., 1, 20) : onction royale et sacerdotale. L'autre, lors du baptême dans le Jourdain (Matth., 3, 16-17), signifie pour Jésus l'acceptation de sa mission de « Serviteur souffrant » et de Messie rédempteur : onction prophétique. Il en va de même pour le chrétien : un premier don de l'Esprit, dans l'eau du baptême, le fait naître à la vie chrétienne (Jean, 3, 5), et l'incorpore au Corps mystique (1 Cor., 12, 13). Puis une seconde mission de l'Esprit l'équipe de tous les dons nécessaires pour vivre en plénitude la vie du corps, pour répondre à sa mission dans l'Église, et pour offrir le culte en esprit et en vérité dans le Temple véritable qui est le corps du Christ.

On pourrait trouver en saint Thomas (qu. 72, art. 1, ad 1<sup>m</sup>) une lointaine esquisse de cette analogie entre le chrétien et le Christ. Et il est facile de la rapprocher, sans faux concordisme, de l'analogie avec le développement de la vie humaine, selon laquelle le Docteur Angélique organise sa synthèse sacramentaire, et dans laquelle il situe respectivement baptême et confirmation. C'est bien d'une naissance et d'une croissance qu'il s'agit, du passage de l'enfance à l'âge adulte : le nouveau-né est bien un homme, à qui il ne manque rien de ce qui constitue son être d'homme, mais pour qu'il puisse vivre et agir pleinement en homme, il lui faut encore croître et devenir « homme fait ». Ainsi le baptisé est-il vraiment chrétien, à qui il ne manque rien de son être de chrétien; en particulier il a reçu le Saint-Esprit; mais il lui faut encore parvenir à la plénitude de l'âge adulte dans le Christ, de même que lors du baptême dans le Jourdain fut manifestée en Jésus la plénitude de l'Esprit qu'il avait reçu. Et comme cette descente du Saint-Esprit sur Jésus inaugura sa mission publique, la confirmation donne au chrétien, devenu spirituellement un adulte, le pouvoir et la mission d'agir au dehors, de proclamer et de défendre sa foi, « quasi ex officio » (qu. 72, art. 2, art. 5 et ad 1<sup>m</sup>, etc.). Ainsi on doit tenir ces deux affirmations, qui ne sont pas contradictoires : le baptême suffit au salut; et pourtant la confirmation est nécessaire au salut (qu. 72, art. 1, ad 3<sup>m</sup>), car « c'est l'intention de la nature que tout homme qui naît parvienne à l'âge parfait » (art. 8).

Aussi est-il normal de parler ici d'une grâce de *force*. Sans doute le texte du « pape Melchiade » sur lequel s'appuie ici saint Thomas et avec lui toute la théologie classique, est-il apocryphe<sup>3</sup>, et il est trop facile d'épiloguer sur la faiblesse d'une théologie construite sur une base aussi fragile. Mais, comme l'a bien montré A.-G. Martimort, la tradition ancienne, indépendante de « Melchiade », attribue à la confirmation le don de la force, parce que cette onction du Saint-Esprit est l'onction qui fait les prophètes et les martyrs, et qu'elle arme le chrétien pour le témoignage. On se contentera ici de citer les *Constitutions Apostoliques* (Syrie ou Constantinople, fin du 4<sup>e</sup> siècle), qui définissent la confirmation comme « la réception du Saint-Esprit comme témoin » (III, 17). La grâce de la confirmation est une grâce de force, qui prépare le chrétien à « confesser courageusement la foi du Christ, et à manifester ouvertement qu'il est chrétien » (qu. 72, art. 9; cf. art. 5, ad 1<sup>m</sup> et 2<sup>m</sup>, etc.). On le voit, non seulement saint Thomas a tiré le meilleur parti d'une documentation insuffisante (L. Bouyer), mais la tradition dont il est l'héritier est plus large et plus solide que le seul texte de « Melchiade ».

On pourrait aboutir à des conclusions analogues en partant du *caractère* de la confirmation, et en le comparant à celui du baptême. La confirmation, qui ne se réitère pas plus que le baptême, imprime elle aussi un caractère, « le sceau ineffable de l'Esprit » (Cyr. de Jér., *Procatéch.*, 17). Il s'agit de définir, dans le cas de la confirmation, cette *spiritualis potestas* qui constitue le caractère sacramentel. On le sait par ailleurs, cette puissance spirituelle, ordonnée à des actions sacrées, aux actes du culte chrétien, est participation au sacerdoce du Christ. Saint Thomas (qu. 63, art. 6) avait dit que la confirmation, comme le baptême, donne à l'homme le pouvoir de recevoir les sacrements de l'Église. Ailleurs (qu. 72, art. 5), il dit qu'elle donne pouvoir « pour certaines actions sacrées autres que celles dont le baptême lui donne le pouvoir » (il ne précise

