

La Maison-Dieu, 211, 1997/3, 81-98

Paul DE CLERCK

LA CONFIRMATION : VERS UN CONSENSUS ŒCUMÉNIQUE ¹ ?

LES rencontres œcuméniques de ces dernières décennies ont donné lieu à de nombreux textes sur le baptême et sur l'eucharistie. La confirmation a été moins bien lotie. On le comprend, vu les difficultés théologiques liées à cette célébration et les divergences pratiques entre les Églises à son propos. Le BEM ² n'en dit pas grand-chose. Mais le *Rapport sur le processus BEM et les réactions des Églises* n'a pas pu manquer de faire le point sur la question. Il écrit :

« 10. La relation entre baptême et confirmation.

1. Original anglais paru sous le titre « Towards a Consensus on Confirmation ? », *Studia liturgica* 26, 1996/2, p. 190-201, cahier intitulé : *Soli Deo Gloria. Essays to Recognize the Life's Work of Wiebe Vos* (fondateur de la *Societas liturgica*). La présente version a été revue et considérablement augmentée ; elle est publiée avec l'aimable autorisation des *Studia liturgica*.

2. Abréviation habituelle du document publié par la Commission du Conseil œcuménique des Églises, *Foi et Constitution, Baptême, Eucharistie, Ministère*, et publié en français au Centurion, Paris, 1982.

a) Les réactions au BEM révèlent un remarquable accord quant à la conviction que Dieu donne le Saint-Esprit à ceux qui meurent et ressuscitent avec le Christ dans le baptême. Elles révèlent en revanche des désaccords sur la manière dont l'onction et le sceau de l'Esprit doivent s'exprimer dans le rite baptismal, et sur leur rapport avec la confirmation et la participation à l'eucharistie.

b) En fait, une évolution se fait jour dans l'attitude et la pratique des Églises quant à la confirmation en même temps que, de plus en plus, elles redécouvrent qu'à l'origine il n'existait qu'un rite unique et complexe d'initiation chrétienne. Elles continuent à considérer la confirmation dans deux perspectives différentes. Pour certaines, la confirmation est le signe spécial du don de l'Esprit, signe qui s'inscrit dans le processus global de l'initiation ; pour d'autres, la confirmation est surtout l'occasion d'une profession personnelle de la foi de la part de ceux qui ont été baptisés plus jeunes. Toutes conviennent que le premier signe du processus d'initiation au corps du Christ est le rite du baptême d'eau ; toutes conviennent que l'objectif de l'initiation est de se nourrir de l'eucharistie. Quelle que soit l'orientation de chacune de ces deux conceptions de la confirmation, l'une et l'autre sont en relation avec le baptême et la sainte communion. On pourrait y voir un signe d'espoir dans la mesure où les Églises en viennent progressivement à concevoir l'initiation comme un processus unitaire et global, même si ses différents éléments s'étaient dans le temps. Le processus d'ensemble traduit de façon vivante la cohérence de l'initiative de la grâce divine qui suscite en nous la foi³. »

Ce texte présente le grand avantage de situer clairement les points de convergence et de divergence entre les Églises, comme d'ailleurs, à l'intérieur d'elles, entre leurs théologiens, leurs pasteurs et leurs membres. Il décèle qu'une évolution est en train de s'opérer. S'il met en relief les deux compréhensions majeures de la confirmation, il

3. Conseil œcuménique des Églises. Commission de foi et constitution n° 149, *Baptême, Eucharistie, Ministère 1982-1990. Rapport sur le processus « BEM » et les réactions des Églises*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 132-133.

cite aussi le facteur qui les relativise : la redécouverte par l'histoire de la liturgie « qu'à l'origine il n'existait qu'un rite unique et complexe d'initiation chrétienne ». Il salue aussi l'espoir que « les Églises en viennent progressivement à concevoir l'initiation comme un processus unitaire et global ».

Cet article voudrait essayer d'aller plus avant dans cette voie, en se demandant si les études consacrées ces cinquante dernières années à la confirmation ne permettent pas de faire ensemble un pas de plus, comme ce fut le cas pour le baptême et pour l'eucharistie. Il le fera en situant le développement historique de la confirmation, en précisant les compréhensions diverses qui en sont nées, et en tentant de clarifier le débat en vue d'arriver à plus d'unité. Il se met volontiers à l'école de J. J. von Allmen, ce théologien réformé à l'esprit clair qui a naguère repéré quatre figures de la confirmation, forçant par là même à prendre en considération des évolutions et à apprécier la valeur des arguments avancés pour appuyer telle ou telle prise de position ⁴.

