

La Maison-Dieu, 168, 1986, 15-32

Karl J. BECKER

LE DON DE LA CONFIRMATION

SUR des chemins embrouillés et manquant de clarté, il est bon de s'arrêter de temps en temps et de se demander où l'on est et où l'on va. Le chemin qu'a parcouru, ces derniers siècles, la théologie de la Confirmation n'allait pas toujours droit au but et il est devenu, au cours des décennies depuis le Concile, encore plus confus. Il est donc nécessaire de s'arrêter un moment, de décrire la situation et de regarder vers le but. Ces quelques pages vont s'y employer, sans chercher à s'accompagner d'un appareil scientifique.

LA SITUATION

Parmi les différents facteurs qui déterminent la situation actuelle, nous porterons notre attention essentiellement sur deux d'entre eux.

Les manuels

Les manuels de théologie se sont principalement intéressés à la matière, à la forme et au ministre de la

Confirmation plutôt qu'à ce que le sacrement effectue. Il y est question de la grâce du sacrement (quoi qu'il en soit de la manière dont elle est comprise dans les détails) et d'un caractère sacramentel. Plus précisément ceux-ci se définissent par l'aptitude à être un soldat du Christ armé pour le combat spirituel et qualifié pour témoigner de la foi devant les hommes. Il n'apparaît pas toujours clairement dans quelle mesure ces trois aspects concernent la grâce, le caractère, ou les deux en même temps.

Les manuels emploient également l'expression d'accroissement de la grâce (*augmentum gratiae*). Plusieurs auteurs mentionnent la communication de l'Esprit Saint et évoquent ici — mais pas uniquement dans ce contexte-ci — une finalité de force (*ad robur*). Les sept dons de l'Esprit Saint sont continuellement nommés, mais souvent aussi il est affirmé que la Confirmation est *perfectio* ou *consummatio*. Dès avant le Concile est apparue l'opinion selon laquelle la Confirmation donne ou approfondit le sacerdoce « universel ».

Il est certain que les auteurs ne se représentent pas tous les choses de la même manière, mais il y a entre eux une certaine communauté de vues. Toutefois cette vue d'ensemble n'est pas aussi claire et univoque qu'elle en a l'air. Dans l'*augmentum gratiae*, ou encore dans la *perfectio* et la *consummatio*, il manque souvent la tentative de définir de façon plus précise dans quelle mesure cet accroissement et ce perfectionnement se distinguent d'une simple augmentation de grâce par la double réception du même sacrement ; ou encore, la particularité du sacrement est-elle à chercher dans la préparation des soldats pour le combat spirituel et la propagation de la foi, et des descriptions de ce genre reviennent-elles au même que la formule *ad robur* ?

Pour les sept dons du Saint-Esprit (*dona Spiritus Sancti*) on peut d'abord se demander quel est leur rapport avec ce qui précède. Une seconde question s'impose de manière plus forte encore : une partie des auteurs estime que ces dons ont été fondamentalement donnés lors du baptême, mais augmentés par la Confirmation ; selon d'autres, c'est seulement à la Confirmation qu'ils sont donnés. La

première opinion n'attribue-t-elle pas à la Confirmation presque le rôle d'un second baptême.

De nouvelles questions se posent, surtout aujourd'hui, lorsqu'on fait mention du Saint-Esprit. Chez certains on ne voit pas du tout s'il s'agit simplement de la grâce sacramentelle, ou plutôt d'un don distinct de la grâce, ou même du Saint-Esprit en personne. Lorsque cela est exprimé avec une certaine clarté, nous nous trouvons devant un autre problème. On peut, en passant, presque lire l'affirmation que le Saint-Esprit est bien sûr donné lors du baptême. Mais la plupart du temps rien n'en est dit dans la théologie baptismale. Plus surprenante encore est la justification selon laquelle le Saint-Esprit est opérant dans le baptême. Selon d'autres la venue du Saint-Esprit a lieu, non seulement lors de la Confirmation, mais en chaque sacrement, car la grâce sanctifiante, donnée en chaque sacrement, est nécessairement liée à l'habitation de l'Esprit. On devrait seulement, ajoutent les auteurs, préciser la finalité de chacune de ces venues.

Laissons de côté pour le moment ces considérations et limitons-nous à la Confirmation comme telle. Même ainsi demeure la question de savoir comment toutes ces choses dites au sujet de la Confirmation trouvent leur unité : le Saint-Esprit, les sept dons de l'Esprit, la grâce sanctifiante, le caractère, le combat spirituel, la défense de la foi, la force, l'augmentation de grâce, le perfectionnement. Dans quelle mesure s'agit-il de réalités distinctes, ou d'expressions distinctes des mêmes réalités ? Comment prendre une vue d'ensemble ?

