

ÉTAT DES CONTROVERSE RÉCENTES SUR LA CONFIRMATION

La situation de fait des nombreux chrétiens non-confirmés qui viennent frapper à la porte d'une cure ou d'un centre de catéchuménat à l'occasion de leur mariage ou sous quelque autre influence de l'Esprit-Saint, ne manque pas de poser un certain nombre de questions aux pasteurs aujourd'hui.

Quelle est l'utilité et la nécessité de la confirmation pour qui a déjà été fait fils de Dieu au baptême ? Quel est le lien exact de ces deux sacrements, dits de l'initiation chrétienne ? Dans quelle situation ecclésiale nouvelle la confirmation établit-elle celui à qui elle est conférée ? Bref, quel est son sens et quels sont ses effets propres ?

Ce sont là autant de questions que le pasteur est en droit de poser au théologien. Or, si sévère que paraisse sa réflexion, le Père Bouyer remarquait assez justement il y a quelques années que « la confirmation intéresse si peu aujourd'hui les théologiens catholiques..., qu'ils n'ont pas encore produit une seule étude sur la question qui mérite l'épithète de scientifique »¹.

Ce n'est pas sans certaines nuances que nous pouvons reprendre aujourd'hui cette remarque ; mais il n'en demeure pas moins que nous n'avons pas, du côté catholique, d'étude

1. L. BOUYER, *La signification de la confirmation*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 29, 15 mai 1954, p. 162-179 ; ici p. 162, note 1.

d'ensemble « scientifique », analogue aux nombreuses parutions anglicanes, pour répondre aux problèmes soulevés par les nécessités pastorales².

C'est, en effet, vers l'Eglise anglicane que nous oriente tout d'abord notre recherche, non seulement du fait de l'antériorité des études anglicanes, mais aussi en raison de leur intérêt. Nous examinerons ensuite les différents travaux catholiques qui y répondent et les lignes de recherche sur lesquelles ils se sont engagés.

*
* *

I. RÉFLEXIONS ANGLICANES

En raison de problèmes intérieurs à leur Eglise, les anglicans éprouvèrent les premiers le besoin de revenir aux sources de la théologie de la confirmation, par delà les données classiques héritées du Moyen Age et jugées insuffisantes. Dès lors la question centrale de leurs débats était la suivante : par quel rite l'Eglise primitive entendait-elle conférer le « sceau » (*signaculum*) de l'Esprit ? Etait-ce par le rite d'immersion dans l'eau ? ou par quelque rite second, telle l'imposition des mains ou la chrismation conférée par l'évêque, qui correspondrait à notre actuelle confirmation ?

Dès 1836 la question était posée sous forme de dilemme par Pusey³ : ou bien le baptême confère simplement la rémission des péchés, et le don de l'Esprit est réservé à la confirmation ; ou bien le don de l'Esprit est reçu au baptême, et la confirmation octroie seulement une grâce venant confirmer le don du baptême.

A la suite de Puller et de Mason, Dom Gregory Dix relance le débat en 1936, puis en 1946⁴, prenant fermement parti pour le premier terme de l'alternative.

2. Outre la préparation des adultes à la confirmation, il faut signaler tous les efforts entrepris pour la présenter aux enfants et leur faire vivre ce sacrement.

3. PUSEY, *Scriptural Views of Holy Baptism*, p. 154.

4. G. DIX, *Confirmation or the Laying of Hands* (1936) ; *Relation of Confirmation to Baptism* (1946).

Selon Dix, en effet, l'initiation chrétienne était originellement un unique rite de baptême, « baptême d'eau et d'Esprit », dont le ministre était l'évêque, assisté, pour diverses fonctions, par des prêtres et des diacres. Une simple étude de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte suffit à nous le montrer. Certes l'antiquité distingue deux éléments dans ce rite : le baptême dans l'eau et l'imposition des mains ou la chrismation ; mais précisément, là encore, s'affirme l'unité : pour la tradition primitive, en effet, le baptême dans l'eau n'est qu'un simple préliminaire à la collation de l'Esprit, second élément, dont il est, à ce titre, inséparable ; son efficacité est purement négative : purification, rémission des péchés. Tertullien et Cyprien nous le disent explicitement. Le baptême d'eau lave et purifie ; l'onction et l'imposition des mains donnent le Saint-Esprit. Telle fut, selon Dix, la conception anténicéenne du baptême.