Le Nouveau Testament

On fait souvent appel à Ac 8, 14-17 et 19, 1-7 pour fonder la pratique ecclésiale de la confirmation. On trouve ces références au moins dès Cyprien ⁵ ; elles font partie des lectures proposées par le Rituel catholique de 1971.

4. J. J. VON ALLMEN, *Pastorale du baptême* (« Cahiers œcuméniques », 12), Fribourg, Éditions universitaires, 1978, p. 103-110. Sur la problématique du présent article, on peut lire A. HEINZ, « La Confirmación en el diálogo ecuménico », *Estudios trinitarios* (Salamanca) 27, 1993/2, p. 253-274. Sur l'histoire de la confirmation et sa théologie, on appréciera toujours l'article de G. KRETSCHMAR, « Firmung », *Theologische Realenzyklopädie* 11, 1983, p. 192-204.

5. CYPRIEN, Ep. 73, 9 : Bayard, t. 2, p. 267.

Les exégètes⁶ nous mettent cependant en garde contre les anachronismes. On lit bien, dans ces deux péripécies, une imposition des mains après un baptême. Mais il ne paraît pas possible de considérer qu'on se trouve ici en présence de la confirmation, au sens où on l'entendra plus tard. Car ce rite n'est généralisé ni dans le Nouveau Testament où la plupart des passages baptismaux n'y font pas allusion, ni aux deux premiers siècles où la Didachè et Justin n'en soufflent mot⁷.

Il faut se garder, en ce domaine, de lire le Nouveau Testament avec la notion théologique ultérieure d'institution des sacrements par le Christ ; celle-ci, on y reviendra, n'est pas le résultat d'une enquête exégétique, mais une conclusion théologique sur la nature même des sacrements. Elle n'est d'aucun secours pour résoudre notre question. Remarquons d'ailleurs qu'un théologien comme saint Thomas, qui traite de l'institution des sacrements par le Christ, se montre très prudent en ce qui concerne la confirmation ; avec beaucoup de nuance, il écrit que le Christ l'a instituée non en la montrant, mais en la promettant, selon Jn 16, 7⁸.

Le problème, en d'autres termes, est celui de l'interprétation du silence des sources entre le Nouveau Testament

6. Voir M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Lectio divina », 120), 1985.

7. Un exégète aussi averti que S. Légasse consacre un paragraphe à la question « Le don de l'Esprit au baptême ? » dans son livre *Naissance du baptême*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Lectio divina », 153), 1993 ; il conclut : « La pensée chrétienne primitive reste flottante quand il s'agit de définir les conditions d'accès au salut ou, plus exactement, de définir leurs rapports : foi à la parole de l'annonce évangélique, baptême d'eau, don de l'Esprit sont énoncés, parfois mis ensemble mais non toujours, au gré du sujet traité dans le contexte. Une telle souplesse se conçoit mal si, dès l'origine, le baptême avait été conçu comme le moyen par lequel l'Esprit Saint était communiqué aux croyants » (p. 120).

8. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 72, art. 1 : *non exhibendo, sed promittendo, secundum illud Joh. 16, 7.*

et le début du III^e siècle, lorsque l'on constate une amplification des rites de l'initiation chrétienne.

Les III^e et IV^e siècles

C'est au cours de la seconde moitié du IV^e siècle que les Pères se sont mis à utiliser cette notion d'initiation chrétienne. Ils l'ont empruntée aux religions à mystères, et l'ont employée pour désigner les sacrements par lesquels on devient chrétien. Ils ne l'utilisent pas au sens de la démarche qui mène progressivement au baptême, mais pour dire ce qui se réalise par les sacrements de Pâques, qui font les chrétiens⁹.

C'est au début du III^e siècle, avec Tertullien notamment, que l'on voit s'amplifier les rites de l'initiation chrétienne¹⁰. On peut en lire une description assez détaillée dans la *Tradition apostolique*, malgré toutes les questions que pose ce document¹¹ ; on y voit le déroulement du catéchuménat, étalé sur trois ans environ, et les rites de l'initiation chrétienne au cours d'une veillée qui pourrait bien être la vigile pascale. La célébration se déroule au long de la nuit ; elle commence par une veillée de lectures, puis,

9. L'article fondamental sur cette notion reste celui de P.-M. GY, « La notion chrétienne d'initiation : Jalons pour une enquête », *LMD* 132, 1977, p. 33-54, repris dans ID., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Liturgie », 2), 1990, p. 17-39.

10. Voir TERTULLIEN, *Traité du baptême*, Paris, Éd. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 35), 1952. Excellent commentaire par A. JILEK, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio apostolica, Tertullian, Cyprian)*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 1979. Voir V. SAXER, *Les Rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spolète, 1988.

