

Revue catholique internationale **COMMUNIO**
tome VII, n° 5 — (septembre-octobre 1982)
LA CONFIRMATION

*Pour être pleinement des chrétiens, les fidèles
doivent avoir reçu l'Esprit Saint par l'imposition des
mains de l'évêque.*

Saint **BONAVENTURE**,
Apud Gratien. Decretum, 3, a. 5, c. 1.

*La grâce de la confirmation n'est pas de nécessité simple,
mais de nécessité conditionnée,
comme il est nécessaire de manger à qui veut vivre.*

Saint **THOMAS d'AQUIN**,
In Sentent, 3, d. 7, a. 3, q. 2.

Georges CHANTRAINE, s.j. page 2	Un sacrement distinct du baptême
Problématique	
Albert CHAPELLE, s.j. page 8.....	Le sacrement du Dieu-Esprit
fr. Jean-Philippe REVEL page 13	L'achèvement du baptême
Pierre-Thomas CAMELOT, o.p. page 33	Confirmation et effusion de l'Esprit
Mgr Robert COFFY page 42	Le ministre du sacrement
Intégration	
Jean-Yves LACOSTE page 48	La surabondance (Baptême, confirmation, eucharistie)
Attestations	
Mgr Raymond-Marie TCHIDIMBO page 61	Confirmés dans l'unique Esprit
Cardinal Joseph RATZINGER page 65	« Choisis la vie ! »
Signets	
ace page 70.....	Sentiers de joie
Alexander TOMSKY page 76.....	
Gérard CHOLVY page 90.....	<i>Modus moriendi</i> (L'Église catholique en Tchécoslovaquie) Les Églises et la question sociale en France dans la première moitié XIX° siècle

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*,
Œuvres en prose, tome 2,
Pléiade, p. 1136-1137.

Georges CHANTRAINE

Un sacrement distinct du baptême

L'Église n'a pas « inventé » la confirmation, pas plus que le baptême. Elle les a organisés en vertu de son autorité reçue du Seigneur, mettant l'accent, dans l'un, sur l'union au Christ, dans l'autre, sur la plénitude de l'union à l'Église.

LE sacrement de la confirmation soulève bien des questions, qui ne passionnent pas toutes l'intérêt : quelle en est la « forme » ? quels en sont les effets ? quel en est le ministre ? à quel âge l'administrer ? – Mais d'abord : quel en est le fondement scripturaire ? C'est la question la plus épineuse.

On peut admettre, comme le fait le fr. J.-Ph. Revel (1) dans son article, qu'il n'y aurait pratiquement aucun fondement scripturaire à la confirmation, tout en professant qu'elle est bien un sacrement, l'un des sept que l'Église reconnaît comme tels. Serait-ce donc là de la part de l'Église abus de pouvoir, manque de soumission à la Parole divine ? Cette question, ou plutôt cette protestation, qui est celle de la Réforme, déborde, remarquons-le, le cas de ce seul sacrement : elle s'étend à l'ordre, à la pénitence, au mariage et à l'onction des malades, puisque, selon les Réformateurs, l'Écriture n'atteste pour aucun d'eux un signe lié à une parole de promesse, ce par quoi se reconnaît un sacrement.

Il faudrait cependant s'entendre. Pourquoi, dès lors, le « lavement des pieds » n'est-il pas reconnu comme sacrement ? Ne comporte-t-il pas, dans l'Évangile, un geste lié à une parole de promesse ? – Parce que la protestation signalée joue, *en* réalité, contre la Tradition. Mais, en voulant la purifier, elle la suppose encore, plus qu'elle n'en avait l'intention. Aussi paraît-elle peu logique avec le principe qu'elle a posé en refusant que soit

« inventé » un nouveau sacrement. Quant à nous, catholiques, nous ne reconnaissons pas davantage à l'Église le pouvoir d'inventer ou de créer des sacrements, mais celui de les organiser suivant l'intelligence que l'Esprit de son Epoux lui donne du mystère de Dieu et de l'homme.

Aussi ne nous étonnerons-nous pas si, nous croyons devoir conclure des documents parvenus jusqu'à nous que le sacrement de la confirmation n'apparaît distinct du baptême que vers le début du troisième siècle. Mais nous n'accepterons cette conclusion que moyennant les deux conditions suivantes.

La première condition consiste à *ne pas majorer la valeur probante de tout argument historique*. Elle s'impose d'autant plus quand il s'agit des origines. Déjà lorsqu'il étudie des institutions simplement humaines, l'historien en discerne souvent mal les premiers débuts, soit parce qu'il n'en reste aucune trace, soit parce qu'en leur noyau originel elles ne laissent pas deviner, à distance, leurs développements ultérieurs. Ces remarques demeureront présentes à l'esprit du théologien qui, avec l'Église catholique, reconnaît la valeur de traditions non écrites. *La* difficulté réelle de méthode en la matière ne doit pas conduire à laisser en friche ce champ d'investigation. Un abandon persistant risquerait d'amener la prescription et, faute de l'affirmation dogmatique, de faire prévaloir l'affirmation adverse. Un tel « historicisme » priverait les esprits d'une intelligence vraiment catholique (c'est-à-dire universellement ouverte) de l'histoire révélée, telle qu'elle est vécue dans l'Église (2).

Pour éviter cet écueil, il est au moins deux règles fort simples qu'on aura soin d'observer. D'abord, on ne traitera pas l'Écriture ou les documents de l'Église ancienne comme des monuments constitutionnels où devraient être consignées et décrites en leurs détails les institutions actuelles. U est évident, par exemple, que la forme actuelle de la confirmation ne se trouvera telle quelle ni dans l'une ni dans les autres. Mais on se gardera d'imaginer par réaction – c'est la seconde règle – que cette forme actuelle a pu sortir de n'importe quoi, et dès lors de se représenter l'histoire de la Tradition comme une indéfinie génération spontanée : à tout moment, d'une forme quelconque, une « tradition » abusive serait censée extraire de nouvelles potentialités, sans avoir à se soucier d'une continuité réelle. C'est ainsi qu'on ferait, par exemple, du sacrement de la confirmation l'assise d'un pouvoir accordé à des laïcs de consacrer l'eucharistie.

La seconde condition consiste à reconnaître *qu'on ne peut appliquer à toute l'histoire de la Tradition un schéma convenant au développement ou au progrès historique*. Outre qu'un tel schéma ne vaut pas de l'histoire

(1) Voir plus loin, dans ce cahier, • L'achèvement du baptême ..

(2) Christian Cochini a le mérite, dans *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, d'aborder ce problème important de méthode théologique avec une rigueur scientifique (coll. • Le Sycamore ., Lethielleux, 1982).

humaine sans de nombreux correctifs, il y a dans la Tradition divine quelque chose qui n'a son équivalent nulle part : ce qui est révélé et communiqué directement par Dieu comme une grâce. Or, quelles qu'en soient les lentes et laborieuses préparations — attestées dans l'Ancien Testament, — ce don de Dieu est fait une fois pour toutes en Jésus, fils de Dieu et fils de Marie — c'est le Nouveau Testament — et toujours il se déploie dans la Tradition — c'est-à-dire par là dans l'histoire humaine — à partir de son Centre, de sorte que ce déploiement est toujours aussi un repliement: Grâce à quoi le déploiement n'est pas simple diffusion, mais plutôt effusion et infusion de l'Esprit, et le repliement n'est pas non plus simple repli sur le Centre, mais plutôt configuration à la Figure indépassable et transfiguration en elle.

CES considérations générales ne pourraient-elles éclairer la problématique de la confirmation ? Si, dans le Nouveau Testament, l'Esprit est donné, il est donné en plénitude et en vue de configurer ceux qui le reçoivent au mystère du Fils. On peut certes dire avec les exégètes que, d'après les *Actes des Apôtres* (ch. 1-2), le baptême confère la grâce de l'Esprit Saint, que c'est « le baptême de l'Esprit ». Mais on doit observer en même temps que ce baptême de l'Esprit, reçu à la Pentecôte, est un baptême sans eau, et qu'il est conféré aux apôtres (et aux femmes) en tant qu'ils représentent la totalité de l'Église (ils sont à nouveau douze grâce à l'élection de Matthias). Il diffère donc de notre sacrement du baptême autant que de notre confirmation, et toute comparaison avec le baptême resterait boiteuse. En revanche, notre sacrement du baptême en dépend. En effet, aux « frères » qui demandent à Pierre : « Que devons-nous faire ? », Pierre répond :

Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés, et vous recevrez alors le don du Saint-Esprit » (2, 37-38). C'est donc à l'intérieur et en vertu de ce « baptême de l'Esprit », propre aux apôtres et, en eux, à l'Église entière, que le baptême au nom de Jésus-Christ et le don de l'Esprit qui l'accompagne sont accordés à chacun et possèdent leur efficacité surnaturelle.

Lors de l'extension de l'Église parmi les païens, ce même « baptême de l'Esprit » se produit à nouveau. C'était à Césarée, chez le centurion Corneille. « Le don du Saint-Esprit », manifesté par le don des langues, était « répandu aussi parmi les païens » (10, 44-45). Alors Pierre déclara : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit Saint aussi bien que nous ? » (10, 47). C'est donc bien encore à l'intérieur de l'Église, comme lors de la première Pentecôte, que « l'eau du baptême » est accordée. Mais à la différence de la première Pentecôte, le baptême dans l'Esprit n'est pas, si l'on peut dire, suffisant : il doit être suivi du baptême d'eau. Ce qui montre le caractère irréductiblement constitutif du premier baptême de l'Esprit (2, 4) : saint Luc le souligne précisément en s'abstenant de désigner cette « Pentecôte des païens » comme un baptême de l'Esprit.

Nous ne nous étonnerons pas de cette répétition ni de cette différence, ou de ce retournement de situation. Le don de l'Esprit Saint est fait une fois pour toutes lors de la Pentecôte, à Jérusalem. Son déploiement chez les païens est en même temps un repliement, car c'est au même don et à son accueil dans une foi qui ne va pas sans le baptême que les païens sont rendus participants. Cependant, lors de cette seconde « Pentecôte », en raison d'une situation qui la différencie profondément de la première, une différence est clairement marquée entre deux « dons » : celui de l'Esprit qui fait entrer dans la plénitude de l'Église et celui du baptême au nom de Jésus-Christ. Assurément, ces deux dons successifs ne doivent pas être identifiés avec nos deux sacrements de baptême et de confirmation ; leur ordre est du reste inverse de celui de l'initiation chrétienne. Il importe seulement de constater leur distinction (qui, évidemment, s'opère dans l'unité). On pourra noter en outre une distinction semblable entre l'action de l'Esprit qui opère l'Incarnation et celle qui a lieu lors du baptême de Jésus.

Quel peut être le sens d'une telle distinction ? Si l'on ne considère pas l'ordre des dons, mais leur distinction seule, on dira que le premier don suscite l'être ecclésial ou y agrège, et que le second fait renaître à la vie divine en remettant les péchés. Assurément l'un ne va pas sans l'autre pas d'être ecclésial (au plein sens) sans rémission des péchés, et réciproquement qui reçoit le baptême est par là même agrégé à l'Église. Cependant, à l'intérieur de cette unité, les dons restent distincts. Il faut en effet que l'Église ait été déjà suscitée selon la plénitude par l'Esprit pour que les croyants lui soient agrégés par le baptême. Selon l'ordre de l'histoire de l'Église, cette raison est décisive : c'est ce que saint Luc, par son vocabulaire, nous fait comprendre.

Si maintenant l'on considère l'ordre de l'initiation sacramentelle (qui inverse ici l'ordre des dons), peut-être pourra-t-on admettre une raison analogue. Le don de l'Esprit fait au baptême agrège le croyant à l'Église. Celui de la confirmation dilate la vie personnelle du croyant dans celle de l'Église, il lui en infuse le sens intime en le faisant participer à la plénitude reçue par l'Église une fois pour toutes à la Pentecôte ; bref, — pour employer une expression ancienne du langage chrétien — il fait de ce croyant une *anima ecclesiastica*. D'où les idées, partielles et dérivées mais justes, selon lesquelles la confirmation est un sacrement qui donne au chrétien une force spirituelle adulte, fait de lui un témoin du Christ — un martyr —, lui imprime un élan apostolique, etc.

Mais puisque le mystère de l'Église est celui de son Seigneur, la distinction que les *Actes des Apôtres* font ressortir entre les deux dons doit se fonder aussi dans le mystère du Christ lui-même. Ne pourrait-on pas dire alors que le premier don, celui du baptême, nous fait connaître le Christ avec la puissance de sa Résurrection et la communion à ses souffrances (« *Philippiens* 3, 10), tandis que le second nous « conforme à sa mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (*ibid.*) ? Assurément,

ici encore, les deux sont liés l'un à l'autre. Seulement, ce qui déjà est entièrement donné comme mystère du Christ doit encore devenir la vie personnelle du fidèle qui se configure au mystère ; il faut encore que ce fidèle devienne lui-même « conforme *par* la mort » et *même* déjà, dans son être intime, « ressuscité, *si possible* »... C'est que l'Église, contenue dans le Christ comme son Corps, se distingue aussi de lui comme Epouse, et en elle chacun acquiert et développe sa propre vie. Baptême et confirmation seraient de la sorte, en un sens, unis et distincts comme le sont le Christ et son Église.

Si l'on admettait pareilles manières de voir, peut-être comprendrait mieux pourquoi, dans l'initiation sacramentelle, le baptême et la confirmation précèdent normalement l'eucharistie. Il convient, en effet, d'avoir été uni au Christ *et* à l'Église pour recevoir le sacrement de leur union et participer à l'acte par lequel ils s'offrent l'un à l'autre dans un « *admirable échange* ». Tel est, semble-t-il, sous un autre de ses aspects, le fondement scripturaire de la distinction et de l'union entre ces deux sacrements du baptême et de la confirmation, sacrements que l'Église a organisés en vertu de son autorité reçue du Seigneur.

Cependant, une telle distinction et une telle union peuvent, croyons-nous, s'accommoder des légitimes coutumes des Églises latine et grecque. Sans doute, elles favorisent la réception du sacrement de la confirmation avant la première communion, comme son administration par l'évêque, — lequel, en sa personne, est si uni à l'Église (à son Église particulière, et ainsi à toute la *Catholica*). *Mais* là où l'ordre de l'initiation est sauvegardé, il n'est pas inconvenant non plus de placer la confirmation après la première communion.

Dans l'un et l'autre cas, mais dans le second surtout, il sera bon que la pastorale vise à faire acquérir par les confirmants et par toute la communauté qui les entoure le sens du mystère de l'Église et à les initier à la vie chrétienne *en* ce qu'elle a de personnel. L'essentiel de cette initiation pourrait se résumer dans les quatre points suivants :

1. Formation à la prière chrétienne ;
2. Formation au discernement progressif de ce que Dieu attend de chacun : d'abord par ses commandements, qui culminent tous dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain ; ensuite par son appel singulier, auquel chacun est invité à répondre.
3. Formation à une confession personnelle : car c'est grâce à une telle confession — liée à la communion — que la volonté de Dieu est de mieux en mieux connue, aimée et accomplie, et qu'ainsi est entendu son appel singulier ; et c'est à l'intérieur du sacrement du pardon que chacun apprend à expérimenter la miséricorde de l'Église et la communion des saints qui implorent pour lui le pardon divin.

5. Formation à un attachement filial à la Mère de Dieu. L'Église, Epouse du Christ, est en effet toute mariale : en aimant Marie, c'est l'Église qu'on aime, « mère de la miséricorde ». Elle intercède pour les pécheurs, elle qui « se tenait debout près de la croix de Jésus » (*Jean* 19, 25). Dans son *fiat* est contenu le « oui » de tous ceux qui répondent à leur vocation divine. Elle forme ses enfants à la prière, comme elle le fit à Cana en faisant connaître à son fils le manque de vin et en disant aux serviteurs : « Tout ce qu'il vous dira, faites-le » (*ibid.* 2, 5).

L'usage de la raison étant supposé acquis, il n'est pas d'âge où l'on ne puisse observer ces quatre points avec profit. Des discussions continueront sans doute, sur l'âge le plus propice à les entendre et à se les assimiler. Elles peuvent avoir leur utilité. Mais qu'on ne s'y attarde pas, au risque d'oublier deux choses : l'importance de la formation résumée dans ces quatre points, l'appel de l'Esprit qui travaille le cœur des jeunes chrétiens. Le baptême qu'ils ont reçu suscite cet appel. Et le monde, avec ses injustices et ses déchirements, avec sa « désorganisation rationnelle », les laisse sur leur soif.

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; *Mystère et philosophie du Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf-arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Dans Le Courrier de COMMUNIO (supplément à la revue, quatre numéros par an) :

- ***l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;***
- ***des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de Communio***
- ***le publication progressive d'un Index thématique de tous /es thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.***

Abonnement annuel : 35 FF, 260 FB, 10\$, 15 FS; autres pays : 40 FF. ___ .

Albert CHAPELLE

Le sacrement du Dieu-Esprit

En nous donnant la marque de l'Esprit Saint, le sacrement de confirmation nous donne la vie même de Dieu, qui est Esprit.

D*IVINAE consortium naturae.* La Constitution apostolique de Paul VI sur le sacrement de Confirmation (15 août 1971) touche en ses premiers mots l'essentiel : notre « participation à la nature divine ». Comme en tout sacrement chrétien, c'est de Dieu qu'il s'agit premièrement, de Dieu et de notre communion avec Lui. Car Dieu est don et communion en Lui-même et pour nous, pour Lui-même et en nous.

Dieu est Esprit, dont la présence de soi à soi s'enracine dans le don de Lui-même, et dont l'agir est perfection de la communion avec soi. Dieu est Esprit, dont la connaissance de soi s'enracine dans la donation de soi d'une présence à soi sans retour, et se termine en son Verbe, dont la naissance est l'acte d'une communication parfaite. Dieu est Esprit, qui en se connaissant et se reconnaissant en son Verbe, s'aime en Lui et Lui donne de L'aimer comme il s'aime, pour Lui-même et en soi. Dieu est Amour.

Dieu est Dieu. Il est en identité, pensée de la pensée et amour par amour. Dieu est Dieu. En son identité de soi avec soi en soi, il n'est pas seulement intelligence de soi : il est son propre Verbe ; en son identité vive, il n'est pas seulement communion avec soi en soi : il est sa propre unité et son saint Esprit.

NOS mots et nos pensées ne sont pas ici la mesure de la vision et de la parole ; ils n'attestent ni n'accordent la douceur du regard et la joie de la louange. Mais un secret partage, dont l'élan et le chemin nous demeurent secrets, donne accès à l'exultation de l'esprit et à l'extase de la pensée : Dieu est Dieu et son Verbe est Dieu et son saint Esprit est Dieu. Car Dieu est Père, et Dieu est Fils et Dieu est Amour.

Dieu, nul ne l'a jamais vu et c'est dans la nuée que retentit sa voix. Nous savons ce qu'Il n'est pas plutôt que ce qu'Il est. L'abrupt et l'abîme échappent à nos mains, épuisent notre souffle. Mais le Bien-Aimé, qui est dans le sein du Père, nous l'a raconté, et sa Charité a été répandue en nos cœurs par l'Esprit

Saint, qui nous a été donné. C'est pourquoi l'allégresse et la liberté sont accordées au langage qui confesse la foi en notre Dieu trinitaire et glorifié. C'est fête pour le langage, dans la modestie rugueuse des mots et dans l'humiliation du cœur, que de rendre témoignage à Dieu, notre chant et notre rempart.

Dieu est Dieu. Seul Dieu révèle Dieu. Seul Dieu atteste Dieu. Il s'est révélé à nous, qui avons cru en son Fils-venu dans la chair. Il s'est attesté en nous, dont son Esprit fait des fils adoptifs, héritiers de sa gloire.

Dieu est Dieu. La joie de l'Esprit Saint, conjoint à notre esprit, est exultation en sa paternité, qui nous a livré le Fils unique. La force de son saint Esprit assure nos cœurs et notre parole, pour confesser et attester la bienheureuse Seigneurie de notre Sauveur Jésus.

Dieu est Dieu. Le langage se délie en nous qui sommes engendrés et nés à nouveau de l'eau et de l'Esprit en communion avec son Fils, dont la mort est don d'amour et promesse de résurrection, puisqu'Il est le Vivant. Les mots de la louange jaillissent en nous qui, plongés en sa mort et renés de sa Vie, accueillons son amour comme la visite de Quelqu'un qui se donne, et son intimité, comme la singulière présence du Consolateur et du Témoin.

DIEU est Dieu. C'est la fête de l'innocence baptismale que de recevoir en partage la plénitude de sa Vie incorruptible et de sa Révélation sainte. Car Dieu a révélé Dieu. Dieu se révèle et se découvre révélé en Lui-même et par soi, en nous et pour nous, créés et recréés dans l'aujourd'hui de son appel et de son admirable lumière.

Dieu est Dieu. C'est le bonheur grave et léger de la venue et du don de son saint Esprit, qui fait croître, de commencement en commencement, la vie divine dont Il nous donne de témoigner et d'hériter. Car Dieu a attesté Dieu. Dieu se rend témoignage et se trouve reconnu et attesté en Lui-même et pour soi, en nous et par nous, créés et recréés dans l'éternité de son Alliance et de sa Vie impérissable.

Dieu se révèle et Dieu s'atteste. Dieu se donne et Il est donné, à nous comme à Lui, dans l'économie de notre nouvelle naissance, comme en sa sainte éternité. Dieu se communique et Il est communion, en nous comme en Lui, pour l'accomplissement de notre salut comme en sa Gloire toujours plus grande.

Dieu se donne et se communique en nous et à nous, comme pour Lui-même. Dieu a été envoyé par Dieu, pour nous, de Dieu en Dieu. Cet envoi nous régénère en son Fils et nous conjoint à son Esprit. Cet envoi est appel, il est retour. La mission de Dieu est eucharistie de Dieu. Le don et la grâce sont gage et promesse de l'action de grâce, que Dieu est pour Dieu en Dieu et qu'Il nous donne d'être par Lui, avec Lui et en Lui, pour Lui.

La révélation de notre renaissance dans l'innocence baptismale du Fils bien-aimé, le témoignage de notre intimité pénétrante et rayonnante avec l'Esprit, qui nous oint de la sainteté du Christ s'accomplissent dans l'eucharistie sacrificielle et exultante du Christ et de son Eglise à la louange de la gloire du Père.

Louange de la gloire : mystère de la vie chrétienne et de son *initiation sacramentelle*. Dans le Dessein de Dieu où Dieu se révèle et s'atteste comme Dieu, les sacrements de *l'illumination*, de *l'onction* et de *l'eucharistie* sont les gestes divins par lesquels le Christ dans son Église nous associe à l'intime vie du Dieu vivant, un et trine.

Joie du coeur et force de la louange qui confesse et atteste, proclame et célèbre, la naissance nouvelle, éternellement donnée et déjà reçue, le Consolateur déjà venu et donc attendu, l'eucharistie de Celui qui a été livré et s'est livré par nous et pour nous, comme par le Père et pour l'amour de sa gloire. Cette joie et cette force sont le fruit du sacrement de la confirmation, qui reconnaît dans l'initiation chrétienne le don de la communion à Jésus, le Verbe incarné, l'Oint de l'Esprit, le Fils du Père.

SELON la suggestion de *Sacrosanctum Concilium* (n° 71) et de Paul VI dans la *Constitution apostolique* citée, nous avons voulu mettre en lumière le lien intime du sacrement de confirmation avec l'ensemble de l'initiation chrétienne et exprimer la réalité sainte qu'il signifie (S.C., n° 21) : « Communiquer le Saint-Esprit » (1) – Paul VI le rappelle – marque l'« analogie » de la « participation à la nature divine, donnée aux hommes par la grâce du Christ... avec l'origine, la croissance et le soutien de la vie naturelle ». C'est la signification du geste sacramentel : « La chair est lavée pour que l'âme soit purifiée ; la chair reçoit l'onction, pour que l'âme soit consacrée ; la chair est marquée d'un sceau, pour que l'âme soit fortifiée ; la chair est soumise à l'imposition de la main, afin que l'âme soit illuminée par l'Esprit ; la chair est nourrie par le Corps et le Sang du Christ, afin que l'âme trouve aussi son épanouissement en Dieu » (2).

Nous avons trouvé, dans la force de la louange, le fruit de notre propre confirmation sacramentelle. L'exaltation de Dieu et l'exultation de l'esprit, qui Le contemple en sa révélation et en son témoignage, reconnaissent, en son insondable Trinité, le lien intime et vivant des sacrements de notre initiation chrétienne.

La distinction des processions et des missions divines fonde la distinction des sacrements de baptême et de confirmation. Il y a que l'un donne ce que l'autre n'accorde pas, comme si cette logique de pénurie avait cours en Dieu et n'était pas ruineuse de l'intelligence spirituelle de l'économie du salut et de la théologie trinitaire. Forte est cette parole citée par Thomas d'Aquin : « L'Esprit Saint, aux fonts baptismaux, donne la plénitude en vue de l'innocence (plenitudinem ad innocentiam) ; dans la confirmation, il accorde la croissance en cette même grâce (augmentum ad gratiam) » (3). Le chrétien, dans son baptême, a été régénéré de l'eau et de l'Esprit et il y a reçu l'Esprit Saint comme la rémission de tous ses péchés. La plénitude des temps nouveaux lui a été accordée : c'est pourquoi il peut recevoir le surcroît de cette

plénitude, sa propre croissance vers l'Homme parfait. Cette plénitude spirituelle de l'Homme nouveau est l'onction de l'Esprit Saint, dans laquelle le Verbe incarné, venu dans ce monde, est envoyé au monde et passe au Père.

L'onction de l'Esprit est mission et don de l'Esprit Saint. Celui-ci se reçoit du Père et du Fils comme le sceau de leur amour, comme sa consommation toujours nouvelle et sa conception éternelle. L'Esprit Saint, qui procède du Père par le Fils, comme leur eucharistie mutuelle, précède dans l'histoire la venue du Fils dans la chair. Cette kénose de l'Esprit, qui s'efface devant Celui dont Il était promesse, dont Il avait préparé les voies en Israël, à qui Il forme un corps, grâce à la Vierge Marie, est liée à l'Incarnation salvifique du Fils : elle est le gage intime, et comme les prémices, de notre régénération baptismale et de son innocence ; en elle s'accomplit notre configuration au Verbe médiateur de Dieu et des hommes. Comme le Fils, venu de Dieu en ce monde, passe de ce monde au Père, l'Esprit Saint, qui s'est effacé pour faire apparaître, dans la chair, le Verbe de Dieu, est encore donné comme l'onction et les prémices de la gloire du Christ Seigneur à la droite de son Père.

L'Esprit s'est effacé dans notre baptême, comme Celui grâce à qui nous naissons à nouveau d'en-haut, comme des fils adoptifs, assimilés au Fils unique ; de même, le Saint Esprit nous est donné dans le sacrement de notre confirmation, comme Celui qui nous associe à la mission et à l'action du Fils en ce monde, vers le Père. Ce qui nous est donné d'être en plénitude dans le baptême, nous avons à le mettre en œuvre et à en témoigner grâce à la force qui nous confirme en notre vocation première.

L'ESPRIT SAINT est ici reçu comme Témoin, disent les *Constitutions apostoliques* (IV^e s.). En nous étant donné, Il nous conduit vers la Vérité tout entière et nous donne d'attester, en Lui et avec Lui, de l'œuvre du Christ. C'est pourquoi le don de l'Esprit, plénitude de l'Homme parfait, est ici énergie spirituelle pour le témoignage rendu, par la foi, à l'action humanodivine de notre Rédempteur. Dans le sacrement de la confirmation, « les chrétiens reçoivent le Saint-Esprit comme don » (*Divinae consortium naturae*). C'est pourquoi, a établi Paul VI, « le sacrement est conféré par l'action du saint chrême sur le front, faite en imposant les mains, et par ces paroles: Accipe signaculum doni Spiritus Sancti ». Cette antique formule du rite byzantin (IV^e s.) est traduite « Sois marqué de l'Esprit Saint, le don de Dieu ».

« Sois marqué ». La marque, le *signaculum*, le sceau dit le témoignage donné et à rendre. Témoignage donné par l'Esprit Saint au Père, à son Fils et à ses enfants dans l'Église et en lui (4). Témoignage à rendre par la confession et la célébration de la foi ecclésiale, en prenant parti au combat spirituel de l'Église pour la gloire de Dieu et le salut du monde.

(3) Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIIa, q. 72.

(4) *De resurrectione mortuorum*, VIII, 3, cité par la *Constitution apostolique*.

(5) *Somme Théologique*, IIIa, q. 72, a. 1, c. ; a. 7, *sed contra*.

(1) La théologie du caractère sacramentel – liée à la non-réitération du rite – trouve ici son lieu. Elle est explicitée, au long de ces pages, par l'évocation de l'action, du témoignage et du combat spirituels, de la confession et de la célébration ecclésiales, auxquels le sacrement de confirmation habilite notre existence baptismale par le don et le témoignage de l'Esprit, sacramentellement livré une fois pour toutes. Sur le caractère sacramentel, cf. notre ouvrage *Le Sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, Institut d'Études théologiques, 1978, p. 153-172.

« Sois marqué de l'Esprit Saint, le Don de Dieu – signaculum doni Spiritus Sancti ». Le double génitif transcrit un appel à l'invocation et à l'adoration. Car l'Esprit Saint est le don de Dieu, puisqu'il nous vient du Père par le Fils, pour rendre témoignage au Fils, en nous et par nous, qu'il comble de Sa plénitude filiale. L'Esprit Saint est, dans l'Église et le sacrement de notre signation, le Dieu donné. Mais Dieu donné est Dieu, qui se donne. Dans le sacrement de la confirmation, l'Esprit Saint n'est pas seulement envoyé, Il vient ; Il n'est pas seulement accordé, Il se donne.

Le baptême était nouvelle naissance en Lui, et notre regard se tournait vers Celui auquel nous sommes configurés, le Verbe fait chair. L'onction, qui nous donne d'agir et de témoigner en union avec le Christ, nous assimile, dans le sacrement de la confirmation, à Celui qui se fait Témoin consolateur et s'empresse de se donner. Le Saint-Esprit est Quelqu'un qui, reçu par le baptisé, se donne, en personne, au chrétien confirmé qu'Il visite et qu'Il comble.

Il s'était effacé à la racine de notre être baptismal pour faire de nous, dans le Fils, les enfants du Père ; dans le même effacement, il vient dans la confirmation, se faire le Visiteur et le Consolateur de celui qu'Il assimile intimement à son témoignage et, à sa charité. Celui qui était sans figure ne prend pas d'autre visage que celui du Christ, mais il se fait le vis-à-vis de celui qu'il visite. Celui qui précédait dans la chair le Verbe par qui Il procède dans la gloire, ne passe pas devant le Christ, mais Il se fait en nous le guide qui entraîne, le témoin qui rappelle, le vivant qui relève, vers le Père.

Le Christ qu'Il a précédé en nous, Il le suit en nous, et Celui qu'Il a formé en nous, Il nous accorde de nous y conformer. Rythme eucharistique d'une exquise simplicité, qui connaît les redoublements de l'amour, car Il est en personne l'eucharistie de qui Il procède et l'offrande de ceux à qui Il s'est donné en communion.

VIENS, saint Esprit de Dieu, toi le don de Dieu, le Dieu donné, le Dieu qui te donnes. Toi la communion de Dieu, le Dieu communiqué, Toi le Dieu qui s'est donné en communion. Tu t'es donné et en nous assimilant à cet élan immense, tu nous accordes de nous donner et d'attester. Tu t'es livré en communion et, en nous assimilant à cet humble respect, tu nous consoles et nous donnes de communier.

L'Esprit et l'Épouse disent : Viens. Que celui qui entend dise : Viens.
Amen, viens Seigneur Jésus (*Apocalypse* 22, 17.20).

Albert CHAPELLE, s.

Albert Chapelle, né en 1929. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946. Études de Philosophie et de théologie à Louvain et Fribourg-en-Brisgau. Docteur en Philosophie et en Théologie. Professeur à l'Institut d'Études théologiques de Bruxelles. Publications : *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962), *Hegel et la religion*, 4 vol. (1963, 1967, 1971), *Sexualité et sainteté* (1977), *Le sacrement de l'ordre*(1978).

Jean-Philippe REVEL

L'achèvement du baptême

Le baptême et la confirmation sont deux rites complémentaires, n'ayant pas chacun des effets propres pleinement distincts, mais concourant à exprimer la plénitude d'un effet unique. Il n'y aura donc pas de renouveau valable de la confirmation si ce n'est dans un lien étroit de celle-ci avec le baptême.

Il faut bien reconnaître qu'à la différence de l'ordre ou de l'eucharistie, par exemple, le sacrement de confirmation ne donne pas lieu aujourd'hui à de grands débats théologiques. On s'explique mal ce manque – relatif – d'intérêt car nous devons constater que, objectivement, la confirmation est de tous les sacrements celui qui pose le plus de problèmes à la théologie.

Cela se sent déjà au simple plan de la pastorale. Les hésitations sur l'âge de la confirmation (en France au moins) et les solutions contradictoires apportées tour à tour à ce problème témoignent d'un malaise. Il y a quelques dizaines d'années, la confirmation avait lieu le plus souvent l'année qui précédait la « communion solennelle » (donc en 8^e, puis en C.M. 2) dont elle apparaissait comme une sorte de « répétition générale » ou encore le jour même de cette « communion solennelle », dans l'après-midi, devenant alors comme un appendice de celle-ci. Depuis, certains ont voulu situer la confirmation beaucoup plus tôt, si possible avant la première communion (donc avant 7 ans) afin de retrouver l'ordre traditionnel de succession des sacrements de l'initiation. D'autres, plus nombreux, ont tendance à retarder la confirmation (en 5^e, puis en 4^e, etc.) dans l'espoir que les confirmands participent de façon consciente et adulte au sacrement. Quoi qu'il en soit, la confirmation reste le parent pauvre de la pastorale sacramentaire. Témoin le peu de traces qu'elle laisse dans la mémoire de la plupart des chrétiens. Beaucoup ne se souviennent de rien, ou alors le seul élément saillant est le fameux « soufflet », c'est-à-dire ce qu'il y a de plus adventice et de plus caricaturé dans la célébration, puisqu'il s'agit de la déformation d'une caresse, elle-même substitut du baiser de paix. Un renouvellement complet de cette pastorale s'impose, mais il ne peut se faire valablement à partir de considérations d'opportunité psychologique ou d'adaptation à la mentalité actuelle.

Car ce malaise pastoral vient en fait des difficultés plus considérables encore qu'on rencontre au plan théologique. Il faut avouer que personne ne sait très bien ce qu'est la confirmation, où elle s'origine et quel est son effet propre. En théologie sacramentaire, on définit d'ordinaire un sacrement par l'effet spécifique de grâce auquel il est ordonné. Pour la confirmation, deux points semblent assurés et unanimement répétés par toute la tradition : elle est le don de l'Esprit Saint et elle se rattache à l'événement de Pentecôte. Malheureusement ceci est insuffisant pour spécifier la confirmation. C'est, en effet, l'enseignement constant du Nouveau Testament que le baptême se définit par la communication de l'Esprit (1). Déjà dans la bouche du Baptiste, c'est cela qui doit distinguer le baptême chrétien du baptême que lui, Jean, confère dans les eaux du Jourdain (2). C'est cette communication de l'Esprit qui est la réalité fondamentale du baptême dont la purification des péchés, l'appartenance à l'Église et la filiation divine (3) sont des conséquences. Qui plus est, l'événement de Pentecôte est présenté par le Christ Lui-même comme « baptême dans l'Esprit » (4).