Ainsi l'image de la Confirmation donnée par les manuels comporte beaucoup de traits constants, mais en même temps beaucoup d'aspects qui ne sont pas clairs. Avant que les manuels ne disparaissent, après le Concile, de l'enseignement théologique, et ainsi de la discussion entre théologiens, avaient commencé de paraître des courants comportant des orientations et des questions nouvelles, qui se glissèrent d'abord dans l'enseignement antérieur, puis remplacèrent en partie celui-ci.

Le choc des idées nouvelles

L'image habituelle de la Confirmation fut d'abord modifiée par l'exégèse, en disant en général que, selon l'ensemble de l'Écriture, le baptême donnait le Saint-Esprit, car les croyants recevaient le Saint-Esprit, et, par le terme de croyants, l'Écriture désignait les baptisés. Plus en détail, cette thèse était prouvée par 1 Co 12, 13, alors qu'Ac 8 n'offrait pas une preuve en sens contraire. Car ce texte classique pour l'existence d'un sacrement de Confirmation avait un tout autre sens : cette péricope voulait montrer que la première communauté chrétienne non-juive devait nécessairement se rattacher à l'Église-mère de Jérusalem. En conséquence on a cherché à donner à la Confirmation une autre signification théologique. Elle serait un rite participant à la sacramentalité du baptême, ou encore un rite exprimant un don baptismal non encore représenté dans le rite de l'eau lors du baptême.

Un second courant s'origine dans l'histoire. Au début de l'Église, disait-on, il n'existait qu'un seul rite d'admission, à savoir le baptême. Et même, chez les Pères grecs, il est parfois impossible de reconnaître un sacrement spécifique du don de l'Esprit. Selon d'autres auteurs, le développement de la doctrine de la Confirmation dans l'Église latine s'est fait de manière erronée, à cause de la lettre du Pseudo-Melchiade. D'autres, mieux informés, renvoient, ce sujet, à Eusèbe gallican. Aussi faut-il écarter la doctrine du soldat chrétien (*miles christianus*) et celle du combat spirituel (*pugna spiritualis*) qui en procède. En revanche on ne semble pas considérer de façon aussi négative l'idée de saint Thomas selon laquelle la Confirmation est en rapport avec une *aetas perfecta*. D'autres encore croient trouver dans l'histoire la certitude que la Confirmation est une sorte d'investiture ecclésiastique (en un sens que nous ne pouvons analyser ici de façon plus précise).

Un troisième courant est constitué par la discussion sur l'âge de la Confirmation. Il est facile de comprendre que, parmi les nombreux aspects de cette discussion, intervient la question de l'effet du sacrement. On parle du sacrement

de l'âge adulte et de la maturité, du sacrement qui habilite au témoignage, de l'obligation de confesser la foi. Ici apparaît parfois une tension avec le courant exégétique qui a été évoqué plus haut, en ce sens que Actes 8 est ici reconnu, implicitement ou explicitement, comme preuve pour la Confirmation. Il y a par ailleurs problème lorsque parfois le sacrement de la Confirmation semble n'être rien d'autre qu'un moment solennel de la confession de la foi, et l'acceptation responsable des devoirs et des droits d'un chrétien adulte.

Un quatrième domaine est formé par les orientations apportées par Vatican II : de manière prudente et pas tout à fait uniforme, le Concile met le baptême et la Confirmation en rapport avec l'apostolat des laïcs, le sacerdoce commun et la participation des fidèles aux trois fonctions du Christ. La Confirmation doit-elle réellement être considérée comme base en ces trois domaines ?

Ces problèmes ont en partie leur origine dans la doctrine des sacrements de l'initiation. Ceci apparaît de la façon la plus claire dans l'*Ordo initiationis christianae* publié après le Concile. S'il existe trois sacrements qui sont des consécration de personnes, et pas seulement deux, qu'apporte donc la Confirmation à l'authentique célébration de l'Eucharistie ? Et si elle est importante à cet égard, pourquoi peut-elle être administrée après la première Communion ?