3. On sait que le texte attribué par saint Thomas au « pape Melchiade » vient d'une homélie sur la Pentecôte d'un évêque gaulois du 5<sup>e</sup> siècle, que Dom G. Morin a proposé d'identifier avec Fauste de Riez. Au 9<sup>e</sup> siècle, le compilateur des « Fausses Décrétales » s'en empara pour l'attribuer à un pape « Melchiade » qui n'a jamais existé. Des Fausses Décrétales, le texte passa dans le *Décret* de Gratien, et de là dans les *Sentences* de Pierre Lombard, de qui le tenait saint Thomas.

d'ailleurs pas quelles sont ces actions), — et il présente la confirmation comme une puissance *active* : « combat spirituel », « lutte contre les ennemis de la foi », « confession publique du nom du Christ ». Puissance passive, puissance active ? Cajetan a essayé de concilier ces deux affirmations, en disant qu'il ne s'agit pas d'une puissance « purement passive », mais que le confirmé est apte à recevoir les sacrements « parfaitement, librement et fermement ».

Cette explication, qui s'en tient à la réception des sacrements, n'est peut-être pas absolument satisfaisante, et ici le théologien peut être amené à chercher plus loin. On pourrait dire que si le caractère du baptême est un caractère *passif*, et celui de l'ordre du sacerdoce un caractère *actif*, celui de la confirmation habilite à un rôle *actif*, non pas sans doute dans l'administration des sacrements et dans la participation à l'activité hiérarchique de l'Église, mais dans la défense et la propagation du culte chrétien. Le culte est témoignage et protestation de la foi. Or, le confirmé est apte à professer publiquement cette foi dans le culte, — et d'autre part, en confessant cette foi devant les incroyants ou les ennemis de l'Église, il défend aussi le culte de l'Église. La profession et la défense de la foi sont ainsi des *actions sacrées*, et par là la confirmation se rattache à la doctrine générale du caractère.

Faut-il parler ici, comme on le fait parfois, d'un « sacrement de l'Action catholique » ? Cette idée se réclame moins de la tradition des Pères et des Docteurs et d'une théologie de la confirmation que du désir, légitime sans doute, de trouver à l'Action catholique un statut sacramentel et de la rattacher à une « ordination ». De la sorte, comme le sacerdoce hiérarchique est conféré par une ordination, la participation à l'apostolat hiérarchique serait, elle aussi, conférée par une « ordination ». Il est bien vrai que le confirmé, parvenu à sa stature adulte et à la pleine virilité chrétienne, aura à proclamer la vérité de l'Évangile et à en témoigner *quasi ex officio*. Mais aller plus loin, et voir dans la confirmation une « ordination » en vue de l'Action catholique, comme l'imposition des mains « ordonne » le nouveau prêtre à son ministère sacerdotal, nous semblerait jouer sur les mots et faire violence aux réalités mêmes<sup>4</sup>.

4. Il est bon de remarquer que les documents pontificaux sur l'Action

Par tout cela on voit enfin comment échapper au dilemme dans lequel certains se laissent peut-être trop facilement enfermer. Le Saint-Esprit est donné au baptême; il fait du néophyte un vrai chrétien, capable d'entrer « dans le royaume de Dieu (Jean, 3, 5), auquel sont ouvertes les portes du ciel (qu. 69, art. 7); mais, sans que pour autant le baptême soit insuffisant, ou n'ait qu'un effet négatif, le Saint-Esprit est encore donné à la confirmation, qui fait du baptisé un chrétien « parfait » et adulte. Sans être absolument indispensable au salut (qu. 69, art. 7), la confirmation est cependant nécessaire pour donner au baptême son achèvement normal : aussi faut-il la conférer même aux petits enfants en danger de mort, pour qu'à la résurrection ils apparaissent dans l'état de l'homme parfait dont parle saint Paul, à la mesure de la pleine stature du Christ, et pour qu'ils reçoivent au ciel une gloire plus grande (qu. 72, art. 8, ad 4<sup>m</sup>). Du baptême à la confirmation il y a ce lien étroit et cette continuité que manifestait l'unité du rite ancien; mais le don nouveau de l'Esprit-Saint et la grâce propre de croissance et de virilité qu'apporte la confirmation, justifient l'existence d'un second sacrement de l'initiation, distinct et complémentaire du baptême : « Là où se rencontre un effet spécial de grâce, il y a un sacrement spécial » (qu. 72, art. 1). Les controverses auxquelles nous avons fait allusion n'auront pas été inutiles si elles amènent les théologiens à approfondir la conception qu'ils se font des effets et du sens de la confirmation. Et on ne peut que laisser entrevoir quel bénéfice ce sera pour la pastorale et pour la formation de chrétiens « adultes », que de mettre en meilleure lumière le rôle de la confirmation dans la vie chrétienne et dans l'économie de notre salut.