Il faut donc tenir pour certain que c'est le baptême qui est le sacrement du don de l'Esprit. Si donc on veut distinguer les effets du baptême et de la confirmation, il ne suffira pas de dire que celle-ci donne l'Esprit, il faudra préciser ce en vue de quoi l'Esprit Saint est donné par elle. C'est ce à quoi s'est efforcé depuis le Moyen Âge la présentation théologique habituelle de ce sacrement, en disant qu'il est le don de l'Esprit pour la force, en vue de la lutte, voire qu'il est le sacrement du martyre, nous faisant des « soldats » du Christ (5). Mais les bases de cette explication sont très fragiles. Outre l'interprétation fantaisiste du « soufflet » à laquelle il a déjà été fait allusion et qu'a popularisée le *Catéchisme du Concile de Trente* (6) et un contre-sens sur le nom même de « confirmation » (7), d'ailleurs tardif, l'attribution à la confirmation de la force n'est que l'organe témoin d'une première « visualisation » encore balbutiante et anecdotique de la liste des sept sacrements par sa comparaison avec la liste des sept vertus (les trois théologiques et les quatre cardinales) (8). L'argument le plus fort, utilisé comme autorité par les théologiens, est une lettre décrétale du Pape Melchior affirmant : « Dans le baptême, nous sommes régénérés pour la vie, après le baptême nous sommes confirmés pour la lutte, au baptême nous sommes lavés, après le baptême nous sommes fortifiés » (9). Mais ce texte est un faux qui fait

(1) Cf., entre beaucoup d'autres textes, *1 Corinthiens* 12, 13 ; *Tite* 3, 5, etc.

(2) *Marc* 1, 8 et parallèles. De même, Jésus en *Actes* 1, 5. Cf. encore *ibid.* 19, 1-6.

(3) Cf. *Romains* 8, 14-16.

(4) Cf. *Actes* 1, 5 reprenant la distinction "de Jean-Baptiste.

(5) Cf. notamment saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, HIIa, q. 65, art. I, c. ; q. 72, a. 5, c. et ad I ; a. 9 c. et ad 1 ; a. 10 ad 2, etc.

(6) 2^e partie, ch. IV, § 6, n° 20. Pour l'origine de cette interprétation, cf. Durand de Mende, *Rationale*, VI, 84, 68

(7) « *Confirmare* » veut dire « achever », « sceller », et non pas « affermir », « fortifier ».

(8) Cf. notamment Alexandre de Hales, *In sent.*, IV, d. 3, n° 2-3, éd. Quaracchi, t. XV, p. 47 s. Cette explication dit à juste titre que le baptême est le sacrement de la foi et l'eucharistie celui de la charité, mais elle rapproche également l'ordre de la prudence, le mariage de la tempérance et l'extrême-onction de l'espérance !

(9) Epître *Ad omnes Hispaniae Episcopos*, c. 2, citée par Gratien, *Decretum*, P. III, d. 5, can. 3 – utilisé comme autorité par saint Thomas, *S. Th.*, IIIa, q. 72, a. 1, c.

partie des « Fausses Décrétales » fabriquées au IX^e siècle pour appuyer la Réforme carolingienne. On a pu prouver qu'il s'agissait en réalité d'un extrait de sermon de Pentecôte de l'évêque Fauste de Riez, semi-pélagien de surcroît, et donc fortement porté aux thèmes de la lutte et de la force (10). Lier la confirmation au don de la force, c'est en fait confondre l'onction de Saint Chrême avec l'onction d'huile des catéchumènes qui précède le baptême et qui, par son symbolisme et son origine, est effectivement une onction pour le combat contre les puissances du Mal (11).

Une version moderne de cette explication, très répandue dans la catéchèse comme chez les théologiens, s'efforce de cerner la spécification de la confirmation en définissant celle-ci comme le don de l'Esprit pour le témoignage (12). Sommairement, on pourrait résumer cette thèse de la manière suivante : au baptême, nous recevons l'Esprit Saint et donc la grâce divine pour notre sanctification personnelle, à usage interne, si l'on peut dire ; par la confirmation, une nouvelle effusion de ce même Esprit et donc de la grâce nous oriente vers les autres, nous fait témoins du Christ devant les hommes, membres actifs de l'Église dans sa dimension apostolique et missionnaire (13). Mais, dès le simple énoncé de cette distinction, il saute aux yeux que si la grâce est participation à la vie divine, qui n'est pas autre chose que l'Amour intratrinitaire, et si l'Esprit Saint est cet Amour personnel qui unit le Père et le Fils, il est impensable de recevoir cette vie divine et de la garder pour soi, car elle est, par nature, rayonnante et diffuse de soi. L'état d'un baptisé, non encore confirmé, qui aurait en lui la vie même de Dieu, la présence de l'Esprit Saint, et qui serait dispensé d'en témoigner auprès des autres est le contraire même de l'Évangile. Il faut affirmer, comme pour la force, la lutte et le martyre, que le témoignage fait partie intrinsèque de la grâce baptismale et ne peut donc être réservé à la confirmation. Il apparaît clairement ici que toutes les fois qu'on veut réserver à la confirmation tel ou tel effet spécifique, cela se fait toujours au détriment d'une conception authentique et plénière du baptême que l'on ampute artificiellement d'une part de sa signification.

On pourrait faire une ultime instance. Si les sacrements sont des signes gestuels expressifs de la grâce que Dieu communique à travers eux et s'il est vrai qu'ils « effectuent cela même qu'ils signifient » (14), nous pourrions espérer que la considération attentive du signe sacramentel nous éclaire sur l'effet de grâce auquel il est ordonné. Mais ici encore la difficulté est extrême. En effet, il est certain, d'une part, qu'à l'heure actuelle et depuis de nombreux siècles, le signe sacramentel de la confirmation consiste, dans tous les rites liturgiques, en une onction de Saint Chrême. D'autre part, on considère

(11) La démonstration a été faite par L.A. van Buchem, *L'homélie pseudo-eusébiennne de Pentecôte*, Nimègue, 1967.

(12) L'onction d'huile des catéchumènes reprend l'image de l'athlète oignant d'huile son corps pour l'assouplir et glisser entre les mains de l'adversaire. Le symbolisme du Saint Chrême est, au contraire, celui d'une huile parfumée, donc image de rayonnement et de beauté.

(13) Il s'agit bien de la même ligne explicative, puisque martyr vient du grec *martes* qui veut dire témoin.

(14) Cette dimension de témoignage de l'action de l'Esprit peut se réclamer à bon droit de *Jean* 15, 26 s. Mais l'évangéliste ne fait ici aucune référence à la confirmation ni au baptême. Or, c'est là toute notre question.

(15) « *Efficiunt quod figurant* », cf. saint Thomas, *S. Th.*, IIIa, q. 62, a. 1, ad I, etc.

traditionnellement (15) que l'origine de ce sacrement doit être recherchée dans le geste d'imposition des mains par lequel, au dire du livre des *Actes des Apôtres* (16), ceux-ci communiquaient l'Esprit Saint. Ce geste se retrouve d'ailleurs fréquemment, dans la liturgie de la confirmation, associé (quoique à titre secondaire) à l'onction. Mais il nous faudrait pouvoir déterminer quand et pourquoi s'est opéré ce transfert de l'efficacité sacramentelle de l'imposition des mains à l'onction.

POUR répondre à tant de questions, une enquête historique est indispensable. Seule, elle peut fournir, tant au plan liturgique (détermination du rite) qu'au plan théologique (signification de la confirmation et spécificité) des bases solides à un éventuel renouveau pastoral du sacrement.

Or nous pouvons, en ce qui concerne la confirmation, remonter avec certitude au début du III^e siècle (même si le mot de « confirmation » n'était pas en usage à cette époque). Au même moment, en effet, Origène à Alexandrie (17) et Tertullien en Afrique (18) mentionnent clairement l'existence de rites postbaptismaux analogues à notre confirmation. Mais c'est surtout le témoignage de saint Hippolyte de Rome (19) dans la *Tradition Apostolique* qui est capital en raison de sa précision et sa netteté. Après avoir traité dans les chapitres 15 à 20 de la préparation des catéchumènes confiée à un « docteur » dont il est précisé que ce peut être un laïc (chapitre 19), préparation qui comporte des exorcismes (chapitre 20) peut-être par un clerc ayant rang d'exorciste, le chapitre 21 expose la célébration du baptême dans la nuit de Pâques. C'est le diacre qui descend avec le catéchumène dans la piscine pour la triple immersion baptismale. Au sortir de la piscine, le nouveau baptisé sera oint avec l'huile d'action de grâces (20) sur tout le corps par un prêtre. S'étant rhabillés, les néophytes sont alors conduits devant l'évêque qui leur impose les

mains en appelant sur eux l'Esprit Saint (21), puis répand l'huile d'action de grâces sur la tête de chacun (22) et lui donne le baiser de paix que les nouveaux baptisés vont alors partager avec tous les chrétiens présents, comme signe de leur admission plénière dans la communauté chrétienne, baiser de paix qui introduit directement dans l'eucharistie pascale, puisqu'à cette époque il avait lieu non avant la communion, mais à l'offertoire (23).

Ce bref résumé de la *Tradition Apostolique* appelle quelques remarques. Tout d'abord, la suite des rites que nous décrit Hippolyte : ablution baptismale, première onction de Saint Chrême, remise des vêtements, imposition des mains de l'évêque, deuxième onction de Saint Chrême, baiser de paix, correspond point par point à ce qui se fait encore aujourd'hui dans le rite romain, à ceci près que la célébration a été scindée en deux parties :

- Baptême : ablution baptismale, onction de Saint Chrême, remise du vêtement blanc (24), puis, après un intervalle de quelques années,
- Confirmation : imposition des mains de l'évêque, nouvelle onction de Saint Chrême, baiser de paix (devenu caresse puis soufflet). La continuité liturgique est absolument indiscutable.

D'autre part, l'unité de la célébration chez saint Hippolyte est évidente. Le futur chrétien entre dans la communauté ecclésiale en gravissant en quelque sorte les échelons de sa hiérarchie, par un contact direct et personnel avec les représentants de chacun de ces degrés : catéchisé par un laïc, exorcisé par un clerc inférieur, baptisé par un diacre, oint par un prêtre, enfin recevant l'imposition des mains et une nouvelle onction de l'évêque. C'est seulement la relation personnelle avec l'évêque, chef de l'Église, qui scelle, achève et parfait l'admission du néophyte dans l'Église. Il est donc clair que, structurellement et donc au plan de la signification sacramentelle, la « confirmation » constitue, avec le baptême une célébration unique.

Il est non moins remarquable que, jusqu'à nos jours, toutes les liturgies des églises d'Orient ont maintenu cette unité des deux rites sacramentels dans une même célébration. En Occident, sauf dans le cas exceptionnel de baptême « clinique » (25), il en a été de même au moins jusqu'au V^e-VI^e siècles (26). C'est seulement au IX^e siècle que la séparation des deux sacrements est devenue la pratique normale de l'Occident (27). Les causes de cette séparation se comprennent aisément. Le christianisme a d'abord été une religion urbaine

(15) Au moins depuis saint Cyrille de Jérusalem, *XVI catéchèse baptismale*, n° 26 = PG 33, 956.

(16) *Actes*, 8, 16 s. et 19, 5 s.

(17) *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 5, 8 = PG 14, 1038.

(18) *Traité sur le Baptême*, VII et VIII, Sources Chrétiennes, 35, p. 76 s.

(19) Vers 200. Prêtre de l'Église de Rome, Origène l'entendit prêcher en 212. Chef de file d'un groupe de chrétiens rigoristes, il s'opposa au pape saint Calliste, accusé d'avoir voulu adoucir la discipline pénitentielle. Devenu antipape, il mourut martyr avec le pape saint Pontien et fut ramené à Rome et inhumé en même temps que lui en 236.

IL n'est pas question de discuter ici de l'authenticité de l'attribution à Hippolyte de la *Tradition apostolique* (sur ce point, cf. l'introduction de Dom Botte au texte en Sources Chrétiennes, n° I 1 bis (1968) et, parle même, l'édition critique, Münster, 1963. Cf. également J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. II, p. 193 s., Cerf, 1958). Nous voudrions seulement affirmer avec force l'évidence du caractère romain de ce texte. L'identité avec la tradition romaine postérieure – en divergence d'avec toutes les autres traditions liturgiques – en ce qui concerne précisément les onctions post-baptismales comme aussi bien le rituel d'ordination, en sont la preuve, à nos yeux indiscutable.

Il est piquant que nous devions au goût immodéré des « intégristes » pour les rubriques liturgiques, que l'on retrouve identique au III^e siècle et de nos jours, et à leur conviction que ce qu'ils pratiquent en ce domaine vient tout droit d'une tradition remontant aux apôtres, le document le plus précieux et de beaucoup le plus ancien sur la liturgie de l'Église.

(20) C'est le nom donné par Hippolyte au Saint Chrême, qu'il distingue soigneusement de l'huile d'exorcisme (huile des catéchumènes) dont on se sert pour l'onction pré-baptismale.

(21) Cette prière est très proche de celle qui accompagne de nos jours l'onction de Saint Chrême après le baptême et qui est reprise au début de la confirmation.

(22) Rien n'oblige, comme on le fait souvent, à considérer cette onction de Saint Chrême et le signe de la Croix sur le front dont il est question immédiatement après dans le texte de saint Hippolyte comme deux rites distincts. Il est plus simple de comprendre que l'onction de la tête s'achève en consignation du front.

(23) Cf. déjà saint Justin, *1^e Apologie*, 65, 2.

(24) Ici s'insère le rite du cierge allumé qui s'est introduit plus tardivement, en même temps que celui du cierge pascal dans la Vigile Pascale.

(25) C'est-à-dire baptême d'un catéchumène en danger de mort. Cf. saint Corneille (vers *Lettre à Fabien*, citée dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15 = S.C., 41, p. 157 et le traité de rebaptême (même époque), 4 = PL 3, 1188.

(26) Cf. 1^{er} concile d'Orange (441), canon 2 et *Vie de saint Césaire* (500-540), II, 2, 14 = PL 67, 1032.

(27) Cf. *DTC*, art. « Confirmation du VII^e au XII^e siècles », t. III, 1069 s.

et c'est à partir du IV^e siècle qu'il a gagné les campagnes (28), entraînant la multiplication des lieux de culte et obligeant l'évêque à déléguer tel ou tel membre de son presbytérium pour présider la liturgie en dehors de la ville épiscopale (29). D'autre part les baptêmes d'enfants sont devenus la pratique courante et la forte mortalité infantile a conduit à les célébrer dès après la naissance, donc tout au long de l'année et non plus seulement au cours de la Vigile Pascale. Dès lors, il était impossible que l'évêque soit physiquement présent à chaque baptême, puisque celui-ci était célébré pratiquement tous les jours en de multiples lieux de culte du diocèse. Devant cette impossibilité, deux solutions se présentaient :

- Ou bien on maintenait l'unité du baptême et de la confirmation en une seule célébration, mais il fallait renoncer à ce que l'évêque confère lui-même les ultimes rites de l'initiation chrétienne. Il devait donc en déléguer la célébration au prêtre du second rang. C'est la solution qui a prévalu partout en Orient et qui a aussi été tentée en Gaule et en Espagne.
- Ou bien on tenait absolument à ce que l'évêque soit personnellement le ministre de ces rites qui achèvent le baptême, mais alors il fallait se résoudre à les séparer du reste du baptême pour les renvoyer à plus tard, lors d'une visite pastorale de l'évêque. C'est la solution à laquelle Rome puis tout l'Occident s'est peu à peu résigné.

Il est donc certain que cette séparation ne correspond pas à une nécessité théologique, sacramentelle signifiante, mais qu'elle est purement accidentelle, répondant à une nécessité pastorale.

Une autre réflexion s'impose à nous. L'existence, déjà chez Hippolyte, d'une double onction postbaptismale de Saint Chrême, l'une par le prêtre aussitôt après l'ablution, l'autre par l'évêque un peu plus tard, ancêtres respectivement de la chrismation baptismale et de la confirmation du rite romain actuel, sont des caractéristiques absolument propres au rite romain. Pour bien donner à ce fait toute sa portée, il faut se rappeler que non seulement l'Orient a toujours connu des traditions liturgiques différentes (30), mais encore que, en Occident, le rite romain *ne* représentait à l'origine qu'une part de la tradition liturgique, celle de l'Italie centrale, à côté des rites milanais (31), africain, espagnol (32) et gallican, la suprématie du rite romain sur tout l'Occident n'ayant commencé qu'à l'époque carolingienne par l'élimination autoritaire du rite gallican et la limitation progressive du rite de Milan (33). Or tous les rites, tant orientaux qu'occidentaux, à l'exception du seul rite romain, sont unanimes à ne connaî-

tre qu'une *seule onction* postbaptismale (34), occupant structurellement, dans tous ces rites, la place de la première onction romaine (donc immédiatement après l'ablution, normalement avant la remise des vêtements blancs). Cette unique onction a toujours été considérée partout comme représentant (avec l'imposition des mains là où elle existe) l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui la confirmation. Il est donc hors de doute que la double onction romaine résulte du dédoublement de cette unique onction. Nous ne pouvons fixer une date à ce dédoublement, puisqu'il existe déjà chez Hippolyte, mais nous pouvons supposer qu'il a pour origine le même principe qui aboutira plus tard à la séparation du baptême et de la confirmation, et qui semble avoir été très fort dans la sensibilité romaine : le désir d'une rencontre sacramentelle personnelle de l'évêque avec chacun des nouveaux baptisés. Le nombre des baptisés dans l'unique nuit de Pâques étant vraisemblablement élevé et l'onction de Saint Chrême sur le corps tout entier longue à réaliser, il était impossible que l'évêque confère seul cette onction à tous les néophytes. Dans la plupart des liturgies, il partagea cette tâche avec les membres de son presbytérium en une sorte de « concélébration de l'onction », l'évêque ne l'effectuant personnellement que sur quelques-uns des baptisés. Mais à Rome, il préféra faire commencer cette onction par ses prêtres sur l'ensemble du corps, se réservant de l'achever lui-même sur la tête (considérée comme la partie la plus noble de l'individu) de chacun des baptisés. Ainsi semblait-il y avoir une double onction, impression qui se transformerait en évidence le jour où les rites réservés à l'évêque seraient séparés dans le temps du reste du baptême. Mais, sinon au plan de l'efficacité sacramentelle réglée par la discipline de l'Église, du moins au plan de son origine et de sa signification, il faut conclure que l'onction qui, actuellement, suit l'ablution baptismale, est une anticipation de la confirmation puisqu'elle constitue en réalité avec celle-ci un seul et même rite, dédoublé pour des raisons pratiques (35).

A ce stade de notre enquête, une constatation s'impose encore, décevante : déjà au début du III^e siècle, onction et imposition des mains coexistent, du moins en Afrique (où Tertullien semble donner à l'imposition des mains une certaine prééminence) et à Rome (où Hippolyte les juxtapose sans trancher). Nous n'avons donc pas encore pu saisir le moment où apparaît l'onction qui supplantera peu à peu l'imposition des mains supposée originelle. Ce moment est à situer en deçà de l'an 200. Il faut ajouter que l'élargissement de notre

(35) Sur toute cette question des rites postbaptismaux en Occident, lire le remarquable article du P. Damien Van den Eynde, o.f.m., « Rites liturgiques latins de la confirmation », dans *LMD*, n° 54 (1958). Pour les rites orientaux, il faut se reporter, en ce qui concerne le rite byzantin, à Mercenier, *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. I, Chévetogne, 1937, et pour les autres rites à H. Denzinger, *ſitus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Wurzburg, 1863.

(36) Ceci ruine entièrement les thèses du P. Galtier, s.j., qu'il a exposées à plusieurs reprises dans le *DTC*, t. VII, art. « Imposition des mains », col. 1302-1425 et dans différents articles : « La consignation à Carthage et à Rome », *RSR* (1911), p. 350-383 ; « Consignation dans les Églises d'Occident », *Rev. Hist. Eccl.*, Louvain (1912), p. 257-301 ; « Onction et Confirmation », *ibid.*, p. 467-476. Ces thèses reposent sur une pétition de principe, puisqu'elles supposent résolu le problème de la signification de la confirmation et de sa distinction d'avec le baptême. Pour le P. Galtier, chacun de ces sacrements comporte un rite essentiel, ici l'ablution, là l'imposition des mains, chaque fois suivi d'une onction qui a seulement un rôle adventice, la séparation des deux sacrements étant marquée par la remise des vêtements. En outre les deux onctions sont arbitrairement dotées de significations entièrement distinctes : la première est l'onction royale et sacerdotale, la deuxième l'onction prophétique. Tout ceci part de présupposés théologiques et ne résiste pas à l'examen objectif des textes, comme l'a montré Dom de Puniet : *DACL*, t. III, art. « Confirmation », col. 2515-2544 (cf. aussi *Rev. Hist. Eccl.*, Louvain (1912) : « Onction et confirmation », p.450-466) et surtout D. van den Eynde dans l'art. cité ci-dessus, note 34.

(28) Un témoin amusant de ce fait : les mots français « paysan » et « païen » dérivent du même mot latin *paganus*, « habitant d'un village » (*pagus*).

(29) Sur les rapports de ce fait avec la discipline de la confirmation, cf. saint Jérôme, *Contre les lucifériens*, 9 = PL 23, 164.

(30) Très sommairement, il faut distinguer la tradition alexandrine (coptes et égyptiens) et la tradition antiochienne, elle-même subdivisée en rites antiochien oriental (chaldéens) et occidental (jacobites et maronites), ce dernier ayant lui-même donné naissance aux rites byzantin et arménien.

(31) Ou ambrosien.

(32) Appelé aussi wisigothique, puis mozarabe.

(33) La chrétienté africaine avait été détruite au VII^e siècle par l'invasion de l'Islam. Quant à l'Espagne, isolée par la conquête arabe, la reconquête aux XI^e et XII^e siècles y amena le rite romain devenu entretemps celui de toute la chrétienté occidentale et comme son symbole.

enquête à l'ensemble des rites tant orientaux qu'occidentaux rend cette question plus obscure encore. En effet si l'onction postbaptismale existe partout (36), il n'en va pas de même de l'imposition des mains. Présente, comme nous venons de le dire, à Rome et en Afrique aux côtés de l'onction, elle existe également en Espagne et à Alexandrie. Mais il semble bien qu'elle n'a jamais été pratiquée à Milan (37), ni à Antioche, à Byzance et chez les Arméniens. Une étude approfondie et complète de tous ces rites conduit à une présomption assez forte en faveur de l'importance plus grande de l'onction (38). Ajoutons que l'imposition des mains, dans l'ensemble de la tradition, se présente comme un geste plastique, fréquemment utilisé par la liturgie et dans des contextes très divers : exorcismes prébaptismaux, ordinations, sacrement des malades, confirmation, à quoi il faut ajouter, dans le passé, sacrement de pénitence et réconciliation des hérétiques et même, dans l'Évangile, bénédiction des petits enfants. La signification est donc très générale, nullement spécifique d'un effet particulier de grâce : c'est un geste de bénédiction ou, plus exactement, d'invocation, spécialement invocation de l'Esprit Saint, bref un geste d'épiclesse (39), commun à tous les sacrements et ayant pour but de mettre en relief le fait que le don de la grâce n'appartient pas en propre aux hommes, mais qu'ils doivent plutôt le demander à Dieu que le communiquer eux-mêmes (40).

NOUS pourrions arrêter là cette enquête historique. Pourtant le hiatus de 150 ans entre les temps apostoliques et saint Hippolyte de Rome et le caractère déjà très élaboré de la liturgie rapportée par celui-ci, ainsi que l'incertitude qui demeure sur la filiation entre les *Actes des Apôtres* et notre confirmation nous invitent à prolonger notre recherche en nous attachant aux deux premiers siècles de l'histoire de l'Église. Mais ici la difficulté devient extrême, car les documents sont relativement peu nombreux et ne contiennent aucune mention de quelque rite postbaptismal que ce soit, ni onction, ni

imposition des mains (41). Il est très délicat d'utiliser l'argument du silence, d'autant plus que, pour la plupart des textes des deux premiers siècles, il s'explique parfaitement par le fait qu'ils ne traitent pas de l'initiation chrétienne sinon par quelque allusion rapide n'impliquant pas qu'on doive en détailler les rites. Dans deux cas cependant, ce silence pose un problème. Tout d'abord, saint Justin (42) dans sa *Première Apologie*, donne une description assez détaillée de l'initiation chrétienne, mentionnant la préparation catéchuménale, l'ablution baptismale avec sa formule trinitaire, les rites de l'Eucharistie avec la prière des fidèles, le baiser de paix, l'offertoire, la prière eucharistique, etc. (43). Or, saint Justin passe directement de l'ablution à l'eucharistie, sans laisser aucune place à un quelconque rite postbaptismal. D'autre part, saint Irénée de Lyon (44), dans son ouvrage *Contre les Hérésies*, décrit longuement les rites gnostiques qu'il combat et spécialement un rite d'onction qui, chez eux, suit le baptême d'eau (45). Il est curieux qu'Irénée, habituellement si soucieux d'opposer la vérité chrétienne aux égarements gnostiques, ne fasse aucune mention d'une onction similaire pratiquée chez les chrétiens.

Le témoignage d'Irénée nous conduit à cette constatation troublante que la plus ancienne mention d'une onction postbaptismale nous vient des gnostiques. En effet, les dires d'Irénée sont très largement corroborés par des textes gnostiques plus ou moins postérieurs (46) qui montrent l'extrême importance accordée par eux à l'onction, souvent au détriment du baptême d'eau lui-même, cette onction étant habituellement en étroite relation avec la communication de l'Esprit Saint, capitale pour les gnostiques « spirituels » qu'elle distingue des hommes seulement « psychiques » ou « hyliques ». Ceci n'implique ni que l'Église ait emprunté aux gnostiques ce rite de l'onction, hypothèse peu vraisemblable (47), ni que les gnostiques l'aient reçu de l'Église (48), d'où il faudrait conclure que celle-ci aurait connu l'onction avant que les gnostiques ne se séparent d'elle, donc avant 140 (49). En effet, l'adoption d'un

(36) Sauf, peut-être, dans le rite syrien oriental (chaldéen) où, pourtant, la corne d'huile est apportée. Mais sur cette tradition, qui pose un problème tout à fait original, nous reviendrons un peu plus loin.

(37) En dépit de l'argumentation passionnée du P. Cahier (« Consignation dans les Églises d'Occident », *Rev. Hist. Eccl.*, Louvain, 1912, p. 264-5), la lecture objective des textes de saint Ambroise ne laisse là-dessus aucun doute.

(38) Cf. D. van den Eynde, *art. cit.*, p. 77 : « Le fait que de toutes les cérémonies de l'initiation chrétienne (qui suivent l'ablution) la chrismation est la seule qui soit réellement commune à toutes les liturgies d'Orient et d'Occident et qu'avec le temps elle s'est imposée partout comme le rite essentiel de la confirmation, ne laisse pas de créer en sa faveur la présomption d'une antiquité plus haute et d'une valeur fondamentale plus grande ». Nous ne pouvons pas entreprendre ici une discussion du livre de L. Ligier, *La confirmation : Sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Beauchesne, 1973. Disons seulement que ses arguments en faveur de l'imposition des mains ne peuvent emporter la conviction (en particulier la discussion du canon 8 de Nicée, de la lettre de Basile à Amphiloque, du synode de Laodicée, et de la lettre à Martyrios d'Antioche, p. 107-161, en particulier le tableau de « répartition liturgique parfaite » de deux gestes entre quatre sacrements, donné à la p. 122).

(39) C'est pourquoi il y a également imposition des mains dans l'eucharistie mais sur les oblats et non sur le sujet qui reçoit le sacrement.

(40) C'est précisément ce que développe saint Augustin à propos de l'imposition des mains postbaptismale dans le *De Trinitate*, XV, 26, 46 (Bibi. Aug., Vol. 16, p. 550-1) texte dont on a fait un usage abusif et tout à fait déformé à propos de ce problème des rapports entre baptême et confirmation (cf. aussi saint Pacien de Barcelone, « *De Baptismo* » PL 13, 1093, etc.).

(42) Il faut pourtant faire une exception pour Théophile d'Antioche (vers 180) qui, dans son *Apologie à Autolycus*, I, 12 (S. C. n° 20, p. 84-85) parle de l'onction qui nous fait chrétiens à l'image du Christ (oint). Il s'agit certainement d'un rite matériel (non d'une image), mais rien n'indique si cette onction se situe après ou avant le baptême. Nous verrons plus loin les raisons qui inclinent à penser que cette deuxième hypothèse est sans doute la vraie.

(43) Mort martyr vers 165 à Rome.

(44) *I^{ère} Apologie*, chap. 61 = PG 6, 420-421 et chap. 65 = *ibid.*, 428.

(45) Vers 180.

(46) *Adv. Haer.*, livre I, 21, 3-5 = PG 7, 657-667.

(47) On peut lire sur ce point l'*Evangelium Veritatis*, 36, 14-39 (fin du II^e siècle ? - édit. Malinine, Suppl. p. 89), la *Pistis Sophia* (III, 112 ; III, 130 ; IV, 143 - édit. W. Till, Berlin 1954, p. 188, 216, 245), les *livres de Jéu* (II, 43, *ibid.*, p. 305), l'inscription funéraire de Flavia Sophé (fin du III^e siècle) et surtout de nombreux passages de l'*Évangile de Philippe* (antérieur au IV^e siècle ; cf. n° 25, 66, 67, 68, 74, 75, 95, etc. - édit. Ménard, Lethielleux, 1964, p. 77, 87, 89, 94).

(48) Bien qu'on ait soutenu que la fête de l'Épiphanie, par exemple, avait été célébrée par les gnostiques avant de l'être par les chrétiens et que, par ailleurs, certains gnostiques, comme Valentin, aient pu faire partie du clergé de l'Église (et même de l'Église de Rome) pendant plusieurs années avant d'être démasqués comme hérétiques.

(49) Ceci malgré les raisonnements de Quispel, « L'inscription de Flavia Sophé », dans *Mélanges De Ghellinck*, I, p. 210-214, Louvain, 1951.

(50) Date à laquelle Valentin s'est séparé de l'Église catholique.

rite d'onction postbaptismale, à peu près à la même époque et de façon indépendante, par l'Église et par les sectes gnostiques, ne relève pas d'une coïncidence de hasard invraisemblable. Car si les écrits des premiers Pères ne nous fournissent aucune mention d'un rite postbaptismal, en revanche l'image de l'onction était largement répandue dans les milieux chrétiens ou para-chrétiens. On rencontre déjà ce thème de l'onction du Christ chez saint Ignace d'Antioche (50) et dans les *Odes de Salomon* (51), mais on le retrouve surtout développé dans les écrits de saint Justin (52) et de saint Irénée qui affirme : « Dans le nom du Christ est signifié celui qui oint, celui qui est oint et l'onction elle-même dont il est oint. Car c'est le Père qui oint, c'est le Fils qui est oint dans l'Esprit qui est l'onction » (53). Il s'agit d'une onction métaphorique qui correspond soit à l'Incarnation, soit plus précisément à la descente de l'Esprit sur Jésus au sortir de son baptême dans le Jourdain. Cette onction métaphorique du Christ évoque les rites effectifs d'onction de l'Ancien Testament : onction des rois (54), des prêtres (55) ainsi que l'onction (métaphorique ?) des prophètes dont parle Isaïe : « L'Esprit du Seigneur repose sur moi, c'est pourquoi il m'a oint et m'a envoyé proclamer la Bonne Nouvelle » (56). Il est remarquable que Jésus lui-même se soit appliqué ce texte (57), se déclarant ainsi Messie et Christ. C'est donc à bon droit qu'on parle de l'onction du Christ (même si aucun geste rituel de ce type n'a eu lieu à son baptême), comme l'ont fait, avant les Pères, les Apôtres eux-mêmes d'après le livre des *Actes* (58). Mais si le Christ est proclamé « oint de l'Esprit » par son Nom même, les chrétiens dont le nom vient du Christ (59) participent à la même onction métaphorique qui est l'effusion de l'Esprit, onction des chrétiens qui, elle aussi, peut se réclamer du Nouveau Testament (60). Si la métaphore de l'onction tant du Christ que des chrétiens était, dès l'origine du christianisme, si présente à la pensée et, de plus, appuyée sur les onctions rituelles des rois, prêtres et prophètes de l'Ancienne Alliance, il n'y a rien d'étonnant que l'on soit passé, à un moment ou à un autre, de la métaphore au rite (passage dont l'histoire de la liturgie offre plusieurs exemples similaires) et même que ce passage ait pu se faire de façon parallèle et indépendante dans des contextes différents, chez les gnostiques comme dans l'Église.

(50) *Ep. aux Ephésiens*, XVII, 1.

(51) *Ode* 36, 6=édit. Harris Mingana, II, p. 383-384.

(52) *Dialogue avec Tryphon*, 8, 4 et 49, 1 - 86, 3 = édit. Otto II, p. 34, 151, 298 et 2' *Apologie*, 6 = Otto I p. 182.

(53) *Adversus Haereses*, III, 18, 3 = S. C. 211, p. 250-253. Cf. également *Adv. Haer.*, III, 6, I 9, 3 ; 12, 7 = *ibid.* p. 66 s., 108-113, 210-213 et *Démonstration de la Prédication apostolique*, 47 et 53 = S. C. 62, p. 107108 et 114.

(54) *1 Samuel* 10, 1 (Saül) ; 16, 1-13 (David) ; *2 Samuel* 2, 4 (David) ; *1 Rois* I, 38-40 (Salomon).

(55) *Exode* 29, 5-8 (Aaron) ; 30, 29 (fils d'Aaron).

(56) *Isaïe* 61, 1.

(57) *Luc* 4, 17-21.

(58) *Actes* 4, 27 et 10, 37-38.

(59) Saint Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 63, 5 et 64, I = Otto, II, p. 216.

(60) *1 Jean* 2, 20 et 27 et cf. *2 Cor.* I, 21-22. I. de la Potterie (« L'onction du chrétien par la foi », *Biblica* 40 (1959) p. 12-69) distingue d'une manière qui ne nous semble pas s'imposer, l'onction divine (Saint-Esprit) de l'image de l'onction dans la 1^{ère} Entree de *Jean*, qui désignerait seulement la Parole de Jésus.