Un cinquième groupe de questions est à affronter avec l'apport du mouvement charismatique, même lorsqu'on exclut les Pentecôtistes pour ne prendre en considération que la branche catholique de ce mouvement. Limitons-nous à ceux qui tiennent au don sacramentel de la Confirmation et qui parlent quand même d'une venue de l'Esprit après la Confirmation. Est-ce que le « baptême dans l'Esprit Saint », qui appartient au fondement biblique de la Confirmation, désigne aussi quelque chose qui a lieu après la Confirmation ? Si oui, s'agit-il d'une nouvelle expérience, ou d'une nouvelle venue de l'Esprit ? Ces considérations concernent la doctrine de la Confirmation dans la mesure où, par un certain côté, elles concernent son fondement biblique et parce qu'elles conduisent à se

demander si, et combien de fois, dans les sacrements et hors d'eux, une venue de l'Esprit est possible selon la doctrine catholique.

Malheureusement ces diverses orientations ne sont pas entrées en contact sérieux et suffisant avec la doctrine classique de la Confirmation, et il ne semble pas qu'on ait cherché à les mettre en rapport entre elles, à en élaborer une synthèse ou au moins à délimiter clairement les problèmes qui se posent.

LES SOURCES

Les publications des dernières années ont le mérite d'avoir aiguisé notre regard sur les trois sources du travail théologique et leur apport à notre question. L'approfondissement de la recherche et aussi les polémiques nous ont mieux fait connaître le magistère, l'Écriture et la Tradition.

Le magistère

Le Concile de Florence explique que, lors de la Confirmation, le Saint-Esprit est donné pour communiquer la force (*ad robur*), ainsi qu'il a été donné aux Apôtres lors de la Pentecôte, pour confesser courageusement le nom du Christ. Le Concile de Trente a défini que la Confirmation est un sacrement véritable et proprement dit, et tient à son rapport avec le Saint-Esprit; il enseigne que l'âme est marquée par le caractère de la Confirmation et que la grâce sanctifiante est communiquée dans le sacrement. Vatican II mentionne que dans le sacrement est donnée une force particulière du Saint-Esprit, que par lui on est plus étroitement rattaché à l'Église et davantage obligé à la défense de la foi. Ces enseignements sont le point de départ pour la solution des questions actuelles et le cadre dans lequel il faut la chercher.

L'Écriture

Quand Jean-Baptiste annonce qu'après lui quelqu'un de plus fort que lui viendra laver dans le Saint-Esprit, la différence entre baptême et Confirmation n'est pas encore claire pour lui. Il voit le futur avec une certitude prophétique, mais avec des contours encore flous. C'est le Christ qui commence lentement à dévoiler la révélation sur ces deux sacrements. C'est pour cela que la jeune Église des Actes des Apôtres connaît deux *baptismata*, l'un au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, administré par un rite d'eau, l'autre dans le Saint-Esprit, communiqué soit par l'imposition des mains, soit sous une forme extraordinaire (comme lors de la Pentecôte ou dans la maison de Corneille). Déjà le nom commun aux deux *baptismata* indique l'unité intérieure des deux événements. Mais en même temps les particularités et les modalités de transmission de chacun des rites attirent l'attention sur leur différence¹. Le fait que le *baptisma* dans le Saint-Esprit peut comporter des formes non sacramentelles, en tout cas au sens actuel du mot, montre combien l'Église primitive avait besoin d'aboutir à une différenciation. C'est sur cet arrière-plan qu'il faut lire le Corpus paulinien, surtout 1 Co 12, 13. Il en va de même pour les Pères, au moins jusqu'au milieu du 3^e siècle.

Transmission de la foi au cours de l'histoire

Les Pères grecs, encore fortement sous l'influence de l'enseignement biblique, voient le Saint-Esprit en personne comme un don. Pour eux, ce don est, la plupart du temps, lié non pas à l'imposition des mains, mais au myron. Par

1. Sur le plan terminologique (ou linguistique), on doit encore distinguer les deux rites de l'eau et de l'imposition de la main, et trouver deux termes différents pour les désigner. Sur le plan du contenu, on doit encore distinguer, dans le *baptisma* dans l'Esprit Saint, la venue du Saint-Esprit avec un rite sacramentel, ou sans rite (par exemple le jour de Pentecôte, ou dans la maison de Corneille).

ailleurs, en se basant sur Paul, ils décrivent volontiers la vie chrétienne comme un combat, pour lequel on a besoin d'un bon armement et ils décrivent les chrétiens comme des soldats qui portent des armes, ce qui est en rapport avec notre sujet.

Chez les Pères latins l'influence d'Ambroise fait comprendre le Saint-Esprit donné lors de la Confirmation à la lumière d'Is 11, 2-3. D'où le développement de la doctrine de la grâce septiforme du Saint-Esprit (*septiformis gratia Spiritus Sancti*). L'autre influence vient d'Augustin, selon lequel le Saint-Esprit a, lors de la Pentecôte, été donné aux Apôtres pour la force (*ad robur*). Augustin pensait là au don du Saint-Esprit en personne, comme le montre sa célèbre remarque sur le rôle des évêques lors de l'imposition des mains : « Nous ne pouvons donner Dieu, mais nous pouvons prier afin qu'il vienne. » Cette formule a été reprise par Isidore de Séville, qui l'a transmise au Moyen Age.