11. Édition B. BOTTE, Münster, Aschendorff, 1963, 1989^s, chap. 15-21. Voir A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop*, « Supplements to *Vigiliae Christianae* » XXXI, Leyde, Brill, 1995.

au chant du coq, on baptise d'abord les enfants, puis les hommes, enfin les femmes. Après la triple immersion, les baptisés sont oints par le prêtre de l'huile d'action de grâce, avec une formule christologique, puis ils entrent dans l'église, signe de leur introduction dans l'Église. Là l'évêque leur impose la main en disant une prière demandant pour eux le don de l'Esprit (ou du moins la grâce de Dieu, selon la version latine), puis il leur fait une nouvelle onction avec une formule trinitaire. Suit l'eucharistie à laquelle les nouveaux baptisés participent pour la première fois.

Il faut faire remarquer, à propos de cette célébration, qu'elle est à la fois unique, et diversifiée. Elle se passe au cours d'une même nuit et forme donc un tout. Mais elle comprend un ensemble de rites, notamment celui de l'eau qui a lieu dans un baptistère ; puis, en un autre endroit, où se tient l'assemblée, l'évêque impose la main et prononce une prière pneumatologique, fait une onction aux néophytes qui donnent ensuite le baiser de paix ; le tout culmine dans l'eucharistie. La différenciation concerne donc tant les lieux, baptistère et église, que les rites, baptême, gestes postbaptismaux et eucharistie, et même les ministres, l'évêque ayant un rôle plus marqué dans l'église qu'au baptistère.

Le haut Moyen Âge

Cette figure de l'initiation chrétienne se maintiendra pendant deux siècles. Elle éclatera à cause du succès de l'Église et de l'augmentation du nombre de chrétiens ; il deviendra impossible que l'initiation continue à se célébrer de cette manière ; l'évêque ne pourra plus regrouper tous les catéchumènes, à la fois trop nombreux et dispersés maintenant aussi dans les campagnes.

Devant ces circonstances nouvelles, l'Orient et l'Occident adopteront des solutions différentes. L'Orient confiera aux presbytres la responsabilité plénière de l'initiation ; jusqu'aujourd'hui, le prêtre y baptise, fait la chrismation et préside l'Eucharistie. L'Occident cherchera à

maintenir un lien entre l'initiation et l'évêque pour les rites postbaptismaux ; si l'initiation se fait en ville, lors de la vigile pascale présidée par l'évêque, c'est lui qui en est le ministre principal ; si elle a lieu en l'absence de l'évêque, le prêtre baptise les enfants et leur donne la communion, les rites postbaptismaux étant remis à plus tard, lors du passage de l'évêque.

Cette postposition, d'abord exceptionnelle dans l'esprit du haut Moyen Âge, devint de plus en plus régulière, si bien que l'on s'habitua à la dissociation entre le baptême et la célébration que l'on commence à nommer, en Gaule vers le milieu du v^e siècle, la confirmation¹². On connaît l'homélie de Pentecôte de Fauste de Riez, vers 470, qui aura tant d'influence pour envisager la confirmation en termes de force pour le combat ; la question posée à l'évêque provient de la séparation du baptême et de la confirmation ; elle s'exprime comme suit : « Après le mystère du baptême, à quoi peut me servir le ministère de celui qui va me confirmer ? (...) Autant que j'en puisse juger, nous n'avons pas tout reçu au baptême, si après le baptême nous avons besoin d'un nouveau don¹³. » La réponse de l'évêque sera la suivante :

« L'Esprit Saint, qui descend sur les eaux baptismales pour leur assurer sa présence salutaire, au baptême donne la plénitude quant à l'innocence, et à la confirmation accorde un accroissement quant à la grâce (...) Au baptême nous sommes régénérés pour vivre, après le baptême nous sommes confirmés pour la lutte. Dans le baptême nous sommes lavés, après le baptême, nous sommes fortifiés¹⁴. »

12. Lire P. DE CLERCK, « La dissociation du baptême et de la confirmation au haut Moyen Âge », *LMD* 168, 1986/4, p. 45-75. Il n'est donc pas vrai, comme on l'écrit cependant souvent, que l'Orient a gardé intacte jusqu'aujourd'hui la tradition ancienne, ni que l'Occident a innové en réservant la confirmation à l'évêque ; le premier a accepté le changement de ministre, le second a sur ce point maintenu la tradition ancienne.

13. L. A. VAN BUCHEM, *L'Homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte*, Nimègue, 1967, p. 40 (latin).

14. *Ibid.*, p. 41.