Malheureusement les nécessités pratiques amenèrent en fait à séparer assez tôt les deux éléments de ce rite unique. C'est alors qu'à travers un pseudo-Melchiade⁵ et un Raban Maur — seules sources, ô combien défectueuses, de toute la théologie du Moyen Age sur la confirmation — se fit jour la théorie devenue commune en Occident, selon laquelle le Saint-Esprit assure, au baptême d'eau, toute la restauration de l'homme et sa divinisation, le baptême d'Esprit étant réduit à n'être plus qu'une simple « augmentation de grâce ».

Ainsi, mal documentée et voulant justifier une pratique qui n'était considérée à l'origine que comme une anomalie à régulariser le plus rapidement possible par le recours à l'évêque, la théologie occidentale se serait fourvoyée en attribuant au seul baptême d'eau les effets du baptême dans l'eau et du baptême dans l'Esprit.

Il serait nécessaire de renoncer à cette déviation, et de maintenir avec l'antiquité chrétienne que le baptême d'eau n'est qu'un préliminaire (purification, rémission des péchés) au véritable don de l'initiation chrétienne : le don de l'Esprit

5. Cf., dans ce cahier, l'article du P. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *La confirmation. Notes historiques.*

à la confirmation. Le baptême des enfants, que des raisons pratiques valables nous obligent à admettre, doit donc être considéré comme anormal, incomplet en lui-même, exigeant intrinsèquement son complément : le don de l'Esprit et la réponse consciente de la foi.

Telles sont les grandes lignes de la thèse et de l'argumentation du moine anglican de Nashdom.

A l'opposé, dans son ouvrage *The Seal of the Spirit*⁶ qui veut être manifestement une réfutation de la thèse de G. Dix, le Professeur Lampe se fait le représentant des défenseurs de l'autre terme du dilemme anglican. Pour bien comprendre sa position, il faut nous rappeler la perspective œcuménique sous-jacente à tout son ouvrage.

Dans les tentatives de rapprochement de l'Eglise d'Angleterre et des Eglises libres, un point d'interrogation demeure, parmi d'autres : l'acceptation de la confirmation par les Eglises libres (qui ne reconnaissent pas dans ce rite un sacrement d'institution divine ou apostolique) est-elle véritablement une condition requise pour la réunion ?

Dix répondait fermement par l'affirmative. Lampe va le lui reprocher : « Distinguer entre le baptême dans l'eau *pour la rémission des péchés*, et la confirmation ou baptême dans l'Esprit... serait ramener le baptême institué par Jésus au niveau du baptême de Jean »⁷.

Le baptême d'eau confère véritablement le « sceau de l'Esprit », affirme-t-il, comme le prouve la manifestation visible de l'Esprit sur Jésus lors du baptême dans le Jourdain. Les baptisés non-confirmés sont pleinement chrétiens. Par contre la confirmation n'est pas un sacrement d'institution divine ou apostolique : la chrismation et l'imposition des mains ne sont

6. Londres, 1951, cf. *Lumière et Vie*, n° 6, p. 114.

7. Nous citons là le résumé que donne le P. J. CREHAN de la position de LAMPE (*The sealing at Confirmation*, dans *Theol. Stud.*, 14, 1953, p. 273-279), cité par le P. CAMELOT, *Sur la théologie de la Confirmation*, dans *Rev. Sc. Phil. théol.*, 30 (1954), p. 645.

que « des développements ultérieurs (ou une « désintégration ») du rite baptismal primitif »⁸. Objectera-t-on le rite d'imposition des mains par les apôtres sur les Samaritains ou sur les joannites d'Ephèse après leur baptême (*Actes*, 8, 14-20 ; 19, 1-7) ? Lampe répond qu'on ne saurait voir là une preuve de la pratique généralisée d'un tel rite après le baptême à l'époque apostolique : les *Actes* ne nous rapportent que ces deux cas, et il s'agit là manifestement de deux « situations sans précédents qui réclamaient des moyens nouveaux »⁹. Il nous faut plutôt voir dans ces deux impositions des mains un rite d'ordination missionnaire.

Dès lors, affirme Lampe, ce serait une double faute, de théologie et de tactique, d'insister sur l'acceptation de la confirmation comme condition requise pour la réunion des Eglises.