Eusèbe Gallican rencontre une nouvelle question. Augustin avait mis en avant, lors de sa polémique contre les Pélagiens au sujet du baptême, que ce sacrement était administré en vue de donner accès à la vie éternelle. Pourquoi alors, entend Eusèbe demander par ses fidèles, avons-nous encore besoin d'une Confirmation ? Sa réponse est claire : ce qui est arrivé à la Pentecôte pour les Apôtres arrive ici pour chacun. L'Esprit est donné pour fortifier (*ad roborandum*), pour le combat spirituel. Un développement de l'idée augustinienne du *robur* se combine ici avec l'enseignement des Pères grecs sur la vie chrétienne comme combat. Alcuin y ajoute la grâce septiforme (*septiformis gratia Spiritus Sancti*), dont il précise la finalité : pour prêcher aux autres (*ad praedicandum aliis*), ce qui est une manière nouvelle de parler du témoignage biblique. Raban Maur va transmettre cette synthèse à de nombreux lecteurs.

Thomas d'Aquin a le mérite d'avoir fait place à tous ces éléments dans sa doctrine sur la Confirmation. C'est surtout sa formule prégnante : « Le Saint-Esprit est donné dans ce sacrement... comme il a été donné aux Apôtres le jour de la Pentecôte », qui a eu de l'influence. Le Concile

de Florence l'a reprise dans son décret pour les Arméniens. Paul VI ne laisse aucun doute à ce sujet dans la constitution *Divinae consortium naturae*. Thomas a aussi intégré dans sa sacramentaire la théorie du caractère, qui s'était développée environ soixante-dix ans avant lui ; il voit dans le caractère de la Confirmation l'aptitude à défendre la foi publiquement, *quasi ex officio*. Une autre thèse de saint Thomas, celle qui voit comme effet de la Confirmation l'*aetas perfecta vitae spiritualis*, a suscité de nos jours des réflexions sur lesquelles nous allons revenir plus loin.

Deux thèmes théologiques sont encore à mentionner : l'habitation du Saint-Esprit, et les sept dons de l'Esprit. La doctrine de l'habitation a été mise par saint Augustin en rapport avec le sacrement, celui du baptême. Bien que cette doctrine, diverse dans ses formes et pas toujours homogène dans son développement théologique, n'ait jamais clarifié son rapport avec le sacrement de la Confirmation, il y a lieu d'y prêter attention. Quant à la grâce septiforme du Saint-Esprit, comme on l'appelle au haut Moyen Age, elle apparaît chez Pierre Lombard comme la dotation du chrétien au moyen des sept dons de l'Esprit et, depuis lors, c'est en dehors du traité de la Confirmation que les théologiens s'en sont occupé. Le rapport de cette grâce avec la Confirmation n'est pas nié, mais il reste en suspens. Ce sujet demande également notre attention.

Si riche que soit cet héritage historique, on ne peut pas toujours en tirer un argument de Tradition, parce que, trop souvent encore, l'histoire de la foi et celle de la théologie restent mêlées l'une à l'autre. Il est, en tout cas, incontestable que toute réflexion théologique doit chercher dans cet héritage sa norme, à supposer qu'il soit possible ici d'établir un argument de Tradition, et incontestable qu'on doit y chercher à tout le moins une inspiration.

VUE D'ENSEMBLE

Il n'est pas encore possible aujourd'hui de présenter jusque dans le détail une théologie de l'effet de la

Confirmation, mais on peut et l'on doit en tenter une présentation globale.

Deux points de départ erronés

Évoquons d'abord deux opinions qui ne peuvent nous aider dans une telle entreprise. La première estime que la Confirmation n'est pas un sacrement, mais seulement l'expression liturgique d'un don déjà reçu lors du baptême. Une idée juste se cache derrière cette opinion. à savoir qu'un signe sacramentel (ici le baptême) n'exprime jamais complètement ses effets, et n'est peut-être pas apte à le faire. Toutefois une réflexion théologique ne peut jamais prendre son point de départ dans la négation d'une vérité de foi et, si elle y conduit, c'est qu'elle est fautive.