Mais comment pourrait-on fixer une date, même approximative, à cette ritualisation d'une onction supposée d'abord seulement métaphorique ? Le silence de saint Irénée et de saint Justin nous interdiraient de faire remonter le rite de l'onction plus haut que la seconde moitié du II^e siècle. Mais, nous l'avons dit, ce silence est un indice significatif mais bien mince et qu'il serait imprudent de majorer. Mais voici que ce témoignage négatif reçoit une confirmation inattendue des homélies baptismales de saint Jean Chrysostome, récemment découvertes (61). Là encore, une description très précise des rites de l'initiation passe directement de l'ablution à l'eucharistie, sans aucun rite postbaptismal ni d'onction, ni d'imposition des mains (62) : On est surpris au premier abord de l'absence de tout rite « confirmatoire » dans un texte de la fin du IV^e siècle, soit près de deux siècles après Tertullien et Hippolyte (63). Mais cet étonnement diminue beaucoup si on considère que saint Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche avant de devenir patriarche de Constantinople, n'est que l'un des nombreux représentants d'une tradition tout à fait homogène, allant du III^e au VI^e siècle et dont tous les témoins appartiennent à l'Église dont la liturgie s'est longtemps manifestée par sa tendance archaïsante, surtout dans la moitié orientale de cette Église (64). Or cette tradition syrienne est unanime à exclure tout rite intermédiaire entre l'ablution et l'eucharistie (65). On retrouve cette tradition aussi bien dans les écrits judéo-chrétiens de la littérature pseudo-clémentine (66) que dans les *Actes apocryphes des Apôtres* à tendance plus ou moins manichéenne (67) et que dans les écrits tout à fait orthodoxes de saint Ephrem (68), d'Aphraate le Syrien (69), de la *Didascalie des Apôtres* (70) et de Narsaï (71). Mais ce qui est plus intéressant encore et achève de rendre complexe le problème des origines de la confirmation, c'est qu'un grand nombre des textes que nous venons de citer, au moment même

(61) *Huit Catéchèses Baptismales inédites*, S. C. 50 bis (2^e édit. 1970). Ces homélies ont été découvertes en 1955 au Mont Athos par le P. Wenger, qui est l'auteur de l'introduction, et le traducteur des textes dans l'édition considérée.

(62) *Catéchèse II*, 27, *op. cit.*, p. 148-9.

(63) Étonnement dont le P. Wenger fait part dans l'introduction (p. 98-101). Il est curieux qu'il n'ait pas rapproché les homélies de saint Jean Chrysostome des nombreux textes auxquels nous allons faire allusion ci-dessous.

(64) C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le rite « chaldéen » (voir, ci-dessus note 30). Ce rite est l'héritier de la tradition syrienne ancienne, refoulée vers l'Est par les empiètements de l'Empire byzantin (et de sa liturgie) sur la Syrie occidentale. Le rite chaldéen (comme l'« hérésie » nestorienne) sont avant tout des réactions nationales à ces empiètements. La survivance de ce rite dans son caractère très primitif a été favorisée par l'appartenance de cette région orientale de la Syrie au royaume de Perse puis à des dominations non-chrétiennes qui l'ont isolé du reste de la chrétienté et des évolutions subies par celle-ci.

(65) C'est l'explication de l'absence d'onction postbaptismale dans le rite chaldéen (syrien oriental) particularité qui le distingue de tous les autres rites tant orientaux qu'occidentaux (cf. ci-dessus note 36).

(66) *Recognitions*, I, 63 ; III, 67 ; VI, 16 = PG I, 1242, 1311-2, 1355 s. ; *Homélies pseudo-clémentines*, VIII, 22 ; XI, I ; XIV, I = PG II, 240, 301, 345. Cf. également le *Testament des XII Patriarches*, Test. de Lévi, VIII, 4-5 = PG II, 1057-8.

(67) *Actes de Thomas*, ch. 26-27, 121, 132-3, 152, 157-8 ; Lipsius Bonnet, II-2, p. 141-143, 230-231, 239-40, 261-2, 267-8 ; texte syriaque et trad. W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles*, Vol. 2, p. 166-7, 258-9, 2679, 285, 289 ; *Actes de Jean, fils de Zébédée*, *ibid.*, p. 38-42, 54 ; *Martyrium Matthaei*, 27, cf. Lipsius Bonnet II-1, p. 256-258.

(68) *Hymnes de L'Épiphanie*, 3, I à 17 - 8, 22, etc., édit. Lamy (Malines, 1882) I, col. 27-44, 75-90, etc.

(69) Vers 340, cf. *Démonstration XII*, sur la Pique, 9, 10, 13 = Patrologie syriaque 1, 527, 531, 537.

(70) III, 12 = édit. Funk, p. 210-211.

(71) Milieu du V^e siècle. Cf. *Homélies* 21 et 22, édit. Connoly (Cambridge, 1909) p. 33-61.

où ils ignorent toute onction et même tout rite postbaptismal quel qu'il soit, accordent une importance et un relief extrême à l'onction qui précède le baptême, la célébrant à l'égal de l'ablution elle-même et lui rattachant les effets ailleurs attribués à la « confirmation » postbaptismale : participation à l'onction royale et prophétique du Christ, effusion de l'Esprit (72). Cette onction prébaptismale existe certes dans toutes les liturgies, mais partout ailleurs elle a une signification tout à fait différente : c'est l'onction de l'athlète en vue du combat, rite lié aux exorcismes et à la renonciation à Satan (73). Il y a donc là une caractéristique propre de la liturgie syrienne, sans doute d'origine judéo-chrétienne comme l'a justement relevé le cardinal Daniélou (74). Ce serait sans doute une, exagération d'y voir le rite primitif de l'Église (75). On voit mal, en effet, par quel mystérieux transfert l'onction postbaptismale d'Hippolyte et Tertullien aurait pu sortir de l'onction prébaptismale des syriens. Il est plus vraisemblable que nous avons là deux traditions parallèles et, à peu de chose près, contemporaines l'une de l'autre (76). Leur hétérogénéité même semble moins convenir à une pratique qui remonterait aux apôtres et se serait, ici ou là, déformée, que suggérer l'état encore foisonnant et inorganisé d'une pratique relativement récente et encore mal fixée, ce qui concorderait avec l'hypothèse, émise ci-dessus, d'un passage, simultanément réalisé en des points divers, d'une métaphore communément répandue à sa réalisation rituelle effective.

À partir de cette enquête historique et de ses résultats extrêmement complexes, deux conclusions semblent se dessiner :

– d'une part, plus on remonte dans le temps, plus l'intérêt semble se concentrer sur l'onction et moins celle-ci semble avoir de rapports avec une imposition des mains primitive dont elle aurait pris la place ;

(72) Outre les textes indiqués ci-dessus (notes 66 à 71), on peut lire les *Hymnes sur la Virginité* de saint Ephrem IV, 3-9 ; VI, 2-10 ; etc. = édit. Rahman, p. 10-14, 18-19, 22-25, etc. Cette similitude de signification de l'onction prébaptismale des syriens avec l'onction postbaptismale des autres rites a induit en erreur Connolly quand il a édité les Homélie de Narsai (cf. note précédente). Croyant à une erreur de pagination du manuscrit, il a inversé les deux homélie sur l'huile et sur l'eau, attribuant à la première le n° 22 et à la seconde le n° 21, pour les rétablir dans l'ordre ablution-onction qui lui semblait aller de soi, alors que le texte de Narsai place l'onction avant l'ablution.

(73) Cf. Par exemple Hippolyte, *Tradition Apostolique*, n° 21 = S. C. 11 bis, p. 82-83 ; « l'huile d'exorcisme » est nettement distinguée de « l'huile d'action de grâces » et est la matière de l'onction prébaptismale, aussitôt après la renonciation à Satan.

(74) *Théologie du Judéo-christianisme*, Desclée 1958, 4^e partie, chap. 12, p. 379-381. L'appartenance de Théophile d'Antioche à cette tradition ecclésiale incite à considérer l'onction dont il est le premier témoin (cf. ci-dessus note 41) comme se situant avant le baptême plutôt qu'après. C'est la raison pour laquelle nous avons renvoyé jusqu'ici la considération de son témoignage.

(75) C'est la position défendue par Dom Gregory Dix : *The theology of confirmation in relation to baptism*, Dacre Press, Westminster, 1946 et *Confirmation or Laying on of hands*, London, 1936, qui considère l'ordre onction-ablution comme primitif (ordre qu'il rapproche de celui de la circoncision et du baptême des prosélytes chez les juifs), le don de l'Esprit précédant le baptême comme dans l'épisode de Corneille (*Actes* 10, 44-48). Mais c'est donner une portée générale à un événement unique, dont le caractère extraordinaire s'explique par la nécessité pour l'Esprit de « forcer la main » en quelque sorte à Pierre, pour lui faire admettre de baptiser un païen sans d'abord l'introduire dans le judaïsme. Au surplus, nous le verrons, cette effusion de l'Esprit sur Corneille et ses compagnons n'a sans doute aucun rapport avec la confirmation.

(76) Théophile d'Antioche, premier témoin certain de la tradition syrienne (cf. note 74) se situe vers

– d'autre part, le fait que l'onction ne semble pas avoir été présente dès l'origine mais ajoutée par la suite, et sa position variable par rapport à l'ablution selon les traditions liturgiques nous invitent à considérer comme très étroit le lien entre cette onction et l'ablution baptismale, non seulement quant à la célébration mais aussi quant à la signification.

En effet, si la confirmation constituait un don de l'Esprit spécifiquement distinct du baptême, il serait impensable que ce don puisse indifféremment être donné, ici ou là, soit avant, soit après le baptême. Or on ne peut réduire à l'unité les deux traditions divergentes que nous avons reconnues. La seule explication possible est que l'onction de Saint Chrême ne constitue pas un autre don de l'Esprit Saint que celui du baptême mais est l'explicitation de l'unique don baptismal de l'Esprit Saint. D'ailleurs, toute tentative pour fonder l'affirmation d'un double don de l'Esprit dans les textes des Pères (77) ou, plus radicalement encore, dans les événements de la vie du Christ ou de la naissance de l'Église (78), se solde par un échec. En vérité, il n'y a pas dans la vie chrétienne un double don mais des dons multiples de l'Esprit. Tous les sacrements sont « don de l'Esprit », c'est-à-dire don de la grâce divine en la Source personnelle de sa communicabilité (79). Plus exactement, il y a un don fondamental de l'Esprit au titre de la constitution même de la nature surnaturelle du sujet et c'est le don baptismal. Et il y a des dons multiples de ce même Esprit, chacun en vue d'une fonction ou une signification propres (80).

(77) Voir J. Lécuyer « la Confirmation chez les Pères », dans *LMD*, 54, p. 23 s., en particulier p. 31-33 et 43-46, qui cite saint Irénée, *Adv. Haer.*, III, 17, 2 ; *Démonstration de la Prédication Apostolique*, 41 ; saint Cyprien, *lettre* 74, n° 5 et 7 ; saint Augustin, *sermon* 71, 21 ; *De Trinitate* XV, 26, 4. Mais ces textes sont très vagues (saint Irénée) relèvent d'une théologie encore mal élaborée (saint Cyprien) ou veulent dire tout autre chose que ce qu'on leur attribue (saint Augustin).

(78) La dualité baptême-confirmation trouverait son équivalence et son explication dans une double venue de l'Esprit sur le Christ : à l'Incarnation d'abord et lors du baptême au Jourdain ensuite, dualité qui se retrouverait dans la communication de ce même Esprit par le Christ aux Apôtres : le jour de la Résurrection d'une part (*Jean* 20, 22-23) et le jour de la Pentecôte. Mais il n'y a pas un don pascal de l'Esprit aux Apôtres et un autre don à la Pentecôte : c'est le même don envisagé dans des perspectives différentes par Luc et Jean, au plan pédagogique de la manifestation éclatante chez le premier, au plan théologique de l'enracinement ontologique chez le second (divergence analogue à celle relevée dans ces deux mêmes traditions à propos de l'Ascension : cf. P. Benoit, « l'Ascension », dans *Exégèse et Théologie*, 1, Cerf, 1961, p. 363-411). Quant au parallèle avec la vie du Christ (qui ne peut pas se recommander de saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 26,4 où il n'est rien dit de semblable), le moins qu'on puisse dire est que l'assimilation proposée est plutôt baroque puisqu'elle rapproche le baptême chrétien non du baptême du Christ mais de son Incarnation, et trouve le prolongement du baptême du Christ non dans le baptême chrétien mais dans la confirmation...

(79) Ainsi les différents degrés de l'Ordre, par exemple, se présentent explicitement comme des communications de l'Esprit et de même l'Onction des malades, etc. Certes, l'eucharistie, du fait qu'à la différence des autres sacrements, elle contient le Christ en personne, pourrait sembler au premier abord d'une structure différente. Mais, outre que la présence réelle du corps et du sang du Christ est elle-même l'œuvre de l'Esprit (épiclesse de consécration), cette présence réelle (« *res et sacramentum* », cf. saint Thomas, *S. Th.*, IIIa, q. 73, a. 1, ad 3) est elle-même ordonnée à la communication de la grâce (« *res tantum* ») qui consiste en l'union du chrétien au Christ (q. 79, a. 1, ad 1) et, par voie de conséquence, l'union des chrétiens entre eux et donc la construction de l'Église (q. 67, a. 2, c., qui cite 1 *Corinthiens* 11, 7 – de même q. 73, a. 2, *sed contra* ; q. 80, a. 4, c., etc. ; cf. également saint Augustin, *Cité de Dieu*, X, 6, etc.). Or les prières eucharistiques, dans l'épiclesse dite de communion, attribuent cet effet de grâce à l'Esprit Saint : a) Qu'en ayant part au corps et au Sang du Christ, nous soyons rassemblés par l'Esprit Saint en un seul corps » (Prière Euch. II, et parallèles). On doit donc bien dire de l'eucharistie également que, du point de vue de la grâce, elle est un don de l'Esprit.

(80) Cette priorité du baptême est à entendre du point de vue « subjectif » de la grâce sacramentelle. Elle exprime en termes ontologiques la nécessaire antériorité chronologique du baptême sur les autres sacrements dans un même sujet récepteur. Du point de vue de l'Église, l'acte vital par excellence de celle-ci, par lequel elle se reçoit du Christ et se construit, est la célébration de l'Eucharistie vers quoi tout converge (le baptême, la confirmation et aussi l'annonce de l'Évangile, la mission, etc.) et de quoi tout découle (mariage, onction des malades, ordre, toutes les bénédictions et plus généralement toute la liturgie et toute la vie de l'Église).

Plus exactement encore, c'est toute la vie chrétienne qui est un don continu de l'Esprit, en vertu de la grâce baptismale qui est coextensive à tout le déroulement de celle-ci, base fondamentale et constamment présente sur laquelle se greffent toutes les autres communications de ce même Esprit. Dans ce contexte, la confirmation n'est pas un don particulier de l'Esprit en vue de quelque effet déterminé. Elle est, comme le rite l'indique (du moins dans la tradition qui a prévalu à peu près partout), l'achèvement, la plénitude du don baptismal. Elle n'a pas pour objet tel ou tel effet nouveau (toute tentative dans ce sens nous conduit à reconnaître que cet effet prétendument nouveau – que ce soit la force, le témoignage ou quoi que ce soit d'autre – est déjà inclus dans la grâce baptismale) (81), mais la plénitude des effets du baptême, que ce soit dans l'ordre de la sanctification et divinisation du sujet ou dans l'ordre du sacerdoce des fidèles, du témoignage prophétique, etc. Au fond c'est à cela que se ramène le meilleur des intuitions de saint Thomas d'Aquin qui, après avoir comparé le baptême à une naissance, se représente la confirmation comme la croissance ou plutôt l'accession à la maturité de l'âge adulte (82). En effet, la croissance n'est pas d'un ordre spécifiquement nouveau par rapport à la naissance, mais consiste- dans le déroulement et l'aboutissement du mouvement même commencé à la naissance.

Il ne faudrait pas cependant pousser trop loin dans le sens de cette notion d'achèvement du baptême comme caractéristique de la « confirmation ». La tradition syrienne, en effet, que nous venons d'évoquer et dans laquelle l'onction du Saint-Esprit précède l'ablution, s'inscrit en faux contre cette présentation. Peut-être serait-il préférable de parler de complément du baptême. Non pas, nous l'avons déjà dit, complément au plan de l'efficacité et de l'ajout d'une spécification nouvelle, mais complément au niveau de la signification. Pourquoi, en effet, était-il nécessaire de compléter le bain baptismal par un rite d'onction ? On ne peut ici qu'exprimer des hypothèses.. Mais il se trouve que quelques auteurs, Tertullien et l'auteur anonyme du traité *De Rebaptismate*, écrivant l'un et l'autre en ce début du III^e siècle où précisément apparaît un peu partout l'onction, ont émis une doctrine assez curieuse et théologiquement aberrante, que l'Eglise n'a jamais suivie, et selon laquelle le baptême d'eau ne donnerait pas l'Esprit Saint, mais aurait un effet purement négatif : la rémission des péchés, préparant ainsi aux rites postbaptismaux, c'est-à-dire à notre confirmation, à qui sont attribués le don de l'Esprit et la grâce d'adoption (83). Ceci est évidemment contraire à l'enseignement constant du Nouveau Testament et théologiquement inacceptable, car la rémission des péchés n'est pas préalable mais une conséquence de l'irruption purifiante de la vie divine. Toutefois, dans le contexte d'une unique célébration de l'initiation, où les rites d'ablution, d'onction et d'imposition des mains se succèdent sans solution de continuité, cette

répartition des divers effets selon les divers gestes est beaucoup moins grave même si elle relève d'un penchant théologique dangereux (84). Elle est peut-être révélatrice d'un besoin liturgique : devant le rétrécissement, dans une mentalité appauvrie, du symbolisme de l'eau à la seule idée de purification, il était nécessaire d'explicitier de façon plus évidente l'aspect positif, essentiel, du baptême, c'est-à-dire la participation à l'Esprit Saint en référence à sa descente sur le Christ au sortir de son baptême, événement déjà interprété métaphoriquement comme 1^{re} « onction » du Christ. Dès lors, c'est tout naturellement qu'on aurait choisi, pour exprimer cet aspect du baptême, de ritualiser cette onction. En définitive, le baptême et la confirmation – ou plutôt, le bain et l'onction – nous apparaissent comme deux rites complémentaires, n'ayant pas chacun des effets propres pleinement distincts mais concourant – en s'éclairant mutuellement – à exprimer la plénitude d'un effet unique (85).

Mais, dira-t-on, n'avons-nous pas perdu de vue le rite d'imposition des mains, et très spécialement cette imposition des mains des *Actes des Apôtres* dans laquelle la tradition a vu l'origine du sacrement de confirmation ? C'est un fait qu'on ne relève aucune trace d'imposition des mains entre les temps apostoliques et le début du III^e siècle (86). Il faut donc examiner de plus près le texte des *Actes*. Celui-ci présente à deux reprises – lors de l'évangélisation de la Samarie par le diacre Philippe (8, 5-17) et de la conversion des Johannites d'Éphèse (19, 1-17) – l'imposition des mains des Apôtres comme un geste communiquant l'Esprit Saint. Dans le premier de ces textes, cette imposition des mains est nettement contredistinguée du baptême. Mais précisément on y lit à propos des Samaritains : « L'Esprit n'était encore tombé sur aucun d'eux, ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus » (8, 16). Cette affirmation pose un grave problème, car elle contredit la doctrine constante du Nouveau Testament et du livre des *Actes* lui-même, selon laquelle le baptême chrétien est essentiellement baptême dans l'Esprit. Comment dire de ces Samaritains qui avaient été baptisés au nom du Seigneur Jésus (et non pas du baptême de Jean comme les Johannites d'Éphèse) que le Saint Esprit n'était venu sur aucun d'eux ? Il convient ici de remarquer que, le texte emploie un verbe particulier : « L'Esprit Saint n'était tombé (*epipeptôkos*) sur aucun d'eux ».

(84) Le même qui, à propos de la Prière Eucharistique, aboutit à la querelle entre occidentaux et orientaux sur la valeur comparée de l'épiclesse et du récit de l'Institution.

(85) Remarquons au passage que la situation très particulière de ces deux sacrements l'un par rapport à l'autre nous conduit à nuancer sérieusement l'axiome théologique classique selon lequel deux sacrements distincts ont des effets spécifiquement distincts. A l'opposé, l'Episcopat et le Diaconat ont des effets distincts (quoique organiquement liés) et ne constituent cependant qu'un seul sacrement dont ils sont les parties potentielles. Mais, après tout, les axiomes théologiques ne sont ni révélés, ni dogmatiquement définis...

(86) C'est un fait important auquel on n'attache pas toujours suffisamment d'attention que le Canon du Nouveau Testament n'a commencé de se fixer qu'à partir du milieu du II^e siècle (Canon du Muratori, vers 190). Il est normal de penser que l'influence du texte sacré, jusque là plus vécue que raisonnée, a connu à ce moment-là une intensité nouvelle. En particulier, le désir de se conformer au texte des *Actes* et de faire « comme les Apôtres » pourrait expliquer l'introduction de l'imposition des mains dans la liturgie postbaptismale. Ceci a déjà été remarqué par Dom Gregory Dix (*Confirmation or laying on of hands*, cf. n. 75, p. 19) et pourrait expliquer l'embarras de saint Cyrille de Jérusalem qui, dans la XVI^e *Catéchèse* (n° 26 : PG 33, 956) signale que les Apôtres répandaient l'Esprit par l'imposition des mains et ajoute aussitôt : « En toi aussi qui vas être baptisé parviendra cette grâce. Mais de quelle manière, je ne le dis pas maintenant pour ne pas anticiper »: Après quoi, parvenu, à la XXI^e *Catéchèse Mystagogique* (3, 1-3 = S.C. 126, p. 120-125), à l'explication des rites, il rattache le don de l'Esprit à l'onction, sans aucune mention d'une imposition des mains.

(81) Il est remarquable que les textes les plus développés et les plus lyriques qui aient été consacrés au sacrement de l'onction (ceux de saint Ephrem et de Narsai par exemple), lui attribuent exactement les mêmes effets qu'à l'ablution.

(82) S. Th., IIIa, q. 65, a. 1; q. 72, a. 1.

(83) Tertullien, *De Baptismo*, VI1 = S.C. 35, p. 75 ; *De Rebaptismate* n° 10 = PL 3, 1195. Cf. traces de cette opinion chez Isidore de Séville (qui n'est qu'un compilateur), *Etymologies*, VI, 19, 49 = P.L., 82, 256.

D'autre part, l'objectif propre de cette imposition des mains est évident : c'est la communication des charismes, en particulier le don des langues (87). Ici une nouvelle observation s'impose : cette communication des charismes et du don des langues s'opère selon des modes très divers : par l'imposition des mains dans le cas des Samaritains et des Johannites d'Éphèse (8, 17 et 19, 6) ou sans celle-ci pour Corneille ou les Apôtres eux-mêmes (10, 44-46 et 2, 2-4) ; après le baptême (8, 15-17 et 19, 5-6) ou avant celui-ci (10, 47 s.), ou même sans baptême du tout (2, 1 s. et 4, 31). D'autre part – et ceci est capital – la plupart du temps le baptême n'est accompagné d'aucune imposition des mains, ni de la mention de phénomènes charismatiques et semble se suffire à lui-même (2, 41 ; 8, 38 ; 9, 18 ; 16, 15, etc.), tandis qu'en d'autres passages on retrouve l'imposition des mains, mais avec une signification différente et sans aucun rapport avec le baptême : « ordination » des diacres (6, 6), envoi en mission de Paul et Barnabé (13, 2 s.). Enfin, il faut remarquer que la manifestation du don des langues semble jalonner la progressive expansion de l'Église et en quelque sorte souligner celle-ci en scellant et authentifiant son implantation : à Jérusalem d'abord (2, 1 s.), puis pour la première fois hors du Peuple juif, chez les Samaritains (8, 15-17), ensuite chez les premiers païens : Corneille et ses compagnons (10, 44-48), enfin en dehors de la Terre Promise, dans Éphèse, la métropole de l'Asie (19, 1-7). Si on considère l'ensemble de ces textes, l'imposition des mains des Apôtres n'apparaît pas comme un complément obligé du baptême, destiné à communiquer l'Esprit Saint pour parfaire la sanctification du néophyte, donc comme l'ancêtre de notre confirmation. Elle est un rite lié au don des langues (88), ayant pour but de souligner de façon triomphale l'avancée de l'Église naissante, une sorte d'« ordination charismatique » de certaines communautés jouant un rôle typique dans cette avancée. Le rapprochement de ce geste des Apôtres avec la confirmation serait alors une interprétation tardive et fautive, liée d'une part à la fixation du canon du Nouveau Testament, d'autre part à l'apparition d'une onction, complément nécessaire de la signification symbolique de l'ablution baptismale, ces deux événements se situant l'un et l'autre à peu près au tournant des II^e et III^e siècles (89).

(87) Même si cela n'est pas explicité ici, le don des langues est de toute évidence supposé par la démarche de Simon (8, 18-24) voulant acheter à prix d'argent le pouvoir de communiquer l'Esprit. Il est clair que ce n'est pas une sanctification intérieure qui l'intéressait, mais bien quelque manifestation extraordinaire.

(88) Ceci a été bien vu par Dom G. Dix, *op. cit.* (cf. note 86), p. 18.

(89) Est-ce à dire que la confirmation a été instituée non par le Christ lui-même, mais par l'Église, vers la fin du II^e siècle seulement ? Nous pensons au contraire qu'il faut absolument tenir l'institution divine de tous les sacrements. Mais sur quoi porte cette institution ? Non pas sur le détail des rites, qui ont évolué au cours de l'histoire, comme il est évident pour l'Ordre, par exemple. Mais sur la ligne spécifique de signification symbolique et de communication de grâce qui constitue l'essence du sacrement. De ce point de vue, on peut dire que la descente visible de l'Esprit Saint sur le Christ au sortir de son baptême par Jean dans le Jourdain (descente de l'Esprit déjà nommée métaphoriquement « onction » par l'Écriture) constitue l'« institution » de la confirmation, d'ailleurs liée au baptême et imbriquée en lui. Cette « institution » ne se traduira que progressivement par un rite matériellement distinct, après avoir été dans un premier temps implicitement contenue dans le rite baptismal lui-même. Ceci supposerait de longs développements (notamment sur le caractère progressif de l'institution des sacrements par le Christ) qui ne peuvent trouver place dans le cadre restreint de cet article.

AINSI parvenus au terme de cette brève étude, nous devons revenir en quelques mots aux difficultés pastorales que nous évoquions en commençant. Y a-t-il une orientation susceptible de rendre à la confirmation l'importance à laquelle elle a droit dans la vie des chrétiens ? Il ne s'agit pas de « recette » pastorale, mais d'une mise en lumière au plan pratique et concret du sens authentique de ce sacrement. La réponse nous semble certaine : *il n'y aura pas de renouveau valable de la confirmation si ce n'est dans un lien étroit de celle-ci avec le baptême*. C'est seulement en manifestant sa connexion, sa complémentarité avec celle-ci que la confirmation trouvera sa vérité. Le plus simple serait évidemment de revenir à la pratique ancienne que les orientaux ont conservée, en unissant les deux sacrements en une unique célébration de l'initiation chrétienne. Cela est facilement réalisable (et devrait devenir une règle absolue) quand il s'agit d'un baptême d'adulte qui ne devrait être célébré qu'à la Vigile Pascale et sous la présidence de l'évêque. Pour ce qui est des baptêmes d'enfants – qui restent le cas le plus fréquent –, une modification de la discipline actuelle serait nécessaire pour aller dans ce sens. Est-elle envisageable en Occident après tant de siècles de pratique contraire ? Est-elle souhaitable ?

Tout d'abord, dissipons un malentendu. Si la séparation de fait du baptême et de la confirmation en Occident doit être maintenue, la seule issue est d'y remédier par une meilleure affirmation de leur connexion spirituelle. Mais ne serait-ce pas une erreur psychologique grave de concevoir ce rapprochement au plan de la chronologie et de croire que le sens baptismal de la confirmation sera d'autant mieux affirmé et perçu qu'elle sera donnée plus tôt ? Ramener l'âge de la confirmation à 6 ou 7 ans est d'un intérêt et d'une efficacité nuls. Ce n'est tout au plus qu'un archéologisme stérile et honteux de lui-même puisqu'il ne va pas jusqu'au bout de ses principes. Il faut bien dire qu'une fois admise la séparation, « le mal est fait » et peu importe que l'intervalle soit de quelques mois, de 5 ans ou de 10 ou de 20. Ce qui compte c'est de situer la confirmation dans des circonstances telles que son rattachement au baptême soit nettement perçu et vécu par le sujet. Or, ces circonstances existent.

La situation pastorale actuelle est dominée, de fait, par le baptême de la plupart des sujets dès leur naissance. La légitimité et la validité du baptême des enfants ne peut en aucune façon être mise en question. Mais cette certitude profondément traditionnelle, à laquelle s'ajoutent souvent les restes d'une mentalité polémique issue de la Contre-Réforme, ne doit pas, au nom d'un « *ex opere operato* » mal compris, faire oublier la *part essentielle du sujet* dans la réception du baptême comme des autres sacrements. Certes, la grâce est un don de Dieu, un don gratuit, incommensurable au désir et aux dispositions du sujet. Mais si le sujet n'est d'aucune façon la cause de sa sanctification sacramentelle, il n'en est pas moins le récepteur de cette grâce. La grâce étant comme une seconde nature, source d'actes humains divinisés et, par là-même, d'abord pleinement humains, personnellement assumés, la réception de la grâce ne peut pas être passive, car rien n'est plus actif que recevoir au profond de soi-même un don qui vous dépasse entièrement. Ce ne peut être qu'une ouverture libre, volontaire, agissante, consciente, de l'individu à cette vie divine qui lui est donnée pour qu'il en prenne possession et qu'il l'exerce. L'efficacité sacramentelle pleinement conçue implique cette réception active. Il

n'y a sur ce point aucune différence structurelle profonde entre le baptême et les autres sacrements. Dans le cas du baptême des enfants, il y a seulement retard du complet épanouissement de la grâce. La grâce baptismale n'est pleinement reçue que lorsque le sujet devient psychologiquement apte à cette réception active.

C'est pourquoi on a compris la nécessité pastorale d'un renouvellement de la profession de foi du baptême. A vrai dire ceci ne devrait pas être compris, ainsi qu'on le fait trop souvent, comme une cérémonie ponctuelle accomplie une fois pour toutes (que ce soit à 12 ans ou plus tard), mais comme une personnalisation progressive d'une foi d'abord reçue et que l'enfant assimile peu à peu et d'année en année (90), d'étape en étape, fait sienne de plus en plus profondément et de façon de plus en plus autonome. Dans l'état actuel des choses, la meilleure solution ne consisterait-elle pas à faire de la confirmation l'aboutissement de cette progressive assimilation de la foi du baptême, au moment où l'enfant cesse d'être un enfant pour devenir un adulte (91)? Le lien de la confirmation au renouvellement de la profession de foi du baptême, outre l'avantage de rendre manifeste que la confirmation est l'achèvement du baptême (92), présenterait cet autre avantage d'éviter toute interprétation pélagianisante de la profession de foi (93) en montrant que, même pour ratifier librement et personnellement la foi baptismale, le sujet a encore besoin d'être mu par la grâce divine que lui confère le sacrement.

Un tel retard de la confirmation n'est de toute manière qu'une hypothèse pastorale (94) qui soulève quelques objections. La première, d'ordre pastoral, est que bien peu de jeunes demanderont la confirmation et que la plupart des baptisés risquent de n'être jamais confirmés. À quoi il faut répondre qu'une telle option pastorale suppose évidemment un prolongement de la catéchèse tout au long de l'adolescence (et même au-delà); au cours de laquelle la confirmation sera constamment présentée comme le sceau d'une démarche à la fois personnelle et communautaire. Et si beaucoup se découragent ou quittent toute pratique voire toute foi avant d'être confirmés, il faut se dire qu'ils l'auraient fait de toute façon et qu'à tout prendre, il vaut mieux qu'ils sachent qu'il leur manque quelque chose pour être pleinement chrétiens, qu'ils ne sont *pas* « en règle » et n'ont pas, comme on dit, « tout fait ». D'autres objections sont davantage théologiques. En premier lieu, on a depuis toujours souligné que la maturité spirituelle ne va pas de pair avec la maturité

simplement humaine (95), et que la confirmation ne peut en aucune façon devenir le « sacrement de l'adolescence », plus ou moins équivalent des rites d'initiation qui marquent cet âge dans beaucoup de religions. Il faut donc éviter à la pastorale proposée toute contamination par une argumentation de ce type. Une autre objection, plus grave, est celle de l'ordre des sacrements de l'initiation. Originellement et structurellement, la confirmation se situe entre le baptême et l'eucharistie et doit donc précéder celle-ci. Il est évident qu'un retard de l'âge de la confirmation aboutira à une inversion permanente de ces sacrements. Mais il faut honnêtement reconnaître qu'il en est déjà ainsi dans l'actuelle pratique pastorale puisque, même située à 12, voire à 11 ou 10 ans, la confirmation est de toute façon postérieure à la première communion (96). De plus, la réception consciente et fructueuse d'un sacrement est un bien plus important que la satisfaction intellectuelle de respecter l'ordre des sacrements (97). Enfin, considérant que l'eucharistie, à la différence du baptême et de la confirmation, est un sacrement réitérable par son essence même et qui doit donc accompagner et transfigurer (c'est-à-dire accomplir) toutes les circonstances et étapes de la vie chrétienne, il peut suffire, pour que la signification essentielle de l'ordre des sacrements soit sauve, que la célébration de la confirmation ait lieu au cours de l'eucharistie et que la réception du Corps et du Sang du Christ suive celle de l'onction de l'Esprit.

Une dernière notation pastorale, ayant d'ailleurs une grande implication théologique, sera formulée par manière de vœu. Depuis le début du III^e siècle, nous avons vu qu'à Rome, l'évêque a toujours été personnellement le ministre de l'achèvement du baptême, que nous appelons aujourd'hui la confirmation (98). Et cela est plein de sens : l'évêque est vraiment le centre, le Père et l'Époux de l'Église, et on n'entre totalement dans la communauté chrétienne que lorsqu'on a rencontré sacramentellement l'évêque. C'est même pour cette unique raison que, depuis plus de dix siècles, l'Occident a été conduit à séparer la confirmation du baptême, brisant l'unité de l'initiation chrétienne et portant à la confirmation cette atteinte grave dont elle ne s'est pas remise encore et qui en a obscurci le sens. Il est paradoxal que les nouvelles dispositions disciplinaires (99) renoncent précisément à ce « privilège » épiscopal si jalousement gardé par l'Église de Rome et s'aligne sur la pratique orientale en ce qu'elle a de moins originaire et de moins valable (100). Quoiqu'il en soit de ces dispositions qui ne sont que des concessions et n'obligent évidemment pas, on ne peut que souhaiter que les évêques redonnent à la confirmation la premi-

(90) Que cette célébration de la foi, périodique et répétée, soit conçue dans le cadre de la catéchèse (à condition que tous les âges participent à la même célébration afin que les plus jeunes bénéficient de la confession de Foi des plus grands) ou, mieux encore, qu'elle trouve sa place dans le cadre de la Communauté paroissiale – jeunes et adultes confondus – au cours de la Vigile Pascale.