Augmentum gratiae – robur ad pugnam : ces deux expressions vont caractériser, jusqu'à nos jours, accolées à la confirmation, car l'homélie de Fauste obtiendra un succès inespéré ; considérée par le Pseudo-Isidore, l'auteur des Fausses Décrétales du IX^e siècle, comme l'œuvre du pape Melchiade, confondu sans doute avec Miltiade (310-314), elle passera au XII^e siècle dans le *Décret* de Gratien, et les théologiens scolastiques la recevront comme une expression majeure de la tradition concernant la confirmation. Le père P.-M. Gy ne craint pas de commenter : « Le texte du Pseudo-Melchiade a eu un poids décisif chez l'ensemble des théologiens scolastiques, et il les a empêchés de faire attention à l'unité des sacrements de l'Initiation qu'ils voyaient décrite dans les catéchèses de S. Ambroise. D'autre part ils ne connaissaient pas les catéchèses de Jérusalem et d'Antioche, dont les unes seront redécouvertes au XVI^e et les autres au XX^e, et qui leur auraient montré pareillement l'unité de l'Initiation, avec d'autres problèmes sur la Confirmation. Comme me le disait un jour un théologien romain qui est un fervent de S. Thomas, il est clair aujourd'hui – sous-entendu le Pseudo-Melchiade ayant reçu ses proportions justes – qu'il n'y a pas dans la confirmation de raison intrinsèque de séparer temporellement celle-ci du baptême ¹⁵. »

Les théologiens scolastiques

Les théologiens du XII^e siècle vont se préoccuper de délimiter le nombre des sacrements, en vue d'arriver à une définition plus précise de ce qu'est un sacrement et de ne plus ranger sous ce terme des réalités trop diverses. Leur entreprise aboutira, vers 1150, à retenir sept sacrements

15. P.-M. GY, « La documentation sacramentaire de Thomas d'Aquin. Quelle connaissance S. Thomas a-t-il de la tradition ancienne et de la patristique ? », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 80, 1996/3, p. 425-431 (ici p. 427).

« proprement dits ». Parmi le septénaire, ils comptent baptême et confirmation pour deux sacrements différents.

À partir de là, la tradition théologique occidentale considérera ce nombre comme un acquis ; les conciles de Lyon II (1274) et de Trente (1547) reprendront le septénaire à leur compte. Les théologiens d'Orient seront eux aussi influencés par cette doctrine ; seule l'Église syrienne orientale ne l'acceptera pas.

De nombreux théologiens catholiques sont prêts aujourd'hui à reconnaître que cette dissociation entre baptême et confirmation est le reflet de la pratique et de la théologie médiévales et représente une vue trop limitée à la situation d'un moment historique de l'Église pour définir à jamais les rapports entre les sacrements de l'initiation. On peut effectivement considérer que les scolastiques étaient mal informés de l'histoire, notamment, comme on l'a dit, de la véritable nature de l'homélie de Fauste. À partir de cette constatation, et des renouveaux biblique, patristique et liturgique qui ont modifié l'approche de la question, il semble légitime de relativiser la théologie médiévale de la confirmation définie comme sacrement séparé du baptême.

La Réforme

Les Réformateurs vont refuser d'attribuer à la confirmation la qualité de sacrement, notamment au nom de la *sola Scriptura* et de leur refus du septénaire ; certains la conserveront comme une cérémonie ecclésiastique. De là va naître la polémique posttridentine sur le nombre des sacrements.

En dehors de toute animosité, ne peut-on pas considérer aujourd'hui qu'il s'agit là d'un mauvais débat ? Car le calcul du nombre des sacrements se fait à l'époque à l'aide de la notion de leur institution par le Christ, elle-même comprise en un sens historique. On cherche donc, dans les deux camps, à justifier ses positions sur la base du

Nouveau Testament. Or, au XII^e siècle, la délimitation du septénaire ne s'est pas faite d'abord sur base exégétique, mais surtout en se demandant quelles étaient les célébrations ecclésiales les plus nécessaires au salut. Et la notion d'institution des sacrements ne se fonde pas, elle non plus, sur une enquête dans le Nouveau Testament, mais elle est forgée, au XIII^e siècle, par Thomas d'Aquin comme une conclusion théologique : puisque les sacrements confèrent la grâce, et que la grâce vient de Dieu, seul Dieu peut les avoir institués¹⁶.

Le vrai débat, en d'autres termes, ne porte pas tant sur le Nouveau Testament que sur la tradition de l'Église, et sur le poids qu'il convient d'accorder à ce développement des rites baptismaux qui ont évolué, en Occident, jusqu'à la confirmation séparée du baptême.