Toutefois Lampe semble bien reconnaître à la confirmation un certain rôle de « complément nécessaire du baptême administré dès la première enfance, qui signifierait l'équipement du soldat du Christ pour le service actif dans l'Eglise militante, ou l'agrégation d'un nouveau membre à la tâche apostolique de l'Eglise¹⁰. Si dans le baptême seul la pleine situation de chrétien est donnée, si dans le baptême seul le « sceau » est reçu sacramentellement, la confirmation perfectionne ce dernier ; mais elle ne confère pas pour autant un don sacramentel spécial, nouveau.

Ainsi peut être schématisée dans ses grandes lignes — à travers ces deux représentants — la controverse anglicane au sujet de la confirmation. Quelques remarques s'imposent, formulées et admises aujourd'hui par les différents théologiens catholiques qui ont abordé la question¹¹.

8. Cf. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*

9. G. LAMPE, *op. cit.*, p. 70.

10. Id., *ibid.*, p. 199.

11. Nous empruntons les remarques suivantes au P. CAMELOT, *art. cit.*, ainsi qu'au P. B. LEEMING, *Principles of Sacramental Theology* (Londres, 1956) dont nous serons largement tributaire dans les pages qui vont suivre, même lorsque nous ne citerons pas explicitement ces auteurs.

Assurément Dix a raison d'affirmer fortement l'unité primitive du rite de l'initiation chrétienne, avec ses deux éléments constitutifs : le baptême dans l'eau et l'imposition des mains ou la chrismation. Et c'est à bon droit qu'il nous met en garde contre une interprétation trop hâtive de textes d'Hippolyte, faite à travers notre mentalité occidentale post-médiévale et qui aurait tendance à « désintégrer » cette unité primitive.

Mais la thèse du moine anglican n'aboutit-elle pas, en fin de compte, à cette « désintégration », en séparant l'immersion de l'onction, pour donner à celle-ci seule valeur positive ? Le baptême d'eau n'a rien à voir avec le don de l'Esprit, prétend Dix. Une telle affirmation paraît difficilement conciliable avec les données de l'Écriture et de la Tradition. Pour saint Paul parler de rémission des péchés, d'incorporation au Christ, de filiation divine par le baptême, n'est-ce pas équivalamment parler de vie dans l'Esprit par le baptême ? Comment serions-nous incorporés au Christ si nous n'avions pas l'Esprit qui anime ce corps ?

Saint Jean, de son côté, relie étroitement le rite d'eau et la nouvelle naissance de l'Esprit. Et nombreux sont les textes patristiques que l'on pourrait invoquer dans ce sillage¹².

On a relevé en outre que G. Dix, « désintégrant » ainsi l'unité primitive du rite, faisait violence aux textes mêmes de Tertullien et Cyprien qu'il invoquait : si ces derniers tentent parfois de répartir de façon un peu matérielle les divers effets de l'initiation suivant les éléments du rite, ils n'ont jamais perdu de vue l'unité de l'ensemble et encore moins songé à attribuer au baptême d'eau un effet purement négatif excluant tout don positif de l'Esprit.

Lampe, de son côté, par opposition, souligne fortement la nature positive du baptême ; mais « il ne perçoit peut-être pas assez nettement le caractère propre et distinctif » de la

12. Cf. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*, p. 644, qui signale entre autres HIPPOLYTE, *Tradition Apostolique*, 22 ; AMBROISE, *De Sacramentis*, 2, 7 ; LÉON, *Serm.*, 23, 6, etc.

confirmation¹³. D'autre part son interprétation des *Actes*, 8, 14-20 et 19, 1-7 fait aussi violence aux textes : rien n'y laisse entendre, en effet, que le pouvoir exercé par Pierre en Samarie soit quelque chose d'inhabituel et sans précédent ; et Luc raconte le fait comme tout ordinaire, ne réclamant aucune explication pour le lecteur.

Enfin la question de Paul aux johannites d'Ephèse : *Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez embrassé la foi ?*, « suggère que la réception de l'Esprit-Saint n'était pas un événement exceptionnel, mais la suite normale du baptême »¹⁴.

Nous emprunterons encore au P. Leeming la conclusion de ce débat anglican : « Les deux partis dans cette controverse ont raison dans ce qu'ils affirment, tort dans ce qu'ils nient : d'un côté on a raison d'affirmer un sceau et un don spécial de l'Esprit au baptême ; de l'autre on a raison d'affirmer un sceau et un don spécial de l'Esprit à la confirmation ; d'un côté on a tort de nier un sceau et un don spécial de l'Esprit à la confirmation, de l'autre on a tort de nier un sceau et une présence de l'Esprit au baptême »¹⁵.