La seconde opinion, aujourd'hui largement répandue, voit dans la Confirmation le sacrement de l'âge adulte. Ces termes se prêtent à de multiples interprétations, dont aucune ne peut nous être utile. Certains y voient que l'essentiel de la Confirmation est la prise en charge personnelle de la foi. Il est certainement juste que, dans la vie de chaque chrétien qui a été baptisé enfant, doit arriver le moment où il doit dire oui à sa foi, de par sa responsabilité propre. Il peut également être plein de sens de donner à ce jour de la vie chrétienne une expression liturgique, mais ce n'est pas la Confirmation. D'autres voient dans le « sacrement de l'âge adulte » une affirmation au sujet de la maturité personnelle requise pour que la réception de la Confirmation ait son sens. Un théologien peut être de cette opinion, mais dans ce cas rien n'a été dit sur l'effet du sacrement. D'autres encore semblent voir dans « l'âge adulte » la grâce de la Confirmation. Cette grâce est alors caractérisée par une comparaison prise de la vie naturelle, mais une telle comparaison à deux sens possibles.

Celui qui voit dans l'âge adulte le résultat d'efforts personnels — il est aussi cela — dirait quelque chose de faux sur la Confirmation, parce que l'effet du sacrement ne doit jamais être considéré de cette manière. Celui qui voit

dans l'âge adulte le résultat d'un processus corporel et psychologique non volontaire — ce qui est vrai aussi — dit quelque chose qui ne nous est guère utile, car la nécessité d'un développement dans le temps n'est pas un facteur qui intervienne pour la grâce de la Confirmation. Où se trouve alors le point de comparaison entre ce qui explique et ce qui est à expliquer ?

L'approche à partir de la grâce créée

Pour réfléchir sur la grâce de la Confirmation, il faut partir du fait que c'est le Saint-Esprit en personne qui est le don de la Confirmation. L'Écriture et les Pères sont sur ce point trop clairs. Le Moyen Age a laissé cette doctrine un peu à l'arrière-plan, mais elle a de nouveau été mise en avant par la théologie moderne et par Paul VI dans *Divinae consortium naturae*.

Les mêmes sources indiquent un deuxième pas à faire. Dans le sacrement de la Confirmation le Saint-Esprit est donné à chacun comme il a été donné aux Apôtres lors de la Pentecôte. De cette idée, fondée dans la Bible, la formulation a été préparée par Augustin et effectuée par Eusèbe Gallican ; elle est passée dans la théologie médiévale et, à travers Thomas d'Aquin, elle est entrée dans le magistère au concile de Florence ainsi que dans la constitution de Paul VI, que nous avons déjà citée plusieurs fois.

Ici doit commencer l'approfondissement théologique. Il faut clarifier le sens de la Confirmation en la comparant au baptême : de même que le baptême fait participer à la mort et à la résurrection du Christ, de même la Confirmation fait participer à l'événement de la Pentecôte. A cette opinion on a objecté que les sacrements sont tous signes de Pâques et de la Pentecôte. Il est vrai que rien dans l'Église n'est possible sans Pâques et la Pentecôte, mais une chose est de recevoir sa possibilité et sa force de Pâques et de la Pentecôte, et c'en est une autre d'entrer en participation de ces événements.

On peut en outre objecter que la Pentecôte est un

événement dans la vie des Apôtres, Pâques un événement dans la vie du Christ, et que ceci empêche de voir dans la Confirmation une participation à la Pentecôte. Mais la Pentecôte est aussi un événement dans la vie du Christ, car le Christ glorifié, après son Ascension, reçoit le Saint-Esprit pour le communiquer aux fidèles. C'est un événement dans *sa* vie. Dire que les Apôtres ont reçu du Christ le Saint-Esprit ou dire que, en recevant le Saint-Esprit, ils ont participé au Christ glorifié, c'est dire la même chose.

On n'a fait là que suggérer la relation entre baptême et Confirmation. Développons-la plus clairement. Lors de sa mort volontairement acceptée, le Christ prie le Père pour le pardon des péchés de tous les hommes et demande pour eux l'amitié offerte par Dieu. Avec la résurrection, le Père accepte cette prière, accorde le pardon et lie avec le Christ cette amitié pour tous les hommes. Comme la mort est une action du Christ, la résurrection est une action du Père. L'homme et Dieu sont réconciliés et sont devenus amis. Mais cette résurrection entraîne avec elle une action du Christ plus forte et plus intense qu'auparavant. Vue sous cet angle, la résurrection est aussi son action à lui. Dans cette vie et ces actions du Christ glorifié, chaque décision de sa vie terrestre est conservée, surtout sa libre acceptation de la mort. Le baptême nous intègre dans cette vie du Christ glorifié et avec cela nous fait participer à la puissance de sa mort. La puissance de sa mort et de sa résurrection devient la force de notre propre vie.