Toujours est-il qu'au XVI^e siècle les Réformateurs ont donné un contenu nouveau à la cérémonie de la confirmation dont ils héritaient ; refusant d'y voir un sacrement, ils en ont fait une profession de foi. Du sacramentel et du liturgique, ils sont passés au catéchétique¹⁷. Luther fait de la confirmation l'examen final de la catéchèse postbaptismale ; Bucer, qu'on ne craint pas d'appeler « le père de la confirmation protestante », lui donnera forme liturgique (vers 1540). Celui-ci influencera aussi le *Book of Common Prayer*, qui place la confirmation après le catéchisme ; il

16. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III, q. 64, art. 2. On trouvera des développements plus approfondis sur ce sujet dans P. DE CLERCK, « Pour un dépassement de la notion d'institution des sacrements », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 53, 1995, p. 53-69.

17. Cette position a entraîné la réaction du concile de Trente, 7^e session, 3^e canon sur la confirmation : « Si quelqu'un dit que la confirmation des baptisés est une cérémonie vaine et non pas plutôt un sacrement véritable et proprement dit, ou qu'elle ne fut autrefois rien d'autre qu'une catéchèse, par laquelle ceux qui approchaient de l'adolescence rendaient compte de leur foi en présence de l'Église : qu'il soit anathème », DH 1628. Voir R. BORNERT, « La confirmation dans le protestantisme et dans l'anglicanisme », *LMD* 168, 1986/4, p. 77-105 ; « La confirmation dans les Églises de la Réforme, tradition luthérienne, calvinienne et anglicane », *Questions liturgiques* 70, 1989/1, p. 51-68.

lui conserve son ministre épiscopal. Quant à Calvin, il se situe dans la ligne de Luther, mais supprime la confirmation ; c'est au XVIII^e siècle qu'elle réapparaîtra, notamment sous l'influence de J. F. Ostervald, qui, de manière très parlante, la nommera *ratification*¹⁸.

Cette restauration, au siècle des Lumières, me paraît très significative. Car à cette époque, et depuis la Renaissance et l'affirmation de la subjectivité, on ne peut plus admettre, culturellement, une pratique du baptême des petits enfants qui ne soit pas compensée, ultérieurement, par une reprise personnelle, en toute conscience, des engagements baptismaux. Si l'on supprime la confirmation sacramentelle pour des motifs théologiques, on la réintroduit pour des raisons culturelles, liées à la subjectivité et à l'identité personnelles ; on accentue sa visée catéchétique. Le mot peut rester le même, la réalité devient différente. On se trouve sans doute ici en présence d'une des plus fortes influences de la modernité sur l'organisme sacramentel. Même si ce n'est pas la position officielle de leur Église, de nombreux catholiques occidentaux considèrent aujourd'hui de bonne foi la confirmation comme une possibilité, pour l'enfant baptisé à la demande de ses parents, de reconnaître lui-même son baptême et de professer la foi en première personne ; son sens sacramentel s'en trouve affaibli. L'innovation des Réformateurs a été couronnée de succès !

Évolutions récentes

Dans le catholicisme, le second concile du Vatican a retrouvé, comme on l'a dit, la notion d'initiation chré-

18. J.-J. VON ALLEN, *Pastorale du baptême*, Fribourg, Éditions universitaires, 1978, p. 108-109 ; B. REYMOND, « La réapparition de la confirmation chez les réformés d'expression française. Quelques points de repère et commentaires », *Cahiers de l'IRP* (Lausanne), n° 5, février 1990, p. 22-34. Dans le même sens, les Anglicans utilisent l'expression *self-dedication*.

tienne ; les nouveaux Rituels du baptême et de la confirmation en portent le titre. Pour sa part, *Lumen gentium* (n° 26) définit l'évêque comme le ministre *originnaire*, de la confirmation, ce qui légitime la pratique des Églises d'Orient¹⁹ et permet aux évêques de déléguer à des prêtres le ministère de la confirmation²⁰. La décision la plus importante concerne l'initiation chrétienne des adultes ; restaurée, elle est considérée comme relevant de la responsabilité particulière de l'évêque. Si celui-ci ne peut célébrer les sacrements pour des catéchumènes adultes, lors de la vigile pascale, le Rituel prévoit que le prêtre puisse confirmer lui-même, l'unité des trois sacrements de l'initiation chrétienne l'emportant donc à nouveau sur le rapport de la confirmation à l'évêque. La raison historique majeure de l'autonomisation de la confirmation se trouve ainsi abolie. Les *Notes doctrinales et pastorales* qui ouvrent le *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes* stipulent à ce propos :

« Selon l'usage le plus ancien, toujours observé dans la liturgie romaine elle-même, un adulte ne sera pas baptisé sans recevoir la confirmation aussitôt après le baptême, sauf si une grave raison s'y oppose.