Bref, de part et d'autre, on a une conception trop rigide du sceau, en considérant le don de l'Esprit comme quelque chose d'univoque et d'unique. Ne devrait-on pas plutôt maintenir qu'à la confirmation, nous recevons, certes, un *don spécial* de l'Esprit ; mais par le baptême nous vivons déjà dans l'Esprit ?

II. RÉFLEXIONS CATHOLIQUES

Les critiques pertinentes de Dom G. Dix sur les sources douteuses (lettre du pseudo-Melchiade, du Pape Urbain) utilisées par la théologie occidentale de la confirmation, et ses protestations contre la « désintégration » de ce sacrement ont trouvé un écho dans un article vigoureux et incisif du Père Bouyer qui a tenté de repenser le rapport baptême-confirmation

13. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*, p. 645.

14. B. LEEMING, *op. cit.*, p. 218.

15. ID., *ibid.*, p. 221 s.

dans une problématique catholique¹⁶. Refusant de ne voir dans l'effet de la confirmation qu'une « augmentation de grâce » ou un « don de force pour le combat », il reproche aux théologiens modernes de ne faire que répéter saint Thomas (qui, lui, a tiré « de sources insuffisantes le maximum de ce qu'elles pouvaient donner », p. 168), et de ne pas « rendre aux affirmations toujours actuelles de l'Eglise dans la liturgie, la plénitude de leur sens, en les replongeant dans le contexte patristique auquel elles se rapportent » (p. 169). Or c'est le don plénier de l'Esprit au baptisé qui représente pour la liturgie l'effet du sacrement. Et si on en veut comprendre le sens, il faut se reporter à l'unité primitive de l'initiation chrétienne dans laquelle « on ne parle pas du baptême et de la *signatio*, mais de la *signatio* comme dernier rite du baptême » (p. 173). Ainsi le don de l'Esprit, que signifie l'imposition des mains ou la chrismation accomplie par l'évêque, est-il le « sceau » de l'initiation, son achèvement qui permet la participation plénière à l'eucharistie. Mais par la suite, en Occident, on en vint à séparer baptême et confirmation afin de conserver le rôle terminal de l'évêque ; « on compartimenta alors pour la pensée ce qu'on divisait pour la vie » (p. 176), et on ne comprit plus que le don plénier de l'Esprit communique « la plénitude de la vie dans l'Esprit qui est la vie chrétienne, avec cette plénitude de participation à la vie proprement ecclésiastique qui en est inséparable » (p. 177). C'est ainsi qu'on en vint à ne plus voir dans la confirmation qu'une « augmentation de grâce ». Pour pallier cette fausse perspective, il faut donc maintenir que la confirmation donne l'Esprit-Saint ; mais comme on ne peut nier sa présence dans l'âme du baptisé, on dira qu'il y est par anticipation, par « vœu » de la confirmation, achèvement du baptême, de même que la charité surnaturelle n'est rendue au pécheur dans la contrition parfaite que par le vœu du sacrement de pénitence.

Cette position du problème met bien en valeur l'unité de l'initiation chrétienne et la nécessité de comprendre la confir-

16. Article cité, note 1 ci-dessus.

mation dans le prolongement du baptême ; elle montre aussi le sens profond du rôle que l'Eglise latine a toujours reconnu à l'évêque : chef du corps ecclésial, c'est lui qui permet au fidèle de participer totalement à la vie de l'Eglise, en lui conférant le don plénier de l'Esprit.

Mais en ne voyant que le rapport intrinsèque des deux sacrements, ne court-on pas le risque d'estomper le sens même de leur dualité et des situations différentes dans lesquelles ils établissent le chrétien (les « caractères » distincts). Par l'existence de deux rites sacramentels, l'Eglise ne veut-elle pas signifier deux actions différentes et complémentaires de l'Esprit en nous ?