P. Th. CAMELOT, o. p.

catholique n'ont guère insisté sur la confirmation. On ne peut citer que la lettre de Pie XI au Patriarche de Lisbonne (10 novembre 1933), qui d'ailleurs rattache au baptême également le devoir de l'apostolat.

### Bibliographie

Parmi les travaux récents, nous citerons :

- J. DANÉLOU : *Bible et Liturgie*, Paris, 1951. Ch. III : « La Sphragis », pp. 76-96; ch. VII : « La Confirmation », pp. 156-173.  
 Nombreux textes patristiques.

A.-G. MARTIMORT : *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et Profession de Foi*, Paris, 1952.

Partant de l'Écriture, montre le sens et la finalité de cette seconde mission du Saint-Esprit qu'est la confirmation, sacrement spécial, « sacrement de la force et de la lutte », spécifiquement distinct du baptême.

P. ANCIAUX, A. VERHEUL, J. RABAU : *Christo signati*. Comité de pastorale liturgique de l'archidiocèse de Malines, 1954.

(*Le sacrement de confirmation* [P. ANCIAUX] : selon la tradition vue dans l'ensemble de son développement, la confirmation est le sceau et l'achèvement de l'initiation chrétienne, et le renouvellement du don de l'Esprit en vue de l'action dans le monde. — *Histoire du rituel de la confirmation* [A. Verheul]. — *La cérémonie de la confirmation* [J. Rabau].)

L. BOUYER : *La signification de la confirmation*, dans *La Vie Spirituelle*, Supplément, 29 (1954), pp. 162-179.

Influencé par G. Dix (voir ci-dessous), met en relief l'unité ancienne de tout le rite baptismal; voit dans la confirmation le sceau de l'initiation et écarte l'*augmentum gratiae* et le *robur ad pugnam* de la tradition postérieure.

P. DE VOOGHT : *Discussions récentes sur la confirmation*, dans *Paroisse et Liturgie*, 1954, 6, pp. 409-413.

Résume le débat qui oppose L. Bouyer (« sceau de l'initiation »), et A.-G. Martimort et P. Anciaux (« renouvellement de l'Esprit en vue du témoignage »).

B. LUIEX : *Théologie et Pastorale de la Confirmation*, dans *Paroisse et Liturgie*, 39 (1957), pp. 180-201; 263-278.

Observations de caractère pastoral, fondées sur l'étude d'un sacrement sur lequel la théologie est loin d'avoir dit son dernier mot.

J. LATREILLE : *L'adulte chrétien, ou l'effet de la confirmation chez saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 57 (1957), pp. 5-28 (à suivre).

Regroupe les textes de saint Thomas : la notion d'« âge parfait » est une formule synthétique, qui désigne l'effet principal de la confirmation et son caractère social.

Quant aux publications anglicanes, outre d'innombrables articles historiques ou théologiques dans la revue *Theology*, signalons pour leur importance les ouvrages suivants :

Gr. DIX : *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Westminster, 1946.

Le baptême d'eau et la confirmation ne font qu'un unique baptême, le baptême d'Esprit. Le baptême d'eau n'est qu'un préliminaire, qui n'a qu'un effet négatif de purification; seule la confirmation donne l'Esprit-Saint et la grâce.

G. W. H. LAMPE : *The Seal of the Spirit*, Londres, 1951.

S'oppose à Dix; refuse la distinction entre le baptême pour la rémission des péchés et la confirmation pour le don de l'Esprit. C'est au baptême qu'est donné l'Esprit, pour habiter l'âme, qui reçoit dès lors le sceau de l'Esprit. Lampe en vient dès lors à minimiser la valeur de la confirmation et son caractère sacramentel.

L. S. THORNTON : *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery*, Westminster, 1954.

Critique Lampe et reprend pour une part le point de vue de Dix. Il souligne l'unité du mystère baptismal, mais, rapprochant la vie du chrétien de l'histoire du Christ, il montre que dans cette unité il y a place pour deux étapes : le baptême (Pâque), la confirmation (Pentecôte).

Signalons enfin, du côté réformé, le petit livre, tout récent, de M. THURIAN, *La Confirmation. Consécration des laïcs*, Neuchâtel-Paris, 1957. Il doit beaucoup à Dix. Le baptême chrétien est un baptême d'eau et d'Esprit : l'initiation chrétienne est achevée au baptême. La confirmation est une nouvelle consécration au service chrétien, une « ordination des laïcs » pour le service de l'Église.