Ce lien manifeste l'unité du mystère pascal, le rapport étroit entre la mission du Fils et le don de l'Esprit Saint, et la conjonction de ces sacrements par lesquels le Fils et l'Esprit sont communiqués avec le Père aux baptisés » (RF 311 ; RR 34).

16. THOMAS D'ACQUIN, *Somme théologique*, III, q. 64, art. 2. On trouvera des développements plus détaillés sur ce sujet dans P. DE CLERCQ, « Pour un dépassement de la notion d'initiation des sacrements », *Revue de théologie catholique de Paris*, n° 53, 1965, p. 53-60.

19. Le décret sur les *Églises orientales catholiques* en tirera les conséquences : « La discipline concernant le ministre du Saint-Chrême en vigueur chez les Orientaux depuis des temps très anciens sera pleinement rétablie. Les prêtres peuvent donc administrer ce sacrement en utilisant le chrême béni par le patriarche ou l'évêque » (n° 13).

20. Le c. 882 du *Code de droit canonique* de 1983 a cependant repris l'adjectif *ordinaire* pour qualifier l'évêque, ministre de la confirmation. À sa suite on a retouché le Rituel qui, dans son édition de 1992, se montre plus restrictif par rapport à la délégation du ministère de ce sacrement à un presbytre (« *Notes doctrinales et pastorales* », n° 7).

La discipline promue n'est donc pas purement conjoncturelle ; elle se fonde sur des motifs trinitaires, et veut mettre en relief l'unité des missions divines, de même que celle de Pâques et de Pentecôte.

Ainsi donc, on se trouve en présence, dans le catholicisme, de trois positions. La doctrine officielle, exprimée dans le Rituel de 1971 et dans le droit canonique (c. 891), n'a jamais quitté les vues de l'Antiquité chrétienne et du haut Moyen Âge. D'autre part, les liturgistes et théologiens actuels, probablement dans leur majorité, se prononcent en faveur du rapprochement théologique, même s'il ne peut pas toujours être chronologique, entre baptême et confirmation. Enfin les pasteurs, en sens contraire, soulignent l'engagement personnel nécessaire à ce sacrement et tendent à reculer l'âge de la confirmation. Ainsi les évêques français ont-ils décidé que l'âge de la confirmation se situerait dans leur pays entre 12 et 18 ans²¹ ; pour leur part, les évêques des États-Unis ont opté pour un âge allant de 7 à 18 ans²².

De leur côté, les Anglicans ont beaucoup réfléchi à ces questions, tant au plan théologique que pastoral²³. La discipline traditionnelle prévoyait le baptême des petits enfants, et la confirmation vers 12 ans leur ouvrait l'accès à la table eucharistique. La conférence de Lambeth de 1948 a introduit la possibilité de faire la chrismation avec l'huile préalablement bénie par l'évêque, usage repris dans *l'Alternative Service Book* de 1980. Celle de 1968 a proposé de ne plus exiger la confirmation avant la commu-

21. Assemblée des évêques de France à Lourdes, 1985 : *La Documentation catholique*, n° 1907, 1985, p. 1124.

22. National Conference of Catholic Bishops, Committee on the Liturgy, *Newsletter*, mai 1994, p. 17.

23. A. J. MASON, *The Relation of Confirmation to Baptism*, 1890 ; G. DIX, *Confirmation or the Laying on of Hands*, 1936 ; G. W. H. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, 1951 ; L. S. THORNTON, *Confirmation. Its Place in the Baptismal Mystery*, 1954. On trouve une présentation de ces travaux dans P. Th. CAMELOT, « Sur la théologie de la confirmation », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 38, 1954, p. 637-657.

nion ; la décision semble avoir porté du fruit pour la vie chrétienne des enfants, et avoir donc été bien reçue ²⁴. En 1985, s'est tenue à Boston la première rencontre de l'*International Anglican Liturgical Consultation* (IALC), qui a réfléchi sur la relation du baptême à l'eucharistie et a encouragé la communion des enfants. La quatrième réunion a eu lieu à Toronto en 1991 ; parmi les *Principes de l'Initiation chrétienne* qui ouvrent leurs *Recommandations*, on peut lire :

« c. Le baptême est l'initiation sacramentelle complète ; il introduit à la participation à l'Eucharistie. La confirmation et autres rites d'affirmation [de la foi] ont un rôle pastoral constant dans le renouveau de la foi des baptisés, mais ils ne doivent en aucune manière être considérés comme un complément du baptême ou comme nécessaires pour l'admission à la communion ²⁵. »

Si je comprends bien le sens de leurs propositions, ils estiment que la manière dont on célèbre actuellement le baptême correspond à ce qu'était l'initiation chrétienne plénière de l'Antiquité, autrement dit que leur baptême contient ce qu'on a appelé la confirmation ²⁶. Aussi proposent-ils l'accès à l'eucharistie après cette célébration, sans attendre la « confirmation » (au sens protestant) à un âge plus avancé.