(91) C'est d'ailleurs ce qui est suggéré par la Constitution du Concile Vatican II sur la liturgie, au n° 71 où, il est demandé « pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne » que « la rénovation des promesses baptismales précède la réception du sacrement ».

(92) Et, par conséquent, que le baptême reste en quelque sorte inachevé et comme tronqué, privé de son rite ultime, tant qu'on n'a pas reçu la confirmation.

(93) Comme si la grâce, proposée au baptême, avait besoin, pour être effective, de l'engagement du sujet, devenant ainsi l'élément décisif.

(94) D'ailleurs conjoncturelle et sans doute provisoire.

(96) Cf. saint Thomas, *S. Th.*, IIIa, q. 72, a. 8.

(97) Dont il faut absolument maintenir, selon le vœu de Pie X et la nature du sacrement, qu'elle soit proposée le plus tôt possible à l'enfant, dès là qu'il sait « discerner » le corps du Christ et souhaite s'unir à lui de tout son cœur (c'est en cela que consiste l'« âge de raison » qui souvent peut largement précéder les 7 ans juridiquement précisés).

(98) Voir déjà en ce sens une réponse de la S. Congr. des Sacrements du 30 juin 1932, AAS, 1932, p. 271-2.

(99) La tradition syrienne de l'onction pré-baptismale a pratiquement disparu et on peut, sans trop simplifier les choses, dire que la confirmation est l'achèvement et la plénitude du baptême.

(100) Rituel de la confirmation du 22 août 1971, Praenotanda n° 7. Cf. déjà Constitution « *Lumen Gentium* », 26.

(101) Sans pour autant retrouver l'unité de la célébration d'initiation qu'elle avait su préserver et à laquelle, précisément, elle avait sacrifié le rôle de l'évêque.

ère place (qui devrait lui revenir) dans leurs activités. N'est-il pas de la plus haute importance que l'évêque saisisse cette occasion infiniment précieuse d'avoir avec chacun des chrétiens de son diocèse un contact personnel, contact non seulement humain mais spirituel et sacramentel, c'est-à-dire proprement une rencontre de grâce ?

Jean-Philippe REVEL

Frère Jean-Philippe Revel, né en 1931 à Marseille ; entré dans l'ordre de saint Dominique en 1950, prêtre en 1957. Lecteur et licencié en théologie, professeur de théologie sacramentaire au Studium des Dominicains de Toulouse. A participé, avec quatre autres frères, à la fondation en 1977 de la Fraternité des Moines apostoliques diocésains d'Aix-en-Provence, dont il fait partie depuis. A exercé la responsabilité pastorale d'une paroisse depuis 15 ans, à Toulouse, puis à Aix-en-Provence. A paraître un ouvrage sur la théologie de la liturgie.

Pensez à votre réabonnement !

Pierre-Thomas CAMELOT

Confirmation et effusion de l'Esprit

Le sacrement de confirmation vient achever et sceller le don de l'Esprit fait au baptême. Peut-il y avoir encore d'autres effusions de l'Esprit ? La grâce de la confirmation peut être renouvelée, parfois accompagnée de charismes, comme une étape vers la maturité spirituelle, au service de la mission de l'Église.

L'eau et l'Esprit

« Je ferai couler sur vous une eau pure, je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau » (*Ezéchiel 36, 25-26*).

« Je répandrai mon Esprit sur toute chair » (*Joël 3, 1*).

Aux jours du Messie, l'Esprit sera donné en abondance, comme une eau vive qui coule à flots et renouvelle tout. Pierre voit dans le miracle de la Pentecôte la réalisation de cette prophétie (*Actes 2, 16*) : l'Esprit vient, comme l'eau vive que Jésus avait annoncée lui-même (*Jean 7, 38-39*). L'image de l'eau n'est pas reprise dans les *Actes*, mais « l'Évangile du Saint-Esprit » rappelle sans cesse cette venue de l'Esprit (4, 31 ; 7, 55 ; 8, 29. 39 ; 10, 44 et 1 I, 55), et saint Paul de son côté parlera de l'amour de Dieu « répandu » dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (*Romains 5, 5*). Si le mot *effusion* a perdu dans le langage courant beaucoup de sa valeur expressive, le langage chrétien doit retrouver le réalisme de cette image, jaillissement d'une source abondante qui coule, intarissable, pour abreuver, purifier, renouveler... C'est à quoi il faut penser quand nous parlons *d'effusion* de l'Esprit.

A la source de la vie chrétienne, vie de l'Esprit qui fait de nous des enfants de Dieu (*Romains 8, 14-16* ; cf. *Galates 4, 6*), il y a donc cette eau vive qui ne cesse de couler, de nous rafraîchir et de nous renouveler, pour que nous marchions toujours dans la nouveauté de l'Esprit (*Romains 7, 6*). Cette vie toujours nouvelle (cf. *Romains 6, 4*) est (faut-il dire : elle *devrait être* ?) sans cesse une effusion de l'Esprit.

Le baptême

Le moment où cette eau a jailli une première fois pour l'Église, c'est au soir du Vendredi, quand Jésus a « livré l'Esprit » (*Jean* 19, 30), et que de son côté ouvert ont coulé le sang et l'eau (19, 34). Pour chacun de nous, l'Esprit a été répandu une première fois au moment béni de notre baptême, quand l'eau sainte a coulé sur notre front, quand nous avons été plongés dans la mort et la Résurrection du Christ : mort au péché, naissance à une vie nouvelle. « *Le vieil homme qu'elle a reçu, l'eau l'a rendu tout neuf* » (1).

Vie nouvelle : le baptême est en effet nouvelle naissance dans l'Esprit. Avec quelle insistance le Baptiste d'abord, et Jésus plus tard, ne distinguent-ils pas de l'immersion dans l'eau du Jourdain ce nouveau baptême « dans l'Esprit et le feu » (*Marc* 1, 8 et par. ; *Jean* 1, 30 ; *Actes* 1, 5). Saint Paul dira que nous avons été « lavés, sanctifiés au nom de Jésus-Christ et *par l'Esprit* de notre Dieu (*1 Corinthiens* 6, 11), « baptisés *dans un seul Esprit* pour être un seul corps... abreuvés d'un seul Esprit » (*ibid.* 12, 13). Immergés (« baptisés »), abreuvés... c'est toujours l'image de l'eau qui coule, dans laquelle on est plongé, qui renouvelle et apporte la vie. Les Pères y insistent à leur tour. Un seul témoignage suffira ici, celui de saint Cyrille de Jérusalem : « *L'eau coule sur le corps, au dehors, mais l'Esprit baptise totalement l'âme au dedans* » (2). Si on parle de l'effusion de l'Esprit, c'est au baptême qu'il faut d'abord penser.

Et la confirmation ?

Mais voici une autre effusion de l'Esprit. Le petit catéchisme de mon enfance disait : « *La confirmation est un sacrement qui nous donne le Saint-Esprit avec l'abondance de ses grâces, pour nous rendre parfaits chrétiens.* » Mais le baptême déjà ne nous donnait-il pas l'Esprit, avec abondance (cf *Actes* 2, 38) ? Qu'est-ce que ce nouveau don de l'Esprit ? Et au vrai, faut-il dire un autre sacrement ? La question peut se poser, et elle se pose en effet, aussi bien au théologien qu'à l'historien de la liturgie. Pour répondre à cette question, rappelons des faits bien connus.

Le plus ancien « rituel romain » que nous connaissions, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome (vers 215), traite avec beaucoup de détails « *de la tradition du saint baptême* » (3). Après la triple profession de foi et la triple immersion (4), et une première onction d'huile, les nouveaux baptisés entrent dans l'église et se présentent à l'évêque. Celui-ci, en leur imposant les mains prononce l'invocation (*l'épiclese* ?) qui demande pour eux le don du Saint-Esprit. Puis, en répondant sur leur tête l'huile d'action de grâce et en leur imposant la main, il dit : « *Je t'oins d'huile sainte...* ».

(1) « *Quem veterem accepit, proferet unda novum* » (Inscription du baptistère du Latran, V^e siècle). Cf. notre essai, *Spiritualité du baptême* (Lex orandi 30), 1960, p. 145.

(2) Catéchèses, XVII, 4 (P.O. 33, 985). Cf. *Spiritualité du baptême*, p. 179-200 (ici, p. 182). – Si l'attribution à saint Cyrille de Jérusalem des catéchèses post-baptismales (*mystagogiques*) est discutée, les catéchèses préparatoires au baptême sont certainement de lui.

(3) Ed. B. Botte, Sources chrétiennes 11 bis, 1968, p. 81-95.

(4) *Ibid.*, p. 84. C'est seulement après qu'il a répondu : « Je crois » (en Dieu, le Père tout-puissant...), que le candidat est baptisé. Le baptême est baptisé. Le baptême est le sacrement de la

Dans cette célébration, tout se présente à la suite, d'une seule venue : baptême dans l'eau, une première onction faite par le prêtre, imposition de la main de l'évêque, nouvelle onction par celui-ci. Immédiatement après, bien entendu, vient l'eucharistie et la « première communion ». – Les paroles expriment le sens des gestes : en imposant les mains aux néophytes, l'évêque demande pour eux qu'après « *le bain de la nouvelle naissance* », ils soient « *remplis de l'Esprit Saint* ». Ainsi, à la suite du baptême d'eau, ils reçoivent le Saint-Esprit. On pourrait évoquer à ce propos l'intervention des apôtres à Samarie ou à Éphèse (cf. *Actes* 8, 15-17 ; 19, 5-6). Mais ici, c'est dans le déroulement d'un même rite, disons d'un unique « sacrement » : au terme, le baptême est achevé, *scellé*, on dira plus tard **confirmé** (5).

Cette unique célébration pose une question à l'historien de la liturgie, qui cherche à y retrouver nos deux sacrements : « *Où finit le baptême ? Où commence la confirmation ?* » (Gr. Dix). Cette question fut résolue de fait quand, dans l'impossibilité pour l'évêque de célébrer toujours lui-même le baptême dans les petites églises (ou « paroisses ») qui commencent à se multiplier, on fut amené, en Occident du moins, à séparer de l'ensemble des rites le geste final, qui est devenu un « sacrement à part », réservé aux évêques, « *quand ils donnent* (tradunt) *l'Esprit Saint* » (déjà Innocent I^{er}, 406).

Mais voici une autre question, théologique celle-ci, et plus délicate. Le baptême d'eau n'est-il pas un baptême *dans l'Esprit* (cf. ci-dessus) ? Que vient donc faire ce second sacrement, qui, on l'a entendu dans la *Tradition Apostolique*, appelle le don de l'Esprit Saint ? Le théologien dès lors cherche à discerner avec précision l'effet propre de ce rite, qui permet d'y voir un « sacrement » proprement dit (6). On parlera de « *la plénitude de l'Esprit Saint* » (cf. déjà la *Tradition Apostolique* : « *Être remplis de l'Esprit Saint* »), – ou, selon une « autorité » assez suspecte (7), d'une augmentation de la grâce, du don de la force pour le combat... Saint Thomas, qui voit l'ensemble de l'économie sacramentelle à l'image du développement de l'organisme physique, voit, après le baptême, naissance à la vie chrétienne, la confirmation, sacrement de l'âge adulte, de la maturité spirituelle, des relations avec l'extérieur, voire de la lutte et du combat de la foi (*Somme théologique*, III a, qu. 65, a. 1 et 2 ; qu. 72, a. 2, sol. 4, 5).

(6) Le latin chrétien dit d'abord *signaculum* (sceau). Le mot *confirmatio* apparaît d'abord en Gaule au milieu du V^e siècle (Concile d'Orange, 441).

(7) La théologie des sacrements s'est développée et précisée à partir d'une réflexion sur la pratique de l'Église. Dans l'ensemble très riche et un peu confus des rites et des « signes sacrés » (*sacraments*), on en a progressivement distingué quelques-uns (et d'abord le baptême et l'eucharistie), où on a vu le signe efficace d'une grâce particulière pour les étapes successives de la vie chrétienne. La théologie d'Abélard a joué ici un rôle important. L'énumération explicite des sept « sacrements » apparaît au XII^e siècle, chez Pierre Lombard en particulier ; elle est entérinée par le Magistère comme un article de foi au Concile de Lyon (1274) et enfin au Concile de Trente (1547, sess. VII, can. 1).

(8) « Melchiade » : en fait une homélie pour la Pentecôte d'un évêque gaulois de la fin du V^e siècle (Fauste de Riez ?), que le compilateur des Fausses Décrétales a attribuée à un pape « Melchiade »... qui n'a jamais existé ! – Le texte dans P.L. 7, 1119-1120, ou 130, 237-244.

Croissance dans l'Esprit

Au vrai, ce rapprochement entre le développement de la vie physique et la croissance de la vie spirituelle n'est à prendre en toute rigueur. Si le baptême marque vraiment le moment de la naissance à la vie chrétienne, la croissance et le progrès de cette vie sont continus. Si on peut préciser le jour et l'heure où l'enfant est venu au monde, on ne peut en dire autant du moment où l'enfant est devenu adolescent, où l'adolescent est devenu adulte. Si on peut rappeler avec précision le jour et l'heure du baptême, on ne pourra pour autant dire que tel jour et à telle heure le chrétien est enfin arrivé à l'âge adulte et à la pleine maturité spirituelle (8).

Dans cette croissance progressive et continue, la confirmation pourra marquer une étape, et une étape majeure. Mais même pour celui qui est devenu alors « *parfait chrétien* », la grâce du Saint-Esprit, reçue dans le sacrement, devra connaître encore une croissance et un renouvellement incessants. Nous sommes toujours en route, *viatores*, et sur cette route où il nous faut toujours marcher, il y a encore place pour de nouvelles « effusions de l'Esprit ».

Ce terme, que nous employons ici à dessein, ne désigne rien d'extraordinaire. Car ce don de l'Esprit, reçu une première fois au baptême et encore à la confirmation, survient encore souvent dans la vie du chrétien, de façon secrète sans doute bien des fois, mais bien réelle pourtant. Si par la grâce du baptême, l'Esprit de Dieu habite en nous comme en son temple (1 Corinthiens 6, 19), et qu'il est notre vie (Romains 8, 9-10), n'est-il pas en nous cette « eau vive » dont la source a jailli pour nous une première fois lors de ce baptême et qui coule encore (cf. Jean 7, 38-39) ? La prière des fils de Dieu n'est-elle pas en eux un don de l'Esprit (Romains 8, 14 s. ; Galates 4, 5) ? Et comment ne pas penser à la communion eucharistique ? Et nous ne parlons pas de tant d'appels secrets de l'Esprit, qui nous font percevoir sa venue silencieuse... et exigeante !

Les missions invisibles

Ces interventions du Saint-Esprit au cours de la vie chrétienne doivent se comprendre à la lumière de la théologie des « *missions invisibles* » de l'Esprit, que saint Thomas a élaborée à la suite de saint Augustin et, on peut le dire, à partir d'une très vive expérience spirituelle (9). Si le Docteur Angélique semble réserver ces « *missions* » à des circonstances assez exceptionnelles (acte de charité héroïque, décision de renoncer à tous ses biens ou d'entreprendre quelque chose de difficile, voire de s'exposer au martyre), il voit plus généralement cette mission « *dans le progrès vertueux et la croissance de la grâce* » (Somme théologique, 1 a., qu. 46, a. 6, sol. 2). On peut donc penser que ces missions de l'Esprit peuvent intervenir de façon plus modeste, dans les conditions les plus quotidiennes de la vie chrétienne, qui, de son mouvement

(8) Sur la maturité spirituelle, cf. entre beaucoup d'autres, l'article du P. V. Therrien, dans *Il est vrai* (Cahiers du Renouveau 14), p. 18-22.

(9) Cf. en particulier J.-M. Garrigues, « L'effusion de l'Esprit », dans *La Vie Spirituelle*, jan.-fév. 1974, p. 73-81.

même, tend à se laisser envahir par l'Esprit. « *Saint Thomas admet des missions dans le progrès intensif [de la charité], qui est la loi normale de la vie chrétienne* » (10). L'Esprit est ainsi « envoyé » au chrétien pour rendre en lui témoignage au Christ (Jean 15, 26), pour « l'introduire dans la vérité tout entière » (16, 13), pour rester avec lui pour toujours (14, 15)... Saint Paul a d'autres mots et d'autres images : l'Esprit est « envoyé » dans nos cœurs pour y crier *Abba*, Père (Galates 4, 6), « l'amour de Dieu a été répandu (effusion-) dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné (Romains 5, 5 ; cf. 8, 9-16)...

Aussi l'« effusion de l'Esprit » dont on aime à parler dans les assemblées du Renouveau est-elle chose tout-à-fait normale, même si dans ces assemblées elle semble aux yeux du spectateur non averti survenir dans des conditions un peu surprenantes, voire extraordinaires.

Dans le Renouveau, l'effusion de l'Esprit

Avant de nous en expliquer un peu, et de revenir à ce propos à la confirmation, précisons tout de suite, si la chose est encore nécessaire, que nous refusons absolument de parler ici de « baptême dans l'Esprit ». Cette expression, familière aux milieux pentecôtistes, risque de faire penser que le baptême d'eau ne donne pas le Saint-Esprit, et que pour recevoir celui-ci, il faut un nouveau rite, voire un nouveau sacrement. Ce qui au surplus ferait oublier la « confirmation » (11). On écartera donc cette expression, et on évitera dans la pratique tout ce qui ferait penser à un sacrement.

Cette réserve faite, et elle est importante, on parlera de renouveler la grâce du baptême : l'eau vive, qui a jailli en cette naissance à la vie chrétienne, n'a pas cessé de couler ; mais nous avons négligé d'aller boire à cette source, nous avons laissé tant de broussailles, de décombres, peut-être tant de boue obstruer le ruisseau ; ouvrant l'oreille à tant de voix, de tant de bruits, nous n'avons plus écouté « les eaux de Siloé qui coulent doucement » (Isaïe 8, 6), cette eau vive qui chante en nous et qui nous dit : « Viens vers le Père » (Ignace d'Antioche, *Aux Romains*, 7). Il faut donc que l'Esprit coule à nouveau, avec abondance, pour tout renouveler. Il ne s'agit pas, qu'on nous entende bien, de « libérer l'Esprit », selon une expression assez maladroite, qui a été justement critiquée, mais de lui demander de nous libérer nous-mêmes pour que nous puissions être ouverts à sa venue et à son action bienfaisante.

Comment les choses se passent-elles ? Les faits ont été assez souvent décrits pour qu'on puisse ici se permettre d'être très bref (12).

(10) H. Dondaine, dans *Saint Thomas d'Aquin : Somme théologique (La Trinité)*, t. II, p. 379. C'est nous qui soulignons.

(11) On pourrait rappeler ici les discussions sur ce sujet entre théologiens anglicans vers les années 1945-1950 (cf. notre article « Pour une théologie de la confirmation », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1954, p. 637-658). – On s'étonne un peu que les théologiens qui se sont intéressés au Pentecôtisme et au Renouveau n'aient pas repensé à cette controverse.

(12) Cf. par exemple notre article, « Baptême, confirmation et effusion de l'Esprit », dans *La Vie Spirituelle*, nov.-déc. 1978, p. 843-845.

A l'expérience, on observera d'abord qu'il s'agit avant tout d'une **prière**, et d'une prière **communautaire**, en assemblée **d'Église**. Un chrétien prend un jour conscience que la grâce de son baptême et de sa confirmation n'a pas encore porté tous ses fruits, qu'il doit sortir de la routine et de la paresse spirituelle, voire du péché, se « convertir » décidément à Jésus-Christ, se donner davantage à la prière, faire un pas en avant dans la marche à la suite du Seigneur pour la mission et le service de l'Église. La demande de l'effusion de l'Esprit est essentiellement une démarche de conversion. Et celui qui veut s'y engager se remet humblement à la prière de ses frères, dans cette cellule d'Église qu'est le groupe, priant avec eux pour que lui soit envoyé l'Esprit, Esprit de lumière et de force, de liberté joyeuse et d'audace tranquille, pour témoigner du Ressuscité. On pourrait, ici paraphraser longuement les « dons » du Saint Esprit d'Isaïe 11...

Rien d'extraordinaire en tout cela. L'imposition-des mains n'est pas un geste sacramentel, mais une « prière en action » (13), un geste de prière de la communauté étroitement unie dans l'intercession. Tout se passe le plus souvent dans la simplicité et le silence, silence soutenu par le murmure de prière de toute l'assemblée. S'il arrive qu'on pleure des larmes de joie ou que l'on prie en langues, l'essentiel est « la paix et la joie dans l'Esprit Saint » (Romains 16, 17), « une paix joyeuse ou une joie paisible », qui se prolonge souvent, et une vraie **conversion**, qui pourra se manifester par exemple par un geste de réconciliation, ou par un goût renouvelé pour la prière, ou par un engagement nouveau au service de l'Église et de la parole de Dieu, voire par un « charisme », don « spirituel », donné gratuitement, au gré de l'Esprit, « pour le bien commun » (1 Corinthiens 12, 4-6).

C'est cela « l'effusion de l'Esprit », et peuvent en témoigner ceux qui ont eu la grâce de vivre ce moment, et qui en vivent encore et en goûtent le fruit (cf. Galates 6, 22-23), dans la simplicité quotidienne.

La confirmation

Si on refuse à juste titre de parler d'un nouveau baptême « dans l'Esprit », il est tout à fait légitime de parler de renouvellement, ou, si l'on permet ce néologisme, de réactualisation de la grâce du baptême. Mais, on va le voir maintenant, il faudrait parler aussi, et surtout, de la grâce de la confirmation, à laquelle on ne pense pas peut-être assez. Dans ce silence n'y a-t-il pas comme un signe de l'ignorance, ou du moins de l'incertitude où nous sommes encore de la signification et de l'importance de ce sacrement ? Si la confirmation « donne le Saint-Esprit avec l'abondance de ses grâces », c'est bien à ce sacrement qu'il faudrait songer quand on parle de « Renouveau dans l'Esprit ». Il faut y insister quelque peu.

Ce sacrement donc, achèvement, perfection et « confirmation » du baptême (cf. Actes 8, 15-17 ; 19, 5), est une nouvelle « effusion » de l'Esprit déjà donné au baptême, pour la croissance de la vie reçue alors, qui doit parvenir à l'âge

adulte dans le Christ (cf. *Éphésiens* 4, 13). A la différence de la croissance physique, qui est achevée aux environs de la vingtième année, cette croissance vers la maturité spirituelle dépasse l'âge de l'adolescence et doit se poursuivre toute la vie jusqu'au dernier jour. Saint Paul, prisonnier et peut-être à la veille du supplice (?), ne se flatte pas pour autant d'être « arrivé » (cf. *Philippiens* 3, 12-13). S'il est vrai que, même longtemps après le baptême et déjà dans la vieillesse, nous devons rester des nouveau-nés dans le Christ (cf. *1 Pierre* 2, 2 ; *Matthieu* 19, 14 et par.), saint Paul encore nous exhorte à ne pas rester de perpétuels « petits enfants » (*Éphésiens* 4, 14 ; *1 Corinthiens* 14, 20, etc.). Mais, nous l'avons déjà suggéré, dans cette croissance ininterrompue peut intervenir, même à plusieurs reprises, l'« effusion de l'Esprit » dont nous parlons.

Ainsi, il n'y a pas une effusion de l'Esprit qui renouvelle la grâce du baptême, et une autre qui renouvellerait la grâce de la confirmation. C'est le même et unique Esprit qui est intervenu au baptême, et qui intervient ensuite lors de la confirmation. C'est lui aussi qui, en dehors de tout sacrement, survient encore, à la prière des frères, dans cette nouvelle « effusion ». C'est lui qui alors renouvelle dans la grâce du baptême, grâce de pardon, de lumière, de paix et de joie, et qui en même temps renouvelle dans la grâce de la confirmation, grâce de force et d'audace évangélique (la *parrèsia*), en vue du service (*diaconia*), de la mission et du témoignage.

Sans forcer ni fausser le sens de l'Écriture, on pourrait rappeler, pour les appliquer à ce que nous disons ici, les mots de Jésus aux Onze avant l'ascension : « Vous allez recevoir une puissance, celle de l'Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins... » (*Actes* 1, 8). Si l'Esprit Saint vient dans le Renouveau, c'est pour susciter des témoins du Ressuscité.

Ceci nous paraît très important. Cette « joie paisible » ou cette « paix joyeuse » dont on a parlé, sont des fruits de l'Esprit, capables de transformer une vie : l'expérience vécue peut en témoigner. Mais celui qui en est l'heureux bénéficiaire ne doit pas s'attarder à les savourer égoïstement ; encore moins doit-il les rechercher avidement : la « gourmandise spirituelle » contre laquelle nous mettent en garde les saints n'est peut-être pas un danger illusoire ! Les « charismes », puisque charismes il y a, sont distribués par l'Esprit, comme il l'entend, « pour l'utilité », pour le bien commun (*1 Corinthiens* 12, 7).

Il n'y a pas ici à en parler longuement. Mais nous observerons, avec le P. Congar par exemple (14), qu'on abuse parfois du mot **charismatique**, et qu'on l'emploie trop exclusivement à propos du « parler en langues ». Si bienfaisant que soit ce charisme comme expression de la prière (« une joie émerveillée qui ne peut s'exprimer par des mots », comme dit saint Augustin), ce n'est tout de même au gré de saint Paul qu'un charisme mineur. Les charismes les plus importants, qu'il faut demander, c'est d'abord, évidemment, *l'agape*, l'amour, mais aussi les dons de guérison, d'assistance, de discernement, d'enseignement, de comparaison... Tous ces dons sont des dons de *service*

(13) Ed. O'Connor, *Le Renouveau charismatique*, tr. fr., 1971, p. 47.

(14) *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II, 1980, p. 210-214.

(de ministère), pour le bien de tous, dans le corps du Christ, qui est l'Église (1 Corinthiens 12 ; cf. Romains 12, 4-14).

ET ceci nous ramène à la confirmation, à propos de laquelle on remarquera deux choses. Celle-ci d'abord. La confirmation, on l'a rappelé avec saint Thomas, est le sacrement de l'âge adulte, ou, si l'on préfère ce mot, de la **maturité spirituelle**. Celle-ci est l'œuvre de l'Esprit. Qu'on pense au « fruit de l'Esprit », tel que le décrit saint Paul (*Galates 5, 22*) : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi... Tout cela n'est-il pas un signe de cette maturité, qui n'est pas seulement équilibre psychologique, qui peut même coexister avec un psychisme blessé, mais qui est force tranquille dans la *foi*, constance et persévérance dans l'espérance, oblativité surtout et décentration de soi-même, pour s'ouvrir aux autres et à Dieu ? Assurément, tout cela est le fruit de l'Esprit, qui « distribue ses dons à chacun selon sa volonté » (1 Corinthiens 12, 11), même en dehors des groupes du Renouveau ! Mais à l'expérience, on ne saurait nier que l'effusion de l'Esprit, telle qu'on l'entend dans ces groupes, si elle est préparée et reçue dans l'humilité, la pauvreté du cœur, l'ouverture aux autres et la docilité à l'Esprit, ne peut manquer de contribuer à cette maturité. Beaucoup peuvent en témoigner. Mais quand peut-on dire qu'on *est* enfin parvenu à cette parfaite maturité ? Il faut rester très humble et toujours attentif à tous les appels de l'Esprit.

On ajoutera aussi le **discernement**. Saint Paul nous invite à nous laisser « transformer par le renouvellement de notre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu : ce qui est bien, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait » (Romains 12, 2 ; cf. 1 Thessaloniens 5, 21), qui a dit d'abord : « N'éteignez pas l'Esprit... » ! Le don de « discernement des esprits (1 Corinthiens 12, 10) n'est pas le moindre ni le moins utile des charismes ! Ce n'est pas ici le lieu d'en parler ; on sait quelle place il tient dans la tradition des maîtres spirituels, de Jean Cassien à saint Ignace de Loyola.

D'autre part, nous avons déjà fait observer que cette « effusion de l'Esprit » survenait le plus souvent en réponse à la prière des frères, dans une communauté fraternelle, qui se veut, qui est une « cellule d'Église » (cette appartenance ecclésiale est manifestée par la relation à l'évêque, la présence de prêtres à la réunion de prière, et surtout par la célébration de l'eucharistie). L'Esprit est donné, répétons-le, pour un service d'Église, pour la mission et le témoignage. Assurément, la théologie classique de la confirmation qui, on se le rappelle, hérite de « Melchiade », n'est guère orientée vers l'Église. L'homélie apocryphe ne parle pas de l'Église, et l'unique question (*Somme théologique*, IIIa, qu. 72) que saint Thomas consacre à la confirmation ne mentionne l'Église que six ou sept fois, et en passant « *Les sacrements de l'Église..., l'autorité de l'Église..., dans la primitive Église...* ». Et pourtant cette « *augmentation de la grâce* », cette « *force pour le combat* » est donnée sans doute au bénéficiaire de celui qui la reçoit, mais dans l'Église et pour l'Église. Cette « *lutte extérieure contre les ennemis de la foi* », à laquelle est appelé le

confirmé et pour laquelle il est armé, ces « *actions sacrées* » auxquelles il est habilité et dont il a reçu le pouvoir et la mission, comme par exemple de confesser publiquement la foi au Christ (cf. qu. 72, a. 5), ne sont-elles pas éminemment un service d'Église ?

Renouvelé donc dans la grâce de sa confirmation par cette nouvelle effusion de l'Esprit, le chrétien devra, « *comme en vertu de sa charge* » (*quasi ex officio, ibid.*), témoigner courageusement de sa foi et se mettre décidément au service de l'Évangile. Il n'y a pas à décrire les multiples formes que peut prendre ce service, des plus cachées jusqu'aux plus voyantes. Mais ce qu'on en sait suffit à montrer qu'il n'y a pas de désir d'évasion vers un monde « spirituel » paisible et confortable, loin du monde et de ses souffrances, loin de la vie de l'Église et de ses combats... « Vous recevrez la puissance du Saint-Esprit qui viendra sur vous ; vous serez alors mes témoins... jusqu'aux extrémités de la terre » (*Actes 1, 8*).

Pierre-Thomas CAMELOT, o.p.

Pierre (en religion Thomas) Camelot, né à Lille en 1901. Ordonné prêtre en 1926. Professeur aux Facultés catholiques de Lille de 1929 à 1935. Entré chez les Dominicains en 1935. Professeur de patrologie et d'histoire des doctrines au Saulchoir de 1942 à 1970 (Recteur de 1950 à 1956). Expert au Concile. Supérieur du Séminaire syro-chaldéen de Mossoul (Iraq) de 1970 à 1973. Au couvent de Dijon depuis 1973. Engagé dans le Renouveau depuis 1974. Principales publications : *Lettres d'Ignace d'Antioche* (Sources chrétiennes 10, 1945) ; *Spiritualité du baptême* (Lex orandi 30, 1960) ; *Éphèse et Chalcédoine* (Histoire des Conciles II, 1962) ; de nombreux articles dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, La Vie Spirituelle, etc.*

Offrez à une personne figée, d'un séminariste, d'un missionnaire

un abonnement de parrainage à Communio

(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit)

Mgr Robert COFFY

Le ministre du sacrement

Si l'évêque est le ministre « ordinaire » (ou mieux : « originaire ») du sacrement de confirmation, ce n'est pas seulement en raison d'une coutume qui n'aurait eu cours qu'entre Trente et Vatican II, mais en vertu d'une tradition qui remonte à la primitive Église et qu'ont restaurée le Concile et le nouveau rituel.

LES origines de la confirmation sont controversées et l'histoire en est difficile, en raison notamment de son lien au baptême : ce lien que nous redécouvrons aujourd'hui et sans lequel la confirmation prend difficilement sens. On ne s'étonnera donc pas que la question du ministre soit elle-même controversée. Dans son livre *Le Baptême et la Confirmation* (1), le P. Hamman estime que la tradition occidentale a faussé le sens de ce sacrement en en réservant de façon trop stricte la célébration à l'évêque. J.-P. Bouhot dans *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale* (2), pense que l'évêque n'est pas seulement ministre, mais que sa présence est constituante du signe sacramentel. Nous avons là deux opinions extrêmes sur l'évêque, ministre de la confirmation.

Dans cette courte note notre propos n'est pas de faire une étude critique de la question, mais de rappeler ce qui paraît une constante dans la tradition occidentale et de présenter ce que Vatican II dit du ministre de la confirmation, et qui est repris et détaillé dans les rituels du baptême et de la confirmation.

Un premier témoin : la Tradition d'Hippolyte

Au début du III^e siècle, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte nous offre un texte assez explicite sur l'initiation chrétienne et ses différentes étapes. Après l'ablution baptismale, Hippolyte situe deux onctions, l'une faite par le prêtre, l'autre réservée à l'évêque :

(1) Desclée, Paris, 1969.

(2) Le Chalet, Lyon, 1968.

« Ensuite, quand il (le baptisé) est remonté (des fonts baptismaux), qu'il soit oint par un prêtre au moyen de l'huile qui a été sanctifiée, avec ces mots "Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus-Christ".

« Qu'ils se rhabillent un à un, après s'être essuyés, puis qu'ils entrent dans l'église.

« Que l'évêque, en leur imposant la main, prie : "Seigneur Dieu, qui avez rendu ceux-ci dignes de la rémission des péchés par le bain de la régénération de l'Esprit Saint, envoyez en eux votre grâce, afin qu'ils vous servent selon votre volonté, car à vous est la gloire, au Père et au Fils avec l'Esprit Saint, dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles. Amen."

« Puis, versant avec la main de l'huile sanctifiée et la mettant sur la tête, qu'il dise : "Je t'oins de l'huile sainte dans le Seigneur, le Père tout-puissant, le Christ Jésus et l'Esprit Saint."

Et après avoir fait la consignation sur leur front, qu'il leur donne un baiser en disant : "Le Seigneur soit avec toi." Et que celui qui a été consigné dise : "Et avec ton esprit." Qu'il fasse ainsi pour chacun » (3).

Selon Hippolyte de Rome, l'évêque intervient donc dans la célébration de l'initiation chrétienne pour l'achever en imposant les mains et en faisant une onction d'huile. Il s'agit là, semble-t-il, moins d'une nouvelle onction que de « l'achèvement de l'unique onction, achèvement qu'il intègre à la confirmation. Avant que le néophyte se rhabille, le prêtre l'oint sur tout le corps mais pas sur le front parce que c'est sur le front que l'évêque va lui faire la sphragis » (4). Sur ce point, la tradition paraît bien établie : l'évêque intervient dans les rites d'initiation chrétienne pour les porter à leur accomplissement.

L'époque carolingienne

C'est à l'époque carolingienne, peut-être même plus tôt, qu'en Occident, la célébration de la confirmation est séparée de celle du baptême. On en connaît les raisons: la création des paroisses rurales et la nécessité de baptiser les enfants dès leur naissance (*quam primum*). A partir de cette époque, les enfants sont baptisés par les prêtres responsables des paroisses et ils sont confirmés par l'évêque lors des déplacements qu'il effectue dans le diocèse. Il semble donc qu'à ce moment, la célébration de la confirmation n'ait pas été liée à un âge mais à la venue de l'évêque. Cela souligne l'importance accordée à l'évêque comme ministre habituel de la confirmation.