Les recherches toutes récentes sur la confirmation ont précisément tenté de retrouver dans l'Ecriture et chez les Pères le sens d'un double don ou d'une double mission de l'Esprit dont l'économie serait appliquée au chrétien par les deux sacrements. M. Martimort et le théologien anglican L.S. Thornton¹⁷ ont ainsi porté leur attention sur les mystères de la vie du Christ¹⁸ où se concrétise la signification de sa « mission ». Une double intervention de l'Esprit sur le Christ nous est rapportée dans l'Evangile. Celle de la conception d'abord, par laquelle Jésus est constitué dans son être de Fils de Dieu : « L'être humain, le fils de Marie qui est miraculeusement conçu à cette heure, est hypostatiquement le Fils de Dieu. Ainsi au baptême, l'Esprit-Saint sanctifie et consacre le chrétien pour en faire le fils adoptif de Dieu »¹⁹. A son baptême, le Christ reçoit à nouveau l'Esprit (*Luc*, 3, 22 et par.) qui le manifeste

17. A.-G. MARTIMORT, *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1952, p. 159-201 ; L.S. THORNTON, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954.

18. Sur ces mystères que commémore la liturgie dans son cycle annuel non seulement à titre de souvenir mais en vertu de leur actualité pour le croyant, cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 1, Paris, 1958, p. 167 ss.

19. P.-Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1960, p. 246.

comme témoin auprès des hommes et consacre « l'acceptation par Jésus de sa mission de Serviteur Souffrant et de Messie rédempteur »²⁰. Luc insiste d'ailleurs sur cette mouvance de l'Esprit sous laquelle, après son baptême, le Christ exécute sa mission : ce qu'il était en lui-même, il le devient alors pour les hommes ; (cf. *Luc*, 4, 1 ss : le récit de la tentation où Jésus refuse les déviations du messianisme ; 4, 17-18 : l'inauguration de la prédication à Nazareth où il s'applique le texte d'*Isaïe*, 61, 1-2 : il est celui qui a reçu l'onction prophétique pour prêcher la Bonne Nouvelle). « L'effet propre de la consécration de Jésus par la venue de l'Esprit après son baptême, c'est donc bien de l'accréditer auprès des hommes comme prophète »²¹.

Les Pères ont souvent développé le sens de cette seconde venue de l'Esprit, en la rapportant précisément à la confirmation²² : adopté dans l'Esprit comme fils à son baptême, le chrétien est « oint » de l'Esprit pour participer dans l'Eglise à la mission prophétique du Christ, annonce du salut qui peut conduire jusqu'à la mort.

Dans le mystère de Pâques et de Pentecôte, on retrouve cette double manifestation de l'Esprit, qui renouvelle pour l'Eglise ce qui s'est passé dans la vie du Christ. Par sa Mort-Résurrection Jésus nous livre l'Esprit (*Jean*, 19, 30 ; 20, 22 ; cf. 7, 39), principe de la nouvelle création, et dans la foi au Christ ressuscité, l'Eglise est posée dans l'existence. Au jour de Pentecôte, elle est manifestée et envoyée au monde par la descente de ce même Esprit. « Le baptême est pour le néophyte l'entrée dans une nouvelle naissance par la mort et la résurrection, tandis que la confirmation constitue une participation au don pentecostal »²³. Le chrétien reçoit la force de témoigner devant le monde et de participer ainsi à la mission de

20. P.-Th. CAMELOT, *Controverses récentes sur la Confirmation*, dans *La Maison-Dieu*, 54, p. 87.

21. A.-G. MARTIMORT, *art. cit.*, p. 168.

22. Cf. les textes dans P.-Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, p. 168.

23. P.-Th. CAMELOT, *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1954, p. 650.

l'Eglise, car l'Esprit est celui qui témoigne dans l'homme de la réalité du Christ et le rend capable de porter à son tour ce témoignage : « Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint et ils annoncèrent la Parole de Dieu avec assurance... Avec beaucoup de force, les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce était sur eux tous » (*Actes*, 4, 31-33).

La dualité d'aspect dans l'action de l'Esprit ressort aussi de la distinction très ferme chez saint Paul de la charité et des charismes : ce sont là deux effets de sa présence en l'homme, mais c'est la charité qui, avec la foi et l'espérance, reste vertu fondamentale sans laquelle il n'est pas de « justice » chrétienne. Et les charismes qui servent à l'édification de l'Eglise doivent toujours lui être rapportés car c'est elle qui en est la mesure. En *Actes*, 8, 14-17 et 19, 1-7 qui sont les « lieux théologiques de la confirmation », « les néophytes qui avaient déjà les trois vertus théologiques reçoivent alors une (seconde) effusion de l'Esprit les habitant aux activités charismatiques (cf. 19, 6 et 8, 18-19) »²⁴.