De même, le *Lutheran Book of Worship* (1978) des luthériens américains propose, à la fin de la célébration du baptême (des enfants comme des adultes), l'imposition des mains (ou éventuellement l'onction), accompagnée d'une

24. D. R. HOLETON, « Enfants, confirmation et communion : une réflexion anglicane », *LMD* 168, 1986/4, p. 107-116.

25. D. R. HOLETON, éd., *Growing in Newness of Life. Christian Initiation in Anglicanism Today*. Papers from the Fourth International Anglican Liturgical Consultation (Toronto, 1991), Toronto, The Anglican Book Center, 1993, p. 229.

26. « Dans les rites rénovés du baptême, le candidat est baptisé, confirmé et reçoit la sainte communion sans que l'on prête attention à l'âge du candidat », D. R. HOLETON, *LMD* 168, 1986/4, p. 114.

prière demandant le don de l'Esprit Saint ; l'accès à l'Eucharistie est ouvert aux personnes ainsi « initiées ». La « confirmation », comme réaffirmation du baptême, a lieu ultérieurement, pendant la jeunesse ²⁷.

Pour leur part, les « propositions soumises aux Églises » par les théologiens allemands, catholiques et luthériens, qui se sont interrogés sur les anathèmes du XVI^e siècle, vont également en ce sens ²⁸. « Le rapprochement œcuménique concernant la confirmation, écrivent-ils, doit se faire en partant du lien étroit l'unissant au baptême, qui constitue le fondement de la vie chrétienne tout entière » (p. 193). Ils poursuivent par des vœux adressés aux deux parties :

« Les Églises de la Réforme devront apprécier la volonté manifeste de la théologie catholique romaine d'éviter toute séparation de principe entre le baptême et la confirmation, tout en insistant sur leur différence. Cette distinction entre l'acte de la fondation et celui de l'affermissement de la foi, qui est facile à concevoir en fin de compte si on considère l'histoire de la vie du chrétien, ne doit pas conduire à une séparation non recevable et, en tout cas, elle ne doit pas affaiblir le caractère propre de la grâce baptismale qui est de fonder et d'englober la totalité de la vie chrétienne.

À l'inverse, l'Église catholique romaine devra reconnaître que l'insistance des Réformateurs sur l'unité du processus de l'initiation chrétienne, unité qui s'exprime dans le rattachement de la catéchèse et de la confirmation au baptême, n'entend pas contester la différenciation interne de ce processus, et que l'accent mis sur la perfection du baptême n'entend pas mettre en doute son caractère dynamique, qui s'étend à la vie tout entière » (p. 197).

27. M. E. JOHNSON, « The Shape of Christian Initiation in the Lutheran Churches : Liturgical Texts and Future Directions », *Studia liturgica* 27, 1997/1, p. 33-60.

28. *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ? Propositions soumises aux Églises*, sous la direction de K. LEHMANN et W. PANNENBERG, à la demande de l'évêque E. LOHSE et du cardinal J. RATZINGER, Paris, Éd. du Cerf (Documents des Églises), 1989 (original allemand, 1986).

Réflexions prospectives

On le constate, les théologiens et les liturgistes du siècle qui s'achève n'ont pas ménagé leurs efforts ; ils ont beaucoup travaillé à la confirmation, tant au plan théologique que liturgique ou pastoral. Le Rapport de *Foi et Constitution* cité au début de cet article a raison : la redécouverte de la notion d'initiation chrétienne est décisive pour situer le problème sous son vrai jour, et permettre ainsi aux Églises de faire ensemble un pas en avant.