En bien des endroits, les prêtres ont sans doute donné la confirmation. Mais Papes et Conciles interviennent pour rappeler que ce sacrement est réservé à l'évêque. Témoin la lettre du Pape Innocent I^{er} à Décentius, évêque de Gubbio, en 416: « *La consignation des enfants doit manifestement être réservée à l'évêque...* » (5).

(4) Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, n° 21-22 (traduction Sources chrétiennes).

(5) P.-M. Gy, dans *La Maison Dieu*, 58, p. 137.

(6) D.B. 98.

Le Concile de Trente

Le Concile de Trente, reprenant cette tradition occidentale, établit que « l'évêque seul est le ministre ordinaire de la confirmation » (6). Mais parler de ministre ordinaire, c'est reconnaître la possibilité d'un ministre extraordinaire. La scholastique a souvent débattu ce sujet, présentant d'ailleurs des solutions différentes. Le droit canonique précisera les conditions permettant au prêtre d'être ministre extraordinaire.

Depuis le XVI^e siècle, la confirmation est rarement célébrée par un autre ministre que l'évêque lui-même. On se souvient de l'organisation de cette célébration qui a été en vigueur jusqu'au dernier Concile. On rassemblait en un centre les confirmands de tout un secteur pastoral : le doyenné. On célébrait le sacrement le plus souvent en dehors de l'eucharistie et en l'absence de la communauté chrétienne de l'enfant. Il était difficile de faire autrement étant donné le nombre des enfants rassemblés.

Sans doute est-ce ce type de célébration qui a conduit certains auteurs à penser que le fait de réserver de façon aussi stricte la célébration de la confirmation à l'évêque, en a faussé le sens. Un tel jugement paraît excessif. On doit cependant reconnaître que cette pratique n'a pas contribué à mettre en évidence toutes les richesses de ce sacrement. Il faut même remarquer que la raison principale qui justifiait cette manière de faire, à savoir que l'achèvement de l'initiation chrétienne revient à l'évêque, était peu manifestée. Cela tient surtout au fait que la confirmation n'était pas présentée dans son lien au baptême et à l'eucharistie.

Vatican II emploie un mot nouveau pour qualifier l'évêque en tant qu'il est ministre de la confirmation. Cette qualification nouvelle permet de demeurer fidèle à la tradition qui réserve à l'évêque la célébration de la confirmation et, en même temps, d'assouplir la discipline de telle sorte que la célébration puisse déployer toute sa signification.

Le Concile de Vatican II

Le Concile de Trente parle de l'évêque comme ministre ordinaire ; Vatican II, dans la constitution *Lumen Gentium* (n° 26), le qualifie de « ministre originaire » de la confirmation. En prenant le terme *originarius* (que certains traduisent par « premier ») au lieu de *ordinarius*, le Concile a voulu tenir compte de la discipline orientale. Dans l'Église d'Orient, en effet, le prêtre célèbre habituellement la confirmation aussitôt après le baptême. Il est donc le ministre ordinaire. Mais il ne faut pas oublier que l'Église d'Orient insiste beaucoup sur le fait que le prêtre utilise une huile consacrée par l'évêque et par l'évêque seul. Aussi traduire « originaire » par « premier » peut donner lieu à un contresens. *Originarius* dit aussi l'origine, la source. Nous devons lire le contenu du qualificatif « originaire » dans tout le développement que Vatican II consacre à l'épiscopat et au presbytérat. Le Concile a insisté sur le lien étroit existant entre l'évêque et son *presbyterium* : lien qui s'enracine dans le sacrement. Nous devons également le lire dans le contexte de ce numéro 26

de *Lumen Gentium* qui présente la fonction de sanctification des évêques : « Par le ministère de la Parole, les évêques communiquent aux croyants, en vue de leur salut, la force de Dieu ; et par les sacrements dont ils organisent, par leur activité, la distribution régulière et féconde, ils sanctifient les fidèles. Ils règlent la célébration du baptême où est donnée la participation au sacerdoce royal du Christ. Ils sont les ministres originaires de la confirmation ; ce sont eux qui donnent les saints ordres et règlent la discipline de la pénitence... ». On le voit, les mots qui situent le ministère de l'évêque varient pour chaque sacrement, mais aucun sacrement ne peut être célébré sans une référence au ministère du collège épiscopal qui succède au collège des apôtres. Le mot « originaire », il faut le noter, est employé seulement à propos de la confirmation. Le contenu en est développé par la *praenotanda* du nouveau rituel de la confirmation.

(6) D.B. 873.

Les nouveaux rituels

Les nouveaux rituels promulgués depuis le Concile : rituel du baptême, rituel de la confirmation, rituel des sacrements de l'initiation chrétienne des adultes, transcrivent dans une discipline précise ce qualificatif de *minister originarius*. L'*Ordo confirmationis*, qui reprend le terme, ajoute que l'évêque célèbre habituellement la confirmation. Il en donne les raisons : « *Ainsi, la confirmation est plus clairement reliée à la première effusion de l'Esprit Saint au jour de la Pentecôte. En effet, les apôtres, après avoir été remplis de l'Esprit Saint, le transmirent eux-mêmes par l'imposition des mains à ceux qui crurent. Ainsi, le fait de recevoir l'Esprit Saint par le ministère de l'évêque met davantage en valeur le lien qui rattache les confirmés à toute l'Église ainsi que le commandement reçu du Christ de rendre témoignage au milieu des hommes* » (7).

Il est intéressant de noter ces raisons que rappelle le rituel. Elles sont celles qui président au choix du prêtre comme ministre « extraordinaire ». Il est demandé en effet que le prêtre qui reçoit délégation pour célébrer la confirmation ait une fonction diocésaine ou au moins une responsabilité de secteur : vicaire général, vicaire épiscopal. En d'autres termes, il est demandé qu'il apparaisse comme associé de façon privilégiée à l'évêque dans sa tâche pastorale. Cela pour que soit manifeste que l'évêque est le ministre originaire de la confirmation.

Il faut préciser encore que le prêtre qui a reçu mandat de célébrer un baptême d'adulte, célèbre normalement la confirmation, « *afin de signifier l'entrée de cet adulte dans la communion plénière de l'Église* » (8).

LA discipline actuelle tient donc à mettre en évidence ce qui est traditionnel : il appartient à l'évêque d'imposer les mains aux baptisés, pour leur transmettre la plénitude de l'Esprit, les faire entrer dans la pleine communion ecclésiale et les appeler à témoigner de leur foi. C'est dire que la mission du chrétien s'enracine dans son baptême et sa confirmation et qu'elle n'est jamais l'œuvre d'un individu, pas même d'un groupe, mais qu'elle est œuvre ecclésiale, accomplie dans l'Esprit, et en lien avec le ministère ordonné qui assure la succession apostolique.

Dans le même temps, cette discipline manifeste le lien étroit qui existe entre l'évêque et son *presbyterium*. Le rituel prévoit en effet non seulement qu'un prêtre associé de façon particulière à la charge pastorale de l'évêque peut recevoir délégation pour confirmer, mais en outre que l'évêque peut s'associer des prêtres dans la célébration de la confirmation qu'il préside : des prêtres peuvent participer à la chrismation et imposer les mains en silence avec l'évêque.

On le voit, le qualificatif d'« *originaire* » employé pour désigner l'évêque comme ministre de la confirmation est riche de contenu. Il exprime, à sa manière, l'ecclésiologie de Vatican II. La nouvelle discipline permet une célébration plus signifiante, mais il faudra veiller à ce que l'évêque apparaisse toujours comme le « *ministre originaire* » du sacrement de confirmation.

Mgr Robert COFFY

Mgr Robert Coffy, né en 1920. Prêtre en 1944. Études de théologie à la Faculté de Lyon. Professeur (1949), puis supérieur (1952) du Grand séminaire d'Annecy. Évêque de Gap en 1967 ; archevêque d'Albi en 1974. Publications : *Dieu des athées* ; *Église, signe de salut* (rapport de l'A.P. de Lourdes en 1971) ; *Une Église qui célèbre et qui prie* (idem, 1973) ; *Faites cela en mémoire de moi* (1981).

(7) *Ordo confirmationis*, 7.

Jean-Yves LACOSTE

La surabondance

Baptême, confirmation, eucharistie

La confirmation s'ajoute au baptême non comme un appendice superflu, mais comme signe de la surabondance de la grâce par rapport à une économie du nécessaire et du suffisant.

LA sacramentalité de la confirmation a pu être niée. On connaît les refus radicaux des Réformateurs qui les conduisirent et à considérer que le rite de la confirmation n'était en fait qu'un sacramental adjoint au baptême, et à conserver le nom de la confirmation pour désigner la profession de foi publique et solennelle du baptisé venu à la maturité chrétienne (1). Mais, dès avant eux, les commentateurs des *Sentences* et les sommites médiévaux consacrent le premier temps de leur enquête à établir qu'il y a ici un sacrement, et pleinement (2). La théologie de Clermont sera ici un exemplaire vestige, qui consacre le premier chapitre de son traité de la confirmation à interroger « sur l'existence du sacrement de confirmation » (3). Mais cette insistance, dont on pourrait penser qu'elle est apologétique et anti-protestante chez les auteurs post-tridentins (4), est pourtant tout

(1) La confirmation, chez les Réformateurs, n'est qu'un des « rites reçus des Pères » (*Apologia Confessionis Augustanae*), voire une « cérémonie oiseuse » (Melancton) ; son nom n'apparaît ni dans le *Grand Catéchisme* ni dans le *Petit Catéchisme* de Luther, qui en élucide le rejet assez longuement dans *Von der Babylonischen Gefangenschaft*. Cf. p. ex. DTC, 3/1082-1088 (P. Bernard).

(2) Cf. Thomas d'Aquin, *In Sentent. 4, dist. 7, art. 1, et Somme, IIIa, q. 72, a. 1*. Bonaventure par contre ouvre son commentaire de la même distinction du Lombard sur la question « de la confirmation quant à son intégrité ». Chez Denys le Chartreux, la même première question de la distinction 7 du livre 4 est consacrée et à établir la sacramentalité de la confirmation, et à interroger sur son universalité et son éventuelle « plus grande sublimité » par rapport au baptême (*Doctoris Ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera Omnia*, tome 24, Tournai, 1904, p. 183-186).

(3) Cf. *Theologia Dogmatica et moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi de Liguorio*, tome 3, Paris (7), 1895, p. 214-219. Voir aussi Perrone : *Théologie Dogmatique du R.P. Perrone...*, trad. Védrine, Bandel et Foumet, tome 4, Paris (4), 1871, p. 179 s.

(4) Cf. les canons tridentins sur la confirmation : 1. « Si quelqu'un dit que la confirmation des baptisés est une cérémonie oiseuse, et non plutôt un véritable sacrement en soi, ou bien qu'autrefois la confirmation n'était rien d'autre qu'une catéchèse dans laquelle les pré-adolescents rendaient compte de leur foi devant l'Église, qu'il soit anathème. » 2. « Si quelqu'un dit qu'on fait injure à l'Esprit Saint, en attribuant une puissance au saint chrême de la confirmation, qu'il soit anathème » (D.S., 1628, 1629).

aussi forte dès le commentaire de Thomas d'Aquin aux *Sentences*. Et ce n'est pas nécessairement signe d'une gêne à établir l'identité de la confirmation et son site dans l'économie sacramentelle : car une tradition peut à la fois être unanime et difficilement interprétable ; car les hésitations sur l'institution du sacrement ne peuvent masquer qu'on a ici un geste chrétien qui fut posé dès qu'il y eut des chrétiens, et qui fut posé en anamnèse et en épiclese, dans la mémoire de Jésus et dans l'appel à l'Esprit. De ceci les plus anciennes attestations, dût leur lecture être délicate, sont un témoignage assez franchement massif (5). Et si Maurice Jourjon peut, dans son essai récent, parler des sacrements comme « nés avant terme » (6), c'est que, banalement, et éminemment dans l'agir liturgique de l'Église, les gestes de la foi précèdent le savoir réflexif qui les recueille, les médite et les articule conceptuellement ; les sacrements, trivialement, précèdent la théologie des sacrements, comme le monde de la vie précède le monde thématé. Peut-être toutefois y a-t-il ici un peu plus, dans la quête du lien qui unit et des spécificités qui peuvent distinguer le baptême et la confirmation. Et peut-être l'histoire des doctrines nous fournit-elle ici une originale configuration. Car il est bien évident d'une part que baptême et confirmation, ou « chrismation s, partout à l'origine et chez les chrétiens orientaux toujours dans la fidélité liturgique à cette origine, composent ensemble, dans l'ordination à l'eucharistie, l'initiation du chrétien, ensemble le créent prêtre, prophète et roi, ensemble l'habilitent à la vie en Christ (7), ensemble actualisent en lui sa vocation à la sainteté et à la divinisation (8). Mais il est tout aussi évident d'autre part que baptême et confirmation ne sont pas un seul sacrement en deux rites, où la signation du sceau de l'Esprit ne ferait que développer l'adoption filiale donnée au nom du Père, du Fils et de l'Esprit : les difficiles origines apostoliques du rite de la confirmation, l'embarras de la théologie et de l'exégèse à en élucider les fondations pré-pascales

(6) Dossier un peu vieilli dans B. Neunhauser, tr. fr., *Baptême et confirmation*, collection « Histoire des dogmes », 22, Paris, 1966. Voir aussi LTK, s.v. *Firmung*, 3/145-148 (P. Fransen).

(7) M. Jourjon, *Les sacrements de la liberté chrétienne*, Paris, 1981, p. 9-29. Les sacrements « ont existé dans l'Église avant que ne naisse un vocable propre à les désigner ; les sacrements sont nés avant terme. Disant cela, nous ne faisons pas un simple jeu de mots. Nous prétendons que l'Église ne savait pas immédiatement ce qu'étaient ces actes étranges ; étranges, parce que ne ressemblant en rien à l'Évangile qu'elle prêchait... » (p. 10). Sur une remarque profondément juste (banale ?), la remarque conséquente sur l'« étrangeté » des sacrements paraît pouvoir induire en confusion. Je préférerai conclure comme Neunhauser dans sa monographie : « Nous reconnaissons justement là combien le déploiement du trésor de la foi, déposé dans la Sainte Écriture et transmis à nous par la tradition au sujet de la confirmation, est encore aujourd'hui en plein épanouissement... » (op. cit., p. 241) (les soulignements sont de moi).

(8) Cf. M. Jugie, *Theologica Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia dissidentium*, tome 3, Paris, 1930, p. 126-176 ; tome 5, Paris, 1935, p. 289s., p. 569s. - Sous réserve de la partialité polémique ordinaire de Jugie.

(9) Cf. *Dieu est vivant (Catéchisme pour les familles par un groupe de chrétiens orthodoxes)*, Paris, 1980, p. 258-259. Une phrase significative : « ... sortant des eaux du baptême (le néophyte) reçoit aussitôt l'onction du Saint-Esprit, ... revêt alors ses vêtements blancs, son vêtement de lumière, et fait son entrée dans l'assemblée des communicants, dans l'assemblée eucharistique... ». Paul Evdokimov cependant (*L'orthodoxie*, Paris (2), 1979) traite de l'eucharistie dans un chapitre consacré à la vie liturgique de l'Église, et ne l'intègre qu'en un second temps dans l'exposition des sacrements. Une articulation forte est alors posée entre baptême et confirmation, le baptême restituant l'image divine effacée par le péché, la « chrismation » redonnant la ressemblance. Le baptême sera la Pâque du chrétien, et la confirmation sa Pentecôte. Le lien à l'eucharistie est alors tacite et non thématé.

prouvent au moins la distinction des deux gestes, et la théologie dogmatique a toujours tâché de distinguer aussi, selon la tradition apostolique de l'un et l'autre geste, les ministres qui les posent. Peut-être est-il possible que d'un côté l'union, selon laquelle la primitive Église (en tout cas dès que nous en connaissons la discipline sacramentelle) n'a pu initier le catéchumène que dans la collation quasi simultanée des deux sacrements, et de l'autre côté la distinction, selon laquelle l'usage occidental de réserve de la confirmation au pouvoir d'ordre ou de juridiction (il importe peu ici) de l'évêque a pu s'instituer sans être jamais anathématisée ni vraiment critiquée par l'Orient (9), doivent l'une et l'autre être pensées selon la nuance sémantique assez forte, que la transition du grec au latin nous propose ou impose, quand du vocabulaire hellénique du « mystère » (*mustèrion*) transition est faite au lexique latin du « sacrement » (*sacramentum*). Un mystère, mais deux sacrements ; une entrée unique dans le mystère d'adoption filiale, mais dans un redoublement de gestes. Une surabondance pensable aussi bien selon l'unité du mystère que selon la distinction des sacrements (10).

DANS le couple conceptuel proposé, articulant ce qu'avec un peu de facilité on pourrait désigner comme tendance synthétique de la théologie sacramentelle grecque et comme tendance analytique de la théologie sacramentelle latine, est peut-être une possible entrée dans la méditation du baptême et de la confirmation, non comme en deux paragraphes successifs et auto-suffisants d'un manuel, mais comme en une initiation, une mystagogie proprement superflue : où la théologie ne se contente pas d'assurer le salut par le baptême selon le principe de raison suffisante, mais où il faut penser la grâce redoublant la grâce. Où l'on puisse penser ensemble baptême et confirmation comme conjonction mystérieuse, et les penser distinctement comme articulation de sacrements : ici serait certainement un équilibre fragile ; ici est de toute façon le lieu d'une possible tension pour la pensée théologique. L'Orient certainement, dont la méditation des sacrements apparaît moins organisée et ignorante des articulations rigoureuses produites par les systématiques médiévales de l'Occident, a pu éviter toute problématisation du rapport de la confirmation au baptême : c'est dans l'évidence paisible de la vie de l'Église et de la tradition liturgique que, chez Cyrille de Jérusalem comme chez les penseurs orthodoxes les plus récents, le baptême et la « chrismation » mènent le chrétien à l'eucharistie, à la pénitence, à l'ordre ou au mariage, à la consécration religieuse encore, sans que le terme de « perfection » (*téléiôsis*), qui ici et là désigne

la confirmation, ne réduise le baptême au statut de sacrement liminaire, et sans inversement que la certitude de la suffisance abstraite du baptême pour le salut (et le baptême après tout est le seul sacrement qui soit confessé dans les grandes confessions liturgiques de la foi...) ne fasse que la « chrismation » soit perçue comme accidentelle et appendiculaire. L'Orient chrétien n'ignore pas la distinction. Il se contente de ne pas (ou peu) la penser, et la force de son peu de systématisme tient ainsi à une perception organique et foncièrement unifiante de l'économie sacramentelle, où l'intuition de la sacramentalité générale de l'Église et de la centralité, absolue de l'eucharistie dans la vie sacramentelle relèguent au second plan les préoccupations qui ont conduit la théologie de l'Occident à élaborer ses théories du septénaire sacramentel. Tant que le sacrement est, en espace grec, nommé mystère, et que le *mustèrion* est à la fois, dans son sens fort paulinien, l'adoption filiale, et dans son sens restreint le lieu liturgique et ecclésial où s'offre l'adoption filiale (11), bref tant que la théologie des sacrements se passe d'une réflexion préalable sur les sacrements en général et sur la signification sacramentelle, pour se fonder immédiatement dans la sotériologie ou dans la théologie trinitaire (ainsi, chez Denys, dans l'articulation de la *Hiérarchie Céleste* à la *Hiérarchie Ecclésiastique*), on peut, dans la conjonction du baptême et de la confirmation en une seule et double action liturgique, n'apercevoir aucun problème.

Il n'est pas douteux que la théologie de la confirmation entre dans l'âge de sa perplexité quand, en Occident, le sacrement, réservé à l'évêque, pour des raisons dont le dernier rituel romain décrit encore la convenance (12), se trouve pour motifs contingents séparé dans le temps de l'administration du baptême : Ceci sans doute n'est pas sans conséquences ecclésiologiques et, en un temps où l'Occident thématise peu ou mal la pleine sacramentalité de l'épiscopat, amènera néanmoins à distinguer (ainsi chez Thomas d'Aquin) entre le « pouvoir » sur le corps sacramentel, eucharistique, du Christ – commun au simple prêtre et à l'évêque – et le « pouvoir » sur son corps mystique, qui est le « pouvoir » charismatique propre de l'évêque – perspective selon laquelle la perfection de l'appartenance au corps mystique du Christ peut avec un haut degré de pertinence être approprié à l'évêque, en qui se concrétisent l'apostolicité et la catholicité de l'Église (13). Ceci pourtant, malgré les systèmes et les contraintes dérivées de telle ou telle théologie du ministre de la confirmation, n'était que convenance, et obligeait, afin de maintenir le principe latin de la réserve à l'évêque de la confirmation, à reconnaître aux orientaux, dans tous les projets d'union et particulièrement à Florence, une délégation pontificale tacite et permanente (14) : de la sorte était maintenu le consensus majeur, sur le

(9) Le problème étant ici incontestablement que le Concile de Trente a pu dire (canon 3 sur la confirmation, D.S., 1630) que « *si quelqu'un dit que le ministre ordinaire de la sainte confirmation n'est pas le seul évêque, mais n'importe quel simple prêtre, qu'il soit anathème* ». Commentaire dans un manuel : « *La confirmation ne peut être administrée que par l'évêque. Bien que les prêtres occupent le second rang dans la hiérarchie, ils ne sont cependant point au sommet de la dignité sacerdotale. Or, donner la confirmation ou donner le Paraclet est une fonction du souverain sacerdoce qui n'appartient qu'aux évêques* » (N. Gehr, *Les sacrements de l'Église catholique exposés dogmatiquement à l'usage des prêtres dans le ministère*, tr. fr., Paris, tome 1, 1900, p. 408s.).

(10) La recherche philologique et systématique sur la confirmation, depuis l'ouvrage de G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Westminster, 1951), puis dans la mouvance du second Concile du Vatican, est fort vaste. On trouvera un très utile bulletin dans A.-G. Martimort, « Dix ans de travaux sur le sacrement de confirmation : 1967-1977 », dans *BLE*, 79 (1978), p. 127-139.

(12) Cf. D.M. Koester, *Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche*, Münster, 1948, et J.P. Bouslot, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Paris, 1969. Appréciation critique du livre de Bouslot dans Martimort, *art. cit.*, p. 131s.

(13) La *célébration de la confirmation nouveau rituel*, Paris; 1976, p. 17-24.

(14) Cf. Thomas d'Aquin, *In Sentent. 4, d. 7, q. 3, quaestiuncula 3*: le presbytérat et l'épiscopat ne peuvent être distingués selon les actes relatifs au corps sacramentel du Christ (*per actus relativos ad corpus Domini*), mais selon les actes relatifs à son corps mystique (*in promotione membrorum corporis mystici*).

(15) Cf. *Decretum pro Armenis, D.S.*, 1317-1319. Commentaire adroit chez Billuard, *Summa Santi Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*, tome 17, Paris, 1828, p. 57-66. « *Au moins en raison d'un privilège tacite, concédé par le Saint-Siège* », commente la théologie de Clermont (*op. cit.*, p. 240).

fondement de l'unité de l'existence chrétienne dans la communion avec l'évêque, tout en laissant à entendre que la pratique orientale de l'administration ordinaire de la confirmation par le simple prêtre (dont au reste on ne pourrait dire qu'elle soit la pratique originelle de l'Orient) représentait une sorte d'archaïsme maladroit : l'Orient en somme vivrait naïvement ce que l'Occident vivrait consciemment, la ministérialité ordinaire de l'évêque et la ministérialité extraordinaire du simple prêtre (15).

Avec la constitution d'une liturgie complète en elle-même de la confirmation, et l'écart temporel (né banalement, aux premiers temps de la réserve épiscopale du sacrement, de la distance des lieux...) séparant la célébration de l'un et de l'autre sacrement, ceci amenait du coup à poser des questions nouvelles. Alors, a-t-on dit, que la patristique grecque en ses catéchèses insistait sur l'unité organique de l'unique *mustèrion* de l'initiation, baptême et « chrismation » et même, en un stade vraisemblablement assez tardif de la discipline orientale, baptême, « chrismation » et première communion au sang du Christ, *uno actu*, l'Occident, vivant empiriquement la séparation liturgique de la confirmation et du baptême, de façon très précise au plus tard dès Innocent I^{er}, dut questionner sur la spécificité de la confirmation. L'ordre des raisons menait à traiter d'abord du baptême : et dans la théologie du baptême, tout le mystère de l'adoption filiale, et alors du salut, ne pouvait manquer d'être thématiquement et élucidé : le baptême est d'une nécessité absolue (*necessitas medii au salut*) ; il confère la vie théologale dans l'offre de la grâce sanctifiante ; il marque ontologiquement, quoi qu'on pense sous le nom de l'être, d'un caractère (*sphragis, character*) qui dans le baptisé instaure un nouveau mode d'exister. En bref, analysé à part dans une « *quaestio* » ou une « *distinctio* » particulière, le baptême évidemment *suffit*. Et l'on voit poindre alors le principe de raison suffisante et l'embarras d'une théologie tâchant de parler par-delà (en tout cas après) le nécessaire et le suffisant. Deux moteurs allaient sans doute mettre, dès Raban-Maur (16), la théologie latine de la confirmation dans les directions que sans doute elle suit toujours ; le premier, que la confirmation est un acte *ad extra* de la Trinité (*opus Trinitatis ad extra*) *appropriable* à l'Esprit : et il convenait donc de lier la confirmation aux dons de l'Esprit ; le second, que la confirmation pratiquement n'était plus conférée à de tout petits enfants (*infantes*, qui ne parlent pas et a *fortiori* ne confessent pas discursivement la foi de l'Église), mais à de jeunes chrétiens déjà directement ou indirectement catéchisés, par enseignement ou par simple fréquentation de la chrétienté : et il convenait (il était en tout cas fatal qu'il convînt) de lier la confirmation à la psychologie religieuse et de trouver les raisons autorisant et même fondant le délai de la confirmation. Deux motifs, l'un fondamental et de théologie dogmatique, l'autre contingent et d'adaptation à une mutation historique, mais dont les destins vont être liés et servir à l'élaboration d'un même style de discours théologique

(15) De toute façon, la théologie de l'Église et de l'épiscopat développée au second Concile du Vatican permet de penser comment l'évêque est ministre ordinaire de tous les sacrements, de par la plénitude du sacerdoce apostolique (cf. L.G., 21, 26 ; C.P.E., 15, etc.), sans que la théologie du presbytérat en soit amoindrie, mais en lui octroyant au contraire sa juste situation théologique. Les textes conciliaires savent aussi dire que les traditions liturgiques et canoniques des Églises de l'Orient chrétien appartiennent au *patrimoine de toute l'Église du Christ*, et que ces Églises « *ont le devoir et le droit de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières* » (O.E., 5).

(16) Cf. Raban Maur, *De clericorum institutione*, PL 103, 814: texte sur lequel s'appuie dès le Lombard toute la pensée médiévale de la confirmation.

sur la confirmation, qui, des débuts de la scolastique au XX^e siècle, va se répéter avec une singulière permanence.

CONFÉCTIONNÉ et bouclé le traité du baptême, la théologie médiévale allait devoir poser, en quelque sorte, la question du complément et du supplément. Y a-t-il supplément à un sacrement nécessaire et suffisant au salut ? Auquel cas il y aurait contradiction dans les termes. Y a-t-il alors complément ? Nous entrons dans la pensée d'une *importance* (car toute l'économie sacramentelle du salut exhaustivement importe) qui néanmoins doit être pensée comme *accidentelle*. Le baptême suffit. Donc la confirmation n'est pas de nécessité absolue. Mais la confirmation est sacrement : et son lien profond avec le baptême n'étant jamais perdu de vue, il faudra y discerner une nécessité relative (17). Le premier mot trouvé pour désigner cette complémentarité sera celui de force, ou fortification (*robur*) (18). Le baptême fait le chrétien, atteste son identité, et le fonde théologiquement dans la foi, l'espérance et la charité. Le baptême pourtant des *infantes*, que porte et parraine la foi de l'Église, est ontologiquement et ecclésialement parfait ; mais psychologiquement et subjectivement, cette perfection est inchoative. Tout est donné en plénitude, sous le regard de Dieu et de l'Église, dans le germe et la fondation, mais le baptême des petits enfants fait entrer dans le régime de la virtualité, et doublement : d'une part en conférant la force nécessaire (*virtus*) pour l'existence chrétienne, d'autre part en la conférant comme offerte à l'appropriation, et non en un acte accompli et clos. S'ouvrirait alors à la réflexion le champ fécond de la distance du virtuel au patent, de l'infusion de la foi à la confession de la foi. La confirmation ne serait-elle pas, précisément, ce sacrement où, quand l'*infans* parvient à la parole, au discours articulé, il peut parvenir à la confession de la foi ? Ne serait-elle pas en somme foyer d'actualisation de ce qui au baptême est donné à l'enfant en virtualité (19) ? Tous les sacrements peuvent être référés au baptême, premier donné (sauf à considérer l'antériorité, en termes de théologie de la création, du mariage...) et premier traité des sacrements : le mariage et l'ordre comme consécration des baptisés à un nouveau mode (*tropos, au sens*

(17) Cf. Thomas d'Aquin, *In Sentent. 4, d. 7, q. 1, quaestiuncula 3*: la confirmation survient accidentellement dans l'accès à la vie spirituelle, mais essentiellement dans la perfection de la vie spirituelle. Bonaventure, après avoir cité Raban Maur : « *Tous les fidèles doivent par l'imposition des mains des évêques recevoir le Saint-Esprit, pour être des chrétiens pléniers.* (Apud Gratian. Decretum, 3, a. 5, c. 1), distingue entre nécessité simple et nécessité conditionnée. Donc, « *la grâce de la confirmation n'est pas de nécessité simple, mais de nécessité conditionnée, comme il est nécessaire de manger à qui veut vivre* » (*In Sentent.*, 4, d. 7, a. 3, q. 2). Le texte est important dans la distinction qu'il porte entre la nécessité abstraite (où *formellement* le baptême suffit au salut) et la nécessité concrète et existentielle où la confirmation s'avère empiriquement, à la considération de la vie spirituelle comme combat, être totalement nécessaire.

(18) Cf. le Lombard : « *La vertu de ce sacrement est le don de l'Esprit Saint pour fortifier, alors qu'il est donné dans le baptême pour la rémission des péchés.* (PL 192, 855-856). Ainsi, dans la constitution *Lumen Gentium* : « *Par le sacrement de confirmation (les chrétiens) sont enrichis d'une force spéciale de l'Esprit Saint* » (11).

(19) Cf. Denys le Chartreux, op. cit., p. 192s.: « *Le baptisé possède la grâce sacramentelle qu'il a reçue au baptême, mais elle n'est encore qu'en puissance par rapport à la grâce qui est donnée dans la confirmation* ».

maximien) de l'existence chrétienne, la pénitence et l'onction des malades comme réintégration plénière dans l'état de grâce baptismale, l'eucharistie (célébration ou communion) comme l'acte suprême posé par le baptisé. La confirmation alors pourra être rapportée au baptême, comme étant le sacrement où l'Esprit porte à l'acte les grâces du baptême et, certes ne faisant pas le chrétien, pourtant le fait plus (ou totalement) chrétien, chrétien = actuel » en tout cas.

Ici alors, quand il s'agit de préciser les modalités selon lesquelles la confirmation non pas achève, mais *parachève* le baptême, va s'opérer le glissement le plus risqué de la théologie occidentale de la confirmation, de la dogmatique et du mystérie à la psychologie religieuse. Des sacrements, il nous est dit qu'ils sont ordonnés à certains actes sacrés (« *actes hiérarchiques* », chez Denys) : à quel acte sacré pourra alors ordonner un sacrement, la confirmation, où l'Esprit est contemplé comme octroyant primordialement la force, sinon à la confession de la foi et ultimement au martyr ? Et pourquoi faut-il, outre la grâce baptismale, la force de l'Esprit pour confesser la foi, sinon parce que, dans la mémoire chrétienne plus que dans le quotidien de la chrétienté médiévale, l'homologie se fait dans l'horizon possible du témoignage total jusqu'au don de la vie ? Et voici que du registre profondément théologal de la force l'on passe à celui, plus nettement pastoral, de la *militance* (20). Sans doute, l'hypothèse avait été faite, selon laquelle, le baptême conférant les *vertus*, la confirmation serait le sacrement des *dons* de l'Esprit. Mais Bonaventure, qui d'ailleurs juge l'idée élégante, la repousse sans hésitation (21). La confirmation va en fait être thématifiée dans l'espace ouvert par le champ sémantique du combat spirituel et de la défense de la foi. Alors, en quelque manière, que l'Orient voit dans l'initiation chrétienne, indissolublement, la constitution du chrétien comme prêtre, prophète et roi, la théologie latine ne retiendra pratiquement, pour parler de la confirmation, que le *munus propheticum*. D'où des questions apparemment dérisoires, et qui certainement marquent le glissement du questionnement proprement théologique, butant sur des problèmes oiseux nés de sa propre manière de questionner et en indiquant la limite : faudra-t-il confirmer les femmes, et les muets, et les handicapés mentaux (qui ne peuvent confesser totalement et expressément la foi) ? Il faut évidemment noter que ces questions, même traitées avec gravité doctorale, sont finalement reçues par Thomas ou Bonaventure comme ineptes (22). N'empêche qu'elles étaient posables, et que l'Orient patristique et byzantin, et d'ailleurs la patristique latine, ne les aurait jamais posées.

D'un sacrement qui ne consacre pas la militance, mais qui indiscutablement dans les analyses scolastiques et post-scolastiques (et dans une modernité théologique qui

(20) Billot est ici un bon témoin de la tradition occidentale : « **Le second des sacrements est la confirmation, par laquelle l'homme est envoyé au combat spirituel, et reçoit la force de confesser audacieusement dans le monde la foi au Christ crucifié...** » (*op. cit.*, p. 255, thèse 31).

(21) *Op. cit.*, *loc. cit.*, a. 2, q. 2, resp.: « **Quoique cette opinion semble élégante, elle est néanmoins fautive** » ; cf. Denys le Chartreux, *op. cit.*, p. 195.