Mais le Seigneur n'est pas complètement monté aux cieux tant qu'il n'a pas reçu pour les autres le Saint-Esprit par lequel lui, glorifié agit pour les autres, et que lui envoie dans les autres pour agir en eux. Le Seigneur ne reçoit cet Esprit qu'après avoir reçu la vie incorruptible (sans que cet « après » inclue une distance chronologique). Cette réception de l'Esprit est une réception continue de la part du Père. L'Esprit ainsi donné continuellement au Seigneur et continuellement reçu de lui, reste toujours en lui, tout le temps qu'il l'envoie. Lorsque le Seigneur envoie l'Esprit à quelqu'un, il fait participer à lui-même l'homme auquel il l'envoie, au moment où celui-ci reçoit l'Esprit : ceci a lieu dans le sacrement de la Confirmation.

Comme le Seigneur glorifié ne donne plein accomplissement à l'Ascension qu'au moment où il reçoit l'Esprit, ainsi l'homme ne participe au Seigneur qu'au moment de sa réception de l'Esprit. C'est pour cette raison que la Confirmation est appelée *perfectio* et *consummatio* du baptême, c'est le sens de l'*aetas perfecta* chez saint Thomas, celui de la vie spirituelle pleinement armée pour agir. Est pleinement constitué comme personne chrétienne l'homme qui participe à la mort, à la résurrection du Christ et à sa réception de l'Esprit, celui qui est à la fois baptisé et confirmé. C'est pour cela que l'Esprit est aussi l'Esprit du témoignage, car de même que le Seigneur a, en sa vie mortelle, porté témoignage, de même, une fois glorifié, il continue de porter témoignage par l'Esprit, c'est-à-dire qu'il envoie l'Esprit qui donne le témoignage et donne à tous ceux qui le reçoivent la capacité de témoigner. C'est cela la *dunamis* dont parle l'Écriture sainte, le *robur* d'Augustin, le moment où le chrétien est rendu apte au combat spirituel.

A cette solution s'oppose une difficulté principalement christologique. Nous avons souligné intellectuellement l'assomption d'une nature humaine par la seconde Personne, ainsi que la grâce du Christ, sans considérer que le Christ terrestre et céleste — à chaque fois d'une manière appropriée — est doté de l'Esprit Saint. Lorsqu'on éclaire ce rôle du Saint-Esprit dans le Christ (dans la mesure où peut être éclairé un mystère de foi), on parvient à une meilleure théologie de la Confirmation.

Reste une autre objection encore : la Pentecôte est-elle seulement la Confirmation des Apôtres ? Sûrement pas ! Elle est davantage, mais non d'une manière exclusive, la descente du Saint-Esprit sur son Église, avec laquelle il s'unit pour toujours par un lien indissoluble. Cet événement ne se répétera jamais, car l'Esprit, une fois venu, reste avec son Église. Cet aspect de la fête de la Pentecôte ne connaît pas de répétition, même pas dans la Confirmation, mais il doit rester présent lorsqu'on explique le don de la Confirmation comme une intégration plus profonde à l'Église.

Mais le baptême ne donne-t-il pas aussi le Saint-Esprit ?

L'Esprit agit dans le baptême, et cela est vrai pour tous les sacrements. Le Christ est celui qui opère dans les sacrements, et ne donne jamais leur grâce qu'en agissant par l'action du Saint-Esprit. Mais dans l'efficacité de la Confirmation, il ne s'agit pas de savoir si le Saint-Esprit est donateur, mais s'il est don. Les expressions latines utilisées au cours de l'histoire, telles que *gratia Spiritus Sancti*, *Spiritum Sanctum illabi*, peuvent signifier les deux choses et ne sont donc pas par elles-mêmes une preuve en faveur de l'une ou de l'autre interprétation.

Derrière cette question il y en a une autre, celle de l'habitation du Saint-Esprit. Celle-ci serait, dit-on, nécessairement liée à la grâce sanctifiante. Mais puisque le baptême, ou même chaque sacrement, fait don de cette grâce, chaque sacrement communique aussi l'habitation du Saint-Esprit. A quoi l'on ajoute parfois qu'il y a lieu de préciser dans chaque cas la finalité de cette habitation. Ceci n'est pas convaincant. Dans la théologie de l'habitation du Saint-Esprit se combinent plusieurs idées différentes. Déjà dans la Bible le thème du Temple de l'Esprit de Dieu n'est pas homogène et il n'est pas simplement identique à celui de l'habitation. Paul et Jean ne veulent pas dire la même chose lorsqu'ils parlent d'« habitation » et de « faire sa demeure ». L'histoire de la théologie n'a pas encore clairement déployé toute la richesse de ces enseignements bibliques, et n'a pas encore réussi à en élaborer une synthèse. Une telle entreprise dépasse le cadre de cet article, et de ce fait nous sommes empêchés de tirer de la doctrine de l'habitation du Saint-Esprit ses conséquences pour la théologie des sacrements. On ne peut tirer des conclusions claires à partir d'une base qui ne l'est pas encore.