Ne faut-il pas reconnaître, après cette brève enquête, que la synonymie introduite depuis le XVI^e siècle entre confirmation et profession de foi induit en erreur ? Pour s'entendre, et pour que les mots aient un contenu, il me semble indispensable d'éviter les confusions. N'y aurait-il pas avantage à bien distinguer confirmation et profession de foi, et à ne plus utiliser dorénavant le terme de confirmation pour désigner prioritairement une célébration centrée sur la profession de foi personnelle de jeunes ? Ne pourrait-on pas s'entendre pour reconnaître que l'origine de la confirmation invite à réserver ce terme à une célébration qui appartient à l'initiation chrétienne et qui ne se comprend donc qu'en rapport avec le baptême et l'eucharistie ? La confirmation, en ce sens, est unique, et appartient à l'ordre sacramentel ; elle est le sceau pneumatologique du baptême, destiné à tous les chrétiens. La profession de foi, par ailleurs, serait définie comme une célébration ayant pour fin de permettre à des jeunes de ratifier eux-mêmes, les uns avec les autres, le baptême demandé pour eux par leurs parents, et d'affermir ainsi une vie chrétienne assumée personnellement. Il y a sans doute avantage à ce qu'elle rassemble les jeunes d'une même génération dans un engagement ecclésial ; mais elle peut aussi se répéter à d'autres moments de la vie, chaque fois qu'il paraît souhaitable, seul ou avec

d'autres, de marquer particulièrement sa décision de répondre à l'appel du Christ.

Mais au plan œcuménique, on ne peut se contenter d'une clarification de vocabulaire. Il faut oser poser la question : la confirmation, ainsi définie, est-elle nécessaire ? À l'écoute de cette question, le réflexe des chrétiens issus de la Réforme, on le sait, est de craindre que la confirmation ne fasse injure au baptême ; s'il faut lui ajouter quelque chose, n'est-il pas incomplet²⁹ ? C'était déjà l'objection des contemporains de Fauste de Riez ! Si la question se pose depuis lors, sans avoir reçu de réponse satisfaisante, peut-être faut-il reconnaître qu'elle n'est pas bien formulée. Car la manière de poser un problème facilite ou non sa solution. La façon classique de présenter la confirmation, en effet, risque d'en faire un ajout au baptême ; elle sépare d'emblée ce qu'il faudrait d'abord unir. C'est l'avantage de la notion d'initiation chrétienne, qui unifie la visée, même si sa réalisation s'effectue en plusieurs étapes.

Ne faudrait-il pas poser autrement le problème ? Non pas en cherchant le rapport entre deux entités, baptême et confirmation, mais en se demandant comment des êtres humains peuvent être introduits dans le mystère pascal. On proposera donc ici un éclairage théologique de la question.

On devient chrétien en étant ancré dans le mystère pascal. Or celui-ci comporte indissolublement trois facettes : la mort et la résurrection du Christ, la venue de l'Esprit sur toute chair, et la naissance de l'Église. La résurrection du Christ et le don de l'Esprit ne sont pas des données visibles ; on ne peut en saisir que les conséquences, notam-

29. L'Église réformée de France n'a pas craint de supprimer la confirmation lors de son Synode national de Paris en 1995, voir *Discipline de l'Église réformée de France*, Paris, 1995, D 08. Je dois cette information à l'amabilité du professeur J.-Fr. Zorn, de Montpellier, dans son article « Catéchèse et rite d'intégration ecclésiale, ou les avatars de la confirmation dans les Églises de la Réforme » (non publié).

ment la conversion des personnes touchées par la Parole et leur regroupement en une Église. Quels sont les correspondants, pour les humains, de ces trois facettes ? Le baptême les plonge dans la mort et la résurrection du Christ. La confirmation (ou la chrismation, ou tout autre nom que l'on souhaitera donner à cette célébration) les marque du sceau de l'Esprit, le don de Dieu. L'eucharistie les rassemble pour leur faire écouter la Parole, entrer dans l'action de grâce au Père pour le mystère du Christ dont nous vivons par l'Esprit, et y communier : ainsi se fait la communauté chrétienne qui est l'Église.

Cette compréhension trinitaire des trois aspects de l'initiation chrétienne ne pose sans doute pas beaucoup de problème lorsque celle-ci se réalise en une seule célébration, comme c'est généralement le cas pour des adultes. Si ceci est vrai, il faudrait reconnaître le consensus atteint par des chrétiens de confessions différentes en ce qui concerne l'initiation chrétienne des adultes. Les divergences se limiteraient alors à celle des enfants. Il resterait à chercher ensemble comment agir au mieux à leur égard, soit en adoptant la solution orientale de baptiser, confirmer et eucharistier même les petits enfants, soit en étalant ces trois célébrations dans le temps, selon l'héritage occidental. Si l'on arrive à une même compréhension, il ne sera pas difficile d'accepter des modalités différentes d'une Église à l'autre, en fonction des circonstances qui peuvent être diverses.

Bref, on peut espérer qu'une interprétation non polémique de l'histoire, et la notion d'initiation chrétienne éclairent la question œcuménique de la confirmation, et que sa réalisation unique, pour des adultes, influence favorablement les esprits et facilite à terme la résolution du problème pour les enfants. À Dieu plaise...

Paul DE CLERCK.