(22) P. ex. Bonaventure, *op. cit.*, *loc. cit.*, a. 3, q. 1 : la force de l'Esprit ne consacre pas une aptitude naturelle ou existentielle à mener le combat spirituel, mais est d'autant plus nécessaire que le don surnaturel a ici à combler les déficiences du naturel. Thomas d'Aquin précise rigoureusement que le sacrement de confirmation ne préexige aucune perfection ni aptitude (*op. cit.*, *loc. cit.*, q. 3, a. 2, quaestiuicula 3, sol. 3).

s'avère du coup être duplication stricte d'une théologie née, si l'on assigne son apparition au temps de Raban Maur, vers le IX^e siècle), il est permis de se demander quel rapport à l'eucharistie sera posé. Or, tout se passe comme si ce rapport était totalement occulté dans les synthèses de la scolastique. Certes, dans l'ordre des *quaestiones*, la confirmation vient à la spéculation avant l'eucharistie, entre eucharistie et baptême : et c'est bien cette position qui naïvement a mis en mouvement le présent texte (23). Mais, pensée comme ordonnée au témoignage plus vraiment qu'à la confession de la foi dans son site d'abord liturgique et ensuite mondain, tournée en quelque sorte vers l'extérieur de l'Église et vers la mission, la confirmation ne tend pas (ou en tout cas il n'est dit nulle part qu'elle tende et **oriente**) vers ce centre théologal absolu qu'est l'eucharistie (24). On voit même dans le *Commentaire des Sentences* de Thomas d'Aquin s'esquisser fortement une théorie selon laquelle, d'une origine commune qui soit le baptême, partiraient comme deux branches distinctes issues d'un même tronc, l'eucharistie, pour l'augmentation de la charité (ad *augmentum caritatis*), et la confirmation, pour l'augmentation de la foi (ad *augmentum fidèi*) (25). Ceci serait bel et bon, et l'on pourrait sans plus approprier à la confirmation le progrès dans la foi et sa confession, et à l'eucharistie la divinisation dans la charité du Christ, si l'eucharistie n'entretenait avec la confession de la foi un rapport intime et intrinsèque. Parce que, bien sûr, c'est la foi eucharistique expressément confessée qui habilite le baptisé (qui y atteste la foi reçue à son baptême) à recevoir le corps et le sang du Christ. Mais plus rigoureusement encore, parce que l'accès au corps sacramentel du Christ se fait dans son corps mystique qui est l'Église, se fait liturgiquement dans la proclamation de la Parole, et parce que, si l'eucharistie n'est pas nommée dans le Symbole de la foi, le Symbole pourtant, comme droite et systématique exégèse de la Parole (26), 'est entrée dans l'eucharistie, entrée dans la confession du même Christ présent, certes sous des modalités différentes, en sa Parole et sous les espèces du pain et du vin – une des fortes insistances de la Constitution du récent concile du Vatican sur

(23) Naïf étonnement qui après tout ne semble pas partagé par tous. Ainsi dans sa note récente, « Baptême et eucharistie : sept propositions tirées des Pères de l'Église », dans *LMD*, 149, (1982/1), M. Jourjon peut-il écrire sans plus que « **le baptême est une entrée dans l'Église, parce qu'il ouvre sur l'eucharistie qui fait l'Église. Celle-ci, en baptisant, convoque au repas eucharistique où le baptisé devient ce qu'il est : le corps du Christ.** » (p. 122).

(24) Cf. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, *loc. cit.*, q. 2, a. 1, quaestiuicula 3 : « **Quoiqu'il appartienne à tout baptisé et croyant de confesser la foi, quand confession de sa foi est attendue de lui, néanmoins il n'appartient pas à quiconque de s'exposer librement (au témoignage), mais seulement à celui qui est confirmé.** » Toujours et partout dans la tradition latine scolastique et post-scolastique, le sujet de l'eucharistie est le baptisé. La théologie de Clermont (*op. cit.*, p. 420) introduit son paragraphe sur le sujet de l'eucharistie ainsi : « **Seul l'homme dans l'histoire (viator) et baptisé peut recevoir sacramentellement l'eucharistie... Tout homme baptisé peut recevoir l'eucharistie.** »

(25) « **La grâce baptismale, selon ce qu'est de son essence l'âme, se déverse dans l'intellect, donc pour croire droitement et parfaitement ; mais la grâce de la confirmation concerne plutôt la puissance irascible, de qui relèvent courage et force** » (*op. cit.*, *loc. cit.*, q. 2, a. 2, quaestiuicula 3). « **De même que la confirmation est donnée pour la fortification de la foi, l'eucharistie est donnée pour la fortification de la charité** » (*op. cit.*, *loc. cit.*, q. 3, a. 3, quaestiuicula 3). La présente citation provient d'une objection, mais Thomas en récuse la conclusion — que l'on peut réitérer la confirmation —, mais non la prémisse.

(26) Cf. mon *Introduction générale à l'herméneutique théologique*, cours multicopié donné à l'École Biblique de Jérusalem, 1981, § 1,5,6.

la liturgie (27). Innommée dans le Symbole, l'eucharistie pourtant le présuppose : je ne reçois le corps sacramentel qu'en croyant ce que croit le corps mystique.

DANS le silence des textes latins classiques (et de la théologie de manuels) pourraient alors être faites deux remarques sur la confirmation. La première est qu'entre la militance chrétienne et la confession de la foi, il n'y a pas stricte équivalence ; et ce qui scolastiquement est dit, en quelque sorte, d'une militance précisément offensive et agressive contre les ennemis de la foi, *contra inimicos fidei* (28), pourrait autoriser à tenir une distinction entre une confession tacite et liturgique de la foi et une confession *apologétique* dans l'horizon du martyr. En langage moderne, on dirait ainsi que la confirmation ordonne à la vie missionnaire. Mais, seconde remarque : le sacrement alors ne serait pas vraiment offert à tout baptisé, et plutôt au centre apostolique de l'Église ; on reviendrait de la sorte, en oubliant que la confirmation est pièce de l'initiation chrétienne et de tout chrétien, aux drôleries susdites sur l'éventuelle incapacité de la femme ou du simple d'esprit à être le sujet du sacrement. En abordant la confirmation comme nécessaire et accidentelle, en maintenant de toute façon l'universalité de la vocation à être « confirmés dans l'Esprit », la scolastique aurait dû aborder eucharistiquement le problème de la confession de la foi. Mais il n'est pas impossible que le centrage de la question du *sacrement de l'autel* uniquement sur la présence personnelle du Christ et sur le pouvoir presbytéral de laisser advenir (*conficere*) la présence, ait empêché ici d'entrevoir la solution aux difficultés ici soulignées la scolastique bâtit un traité *De sacramento altaris*, mais non un traité sur la liturgie de l'eucharistie comme tout organique et conjonction des présences – Parole, pain et vin, et symbole de la foi fondant le passage de l'une à l'autre présence –, ce qui fâcheusement permet de séparer la confession de la foi en général de la communion eucharistique (29).

L'aporie, à ce compte, serait-elle totale, et la théologie médiévale de la confirmation, dont toutes nos esquisses contemporaines sont les héritières, sinon tout à fait fidèles, du moins tout à fait conséquentes, ne serait-elle en fait qu'idéologie

(27) Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

(28) Denys le Chartreux commente ainsi Thomas d'Aquin : « La grâce de la confirmation est ordonnée aux actes les plus difficiles, à savoir confesser le Christ avec constance, et résister aux persécuteurs. Elle diffère ainsi de la grâce baptismale, laquelle autorise la perfection des actes menant au salut dans les circonstances ordinaires de la vie. » (op. cit., p. 194). Cf. B. Ward : *La confirmation n'est pas nécessaire d'une nécessité de précepte, mais oblige par accident et indirectement, en raison des dangers de la vie...* (op. cit., p. 68). Voir aussi Billot : le sacrement institue le chrétien combattant pour la foi du Christ (op. cit., p. 254).

(29) Le Lombard traite de l'eucharistie (Livre IV, dist. 8 à 13) selon l'ordre suivant : institution et forme du sacrement (dist. 8), la communion (dist. 9), la réfutation des hérésies eucharistiques (dist. 10), la théorie de la conversion eucharistique (dist. 11), les accidents (dist. 12), la consécration eucharistique faite par un schismatique ou un hérétique (dist. 13). Thomas d'Aquin (*In Sentent.* IV, dist. 9) s'occupe à déterminer le sujet du sacrement quant à la dignité ou à l'indignité d'une communion, et non quant à la foi professée, qui est totalement présupposée. Dans le commentaire de Billot (*De usu eucharistiae*, op. cit., p. 504-520), même centrage systématique du questionnement sur la charité du communiant. Dans son chapitre « De la nécessité de l'eucharistie », Perrone n'aborde que négativement le problème de la confession de la foi : « La foi seule n'est pas une disposition suffisante pour la réception de ce divin sacrement » (op. cit., p. 352).

justifiant *post eventum* l'épiscopalisation occidentale du sacrement dans la perte de l'économie générale de l'initiation chrétienne ? Et la séparation des deux sacrements composant dans l'ordination à l'eucharistie l'unique initiation chrétienne, la reconnaissance de la confirmation comme « *sacrement pleinement indépendant* », selon une formule de Neunhausen lourde de difficultés (30), n'aurait-elle pas d'une tendance fait une dérive ? Non pourtant. Car, la confession de la foi étant *requisit* absolu pour la communion à l'eucharistie, et l'intégralité de la foi étant la présupposition nécessaire de sa vérification dans l'affrontement à la présence eucharistique, la suffisance du baptême, fait incontestable de tradition, permet de penser la confirmation, non de façon formaliste comme consécration à « la » confession de la foi, mais dynamiquement comme consécration à la toujours plus grande appropriation et à la toujours plus grande articulation de la confession de la foi. En admettant précisément de très jeunes enfants à l'eucharistie, l'Église reconnaît depuis toujours que la vie théologale peut surgir en plénitude chez eux et, donc, qu'il existe une graduelle entrée dans la profession articulée de la foi. Non, surtout pas, que le jeune enfant ne confesse qu'une part de la foi de l'Église : il la confesse tout simplement enfantinement, dans une expérience spirituelle qui peut être sommet de la vie surnaturelle, mais dans une expérience intellectuelle qui n'excède pas son âge. Les jeunes saints ne sont pas des docteurs en théologie, et l'exemple de Bernadette de Lourdes nous apprend même de façon stupéfiante qu'une perfection évangélique peut exister avant même que ne soit notionnellement connu et confessé le dogme trinitaire (31). Il n'est pas impensable à ce compte que l'embarras de la théologie de la confirmation dans son histoire latine ne soit que l'embarras à bien déterminer les âges de la vie spirituelle. En s'engageant dans la psychologie religieuse et en attribuant à la confirmation valeur de remède contre la « pusillanimité » qui serait la faiblesse propre de l'enfant (32), la scolastique ouvrait évidemment le champ à tout l'arbitraire des modernes « sciences de l'homme », convoquées ici fatalement comme mesure, forcément extrinsèque et hétérointerprétative, de ce qui est d'abord théologique et mystique, et secondement et secondairement psychologique. Mais, en réversibilité, la mystique des sacrements n'est pas franche de déterminations psychologiques : et ici le développement occidental de la théologie de la confirmation a au moins le mérite de nous rappeler que la vie théologale se construit dans l'histoire d'une vie d'homme, que l'anthropologique, certes, n'est pas la mesure du théologal, mais qu'il en est le lieu et l'abri, et que donc l'initiation chrétienne n'est pas seulement sacralité liturgique et mystérique, mais aussi entrée dans un temps de patience et de croissance. Si l'eucharistie est strictement inexhaustible, la confirmation peut aussi être donnée après une première entrée dans l'eucharistie, non en vérité pour approfondir ou surdéterminer le mystère de communion, ni même pour que ses fruits soient plus abondants, mais pour signaler que l'économie de la grâce excède, en surabondance donc, tout raisonnement gouverné par le simple régime de la nécessité ou de la contingence. Il est bon que la confirmation en somme ne soit pas nécessaire absolument, pas plus qu'en rigueur de termes l'eucharistie : pour dire qu'à l'image

(30) Op. cit. (tr. fr.), chapitre XI, p. 223.

(31) Cf. R. Laurentin, *La vie de Bernadette*, Paris (2), 1979, p. 40-51.

(32) Cf. Denys le Chartreux : *La confirmation sert contre la pusillanimité et le respect humain* (op. cit., p. 194). « *Contra infirmitatem* ». dit Thomas d'Aquin (op. cit., loc. cit., a. 2, quaestiuicula 3).

de la sagesse de Dieu, l'expérience chrétienne est bariolée, *poikilos* (1 Pierre 4, 10), non dans le gris sur gris de quelque implication stricte, mais dans le débordement un peu fou et prodigue des dons par-delà tout besoin.

AINSI faudra-t-il tenter de balbutier l'indicible, et d'articuler une superfluité de grâce dérangeant l'ordre ordinaire de la pensée. Ainsi nous faudra-t-il peut-être moins savoir ce que nous *devons* dire de la confirmation dans son rapport avec l'eucharistie, que ce que nous *ne pouvons pas* en dire, sous peine de manquer le mystère : les perplexités de la théologie latine peuvent ici nous être chance, en désenchantant la liaison mystérieuse des deux sacrements formant un unique mystère, de préciser les limites du discours quand il s'engage, aux frontières du contradictoire ou du dérisoire, à thématiser la grâce et la gratuité de *l'agapè* divine.

Premièrement, nous ne pouvons pas (ou ne pouvons plus) substituer, à l'ordre paisible et incritiqué de la séquence baptême-confirmation-eucharistie (33), un autre ordre tout aussi incritiqué où la confirmation, en quelque sorte, confirmerait l'accès à l'eucharistie par le baptême: Nous ne le pouvons certes pas, au moins parce que ce serait une grossière erreur contre l'histoire. Mais surtout, nous ne le pouvons pas, car la théologie de l'eucharistie nous affronte proprement à l'indépassable : à celui qui a confessé la foi reçue des apôtres et communié au corps du Christ, rien absolument ne manque pour être chrétien, et l'être jusqu'au bout, dût ce terme être le martyr. La psychologie ici n'étant pas norme, et l'initiation chrétienne n'ayant pas vocation à sacraliser les temps sociaux de l'initiation du petit d'homme à la vie des hommes, l'Église au bout du compte sachant plus de l'enfant que n'en sait toute psychologie, en soutenant qu'il peut être saint (34), toute théorisation du retard de l'âge de la confirmation est pauvreté intellectuelle et manque à contempler le mystère de l'adoption filiale qui comble l'homme au-delà des mesures de l'anthropologie. Le droit à la confirmation est un droit fondamental de l'enfant chrétien, et ce, dès qu'il peut s'approcher de l'autel pour y recevoir le corps du Christ

Mais, secondement, nous ne pouvons pas non plus penser la nécessité de la confirmation de sorte que le baptême n'habilite pas de soi à la vie dans la foi et à la confession de la foi. Il nous faut admettre ainsi que la séquence baptême-

confirmation-eucharistie n'engage pas dans la linéarité contraignante d'un enchaînement nécessaire, mais que, l'enfant peut recevoir la confirmation après sa première initiation à l'eucharistie, et qu'ainsi le sacrement de l'Esprit reconduit tout autant au sacrement de l'autel qu'à la profession publique et militante de la foi. L'éminente dignité de la confirmation impose paradoxalement sa non-nécessité absolue, ou sa « plus-que-nécessité ». Échappant au registre du nécessaire, la confirmation n'est ni complément ni supplément du baptême vers l'eucharistie, mais, pleinement sacramentelle de soi (et là porte sens la distinction latine des deux *sacraments*, à condition que ne soit pas perdu de vue l'unique *mustèrion* qu'ils composent), elle nous dit de l'initiation chrétienne qu'elle est entrée dans l'inépuisable, et qu'elle est à ce titre toujours inachevée, tant que le chrétien n'est pas totalement transi de la charité de Dieu, et donc saint. La grâce de Dieu ne christianise pas d'un coup et d'une tangence abstraite ou fulgurante de l'éternité à notre temps, mais nous est prodiguée pour nous faire toujours plus hommes et toujours plus fils. La confirmation ainsi donne bien plus que le simple besoin : précisément parce que nous sommes appelés, non à la mesure et à la forme, mais au surrogatoire (35).

Troisièmement alors, il faudra peut-être dire que, même s'il y a, entre la confirmation et l'eucharistie, rapport de circularité plus que de linéarité, la confirmation ne saurait sans mutilation de son sens ne servir qu'à extérioriser et publier la confession de foi du jeune chrétien. La confirmation n'entérine pas la profession de foi, mais y ordonne et y consacre. Sans doute, là où l'ancienne communion solennelle, naguère encore profession de foi, se trouve pour justes motifs pastoraux abordée comme quelque « fête de la foi » dont le propos est plus de clore dignement une année de catéchisme que d'enchâsser dans une liturgie la confession de la foi catholique telle que l'enfant ou le pré-adolescent l'approprie, on ne verra pas d'inconvénient à ce que la confirmation survienne *après* ce qui n'aura pas été une profession de foi. Ceci ne nous apprend pas à proprement parler *quand* il faut conférer à l'enfant le sacrement de la confirmation : mais ceci nous dit au moins que, de « plus-que-nécessaire », la confirmation dérive vers le « moins-que-nécessaire », si un jansénisme pastoral réclame *de* celui qui demande (ou pour qui est demandé) le sacrement ce qui justement est la grâce propre de ce sacrement, selon la théologie unanime de l'Occident.

SANS doute aurons-nous ici la théologie pastorale que mérite notre théologie de la grâce. Et sans doute notre pastorale des sacrements est-elle à affranchir au mieux des schèmes de la psychologie religieuse, pour se nourrir au meilleur de la théologie du mystère d'adoption filiale. Ceci ne nous sera jamais simple, car le don de la grâce et notre vocation au surrogatoire défient ici le simplisme de: nos projets sur nous-mêmes et sur les enfants qui nous sont confiés en toutes nos situations d'Église. Mais dans un horizon intellectuel où peut-être la grâce est bien plus fécondement pensable que la nature, après l'humanisme, la théologie des

(33) Ordre, à vrai dire, qui n'est pas sans préoccuper les docteurs scolastiques. Ainsi chez Thomas d'Aquin, *op. cit.*, *loc. cit.*, a. 4, quaestiuncula 3, *expositio textus* : « Le Maître détermine la place des sacrements selon qu'ils sont, en quelque sorte, des remèdes de sanctification ; il ordonne ainsi les sacrements selon leur ordre dans la sanctification ; et puisque l'eucharistie confère plus largement la grâce sanctifiante que la confirmation, il en traite à la suite ». Cette *expositio textus*, où Thomas pour une fois traite de l'eucharistie selon l'ordre liturgique de sa célébration, me paraît être un texte important et trop peu cité.

(34) Ce que négligent un peu les « Orientations doctrinales et pastorales » de l'édition francophone du nouveau *Rituel de la confirmation*, même si le § 13 doit être compris vraisemblablement comme un rappel de cette capacité du très jeune enfant à la sainteté. On aurait pourtant préféré une formulation plus exacte que le flou « *correspondre à une certaine vie de foi* »...

(35) « Surrogatoire... qui est au-delà de ce qu'on est obligé de faire » (Litré) (N.d.A.).

sacrements est certainement un lien exemplaire pour penser non pas anthropocentriquement, mais selon la libéralité paternelle de Dieu. Comme toute grâce, en son ordre, la confirmation est en excès : témoin, à ce titre, de l'amour excessif de Dieu pour l'homme – témoin de la superfluence de la charité trinitaire.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. Ecole Normale Supérieure en 1972, agrégation de lettres en 1976. Prêtre en 1981. Chapelain de Notre-Dame de Lourdes. Enseigne la théologie fondamentale à l'Ecole Biblique de Jérusalem.

Mgr Raymond-Marie TCHIDIMBO

Confirmés dans l'unique Esprit

Un archevêque africain raconte les œuvres de l'Esprit et confesse dans ce poème la foi pour laquelle il fut emprisonné.

Au commencement était l'unique Esprit,
« Baiser du Père » à son Fils Jésus,
Sourire du Premier-né à Dieu son Père.
Et dans les abysses de son éternel silence,
Avant le temps des hommes,
Cet infini d'amour s'exprimait :
Verbe éternel de Dieu.
Alors apparut l'homme,
Au souffle d'une haleine de vie.
Dans le monde des vivants,
Désormais,
L'Esprit de Dieu était à l'œuvre.
C'est Jean, fils de Zacharie,
Aux balbutiements de son existence,
Qui est rempli de l'Esprit Saint,
Pour l'apostolat de Yahvé :
Le retour de nombreux fils d'Israël
À leur unique Seigneur et Maître.
La cousine Elisabeth,
Interpellée par Myriam,
Et soulevée par l'Esprit,
Chante et la Mère et le Fils :
« Bénie es-tu entre les femmes,
Et béni, le fruit de ton sein ».
Grande est son émotion,
Et comblée est sa joie,
Émerveillement des cœurs purs :
« Comment m'est-il donné

Que vienne à moi
La Mère de mon Seigneur ? »
Et la divine contagion,
La contagion de l'Esprit,
Se propage en tout Israël.
Alors sont perçus par les âmes pures
Les premiers frissons du monde
Animé par l'Incarnation.
Le prêtre Zacharie, l'époux et le père,
Zacharie est rempli de l'Esprit
Et il chante sa joie.
Dans l'étonnement il prophétise :
« Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
Pour sa visitation à son peuple captif. »
Dieu avait besoin d'une Mère
Pour naître dans les sphères humaines.
Et son choix, ce fut Myriam,
L'humble Vierge de Nazareth,
Toute pétrie par l'Esprit Saint.
En Marie, pureté incomparable,
L'Esprit embellit son œuvre.
Et dans cette infinie transparence,
Le Fils du Très-Haut se concentre
Jusques à apparaître petit enfant.
Alors l'Esprit épanouit son œuvre,
Par les lèvres du Messie crucifié.
L'amour total nous donne Marie pour Mère.
En elle et par elle, au Calvaire,
Se dévoile en plénitude
Le Mystère d'une maternité spirituelle.
Et vint la fête du renouvellement de l'Alliance :
Pentecôte sur Jérusalem,
Pentecôte sur le monde.
Dieu vient à la rencontre des hommes.
Il leur livre ses secrets :
Il leur dispense son amour inépuisable.
Et ils sont présents les apôtres,
Présents dans la chambre haute,
Avec Marie, Mère de Jésus et Mère des hommes.
Une force nouvelle les soulève.
L'Esprit Saint Paraclet les habite :
Don du Père, de la part du Fils.
Et tous sont soulevés par l'unique Esprit,
Pour témoigner du Christ vainqueur de la mort,
Dans les temps et les espaces,
« Dans Jérusalem la stupéfaite,

En Judée et en Samarie
Et jusques aux extrémités de la terre ».
Et la Pentecôte se poursuit.
Et la Pentecôte se décline au présent,
Dans le temps des hommes.
« Tous, juifs et païens, esclaves ou libres,
Tous sont baptisés dans l'unique Esprit
Pour former un seul corps, »
Et chanter le Christ vainqueur de la mort
Sur les places publiques
Et dans les cités inhumaines,
Aux pays du soleil et de la faim,
Et dans les hôpitaux sans âme,
Et dans les camps de la mort.
Tous sont invités à l'intimité profonde
Avec la Parole du Maître :
Parole sans cesse actualisée
À l'aube de chaque appel,
Pour l'acheminement vers l'accomplissement :
L'accomplissement de l'éternel commandement.
Tous sont invités à croire,
À croire au nom du Fils Jésus,
Et tous à s'aimer les uns les autres,
Par cette inlassable recherche
D'une communion durable avec Dieu
Dans les hommes aimés pour de vrai.
Et cet Esprit atteste à notre esprit
Que nous sommes enfants de Dieu.
Et cet Esprit nous constitue héritiers et co-héritiers :
Par cette nécessaire souffrance avec Lui,
Dans la lumière de la Croix,
Pour une commune glorification.
Esprit Saint, don de Dieu,
Tu es merveille de communion profonde
Au mystère pascal, dans la grâce de Jésus.
Et tu es totale et définitive insertion
Dans la communion ecclésiale :
L'Église, l'immaculée, corps du Christ.
Esprit de Pentecôte, tu es merveille,
Merveille de la Rédemption en ses multiples services,
Au sceau des activités visibles.
Certes, les dons de grâce sont variés,
Mais c'est toujours toi, Esprit de Pentecôte,
« Manifesté pour le bien de tous ».
En naissant de l'eau et de l'Esprit,
Nous sommes « hommes nouveaux », pour la foi :

En la suscitant, et en la défendant
 Par la parole et par l'action,
 Avec ce souci de notre propre ascension,
 Par l'accueil du pardon de Dieu.
 Alors, là-bas, dans ce lointain si proche,
 Au terme de nos expériences terrestres,
 Nos suffisances évanouies,
 Et dissous nos orgueils,
 Nos raideurs assouplies,
 Et réchauffés nos cœurs frigidés,
 Purifiés de nos souillures et de nos idoles,
 Et pensées nos plaies béantes.
 À ce rendez-vous obligé de l'ascèse et de la mystique,
 Baptisés en terre des hommes,
 Avec le Christ mort et ressuscité,
 Nous serons « irradiations » de l'Esprit.
 Et quand retentira la déclaration
 De Celui qui siège sur le trône :
 « Voici, je fais l'univers nouveau »,
 Alors, à ce moment-là,
 Au rendez-vous du temps et de l'éternité,
 Nous serons la grande réussite de l'Esprit.
 Pour ce rendez-vous à ne pas manquer,
 Nous te disons, Seigneur, avec l'Église en prière : «
 Fais-nous savoir compter nos jours,
 Que nous venions de cœur à la Sagesse.
 Rassasie-nous de ton amour au matin,
 Nous serons dans la joie et le chant tous les jours ».
 Débarrassés à tout jamais
 Du vide, de la tiédeur et de l'obscurité,
 Pour l'unité de tous dans l'Esprit,
 Dans cet éternel partage De
 la vie même de Dieu, Père,
 Fils et Esprit.

Mgr Raymond-Marie TCHIDIMBO

Mgr Raymond-Marie Tchidimbo, né en 1920 à Conakry (République de Guinée). Service militaire et mobilisation dans les F.F.L. (1941-1945). Grand séminaire au Sénégal (où il se lie d'amitié avec l'abbé Thiandoum, aujourd'hui archevêque de Dakar). Entré chez les Pères du Saint-Esprit en 1948, ordonné prêtre à Chevilly-Larue (près de Paris) en 1951. Directeur d'école primaire à Faranah ; professeur, puis curé de paroisse et directeur de l'enseignement et des oeuvres à Kankan. En 1960, vicaire général, puis administrateur apostolique de Conakry. Archevêque de Conakry en 1962. Membre du Secrétariat romain pour les non-croyants de 1966 à 1970. Prisonnier pour délit d'opinion au Camp-Boiro du 23 décembre 1970 au 7 août 1979. Depuis, membre du Comité de Présidence du Conseil pontifical pour la famille.

Cardinal Joseph RATZINGER

« Choisis la vie ! »

Sermon pour une confirmation

Le rituel de la confirmation manifeste ce que signifie le sacrement : la profession de foi accomplit la promesse de vie donnée au baptême ; la prière solennelle de l'évêque intègre à l'Église ; le signe de la croix et l'onction conforment au Christ (1).

CE que signifie le sacrement de confirmation, l'Église nous l'explique de façon sensible dans les signes par le moyen desquels il est administré. Quand on regarde le déroulement de cette cérémonie d'un peu près, on voit sans mal qu'elle se divise en trois étapes. Elle commence par le renouvellement des vœux du baptême ; elle se poursuit par la prière que l'évêque, les bras ouverts, prononce au nom de l'Église ; là-dessus se greffe l'administration du sacrement proprement dite : onction, imposition des mains et baiser de paix. Regardons de plus près ces trois parties.

1. AU début, on a une série de questions et de réponses : « *Renoncez-vous à Satan, croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant, à son Fils Jésus-Christ, à l'Esprit Saint, à la sainte Église ?* » Ces questions relient le baptême et la confirmation. Elles ont déjà été posées au baptême, et, pour la plupart d'entre vous, ce sont vos parents et vos parrains et marraines qui y ont répondu à votre place, vous prêtant ainsi leur foi, comme ils avaient également mis à votre disposition un morceau de leur vie, afin que votre corps, votre âme et votre esprit puissent s'éveiller et se développer. Mais maintenant, ce qui vous a été prêté doit devenir votre propriété. Certes, nous sommes des hommes, et nous tenons notre vie les uns des autres. Nous la tenons de ce que l'on ne fait pas que nous prêter, mais que l'on nous donne. L'un porte l'autre. Mais il faut aussi que nous nous décidions nous-mêmes. Ce que l'on nous donne n'est à nous qu'une fois que nous l'avons nous-mêmes accepté. C'est de cette façon que la

(1) Imprimer un sermon de confirmation n'est pas sans faire problème. Car, dans l'administration de ce sacrement, il est très important de tenir compte de l'endroit et du moment particuliers. Une homélie imprimée ne peut donc être qu'une sorte d'extrait théorique, destiné à rendre visible la charpente qu'il faut développer de différente manière suivant les cas.

confirmation continue ce que le baptême avait commencé. Elle est l'accomplissement du baptême. C'est même ce que signifie le mot « confirmation ». Il vient de la langue du droit. On l'applique à l'acte par lequel un contrat entre définitivement en vigueur.

Et de ce fait, les vœux par lesquels la confirmation commence ont l'allure d'un contrat que l'on conclut. Ils rappellent la conclusion de l'Alliance entre Dieu et Israël, au Sinai. Dieu y avait placé Israël, devant le choix : « Je mets devant toi la vie et la mort... Choisis donc la vie, afin que tu vives » (*Deutéronome* 30, 19). La confirmation est votre Sinai. Le Seigneur se tient devant vous et vous dit : choisis la vie ! Chacun de nous voudrait vivre, voudrait tirer un maximum de la vie, voudrait exploiter à fond ce que la vie nous propose. Choisis la vie ! Ce n'est que quand nous avons fait alliance avec Celui qui est lui-même la vie, que nous avons vraiment choisi la vie. Renoncer à Satan, cela signifie renoncer à la puissance du mensonge, qui fait miroiter la vie devant nos yeux, tout en nous conduisant dans le désert. Celui qui, par exemple, se laisse prendre par la drogue cherche à élargir la vie d'une façon inouïe, en direction de l'imaginaire et de l'illimité, et au début, il croit les trouver. Mais en réalité, il se laisse tromper. À la fin, il ne peut plus supporter la vie réelle, et l'autre vie, ce mensonge dans lequel il s'est laissé entraîner, finit elle aussi par tomber en poussière. Choisis la vie ! Les questions et les réponses des vœux de la confirmation sont une sorte d'invitation à la vie. Elles sont comme des panneaux indicateurs sur la route qui monte vers la vie, une ascension qui n'est pas toujours confortable. Mais ce n'est pas ce qui est confortable qui est vrai ; et seul ce qui est vrai est la vie. Nous venons de dire que ces vœux sont une sorte de contrat, une alliance. Nous pourrions aussi dire qu'ils ressemblent à un mariage. Nous mettons nos mains dans la main du Christ. Nous nous décidons à faire route avec Lui, parce que nous le savons : il est la Vie (*Jean* 14, 6).

2. POUR être chrétien, il faut une décision. Mais le christianisme n'est pas qu'un système de commandements qui demanderait de notre part des prouesses morales. C'est aussi un don que l'on nous fait : nous sommes accueillis dans une communauté qui nous porte, l'Église. C'est ce que l'on peut voir dans le second acte de la célébration, la prière que l'évêque, de par sa consécration, dit au nom de l'Église tout entière. L'évêque, ce faisant, étend les bras comme Moïse l'a fait pendant qu'Israël combattait (*Exode* 17, 11 s.). Ces mains étendues sont comme un toit qui nous protège et nous abrite du soleil et de la pluie ; elle sont aussi comme une antenne qui capte les ondes qui courent dans l'éther et nous rapprochent ainsi de ce qui est très éloigné de nous. De la sorte, l'imposition des mains manifeste ce que signifie la prière de l'évêque : comme chrétiens, nous sommes sans cesse intégrés à la prière de l'Église tout entière. Personne n'est seul. Personne n'est totalement oublié et abandonné, puisqu'il appartient à la communauté qui, dans la prière, s'engage pour tous. Cette prière est ainsi vraiment comme un toit ; nous sommes sous la protection de ces mains étendues. Et elle est comme une antenne, qui nous rend proche ce qui est lointain : ce qui est lointain, la force du Saint-Esprit, devient nôtre, quand nous sommes dans le champ de cette prière. A celui qui vit dans l'Église, on peut appliquer le mot magnifique que le père, dans la parabole du fils perdu, dit au fils qui était resté auprès de lui : « Tout ce qui est à moi est à toi » (*Luc* 15, 31). De même qu'au commencement de notre vie, nos parents-nous ont prêté leur vie et leur foi, de même l'Église nous maintient dans sa foi et sa prière ; sa prière nous appartient, du fait que nous lui appartenons. De la sorte, ces mots impressionnants et en apparence bien lointains prennent eux aussi un sens : l'esprit de sagesse, de force, de

piété, de crainte de Dieu, que nous demandons. Personne ne peut construire sa vie tout seul. La sagesse, la science, la force n'y suffisent pas. Il suffit de lire les journaux pour voir que les forts, ceux qu'on admire, bien souvent, ne savent plus quoi faire de leur vie, et la ratent. Si, au contraire, nous nous interrogeons sur le mystère d'hommes qui ont peut-être été des gens très simples, mais qui ont trouvé la paix et l'épanouissement, on voit que le noyau de leur mystère tient en un mot : ils n'étaient pas tout seuls. Il ne leur fallait pas inventer leur vie à eux tout seuls. Il ne leur fallait pas se demander tout seuls ce que veut dire et comment on peut « choisir la vie ». Ils se laissaient conseiller par Celui qui est de bon conseil, et ainsi ils possédaient ce qu'ils n'avaient pas eux-mêmes : sagesse, force, intelligence. « Tout ce qui est à moi est à toi. » Ils se trouvaient sous un toit, qui couvre, mais qui, loin d'isoler, capte au contraire les ondes de l'Éternité, les ondes de la vie, qui les capte et nous unit à elles. Les mains de l'évêque nous montrent où se trouve ce toit, dont nous avons tous besoin. Elles sont une indication et une promesse : sous le toit de la confirmation, sous le toit de l'Église qui prie, nous vivons à la fois à l'abri et en plein vent : dans le champ de l'Esprit Saint.

3. A. Enfin, il y a la confirmation elle-même, donnée à chacun. Elle commence lorsque chacun est appelé par son nom. Devant Dieu, nous ne formons pas une masse. C'est pourquoi les sacrements ne sont jamais donnés collectivement, mais individuellement. Pour Dieu, chacun de nous a son visage à lui, son nom à lui. Dieu s'adresse à nous personnellement. Nous ne sommes pas des exemplaires interchangeables d'une marchandise ; nous sommes des amis – connus, voulus, aimés. Personne n'est superflu, personne n'est un simple hasard. Voilà ce qui devrait, au moment de cet appel, vous aller droit au cœur : ce que Dieu veut, c'est *moi*. Que veut-il de moi ?

B. L'imposition des mains applique le geste des mains étendues à chaque personne. C'est d'abord un geste par lequel on prend possession. Quand je pose ma main sur quelque chose, je veux dire par là : c'est à moi. Le Seigneur met la main sur nous. Nous sommes à lui. Ma vie ne m'appartient plus simplement à moi tout seul. Je ne peux pas dire : c'est *ma* vie, je peux en faire ce que je veux ; si je la gâche, cela me regarde. Non, Dieu m'a donné une tâche où il y va de tout. Si je détruis ou rate cette vie, il manque quelque chose à ce tout. Une vie négative a une influence négative sur les autres ; une vie positive est une bénédiction pour tous. Personne ne vit pour soi tout seul. Ma vie n'est pas à moi. On me demandera un jour : qu'as-tu fait de cette vie que je t'ai donnée ? Sa main est posée sur moi...