La double manifestation de l'Esprit montre bien que l'une est ordonnée à l'autre : son emprise sur nous se développe de multiples manières, et la liturgie, par les deux sacrements de l'initiation, nous fait prendre conscience de la richesse de ce don. Nous naissons à la vie divine dans l'Esprit, pour ensuite vivre de lui et témoigner auprès des hommes de l'amour de Dieu, car « l'Esprit est donné comme une force qui fait agir, croître et produire du fruit ;... la grâce de la confirmation est ordonnée à l'activité de chaque membre dans le corps du Christ »²⁵. Ces réalités si riches, les Pères n'ont cessé de les expliciter et de les détailler, s'appuyant tout à la fois sur les

24. J. DE BACIOCCHI, *La Vie sacramentaire de l'Eglise*, Paris, 1959, p. 74. Ce qui intéresse Simon le magicien, c'est de faire des prodiges.

25. J. LÉCUYER, *L'initiation chrétienne chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 58, p. 25.

mystères du Christ et sur le symbolisme des gestes rituels²⁶. Le parfum que dégage le chrême de l'onction leur évoque ainsi la bonne odeur du Christ dont parle saint Paul (2 *Cor.*, 2, 14-17), ce « rayonnement extérieur de l'Évangile diffusé à la manière d'un parfum par le témoignage que le chrétien apporte au milieu des Gentils »²⁷. Ils insistent aussi sur la force dont l'onction de l'Esprit dote le fidèle : comme le Christ est parti au désert, empli de l'Esprit-Saint, pour combattre le démon, ainsi, par la confirmation, le chrétien est-il armé pour la lutte. On retrouve là le thème développé par le pseudo-Melchiate qu'ont critiqué G. Dix et le P. Bouyer. Comme l'ont montré les recherches récentes, cette idée, qui devait tenir tant de place dans la théologie occidentale, n'est pas isolée dans la Tradition. Pour Cyrille de Jérusalem, Chrysostome, Hilaire, « le confirmé est un combattant, un soldat du Christ »²⁸. Il ne s'agit pas là seulement du combat spirituel contre les vices et les péchés, mais de la lutte pour la foi qui peut mener jusqu'au martyre.

Ainsi de la Tradition se dégage essentiellement l'idée que le don de l'Esprit, complément et achèvement de la régénération baptismale, sanctifie le chrétien pour le mettre en devoir d'extérioriser la foi dont il vit et pour lui donner de participer à la mission de l'Église. La confirmation achève la pleine configuration au Christ, et c'est bien là le sens de la *signatio* qui mettait le *sceau* à l'initiation.

Il ne nous revient pas de présenter la théologie thomiste de la confirmation mais lorsque saint Thomas dit que ce sacrement établit le croyant dans « l'âge parfait », il ne fait que synthétiser les aspects développés par les Pères : idée d'une croissance achevée dans laquelle le chrétien est en pleine pos-

26. Le P. LÉCUYER en a donné les grandes lignes dans son article *La confirmation chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 54, p. 23-52, qu'il résume dans l'art. cité, *La Maison-Dieu*, 58, p. 21-26.

27. A.-G. MARTIMORT, art. cit., p. 180.

28. J. LÉCUYER, *La Maison-Dieu*, 54, p. 42 ; cf. aussi B. LEE-MING, *op. cit.*, appendice, p. 620-634.

session de ses moyens et, par voie de conséquence, capable d'orienter son activité vers les autres.

*
* *

L'unité de l'initiation et la dualité des sacrements qui correspondent à une emprise progressive et différente de l'Esprit ; la participation sacramentelle du chrétien au Christ et à ses mystères ; la mise en situation du chrétien qui devient *confesseur* de la foi dans l'Eglise et travaille ainsi à l'édification de celle-ci : tels semblent les points principaux qui ressortent des controverses et recherches récentes sur la confirmation. Il faudrait aussi souligner la liaison de l'onction prophétique reçue dans ce sacrement, avec le sacerdoce des fidèles ; peut-être est-ce dans cette ligne que l'on nouerait plus facilement tous les aspects que la Tradition de l'Eglise a peu à peu mis en valeur dans la confirmation²⁹.

B. H.

29. Cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1957. C'est reprendre la théologie du caractère sous un éclairage plus large.