De la grâce incréée à la grâce créée

Dans la Confirmation la grâce créée est donnée avec la grâce incréée. Il y a d'abord la grâce sanctifiante, selon l'enseignement de Trente. Ce sont aussi les sept dons du Saint-Esprit. Ils ont leur fondement éloigné en Isaïe, leur

fondement prochain chez Irénée qui applique ce texte au Christ ; Ambroise l'étend aux confirmés. Cet enseignement de la prédication et de la théologie pourrait être résumé dans l'idée de force particulière (*robur specialis*), car ces dons nous sont faits pour que nous accueillions mieux ce que l'Esprit nous suggère et que nous y correspondions. Lui-même, qui vient pour le témoignage, et ses dons, qu'il dispose pour assister notre témoignage, constituent ensemble cette force particulière. La relation conceptuelle et objective de ces dons avec la grâce sanctifiante de la Confirmation sera encore à étudier et à éclairer.

Le caractère fait aussi partie de l'effet de la Confirmation. Trente, se basant sur le développement dogmatique qui avait précédé, l'a présenté comme l'enseignement de l'Église. On connaît l'explication qui en est donnée par Thomas, à savoir qu'il donnerait l'aptitude *quasi ex officio* à proclamer publiquement la foi. L'explication de Thomas est difficile à comprendre. Que peut-elle signifier étant donné qu'il interprète le caractère en général à partir du culte divin, le caractère baptismal afin de recevoir les choses divines (*ad divina recipienda*) et le caractère de l'Ordre afin de communiquer celles-ci (*ad divina tradenda*) ? Quelle tâche pourrait-il encore y avoir, dans le domaine des sacrements, pour un troisième caractère ? Vatican II donne à ce sujet une indication lorsque, dans *Lumen Gentium* 21, 2, il attribue au caractère de la consécration épiscopale (à côté de la grâce de l'ordination) de représenter le Christ comme docteur, pasteur et prêtre, donc dans ses trois fonctions, qui s'étendent au-delà du culte divin, de la liturgie. Ainsi pourrait-on attribuer au caractère de la Confirmation la députation à l'apostolat (*deputatio ad apostolatum*) qui, selon Vatican II, est donnée aux fidèles lors du baptême et de la Confirmation, et, à l'intérieur de ce cadre offert par le Concile, voir dans le caractère de la Confirmation le mandat, pour le fidèle, de prendre publiquement parti pour le Christ par la parole et par la manière de vivre. C'est la même chose que la collation du rôle prophétique (*munus propheticum*) ; donné avec la Confirmation, ce mandat porte une appellation vétéro-testamentaire, prophétique, pour une réalité néo-

testamentaire, le témoignage pour le Christ. C'est ce que veut dire le *quasi ex officio* de saint Thomas. Tous les confirmés ont ce devoir. Il ne s'agit pas d'un office, *officium*, parce que ceci donnerait une autorité sur d'autres. C'est une tâche, un *quasi officium*, donné par le Christ lui-même lors de la Confirmation.

Rapports de la Confirmation avec l'Eucharistie et avec le mouvement charismatique

Du point où nous sommes parvenus on peut passer à la signification de la Confirmation pour l'Eucharistie. La Confirmation ne peut donner la première aptitude à participer à l'Eucharistie. Elle doit avoir pour la réception de l'Eucharistie une signification propre et ne découlant pas du baptême. Laquelle ? A cette question on peut chercher réponse à partir de la grâce créée. Lors de l'Eucharistie le fidèle rencontre dans le sacrifice et la communion le Seigneur glorifié, c'est-à-dire le Seigneur imprégné de l'Esprit. Une rencontre pleine et totale me semble demander qu'on possède l'Esprit, parce que c'est en lui seulement qu'est possible la rencontre totale avec le Seigneur recevant l'Esprit. Mais, par ailleurs, on peut aussi essayer de répondre à partir de l'idée du témoignage. Participer à l'Eucharistie est toujours aussi porter témoignage pour le Christ devant les autres et de la participation à l'Eucharistie découle toujours une capacité plus profonde à témoigner devant les autres. Pour cette raison celui qui participe à l'Eucharistie doit aussi être confirmé en vue de la pleine maturité de cette capacité de témoignage.