Poser sa main, c'est aussi un geste de tendresse, d'amitié. Si je ne puis plus rien dire à un malade, parce qu'il est trop mal en point, peut-être même parce qu'il a perdu conscience, mais que je pose ma main sur lui, il perçoit une proximité qui l'aide. Il sait : je ne suis pas tout seul. L'imposition des mains indique aussi la tendresse de Dieu envers nous. Par ce geste, je sais : il y a un amour qui me porte, et sur lequel je puis compter sans réserve. Il y a un amour qui m'accompagne, qui ne me décevra jamais et qui ne me laissera jamais tomber, même dans mes défaillances. Il y a quelqu'un qui me comprend, même quand personne ne le veut plus. Quelqu'un a posé sa main sur moi : le Seigneur.

Poser sa main, c'est enfin un geste de protection. Le Seigneur prend parti pour moi. Il ne m'épargne pas vents et pluies, mais il me protège de ce mal véritable que nous oublions d'habitude : perdre la foi, perdre Dieu – à condition que je me confie à lui et ne m'enfuit pas loin de ses mains.

C. On trace ensuite sur le front le signe de la croix. C'est le signe de Jésus-Christ, signe sous lequel il reviendra un jour. C'est à nouveau un signe d'appropriation, le geste signifie une remise de soi au Christ, telle qu'elle avait été promise auparavant dans les vœux renouvelés. C'est un signe indicateur, qui nous montre le chemin. Sur les routes, il y a des panneaux indicateurs, pour que l'on puisse atteindre son but, quand on est en route. Nos ancêtres ont aimé placer le long des routes l'image du crucifié, là aussi pour nous indiquer le chemin. Ils voulaient dire par là : nous ne sommes pas seulement en route de tel à tel village, de telle à telle ville. Sur tous nos chemins, notre vie se consume ou s'accomplit. Sur tous ces chemins, c'est notre vie qui se vit ; et nous n'avons pas seulement à trouver tel ou tel lieu. C'est la vie elle-même qu'il nous faut trouver. Tel était le message de cet étrange panneau indicateur qu'était la croix : attention, ne termine pas ta vie dans un cul-de-sac ! Suis-le, Lui, et tu trouveras ton chemin, car Il est le chemin (*Jean 14,6*). Mais la croix est aussi une invitation à la prière. Nous commençons notre prière par le signe de croix ; nous commençons par lui l'eucharistie ; par ce signe, l'absolution nous est donnée dans le sacrement de pénitence. La croix de la confirmation nous invite à la prière, à la prière personnelle comme à la grande prière commune de l'eucharistie. Elle nous dit : tu peux toujours revenir à la confirmation quand tu retournes à ce signe. La confirmation n'est pas un événement qui ne durerait qu'un instant, elle est un commencement qui prendra toute une vie pour mûrir. Toutes les fois que tu entres dans ce signe, tu entres dans le baptême et la confirmation. C'est par là que s'accomplit pas à pas la prière et la promesse de ce jour : l'arrivée de l'Esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil et de force. On ne peut pas mettre cet Esprit dans sa poche, comme une pièce de monnaie que l'on pourra en tirer en cas de besoin. On ne peut le recevoir qu'en vivant de lui – à ce point de contact qu'il nous a lui-même donné : dans le signe de la croix.

D. On nous trace ce signe sur le front, avec l'huile sainte que l'évêque a consacrée le Jeudi saint pour toute une année et pour tout un diocèse. Ceci montre beaucoup de choses. Dans l'Antiquité, l'huile était un produit de beauté ; elle était la base de l'alimentation ; elle était le remède le plus important ; elle protégeait le corps de la chaleur. Elle était ainsi en même temps source de force, de conservation de la vie. De la sorte, elle devint l'expression de la force et de la beauté de la vie en général, et par là, le symbole de l'Esprit Saint. Les prophètes, les rois et les prêtres recevaient une onction d'huile, de telle sorte que l'huile devint aussi le symbole de ces fonctions. Le roi, dans la langue d'Israël, était appelé simplement « l'oint » – en grec, on dit « *christos* ». L'onction signifie donc encore une fois que c'est le Christ qui nous prend par la main. Elle signifie qu'il nous propose la vie – l'Esprit Saint. « Choisis la vie » : c'est plus qu'un commandement, c'est aussi un don. « La voici », nous dit le Seigneur dans le signe de la croix, qui nous est donné avec l'huile.

Ce que nous venons d'entendre est également important : cette huile est consacrée pour toute l'année et pour tous les lieux le Jeudi saint. Elle provient de la décision d'aimer les hommes que le Christ a exprimée de façon définitive dans la dernière cène. Cette décision englobe tous les lieux et tous les temps. Celui qui veut y répondre ne peut pas s'identifier tout entier à un groupe, à une communauté, à un parti, à une nation. Ce n'est que quand nous nous ouvrons sur la foi commune à tous les temps et à tous les lieux que nous sommes avec lui. Ce n'est que quand nous croyons avec l'Église tout entière, que nous faisons d'elle notre règle, et que nous ne prenons pas nos propres idées pour un absolu que nous sommes dans le champ de force de sa vie. La

confirmation est toujours aussi une façon de franchir les frontières. Elle demande de nous l'abandon de l'univers étriqué de nos idées et de nos désirs, notre prétention à tout savoir mieux que les autres, pour devenir vraiment « catholiques », pour vivre, penser, agir, avec l'Église tout entière. Cela doit se voir dans l'exemple de notre responsabilité envers les pauvres du monde entier ; cela doit se voir dans notre prière, dans laquelle nous célébrons la liturgie de l'Église tout entière, au lieu de suivre nos propres inspirations ; cela doit se voir dans notre foi, qui prend pour règle la parole de l'Église toute entière et de sa tradition. Ce n'est pas nous qui fabriquons la foi, c'est le Seigneur qui nous la donne. Il se donne à nous. La croix que l'on trace sur nous avec l'huile sainte est pour nous le garant de ce qu'il nous prend par la main et de ce que son Esprit nous touche et nous conduit dans une vie commune avec l'Église.

Si nous nous retournons maintenant sur l'ensemble de notre méditation, il me semble que la structure en trois parties de la confirmation est aussi un symbole de notre vie de chrétiens. Dans la succession des vœux, de la prière, puis de la signation, les acteurs sont successivement nous-mêmes, puis du Christ, enfin l'Église et l'Esprit Saint. Nous pouvons aussi décrire ces trois parties comme parole, réponse et action. Et ces trois éléments – nous, le Christ, l'Église – se relaient dans l'action. Cette structure du sacrement reproduit comme dans un miroir le rythme de la vie : au commencement, l'accent est mis sur l'invitation à agir nous-mêmes. Être chrétien apparaît comme une décision, comme un appel fait à notre courage et à notre capacité de renonciation et de décision. Cela semble pénible, et la vie des autres semble plus confortable. Mais plus nous entrons dans le « oui » des vœux du baptême et de la confirmation, plus nous éprouvons que nous sommes portés par l'Église tout entière. Là où ce que nous avons, faisons et pouvons nous-mêmes commence à se défaire. C'est là que commence à se montrer le fruit de notre réponse. Là où, pour l'homme qui ne connaît pas Dieu, la vie devient une coquille vide, que l'on aimerait mieux jeter, c'est là que se montre de plus en plus qu'il est vrai que nous ne sommes pas seuls. Et même quand l'obscurité se fait peu à peu, même là le chemin conduit à cet Amour qui nous tient et nous porte dans ses bras là où aucun homme ne peut plus nous tenir. La foi est le fondement solide pour la maison de notre vie ; elle tient ferme même dans un avenir que personne ne peut prévoir (cf. *Matthieu 7, 24-27*).

Ainsi, la confirmation est une promesse qui va jusque dans l'éternité. Mais elle est tout d'abord un appel à notre courage, à notre audace. Un appel à risquer, avec le Christ, de fonder notre vie sur une foi qui se tient libre pour lui et qui l'attend, même si d'autres trouvent cela ridicule ou dépassé. Le chemin conduit à la lumière. Prenons ce risque. Disons « oui ». Cette heure où nous recevons le sacrement nous en donne le courage. « Choisis la vie ! Amen.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Mitka Racho)

(titre original : « Homélie bei einer Firmung »)

Joseph Ratzinger, né en 1927, prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Professeur de théologie fondamentale à l'Université de Bonn, puis de dogmatique à Münster, Tubingue et Ratisbonne. Expert à Vatican II. Nommé membre de la Commission théologique internationale en 1969. Cardinal-archevêque de Munich depuis 1977. Nommé préfet de la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi en 1981. Dernière publication en français : *La mort et l'au-delà (Court traité d'espérance chrétienne)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1979.

Sentiers de joie

Itinéraire spirituel et découvertes d'une religieuse qui mène une vie érémitique. En complément aux numéros de Communia sur « les conseils évangéliques » (VI, 4) et « la femme » (VII, 4).

AU commencement était l'Amour... L'Amour infini de Dieu pour sa créature limitée et chétive. Cet Amour en trois Personnes qui fait sa demeure en moi. Reçu comme un germe au baptême, il va croître, afin qu'un jour l'Aimé un et trine soit plus moi que moi-même. Le chemin, c'est la foi et surtout l'espérance, le désir qui creuse en moi, peu à peu, des abîmes que Tu peux combler :

« Le Christ est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus centrés sur eux-mêmes, mais sur lui » (2 Corinthiens 5, 14-15), et sur tous les hommes qui sont aussi « le Christ ». N'est-ce pas là le mouvement essentiel de toute vie spirituelle authentique, comme de toute vie humaine accomplie et heureuse ? Cela vaut aussi et particulièrement pour la vie religieuse. Comment parler de soi, sinon à la manière d'une prière, par référence à Celui qui conduit tout et sait tirer le bien du mal - et avec la conscience profonde de sa fragilité.

L'appel et le « oui »

« Il n'y a eu que "oui" en lui » (2 Corinthiens 5, 14-15). Le Christ et Marie nous ont montré la route vers ce « oui » qui est toujours une réponse. Réponse à une question, à un appel qui sont premiers. Appel de Dieu qui parle au plus profond de nous ou à travers les autres, les événements. Un appel, non une fois pour toutes, mais toujours renouvelé, toujours en marche. Tu es entré dans ma vie dès avant ma naissance par la prière silencieuse de ma mère, et tu y es toujours resté présent comme un vivant - même quand c'était « de nuit ». À ma première communion, tu m'as touchée en profondeur sans que j'en puisse rien dire, me blessant pour toujours. Un amour était né, accompagné d'un désir de vérité à la fois spirituel, intellectuel et existentiel. Puis, quatre ans plus tard, Tu me donnes la certitude inéluctable, jamais démentie, de la vocation au Carmel, me faisant don en même temps de la réponse : de ce « oui » qui engageait toute ma vie - même si ce fut à travers mille faiblesses.

La prière, relation d'amour avec Dieu

« Ne dites pas beaucoup de prières toutes faites », me conseilla un peu plus tard un prêtre ami, m'ouvrant ainsi à un autre langage que la « récitation de prières ». Au langage de l'amour qui, au-delà des mots, perçoit et reçoit les arrhes du mystère.

Ce langage qui pénètre toute forme de prière, lui insufflant la vie et faisant de toutes choses, petites et grandes, une rencontre avec le Seigneur. Ce langage qui est surtout écoute de la voix de l'Esprit, silencieuse et pourtant pénétrante tel un glaive effilé. Écoute et regard. Regard d'amour et de tendresse posé sur l'Aimé, dans l'obscur nuée de la foi - seule capable d'illuminer nos yeux aveugles par son « rayon de ténèbres », seule capable d'ouvrir une brèche sur l'insondable mystère de Dieu.

L'espérance, attente et certitude de l'invisible

Très tôt la souffrance fit irruption dans ma vie, surtout paria mort prématurée de mon père, et Tu me conduis dans une grande solitude. Puis des événements fortuits me firent croire, à treize ans, que tout mon avenir était barré, « fini », mon désir du Carmel irréalisable. Et je cachais ma détresse derrière des rires éclatants. Mais Tu étais là toujours, dans une petite lueur presque imperceptible d'espérance. Lueur qui me disait que ma détresse avait en Toi un sens mystérieux, caché à mes yeux mais positif. Puis ce furent des fiançailles préparées par la musique. Belles à la fois et déchirantes, car Ton appel était toujours présent, se révélant nuptial et plus fort que tout autre amour. Une conversation providentielle avec un prêtre sur les événements qui avaient semblé me fermer définitivement les portes du Carmel: ils ne constituaient pas un obstacle. Par souci de vérité et de fidélité à l'appel de Dieu, je me vis donc contrainte de blesser un être cher...

Mais en raison de mes responsabilités à l'égard de ma famille, le Carmel semblait encore bien lointain. Dans la ferveur de ma décision, ne voulant rien Te refuser, je faisais à l'avance tous les sacrifices - et en vins presque au désespoir. Tu me libéras par ce mot : « Et l'espérance ? » A l'instant même, je me vis transformée, remplis de confiance et d'une joie qui ne devait plus me quitter, même si parfois il n'en restait plus qu'une toute petite braise couvant sous les cendres.

Dès que je fus libre grâce au remariage de ma mère, à vingt-et-un ans, j'entrai au Carmel, où je me trouvai immédiatement à l'aise quant à la vie. Tu m'attendais et me donnais de percevoir ta volonté dans ce qui me plaisait comme dans ce qui me déconcertait, de sorte que je Te rencontrais partout - même si parfois Tu semblais m'abandonner. J'essayais de « suivre ». Puis l'obscurité se fit de plus en plus profonde. La foi et l'espérance, longtemps, semblèrent perdues. Toi que je désirais, Tu me semblais inaccessible et je me sentais totalement indigne de Toi. Tu me délivras par une phrase d'un conférencier : « Le désir de Dieu, c'est l'espérance... »

La consécration, engagement à un amour universel

Le fondement de la consécration religieuse est le vœu de chasteté dans le célibat. Il est don total -et inconditionné à Dieu et engagement à l'amour universel des hommes, de tous les hommes, proches ou lointains. Amour aussi de toute la création où Dieu a laissé le vestige de sa présence. Cet amour sans limites est le remède primordial à l'égoïsme foncier de l'être humain. Le religieux, comme tout chrétien authentique, doit devenir peu à peu tout amour. Il n'y parviendra, par un pur don de Dieu, que dans la mesure de la perte de son « moi » égocentrique. Ce « moi », dont je trouve partout la trace : dans ma pensée, mes désirs, mon action. Pendant de longues années, je travaillai à réagir, par brides et par morceaux, élaguant deci-delà des branches, sans vue d'ensemble, car je n'avais pas découvert la racine du mal. C'est au cours d'une retraite que j'en pris conscience, brusquement : toute ma vie, je l'avais jusqu'ici passée devant un miroir où se reflétait mon visage. À cette image, je confrontais mon agir, mon réagir, l'opinion des autres. Bref, j'étais divisée entre moi-même et cette image. Il fallait que le miroir se

brise pour que, peu à peu, je trouve en quelque sorte mon unité. C'est la condition pour que l'Amour infini de Dieu puisse être reçu et « partagé » aux autres avec une certaine plénitude. Car tout retour possessif et orgueilleux sur soi est un obstacle à l'amour. Dieu alors nous fait don de sa propre compassion, de sa propre tendresse qui nous permettra d'accueillir comme un appel de Dieu toute détresse humaine qui frappe à notre porte et de « laisser passer » à travers nous sa réponse d'amour.

La pauvreté, capacité des immenses richesses de Dieu

« Qui ne renonce pas à tous ses biens ne peut être mon disciple » (*Luc 14, 23*). Ce mot du Christ peut sembler bien austère. Il est pourtant chemin de joie et de liberté. « *Heureux les pauvres en esprit* » (*Matthieu 5, 3*). Ce qui fait obstacle entre Dieu et nous, ce ne sont pas les choses mais l'attachement du cœur. C'est de cet attachement qu'il faut se dépouiller, car il est esclavage. Un jour, un crucifix m'a frappée. Le Christ, bras étendus, mains grandes ouvertes : images de pauvreté totale. Il n'a aucun moyen de fermer les bras, de replier ses doigts sur quelque chose ou quelqu'un pour se l'approprier. Ce qui l'en empêche, c'est le geste d'accueil universel, le geste du plus grand amour... Ce que je donne, loin de me démunir, me construit en m'ouvrant à Dieu, à ses « ressources » infinies, et aux autres dont nous recevons plus que ce que nous pouvons donner.

L'obéissance de foi, école de liberté

Je n'ai jamais ressenti l'obéissance comme une soumission passive à une contrainte extérieure, mais bien comme une fidélité à Dieu et à moi-même. Une fidélité lucide et volontaire, dans la confiance totale en Celui qui nous aime et nous appelle, si déconcertants que puissent être, à certains jours, les chemins où il nous conduit. Alors surtout, il s'agira de respecter ses intermédiaires (les supérieurs, les autres, les événements) et d'embrasser dans un « oui » profond Celui qui, secrètement, vient à notre rencontre à travers eux, Celui qui a nom Amour. Notre fidélité, il est vrai, demeure toujours fragile et ne peut « tenir » que grâce à la fidélité du Seigneur. Pour moi, tout continue à s'expliquer par le mystère à la fois comblant et crucifiant de la volonté du Père. Loin de nous déshumaniser ou de faire de nous des « moutons » dociles, cette obéissance de foi construit la personnalité et crée des êtres libres.

Rencontre du Visage

Irruption de la maladie qui me réduit à peu de chose. Je ne vois plus aucun sens à ma vocation. Seule demeure la certitude d'être où Tu me veux. Dans mon bréviaire, une image de la Sainte Face. Soudain j'y « rencontre » ton Visage et je comprends que ce Visage défiguré, bafoué et pourtant empreint de Paix est le sens profond de mon engagement : participation au mystère de souffrance et d'humiliation du Christ-pour le salut du monde. Accepter d'entrer dans ce Visage où je retrouve celui de tous mes frères. Et surgissent paix, joie et force nouvelle pour la route à la fois exaltante et obscure.

« Nuit » et souffrance – pierres de construction

Après dix ans de vie religieuse, je ressens un désir de Dieu plus intense que jamais, accompagné de l'expérience aiguë d'un obstacle dont j'ignore l'identité. Un religieux expérimenté me donne ce conseil : « Il faut demander les nuits... » Ta réponse à cette requête fut inattendue tout d'abord puisqu'elle s'avéra lumière profonde et simple sur les mystères essentiels de la foi. Puis, par vagues successives, se manifestèrent de grandes épreuves. Tu T'en servis pour commencer à

ouvrir mes yeux d'aveugle sur les abîmes secrets de mon péché, du mensonge de ma vie, de mon infidélité, de mes fuites, de mon orgueil et de mon égoïsme. Et voici que, mystérieusement, je vois se transformer en paix, liberté et joie chaque pas de cette descente dans ma vérité qui me déchire et m'humilie. Peu à peu aussi, Tu me donnes conscience de certains « nœuds » psychologiques, qui remontent à mon enfance, et de les résoudre en les assumant. Ma force est la certitude de participer, même par ces douleurs de croissance, à la Croix rédemptrice de Jésus qui s'ouvre toujours sur la Résurrection.

Au commencement du Concile, Tu fis naître en moi le désir irrésistible d'offrir ma vie pour l'unité des chrétiens et celle de tous les hommes dans le Christ. Au moment même où j'en demandai l'autorisation à ma prieure, Tu me manifestas ton acceptation en me proposant un des sacrifices les plus déchirants de ma vie. Mais cette offrande s'avéra source de force – et je ne pus que rendre grâce pour cette nouvelle preuve de ton amour.

Quelques années plus tard, la détresse de ma mère m'adresse une nouvelle question : la seule solution humaine dans son cas était que j'aie la soigner chez elle, dans des conditions très difficiles. Quelle occasion de renouveler le don total à l'Amour – même si ma fragilité se manifesta bien souvent. Pendant cinq ans, je l'accompagnai au cours de la lente destruction due à l'artériosclérose. Et presque en même temps, ma sœur se voit obligée de me confier bien souvent son petit dernier de deux ans et demi. Encore de la tendresse à donner – et à recevoir... De plus en plus, j'expérimentais que, de tous les rocs et cailloux du chemin, Tu fais des pierres de taille pour me construire.

La solitude, mystère de communion et de vérité

Un an avant la mort de Maman, à l'occasion d'une retraite au monastère, Tu m'as saisie avec violence, en donnant un appel implacable à la solitude, où je devais m'engager quand je serais libre. Et pourtant Tu sais que peu auparavant tu avais permis un aveuglement inconcevable qui me fit T'offenser sans en avoir conscience... Puis, brusquement, Tu rappelas Maman après trois jours d'un éclatement de joie surnaturelle et de tendresse sans paroles qui nous laissa dans une grande paix.

Après un essai de vie érémitique qui, après les terreurs du début se révéla positif, je m'établis dans une petite vallée perdue. Que dire de ce don de Dieu qu'est ma vie solitaire ? La prière y joue un rôle primordial, surtout par l'amour qui permet qu'elle devienne peu à peu continue, car « *l'amant véritable aime partout son Bien-Aimé* », selon le mot de Thérèse d'Avila, partout et toujours. Et voici que, par divers intermédiaires, Tu me conduis imprévisiblement vers la spiritualité de l'Église orientale ; je me sens à la fois très attirée et un peu rebutée par la prière de Jésus, ce résumé de l'Évangile. Cela ne me disait rien de répéter la deuxième partie : « ... prends pitié de moi, pécheur. » Une conversation avec un moine orthodoxe m'ouvre les yeux : le fait de se reconnaître pécheur devant Dieu, d'appeler sans cesse sur soi et le monde sa miséricorde et son pardon, est une attitude fondamentale du chrétien. Attitude de vérité et donc d'adoration. Cette rencontre transforme ma vie. Lentement je me mets à apprendre le secret du recueillement que les Pères de l'Église nous ont légué. Ce sont les pensées qui perturbent le silence intérieur. Il faut jeter en pâture à notre intelligence la prière de Jésus ou une autre prière brève, longuement répétée, afin de lui permettre de s'unifier, puis de descendre dans le cœur. L'union de l'esprit et du cœur recrée l'unité et donc le recueillement de tout notre être. Et c'est la meilleure manière de renoncer inlassablement à notre moi accapareur qui sans cesse cherche à nous disperser.

La solitude est aussi expérience de communion universelle. M'étant séparée, je ressens profondément que je suis unie à tous mes frères, à tout l'univers. Comme il n'y a plus de diversion et donc plus de défenses, je me vois aussi, plus intensément encore, confrontée à ma vérité, à cette connaissance de moi-même qui est corrélative à la connaissance de Dieu. Ce n'est pas facile à vivre, mais la liberté est à ce prix. Ainsi seulement peuvent être levés les obstacles secrets qui en nous s'opposent à l'action divine – à condition de s'accepter tel qu'on est, avec une immense espérance. Car Dieu, le Maître de l'impossible, nous aime et sans cesse nous sauve.

Un autre aspect fondamental de la vie érémitique est la pauvreté, dans l'insécurité matérielle, jointe au travail assidu en communion avec les pauvres et les travailleurs du monde entier.

Et voici qu'en cette Pâque, le Christ se fait lumière et joie. Je réalise que c'est lui-même qui m'a conduite tout au long de mon chemin et que je dois tout lui abandonner, au-delà de ces relents d'« athéisme du souci » et de peur qui manifestent mon manque de foi. « Vous êtes morts avec le Christ... Vous êtes ressuscités avec le Christ... Votre vie est cachée en Dieu avec lui » (Colossiens 2, 20 ; 3, 1-3). Cette résurrection *aujourd'hui* est amour, liberté et joie. Tout devient infiniment simple : écouter l'Esprit, essayer de le suivre et, dans le Christ, me retourner vers le Père de Miséricorde, en portant sans cesse le souci universel de mes frères, dans ma prière et ma vie.

UNE femme peut-elle trouver le plein épanouissement de sa féminité dans la vie religieuse (1) ? À cette question je réponds affirmativement sans hésiter – à condition qu'il y ait eu appel véritable et don sans réserve, compte tenu de la fragilité et de la faiblesse humaines, toujours présentes, mais compensables par la miséricorde de Dieu.

Comment caractériser le véritable épanouissement de la femme ? Paradoxalement, cet épanouissement consistera premièrement non dans l'affirmation mais dans le détachement de soi, non dans le développement de toutes nos possibilités – ce désir serait chimérique – , mais dans le service. Edith Stein a magnifiquement explicité l'accomplissement suprême de la femme : « *L'amour de service se porte au secours de toutes les créatures afin de les conduire vers leur pleine réalisation. Mais c'est là précisément le "titre" donné à l'Esprit Saint. Nous pourrions donc considérer l'Esprit de Dieu répandu sur toute créature comme l'image originelle de l'être féminin. Ce symbole trouve son expression la plus parfaite dans la Vierge très pure, épouse de Dieu et Mère de tous les Hommes.* »

C'est à l'intérieur de l'immense mystère d'Amour qu'est le Dieu un et trine et du mystère d'amour non moins immense qu'est sa relation avec l'être humain que se situe la consécration religieuse, évoquant les noces de l'Église avec l'unique Epoux, le Christ (2 *Corinthiens* 11, 2), et en lui avec toute la Trinité. « Mon cœur et ma chair sont un cri vers le Dieu vivant » (*Psaume* 83, 3). Le célibat consacré n'a de sens que par une

rencontre d'ordre nuptial avec le Christ. Et cette relation d'amour grandit dans la mesure de la capacité d'accueil et du don de l'être humain, à une profondeur et avec une intensité qui dépassent toute attente, car Dieu, lui, se donne toujours totalement. Le vœu de chasteté dans le célibat est un vœu d'amour par lequel la femme livre à Dieu tout son être – corps, âme, esprit – , marqué par sa sexualité, comme la Vierge Marie a offert non seulement son esprit et son âme, mais encore son corps à l'Esprit qui l'a fécondée. Et le Christ répond par ce don total qu'est l'Eucharistie, où son Corps tout entier pénètre notre corps. L'Évangile a des expressions très violentes : « Qui mange *ma chair* et boit *mon sang*, demeure en moi et moi en lui » (*Jean* 6, 56). N'est-ce pas là la réalisation la plus haute et la plus vraie des épousailles divines qui, à certaines heures, comblent l'être humain en plénitude ?

Et cette union est féconde, car tout amour vrai est créateur. A l'image de la Vierge, Mère du Christ et de tous les hommes régénérés par lui, l'apparente « stérilité » de la femme consacrée se transforme en maternité spirituelle innombrable. Le Christ tout d'abord devient spirituellement son enfant. « *Chaque âme qui croit conçoit et enfante le Verbe de Dieu ; selon la foi, le Christ est le fruit de nous tous, nous sommes mères du Christ* » a dit saint Ambroise. Il est question ici d'une foi qui s'exprime dans toute la vie : « Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà... ma mère » (*Marc* 3, 35). Et qui dit « mère du Christ », dit en même temps « mère des hommes ». La maternité spirituelle est une réalité profonde. D'une part elle s'exprime dans les relations interpersonnelles concrètes. Si nous accueillons l'autre tel qu'il est, si nous l'écoutons, nous contribuons à le construire, à le faire naître à ce qu'il est. D'autre part, la maternité spirituelle se réalise dans l'invisible mais si réelle solidarité et communion de tous les hommes. Et cette maternité est elle aussi comblante.

On peut en venir à dire que la situation de la femme, son attitude caractéristique de réceptivité et même tout son « être femme », ne trouve son sens et son achèvement plénier et prophétique qu'en devenant symbolique, en signifiant la « *relation réelle de toute l'humanité avec Dieu* » (Y. Pellé-Douël).

Pour des raisons faciles à comprendre, cet article d'autobiographie spirituelle ne pouvait et ne devait pas être signé.

(1) Tout ce qui est dit dans ce dernier paragraphe concerne en un certain sens et avec les adaptations voulues tout chrétien, car l'attitude de tout être humain devant Dieu est en quelque sorte « féminine ». La relation d'amour avec lui se situe au-delà de la sexualité, là où tout l'être est ramassé dans l'unité, là où « il n'y a ni homme ni femme », car tous ne font qu'un dans le Christ Jésus » (*Galetas* 3, 28). N'empêche que la femme, dans sa spécificité, est plus profondément et plus « réellement » touchée.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Alexander TOMSKY

Modus moriendi

L'Église catholique en Tchécoslovaquie

Là où le mensonge est obligatoire, et le compromis tentant, les chrétiens tchèques et slovaques, malgré une persécution tenace, témoignent de la vérité.

L'ANTAGONISME qui est à la base même des rapports entre le christianisme et le monde se trouve souvent estompé par une certaine tolérance encore sensible dans notre civilisation post-chrétienne, et l'objet de cet essai n'est pas d'expliquer la haine du monde envers ceux qui professent l'amour désintéressé de leur prochain. Il n'y a pas de doute qu'il y ait là un élément de mystère : pour le monde gnostique, le Christianisme est déraison. Cependant, avec le développement des régimes totalitaires au XX^e siècle, la poussée de l'absolutisme au sein des gouvernements est à son apogée, avec le dessein d'exercer son contrôle tant sur la vie spirituelle que sur la vie matérielle. La lutte acharnée entre l'Église et ceux qui refusent de reconnaître la dignité et la liberté fondamentales de la personne humaine et l'existence d'une loi supérieure à celle de l'État est devenue inévitable ; elle est encore plus vive depuis que les communistes ont pris conscience que le Christianisme constituait un obstacle essentiel à la création de « l'état parfait ». Leszek Kolakowski le faisait récemment remarquer : « *Le communisme a cru que l'on pouvait contraindre les gens à s'aimer les uns les autres – et il a inventé le Goulag. Il est sans doute effarant que les sociétés libres du type occidental aient la cupidité comme principale motivation; cet état de fait reste cependant meilleur que l'amour forcé qui ne peut qu'aboutir à une société de prisonniers et de gardiens de prison* » (2).

Aux yeux de nombreux observateurs occidentaux, le conflit, omniprésent dans les sociétés totalitaires, est masqué par le fait qu'elles n'ont pas toutes la solidité nécessaire pour mettre en œuvre leur intention première, comme on le voit en Yougoslavie et en Pologne. L'autre difficulté, pour les Occidentaux, se situe dans la facilité avec laquelle les régimes totalitaires dissimulent leur œuvre de destruction et battent en retraite lorsqu'ils se sentent menacés. La seule raison pour laquelle l'Église orthodoxe russe n'a pas été physiquement liquidée se situe peut-être dans la tactique de Staline : un rapprochement avec l'âme du patriotisme national

(1) Le titre est emprunté à un essai dû à un éminent théologien tchèque et publié anonymement dans *Diekonie*, n° 8 (1977). Il joue sur l'expression *modus vivendi*, qui était une notion centrale dans l'Ostpolitik du Vatican, à l'époque.

(2) George Urban, « A Conversation with Leszek Kolakowski », dans *Encounter*, janvier 1981.

confrontée au danger mortel de l'invasion de Hitler. En Tchécoslovaquie, l'Église ne fut également sauvée de la destruction complète que grâce au chaos idéologique dans lequel l'impact dévastateur du discours de Krouchtchev contre le stalinisme, en 1956, a plongé le Parti. Là, celui-ci obéit à son instinct de conservation : dans le premier cas, le pays tout-entier était menacé de destruction ; dans le second cas, c'était le Parti qui devait se protéger contre la terreur aveugle qui le minait de l'intérieur. Pourtant, chez les communistes, le sentiment qu'il est « nécessaire » d'éliminer la religion d'une société qu'ils veulent contrôler n'en a pas été ébranlé pour autant ; seules les méthodes ont changé dans leurs rapports avec l'Église : dès lors, au lieu de s'attaquer à la destruction physique de l'Église, l'État s'efforce de maintenir la religion dans les limites étroites de ses édifices consacrés ; il essaie en même temps d'affaiblir et de corrompre l'énergie spirituelle de cette même Église par le contrôle de sa vie interne, dans l'espoir de la voir se dégrader et dépérir lentement. L'une des raisons, entre autres, pour lesquelles le gouvernement communiste de Pologne a échoué dans sa tentative de séculariser le pays de façon significative, est qu'il n'a jamais pu établir ce genre de contrôle sur l'Église de Pologne.

Par contre, la situation de l'Église en Tchécoslovaquie, où la vie institutionnelle ecclésiale se trouve soumise à un contrôle presque total, est très grave, et pourtant, même là, après trente ans de lutte contre la foi, on peut voir clairement que l'État athée porte en lui la semence de sa propre destruction, qu'une sorte de sécularisation a eu lieu. C'est un processus inévitable parce que l'Église ne peut être complètement soumise par l'État, sauf à disparaître complètement. Elle peut donc, même paralysée, offrir des valeurs authentiques, non seulement au sens religieux ou moral, mais également dans les domaines de la culture, du patriotisme et des rapports personnels, qui tous sont faussés par le mensonge essentiel au communisme. De plus, comme la souffrance de chacun est liée essentiellement au fait de vivre sous le système athée d'oppression, il est très difficile de devenir cette sorte d'agnostique inconscient si typique des sociétés libérales occidentales. Cette tension oblige les intellectuels les plus vivants qui ne se sont pas vendus au régime à repenser complètement leur vision anthropocentrique du monde. Même à un niveau de moindre conscience, beaucoup de gens ordinaires sont, eux aussi, attirés par l'Église dont les souffrances et l'opposition à l'État forcent la sympathie et même l'admiration. L'Église devient ainsi un symbole d'espérance, et même un espoir politique dans une situation humainement parlant plutôt désespérée. Un exemple typique du rôle nouvellement assumé par l'Église dans l'État communiste : l'éradication totale de l'anticléricalisme traditionnel.

LA vie actuelle de l'Église est donc marquée par trois éléments fondamentaux que l'on peut discerner dans son histoire récente : la terreur des années cinquante, qui a marqué la mentalité de ses membres, du clergé en particulier ; le problème de devoir vivre avec une politique gouvernementale restrictive ; enfin, une renaissance relativement récente de la vie religieuse chez les croyants eux-mêmes – souvent en réaction non seulement contre le régime mais aussi contre la hiérarchie ecclésiale – qui s'efforcent de mettre un terme au déclin de l'Église.