La relation avec les questions nées du mouvement charismatique est d'une autre sorte. Il me semble que la Bible limite l'expression « baptême dans l'Esprit » à une venue de l'Esprit, au moment où il prend possession du croyant. Les autres expressions, par exemple être rempli par l'Esprit Saint, sont à apprécier et à comprendre à la lumière du développement de la doctrine, en particulier à la lumière de la distinction qui s'est opérée dans la Tradition entre le Saint-Esprit comme grâce créée et le

Saint-Esprit en tant que grâce créée. Il apparaît alors clairement qu'il s'agit ici d'une impulsion donnée par l'Esprit. A ce moment devient plus importante la question qui découle de la précédente, à savoir à quoi puis-je reconnaître qu'une impulsion a été donnée par l'Esprit. Ici sont à appliquer les règles connues pour le discernement des esprits. S'il s'agit de phénomènes extérieurs, comme le parler en langues ou la prophétie, il y a lieu de vérifier s'il s'agit de phénomènes maléfiques, d'expressions purement humaines ou vraiment d'un don de l'Esprit. La simple opinion que l'Esprit est intervenu ne suffit pas. Il faut en outre mettre les dons extérieurs dans un juste rapport avec la vie spirituelle. Si la venue de l'Esprit donne lieu à une expérience intérieure, qu'il s'agisse d'une conversion durable ou d'une impulsion momentanée, il faut à nouveau vérifier avec soin dans quelle mesure il y a intervention d'éléments naturels ou surnaturels. Une telle prudence allant de pair avec une écoute éveillée du Saint-Esprit laisse clairement apparaître la responsabilité du confirmé : ne pas éteindre l'Esprit. Car celui qui a reçu un tel hôte doit s'occuper de lui et lui ouvrir, mais à lui seulement, toutes les portes de sa demeure.

Deux questions finales

Il reste deux questions. Tout d'abord, la grâce créée et la grâce créée sont-elles ensemble l'effet du sacrement de la Confirmation ? La grâce créée, très certainement. Mais la grâce créée aussi ? Le Saint-Esprit lui-même, certainement pas. Une telle réponse serait absurde. Mais peut-être la présence de l'Esprit en l'homme ? Il m'est difficile de l'admettre. La présence de Dieu en l'homme ne peut être regardée comme l'effet d'une action humaine, même si c'est seulement d'une manière instrumentale. C'est pourquoi je préfère, avec la Bible, qualifier la présence de l'Esprit de don et non d'effet. Il est certain, en revanche, qu'elle est un don de la Confirmation, dans laquelle et lors de laquelle le Christ envoie toujours et sans exception son Esprit dans le cœur de celui qui reçoit le sacrement. Il me

semble que, dans la formule déjà citée, Augustin touche le point juste : nous ne pouvons donner Dieu, mais nous pouvons le prier de venir.

Reste une autre question : la Confirmation est-elle un complément du baptême ? Celui qui s'intéresse à cette question doit répondre : oui, pour les raisons que j'ai dites, et il rencontrera de fréquentes résistances. Mais peut-être la question n'est-elle pas formulée de manière heureuse, ou du moins peut-elle être mal comprise. Dès le premier instant l'incarnation du Fils de Dieu est parfaite, et elle n'a pas besoin d'être complétée. Pourtant le but poursuivi avec l'incarnation est que le Saint-Esprit fasse sa demeure dans l'homme Jésus. Il en va semblablement pour le baptême et la Confirmation. La participation à la mort et à la résurrection advient lors du baptême, et elle y est pleinement réalisée. Ceci n'a pas besoin de complément. Mais le but poursuivi par là demande aussi qu'on ait part à la réception de l'Esprit par le Seigneur glorifié. Peut-être conviendrait-il mieux de se demander : le sens du baptême réclame-t-il encore une autre participation au Seigneur glorifié ? Il est certain que oui. Car, si ce n'était pas le cas, l'homme ne serait pas complètement équipé pour sa tâche de chrétien.

On a ici seulement esquissé une manière de comprendre la Confirmation. Il n'était pas possible de faire plus en quelques pages. Ceci demanderait à être approfondi et amélioré. Un temps comme le nôtre, qui a un si grand besoin de l'Esprit Saint, doit reconnaître toujours mieux le sacrement du don de l'Esprit Saint, et apprendre à en vivre.

KARL J. BECKER