Aujourd'hui, l'Église tchécoslovaque est paralysée. Ses institutions se trouvent démantelées, sa vie spirituelle est chancelante, le nombre de ses membres diminue encore. Des raisons historiques complexes, qui remontent avant ces trente dernières années de guerre impitoyable menée par l'État communiste contre la religion, expliquent le facile succès de la politique communiste. Le catholicisme tchèque, au contraire du catholicisme slovaque, s'est trouvé historiquement affaibli par

la Réforme hussite du XV^e siècle, qui a brisé la continuité naturelle de sa vie nationale, et par la contre-réforme des Habsbourg qui, en utilisant la religion aux fins de leurs desseins impérialistes, ont affaibli l'autonomie de l'Église (les réformes de Joseph II ont fait des prêtres des fonctionnaires de la Couronne, tandis que les ordres contemplatifs étaient abolis). De plus, comme les aspirations nationales tchèques avaient peu de chances de se concrétiser dans la structure de l'empire austro-hongrois du XIX^e siècle, elles s'identifièrent au protestantisme dans une nouvelle idéologie nationale qui proclamait la « révolution » hussite comme l'origine spirituelle de la nation tchèque. Cette tension entre le nationalisme et le catholicisme a développé, à la fin du siècle, un mouvement au sein de l'Église, connu comme « *Los von Rom Bewegung* » (mouvement de 'séparation d'avec Rome) qui a abouti à la création d'une église schismatique hussite après la fondation de la République tchécoslovaque en 1918. L'hostilité de la République et de son président T.G. Masaryk envers l'Église catholique amena une rupture temporaire avec le Vatican, en 1925, et isola les Slovaques, encore largement catholiques, qui s'identifièrent, vers 1938, leur catholicisme au séparatisme national. L'incapacité du nouvel état à se défendre militairement contre l'agression de Hitler ne fit que démoraliser davantage les Tchèques, tandis que la république « paroissiale » slovaque marquait l'Église catholique régionale de sa complicité avec la politique du Troisième Reich. Après la guerre, l'Église catholique ne s'opposa pas à l'expulsion de plus de trois millions d'Allemands d'origine tchèque, en majorité catholiques, (un acte évident de vengeance dicté par une mauvaise conscience) ; elle ne sut pas non plus indiquer la vague populaire de socialisme. La culture tchèque, déjà dominée par les intellectuels de gauche avant la guerre, connut un grand succès après la guerre. Dans les dernières élections libres de 1946, ce furent les communistes qui recueillirent le plus de suffrages : ils devinrent le parti majoritaire au gouvernement de coalition, et leur leader fut nommé Premier Ministre. Ainsi, après le coup d'état de 1948, les communistes étaient en mesure d'exploiter la faiblesse de l'Église catholique en Tchécoslovaquie et de la combattre, dans une sorte de guerre civile où l'une des deux parties se trouvait désarmée et sans défense tandis que l'autre possédait la totalité du pouvoir d'un État tout puissant.

Au cours des années cinquante, pratiquement tout le potentiel intellectuel et structurel de l'Église se trouva annihilé. Après la rupture avec le Vatican en 1949, l'épiscopat fut arrêté ; seuls quelques évêques n'échappèrent à l'internement en camp de travail que pour se trouver incarcérés d'une façon ou d'une autre. Sur 7000 prêtres, près de 3 000 passèrent un certain temps en prison ou dans des camps : leur santé en souffrit et quelques-uns seulement furent autorisés à reprendre leurs fonctions pastorales. En 1950, les ordres religieux furent dispersés ; sur 12 000 religieux, 8 000 passèrent en moyenne cinq ans en prison, et les supérieurs de certains ordres ne furent relâchés qu'en 1968 (3). Des dizaines de milliers de laïcs catholiques, en particulier des enseignants, des chefs scouts, des journalistes ou des écrivains, furent condamnés à de longues peines, d'autres ne s'en tirèrent qu'en émigrant. Sur quinze séminaires, deux seuls ont subsisté - mais sous le strict contrôle de l'État qui définit le programme des cours et le choix des candidats à la prêtrise, et limite le nombre de ceux qui sont autorisés à étudier. La totalité de la presse catholique fut supprimée et remplacée par une poignée de périodiques contrôlés par l'État. Les livres des monastères et des séminaires, la littérature religieuse des bibliothèques publiques furent passés au pilon. Jusqu'à la fin des années soixante, non seulement on ne publia pratiquement pas de littérature religieuse, mais toute référence à Dieu et à la religion disparut même des ouvrages de la littérature classique tchèque. Au cours des années cinquante, la simple assistance

aux services religieux du dimanche exigeait un courage considérable de la part du croyant qui n'était pas certain d'échapper à l'incarcération (sauf dans les zones rurales traditionnellement catholiques de Moravie et de Slovaquie). Mais même dans la première moitié des années soixante, les catholiques pratiquants se trouvaient confrontés au danger de perdre leur emploi et de voir leurs enfants écartés des études supérieures. L'éducation religieuse était techniquement autorisée, mais, soumise à la pression administrative, elle disparut progressivement des écoles, surtout dans les villes. Une grande majorité des catholiques de nom ou peu convaincus quittèrent l'Église : l'assistance aux messes dominicales n'était plus composée que de femmes âgées ou de quelques mères avec des enfants en bas âge. L'effet combiné d'une propagande athée agressive dans les écoles et de la persécution même de jeunes enfants fit naître une atmosphère dans laquelle la plupart des catholiques tchèques ne purent garder une spiritualité vivante. Ceci constitue sans doute matière à une réflexion sur la solidité de l'Église car en Slovaquie; dans des conditions similaires, les croyants montrèrent une résistance plus grande et leur pays demeura largement catholique. On estime aujourd'hui (en dehors des chiffres officiels) que sur cinq millions de catholiques tchèques qui assistaient à la messe dominicale avant la prise de pouvoir par les communistes, il n'en reste qu'un million trente ans après.

ON ne peut séparer complètement la vie de l'Église de la vie de la société en général. Depuis l'invasion de la Tchécoslovaquie par les Soviétiques en 1968, l'État place ouvertement les valeurs matérielles au-dessus même de sa propre idéologie – en laquelle personne ne croit plus et qui, actuellement, sert un autre dessein qu'au temps où l'on espérait pouvoir réaliser une unité idéologique entre les gens. Aujourd'hui, la pression idéologique s'exerce de telle sorte qu'en échange de biens matériels fournis par l'État, on est prêt à adopter l'attitude en laquelle on ne croit pas. On a ainsi l'illusion d'une échappatoire possible au cœur de sa vie privée : on peut s'occuper de la construction de sa résidence secondaire, tout en restant un citoyen « loyal ». Ce mode de vie plutôt dément, encouragé par l'État jusqu'à la tolérance de la corruption et du marché noir à grande échelle, conduit à un sentiment général d'apathie, non seulement dans le domaine des valeurs spirituelles, mais vis-à-vis du sens même de l'intégrité personnelle. On ne pense plus que la divergence entre les vues personnelles et le comportement général puisse poser un problème moral. Le croyant est donc prisonnier d'une situation où son obéissance aux exigences de sa religion lui donne l'allure d'un extrémiste, s'apant l'accord tacite entre citoyens et Gouvernement totalitaire. S'il respectait un tant soit peu ses principes moraux, il serait contraint de repousser mensonges et corruption auxquels il se trouve confronté presque à chaque instant de sa vie quotidienne, acceptant par là-même un niveau de vie très bas et l'ostracisme de ses concitoyens. Alors, comme il ne le peut pas, l'incompatibilité entre les exigences de la vie dans une société totalitaire et sa conscience chrétienne fait naître en lui une sorte de schizophrénie qui le conduit à un sentiment de désespoir et à l'affaiblissement de sa vie spirituelle. Le plus grand danger pour le croyant se situe dans son acceptation du statut « confortable » de citoyen de deuxième classe, où, les souvenirs des années cinquante jouent un rôle important (4). Peut-être pense-t-il qu'en se rendant à l'église le dimanche ou en insistant sur l'éducation religieuse de ses enfants, il accomplit tout ce que l'on peut exiger de lui alors que, dans tous les

(3) Vaclav Benda, *a Catholicism and Politics a, RCL, vol. 9, n° 1 - 2 (1981), p. 62.*

(4) *Ibid.*

autres domaines, il mène la même vie que ses voisins non-chrétiens. La quasi destruction de l'Église dans les années cinquante est un autre élément important de la situation difficile qui est la sienne actuellement. Plus d'un tiers des paroisses sont privées de leur pasteur (deux tiers dans le diocèse de Prague) alors que, chaque année, il meurt plus de prêtres que les quarante ou cinquante séminaristes autorisés à recevoir l'ordination et la permission de l'État d'exercer leur sacerdoce. Avec le manque de prêtres et l'absence presque totale de littérature religieuse, la chance de recevoir des conseils spirituels est très mince. Les chrétiens sont éparpillés et mènent une vie d'isolement spirituel.

L'arme la plus dévastatrice utilisée contre l'Église, si l'on regarde à long terme, fut la création du Bureau pour les affaires d'Église en 1949 et la politique qui en découle : le contrôle de la vie interné de l'Église. Depuis, l'Église a été dirigée par des vicaires capitulaires, fonction élective qui permet aux autorités d'exercer leur contrôle en choisissant un administrateur suffisamment faible. Il y a cinq évêques pour les treize diocèses, ce qui en laisse huit vacants, mais de plus ils furent choisis en 1975 sur les mêmes critères négatifs. Des croyants écrivirent alors des lettres de protestation contre l'Ostpolitik du Vatican, lettres qui témoignent de leur frustration dans ce compromis avec l'État : quatre autres évêques n'avaient même pas l'autorisation d'exercer leur sacerdoce comme simples prêtres, et l'évêque Otčenášek n'avait qu'une petite paroisse. Les croyants protestèrent contre ces nouvelles nominations en objectant que ces hommes ne feraient rien pour aider l'Église. En mettant les choses au mieux, ces évêques croient qu'il est impossible de faire quoi que ce soit ; au pire ce sont des arrivistes corrompus (comme l'évêque Vrana d'Olomouc). Leur mentalité fut forgée pendant la terreur des années cinquante ; leur dessein est de survivre en ne provoquant aucune réaction violente de l'État dans l'espoir de voir l'Église survivre au régime actuel. Ils savent que les prêtres sont espionnés par des informateurs qui transmettent leurs rapports au bureau local des affaires étrangères, et ils craignent de perdre encore plus de prêtres qui viendraient gonfler les rangs de ceux qui ont un emploi en titre mais ne peuvent accomplir leur tâche pastorale. Leur principal souci est de préserver l'institution officielle de l'Église, institution nécessaire à sa survie et symbole puissant dans une société totalitaire.

Vers la fin des années soixante-dix, cependant, éclata au grand jour le conflit latent entre cette attitude et les croyants qui voyaient l'Église céder de plus en plus à la pression gouvernementale : celle-ci s'exerçait en effet par la voie des structures de l'Église pour compromettre la religion organisée et pour étouffer la renaissance religieuse. Les critiques montrent que l'Église n'a rien à perdre, que la presse religieuse prône la « révolution » et le « socialisme » tandis que ses « pages religieuses » sont consacrées à une spiritualité démodée, bigote, favorisant le concept étatique de « religion privée ». Les séminaires n'acceptent que les candidats à la prêtrise les moins valables, les jeunes les moins équilibrés ou les moins intelligents, et malgré l'ordination, chaque année, de quelques bons prêtres en dépit de cette sélection, le séminaire ne fait rien pour eux spirituellement, que leur instiller, au cours de leurs cinq années d'études, la « théologie de la survie ». Après la condamnation par les évêques tchèques de la Charte 77, le manifeste des droits de l'homme, le P. Joseph Zverina, l'un des rares théologiens éminents (qui ne peut publier ses ouvrages que par la voie du Samizdat) s'adressa au Cardinal Tomášek : « *Y a-t-il quelque chose qui puisse aggraver encore la situation présente ? Que pourriez-vous perdre d'autre, vous ou l'Église ? Je supplie votre Grâce, essayez de comprendre en votre conscience épiscopale que tous les moyens possibles, et généralement les plus mauvais, sont utilisés pour liquider l'Église. Toute concession de notre part contribue à cette liquidation (...) Vous vous justifiez par vos lettres pastorales. Nous y cherchons en vain l'esprit de l'Évangile – nous n'y trouvons que lettre morte. Elles contiennent même des passages impossibles à lire en Église dans*

l'esprit de l'Évangile mais, comme vous le savez, les prêtres qui refusent de les lire perdent leur permis d'État. C'est pourquoi de nombreux prêtres préfèrent lire ces lettres après la fin de la messe, pour éviter que les derniers fidèles ne nous abandonnent » (5). Sans aucun doute, ces paroles très dures du P. Zverina étaient dictées par son angoisse devant la façon dont les chefs de l'Église s'étaient compromis, surtout aux yeux des jeunes, en cédant à la pression pour condamner publiquement la Charte 77. Néanmoins, son attitude illustre clairement le conflit latent au sein de l'Église. D'un côté, on trouve ceux prêts à supporter et accepter tranquillement la réglementation de l'État, de l'autre ceux qui prévoient dans cette attitude la mort lente de l'Église. Ils insistent sur le fait qu'il est déjà tard et qu'il faut faire quelque chose pour que l'Église ne meure pas étouffée. Regardez notre clergé, disent-ils, déjà plus d'un tiers appartient à l'organisation d'État pour les prêtres, *Pacem in Terris* (rétablie en 1971), conçue pour intimider et corrompre les prêtres en les forçant à accepter l'idéologie du « mouvement pour la paix » ; nombre d'entre eux commencent par obtempérer dans l'espoir de gagner un peu plus d'espace pour exercer leur tâche pastorale ; ils découvrent par la suite qu'ils n'ont fait que se livrer au chantage de la police en se joignant au mouvement. Les prêtres connus pour en faire partie – sous le surnom populaire de « paxterriers » – ne peuvent plus agir en tant que pasteurs car personne ne leur fait confiance : ils finissent par être en proie à des conflits spirituels ou par accepter des récompenses financières pour avoir négligé leurs devoirs religieux.

TOUT au long des années cinquante et soixante, l'Église souffrit en silence. Durant la période de terreur où elle se trouvait physiquement liquidée, il semblait aux chrétiens, et pas seulement à eux, que cette « folie » ne pouvait durer, que l'effondrement du régime n'était qu'une question d'années. Plus tard, dans les années soixante, alors que la vie revenait lentement à la normale – beaucoup trop lentement pour l'Église cependant – l'espoir se leva d'un socialisme plus libéral, et l'Église attendit patiemment et silencieusement. Après l'invasion soviétique d'août 1968, il devint clair, selon les termes de Vaclav Havel tirés d'un contexte différent, que « *le monde tranquille, relativement comique, plutôt désarticulé des années soixante était fini. Pendant un certain temps, les nerfs de chacun se tendirent jusqu'au point de rupture (dans une tentative de résistance), mais ils ne purent résister au cours des événements et, comme un présage, un monde émergea des ruines de l'ancien, un monde absolument différent, impitoyable, terriblement installé, et imbu d'une austérité asiatique. Fini l'amusement; il fallait retourner au moulin* » (6). Comme les artistes et les intellectuels, les chrétiens ne pouvaient douter qu'ils demeureraient la cible principale du « processus de consolidation » du nouveau régime – eux aussi croyaient que l'homme ne vit pas seulement de pain – la seule certitude qui constitue une entrave pour ces responsables du bon fonctionnement de la machine totalitaire. En 1969, Karel Hruza (son surnom signifie « horreur » en tchèque) revint à son poste de Ministre des Affaires religieuses, le seul ministre du Gouvernement pre-Dubcek capable de reprendre son œuvre.

Ce signe inquiétant fut suivi d'attaques féroces de la presse contre l'Église, surtout en Slovaquie où une enquête publiée dans une revue sociologique, en 1970 affirmait que plus de soixante-dix pour cent de la population croyaient encore en

(5) Deuxième lettre du P. Zverina au cardinal Tomášek, *RCL*, vol. 8, n° 1 (1980), p. 49-51.

(6) Vaclav Havel, *Hry*, 68 Publishers, Toronto, 1977. Le texte cité est tiré de l'introduction.

Dieu (7). Les auteurs de l'article notaient qu'en Slovaquie il n'y avait pas de tradition de libre-pensée, ni de mouvement organisé des classes ouvrières comme dans les régions tchèques. De plus, la religion s'identifiait étroitement au sentiment nationaliste des Slovaques. Une série d'articles a commencé à paraître à la une du quotidien du Parti, la *Pravda* du 27 mars, sous le titre révélateur : « Le catholicisme politique entre en scène ». Tous ces articles traitaient de l'année 1968, au cours de laquelle la liberté du Printemps de Prague fut employée, en Slovaquie, à restaurer la vie religieuse avant tout. Les enfants retournèrent, presque en masse, au catéchisme, villes et villages assistaient au retour des processions et des pèlerinages ; et les quelques couvents encore autorisés à s'occuper des handicapés et des malades incurables se trouvèrent submergés de demandes de jeunes femmes désireuses d'entrer dans les ordres. Mais l'article présente l'Église comme un moyen d'infiltration utilisé par les Occidentaux et les forces opportunistes de droite, et met les lecteurs en garde contre le dialogue christiano-marxiste. Les attaques verbales lancées contre l'Église slovaque atteignent leur point culminant au cours des années 1970-1971. Et, même si elles s'apaisèrent un peu plus tard, elles restent un trait permanent de la scène slovaque. Il est difficile de connaître leur but précis, car l'idéologie d'État n'a pas survécu à 1968. Elle a perdu toute trace de crédibilité et ne peut cacher ce qu'elle est, une simple propagande. Son dessein est d'intimider le croyant, le convaincre de la toute-puissance de l'État pour qu'il soit paralysé de peur, s'imaginant surveillé à chaque pas. Un slogan affiché, il y a quelques années, dans un lycée de Trenčín résume bien cette volonté : « *Jamais il n'y aura de prospérité tant que le dernier prêtre ne sera pas tué par la dernière pierre de la dernière église.* » La propagande anti-religieuse vise aussi les catholiques tièdes et ceux qui ne le sont que de nom, afin de leur rappeler qu'ils pourraient payer cher les valeurs spirituelles auxquelles ils adhèrent sans enthousiasme. Même le membre du Parti qui va à l'église se fait rappeler qu'il ne peut servir deux maîtres : pour garder ses privilèges, il lui faut renoncer à l'Église. En 1971, l'« Institut pour l'Athéisme Scientifique » de Bratislava, rétabli depuis peu, fonda la revue bimensuelle *Ateizmus*, et des facultés athées s'ouvrirent dans chaque université slovaque. Elles avaient pour but d'aider à « séculariser » le pays en présentant des études sociologiques de la situation religieuse ; plus tard, on put voir quelques-uns de ces experts en athéisme témoigner au cours de procès de croyants en tant que spécialistes de « littérature religieuse subversive ». Mais la poussée la plus importante de la campagne contre l'Église fut dirigée contre les écoliers qui allaient au catéchisme. On leur demandait régulièrement de remplir des questionnaires humiliants sur leur croyance religieuse, et il était clair, pour eux comme pour leurs parents, que leur « manque de conviction communiste » leur berrait l'accès aux études supérieures. On exigeait des parents qui désiraient inscrire leurs enfants à des cours d'instruction religieuse qu'ils rencontrent tous les deux le proviseur (qui essaierait alors de les persuader, pour le bien de l'enfant, d'y renoncer). Un désaccord entre les parents ou même l'incapacité de l'un d'entre eux à se présenter disqualifiait automatiquement l'enfant. Des rapports en provenance de Slovaquie font comprendre que l'évolution favorable de la carrière d'un enseignant dépend en grande partie de son habileté à réduire le nombre d'enfants assistant aux cours de religion. Sans aucun doute, même avec des statistiques insuffisantes, en dix ans ces pressions ont fait baisser considérablement le nombre d'écoliers recevant une instruction religieuse, surtout au lycée.

Le ministre tchécoslovaque de la culture déclara, en 1971, que la loi 218/1949, paragraphe 14, annulait toutes les lois précédentes sur les droits des églises et des sociétés religieuses depuis 1968.

(7) Revue de la presse tchécoslovaque, *Radio Europe Libre*, 11 mai 1970.

La voie « légale » était ouverte à des mesures administratives contraignantes contre les prêtres, les séminaristes ou les croyants qui manifestaient publiquement leur foi, protestaient ou organisaient des « activités religieuses » sans l'autorisation du bureau local des affaires religieuses. L'existence *de facto* d'ordres religieux n'était plus reconnue par la loi. Dès lors, les révocations de prêtres et de séminaristes, les interrogatoires de croyants et les fouilles de domiciles devinrent le lot des catholiques, allant parfois jusqu'à la persécution selon l'article 178 du Code Pénal qui accuse l'inculpé de « *faire obstruction à la surveillance de l'Église par l'État* ».

AVANT même la signature par la Tchécoslovaquie des accords d'Helsinki (1975), dont beaucoup s'inspirèrent pour prendre la défense des droits de l'homme en cas de violations de la loi elle-même, des lettres avaient déjà commencé à circuler en Slovaquie pour protester contre la répression. Dans l'un de ces premiers tracts anonymes on peut trouver le modèle de toutes les protestations à venir. Les auteurs font remarquer que la lutte contre la religion a donné naissance, à une société atomisée, matérialiste et cynique, dépourvue d'espoir. Ils montrent que, sous le prétexte d'autoriser les églises à rester ouvertes et à fonctionner, l'État utilise évêques et prêtres pour une lente liquidation de l'Église. Ils en appellent aux chrétiens pour protester, pour organiser leur propre service d'information, pour produire leur propre littérature religieuse, pour former des cercles, des séminaires d'études, des retraites de réflexion ; ils leur demandent de fuir les mauvais prêtres et de n'accepter des conseils que des bons : « *Rien ne s'améliorera de soi-même. Ne restez pas muets, ne tolérez aucune injustice... Vous n'aurez que les droits que vous pourrez faire respecter vous-mêmes* » (8). Cet appel fut repris par beaucoup qui eurent le courage d'affronter l'État de leur propre initiative, en particulier ceux qui avaient été « démissionnés » : le P. Alojz Tkáč par exemple se vit retirer son autorisation d'exercer pour avoir refusé de faire partie de *Pacem in Terris* ; l'enseignant Václav Fabrici perdit son travail pour avoir été à l'église (1975)... Leurs lettres ouvertes de protestation, envoyées au Gouvernement et à leurs évêques, furent spontanément copiées par des fidèles et ce fut l'origine du Samizdat, bientôt enrichi d'ouvrages importants sur la religion et l'Église. La biographie de l'évêque Vojtassák, qui passa la plupart des années d'après-guerre en camp de concentration et mourut en exil en Bohême en 1965, circule en manuscrits dactylographiés de plus de sept cents pages. L'un des écrivains protestataires les plus tenaces est actuellement le P. Viktor Trstenský, secrétaire de l'évêque-martyr, qui a écrit depuis 1975 plus de cinquante lettres de son village de montagne pour commenter chaque cas de discrimination religieuse et de persécution porté à son attention. Sa vigoureuse condamnation de chaque acte de violence et son attitude envers les prêtres irrésolus ou compromis lui ont valu le surnom du « Soljenytsine slovaque ».

CE qui constitua le principal ferment pour les chrétiens (à l'extérieur de la Slovaquie) fut le mouvement de la Charte 77 des droits de l'homme, fondé en janvier 1977 et auquel adhèrent dès le commencement des catholiques et protestants remarquables qui avaient été victimes des purges du début des années soixante-dix. Les Chartistes voulaient contrôler les abus contre les droits de l'homme perpétrés en violation des

(8) RCL, vol. 4, n° 3 (1976), p. 49.

lois de l'État comme des accords d'Helsinki ; ils voulaient aussi mener une politique de « dialogue ouvert » avec les autorités en place en reconnaissant l'état socialiste et sa législation, en poursuivant ouvertement leurs activités dissidentes et en signant tous leurs recours et documents, de leurs nom et adresse. Tout d'abord, le gouvernement fut surpris par cette attitude de défi et réagit avec nervosité, accumulant dans la presse des insultes à l'égard des principaux Chartistes ; il monta contre eux une campagne où tous les citoyens se voyaient contraints de signer un manifeste anticharte sous peine de perdre leur emploi ou leur salaire. Cette attitude contribua à la popularité du mouvement, mais la constante pression des interrogatoires, le harcèlement de ses adeptes, l'exil forcé et l'incarcération ont fini par l'isoler et même à freiner son développement. Deux ans plus tard, le nombre des signataires de la Charte atteignait presque le millier, mais il n'a guère pu dépasser ce chiffre. Les catholiques formaient le groupe le plus important au sein du mouvement et, après la désignation du philosophe Václav Benda comme l'un de ses trois porte-parole officiels en 1978, on prit l'habitude de choisir son successeur parmi les catholiques. Benda entretenait le très grand espoir de pousser les catholiques tchèques à une résistance légale, pacifique et ouverte, car ils constituaient le groupe le plus important d'adeptes potentiels dans une société démoralisée. Dans l'un de ses derniers essais écrits avant son incarcération, en mai 1979, il essayait de les persuader qu'une « activité politique » dans une société totalitaire est indispensable au salut de l'âme : « *Le mal politique aujourd'hui est essentiellement un engourdissement envahissant qui écrase le citoyen et le mine de l'intérieur; et la seule façon d'en venir à bout est de le rejeter, de s'arracher à son emprise et s'engager sur le chemin de la vérité... La Vérité qui, à un certain moment et à un endroit défini, s'est faite homme, a vécu parmi les hommes et accepté de souffrir pour eux, ne peut constituer pour le croyant une plage de repos* »(9). Pour apaiser les craintes de ceux qui pourraient reprocher à la Charte de prolonger la tendance réformatrice de 1968 en acceptant la base légale du régime existant et donc, indirectement, sa légitimité, Benda insista sur le fait qu'il « *était d'accord avec la plupart des catholiques tchèques qui voient dans le communisme la personification même de Satan ou de l'Antéchrist* ». Mais, précisément parce qu'ils ne se faisaient aucune illusion sur la possibilité d'un éventuel paradis socialiste en ce monde, leur engagement actif devrait déterminer si « *une nouvelle approche radicalement conservatrice d'une politique indépendante de toute idéologie et marquée par un pragmatisme terre-à-terre* », où le respect des droits de l'homme, de la démocratie et de la justice sont naturels, était possible (10).

Mais la majorité fit valoir que la présence d'anciens réformateurs communistes dans le mouvement émoissait sa crédibilité et que ses appels aux socialistes et eurocommunistes de l'Ouest révélaient une déviation politique inacceptable de certains de ses membres le mouvement officiellement était apolitique. Son obstination à mener une action ouverte provoqua des conflits inutiles avec la police qui détenait une large information sur les réunions, les participants ou les publications. De plus, l'opinion publique occidentale, sur laquelle comptait le mouvement, n'avait évité la prison à personne. La crainte d'entrer en conflit avec l'État et d'impliquer toute sa famille était naturellement la préoccupation majeure de la plupart des catholiques ; mais, à la réflexion, pouvaient-ils se permettre de perdre leur emploi à la légère, étant donné le faible attrait social du mouvement ? Néanmoins, depuis 1977, des centaines de protestations écrites par des catholiques et des protestants, adeptes de la Charte 77, circulent dans le pays et révèlent la nature précise et l'étendue des mesures administratives prises à l'encontre de

l'Église. Le Comité de la Charte 77 pour la Défense des « Injustement Persécutés » (VONS) a pu consigner par écrit et en détail la quasi-totalité des procès montés contre des croyants, donner l'analyse de ces affaires (souvent on forge de toutes pièces des accusations contre eux) et noter les détails des procès avec les noms des poursuivants. Dans un certain nombre d'affaires, il est évident que cette publicité a contribué à un allègement des jugements prononcés. L'ensemble des documents rédigés par les chrétiens de la Charte 77 remplit des volumes et suffit à prouver que l'Église en Tchécoslovaquie n'est plus l'Église du silence (11).

Les liens personnels et les amitiés nouvelles qui sont formés au sein de la Charte 77 ont permis à de nombreux intellectuels de mieux comprendre le christianisme : dans la société polarisée de la Tchécoslovaquie ils n'avaient, en effet, que peu de chances de rencontrer des chrétiens, encore moins de discuter avec l'un d'entre eux des problèmes de l'existence dans une atmosphère de confiance mutuelle. Seul l'avenir dira combien de conversions ont été provoquées par ces discussions qui se prolongeaient souvent tard dans la nuit. En tout cas, les murs d'hostilité et d'indifférence si typiques des cultures profanes se sont écroulés entre personnes de bonne volonté. La défense, difficile, d'être désarmés, entreprise en commun au nom de la vérité, avait ouvert de nouvelles perspectives. L'exemple des Chartistes avait donné une forte impulsion à ceux que mobilisait la survivance de leur culture. Une « littérature » officieuse s'est répandue dans tout le pays. Des éditions Samizdat d'ouvrages littéraires, historiques, économiques et philosophiques ont commencé à circuler de plus en plus nombreuses, dactylographiées, surtout depuis fin 1978 sous le nom de « maisons d'édition » comme Padlock, Expedition, Quarto, Spektrum et autres.

M. AIS, actuellement, un groupe de catholiques tchèques a compris que, si l'Église voulait survivre en tant que communauté de foi active, il lui fallait un réseau Samizdat de littérature religieuse pour poursuivre son action au-delà de la défense des droits de l'homme, au sein des structures de la Charte 77. Le réseau devait avant tout refléter la vie de l'Église et utiliser la faim spirituelle des nombreux jeunes, intelligents, auxquels les structures officielles de l'Église n'apportaient pas grand-chose : cela représentait de grandes chances pour la foi. Le zèle de ces catholiques fut stimulé par un événement important qui affecta particulièrement la vie de l'Église en Europe de l'Est — l'élection du Cardinal Wojtyła de Cracovie, le nouveau pape Jean-Paul II, en octobre 1978. L'historien Radomir Maly, de Brno, commentant cette élection dans le mensuel polonais *Znak*, exprima quelques-uns des espoirs nourris par les catholiques : « *C'est un événement d'importance majeure pour nous, car il signifie que l'Église intégrera les droits de l'homme dans sa mission et, en choisissant un Slave, l'Église a témoigné de sa signification universelle. Notre Église souffre du complexe historique du schisme hussite, et les catholiques pensent ne pouvoir exister qu'en marge de la société. La contre-réforme des Habsbourg a en quelque sorte disqualifié le catholicisme à nos yeux, en a fait quelque chose d'étranger, lié à la seule culture latine. Le pape venu de Pologne peut aider les Tchèques à comprendre que l'Église ne se limite pas à une partie du monde car, à ses yeux, tous les peuples, y compris les Tchèques, ont les mêmes droits* »(12).

(9) Benda, *op. cit.* (n°3).

(10) *Ibid.*

(11) Un volume de documents de ce genre a été publié par « Opus Bonum » sous le titre *Krestane a Charta 77*, Index, Cologne, 1980.

(12) *Znak*, n° 303, septembre 1979.

Il y avait des espoirs plus immédiats que Maly ne pouvait exprimer dans la presse, pas même en Pologne. Pour les Tchèques, il était absolument évident que *l'Ostpolitik* vaticane de compromis, dont ils avaient souffert plus que quiconque, était terminée. Avec ce pape, ils gagnaient un défenseur qui connaissait parfaitement leur situation difficile et qui viendrait à leur secours si seulement ils se montraient eux-mêmes assez courageux et assez résolus. Ils conçurent le projet ambitieux de diffuser abondamment la littérature religieuse, ce qui débordait les limites définies par la Charte 77 d'une action restreinte aux limites de la loi (celle-ci permet aux écrivains de distribuer leurs manuscrits dactylographiés à leurs amis, bien que cela n'empêche pas la police de se saisir des livres de fabrication artisanale chaque fois qu'elle le peut). De 1977 à 1975, deux années d'activité libre, un groupe de catholiques de Moravie a sorti cinquante-cinq ouvrages Samizdat – huit mille exemplaires au total – selon une source officielle (13) : en fait, il s'agit probablement de plus de dix mille exemplaires. On y trouve la première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor Hominis*, une courte biographie du pape et une histoire de l'Église d'après-guerre en Tchécoslovaquie. Pour la première fois en trente ans, on essaya de sortir anonymement et secrètement une revue théologique non censurée, *Teologický Sborník*. Le problème majeur, c'était la diffusion, parce que les gens s'affolaient à la simple vue de ce genre de publications – posséder un duplicateur constituait un délit grave. Néanmoins, des milliers d'exemplaires furent distribués avant que la police ne rafle « l'imprimerie » de Jan Krumpholtz près d'Olomouc, le 10 septembre 1979. Deux autres laïcs (l'ancien imprimeur Joseph Adamek et Joseph Vlcel) et deux prêtres (Frantisek Lizna et Rudolf Smahel) furent arrêtés, et plus de cent personnes furent incarcérées et interrogées çà et là dans le pays. Des protestations et des appels à l'aide envoyés au pape recueillirent un nombre extraordinaire de signatures (14), en particulier parmi des personnes qui n'avaient pas de liens avec des activités dissidentes. Cette première tentative de publication secrète, même si elle n'a connu qu'un succès partiel, a aidé des centaines de croyants à surmonter leurs craintes. Le pontificat vigoureux de Jean-Paul II créait une atmosphère d'incertitude pour le Gouvernement et ses paroles retenaient l'attention du monde entier. Malgré tout, les dirigeants poursuivirent leur action avec le procès du VONS en octobre, mais ils étaient préoccupés de poursuivre les négociations avec le Vatican, prévues pour janvier 1980. Sous la pression en particulier des protestations internationales, les catholiques emprisonnés furent donc opportunément relâchés quelques jours avant l'ouverture des pourparlers au Vatican.

Il est surprenant de voir à quel point les publications catholiques Samizdat se sont multipliées depuis. Une revue théologique trimestrielle, *Teologické Texty* (Textes théologiques), paraît régulièrement ainsi qu'une chronique mensuelle des affaires religieuses sous le titre *Informace o Cirkvi* (Informations religieuses), dépassant à elles deux la diffusion de tout le reste du Samizdat réuni. Plus tard, au cours de 1980, une autre revue pour les jeunes se joignit à elles, avec une forte teinte évangélicatrice, nommée « *Vzhriseni* » (Résurrection). On peut déjà évaluer l'influence de la presse secrète, en particulier celle d'*Informace*. Elle offre aux croyants des informations sur l'Église à travers le monde, ce que l'hebdomadaire officiel *Katolické noviny* (Nouvelles catholiques) ne fait jamais, et contribue ainsi à briser les barrières élevées autour d'eux pour les isoler du monde et du Vatican en particulier. C'est pourquoi *Informace* laisse une place de choix aux discours du pape, qui ne sont officiellement cités que lorsqu'ils traitent de la paix ou du désarmement.

En relatant des cas individuels de persécution en Tchécoslovaquie, le journal contribue à développer la solidarité entre croyants et fournit aux agences étrangères une source inestimable d'informations détaillées, ce que les tracts isolés qui circulaient avant ne pouvaient faire ni efficacement, ni professionnellement. Sa tâche majeure est peut-être de créer une tribune pour l'opinion publique secrète, moyen de pression redouté des autorités dont la hiérarchie catholique elle-même a conscience, elle qui jusqu'alors se laissait facilement intimider. En avril 1981, l'énergique protestation du Cardinal Tomášek contre le monopole des « prêtres de la paix » dans *Katolické noviny* fut publiée dans *l'Informace*, apportant indubitablement son encouragement à beaucoup. Le P. Joseph Kordik, s.j. put organiser une vigoureuse campagne dans les pages de la revue quand il fut accusé d'enfreindre la loi, ce qui réduisit le jugement à une peine de suspension.

Il est évident maintenant qu'un nouvel esprit est descendu sur l'Église catholique tchèque agonisante. De petites communautés se réunissent régulièrement un peu partout pour prier et méditer principalement. Elles connaissent un courant d'ouverture œcuménique, et l'accent porte sur l'importance de la vie spirituelle qui, dans ses principes, réunit catholiques et protestants. Ceci explique la grande popularité de la Communauté de Taizé. Son guide, le Frère Roger Schutz, est venu à Prague, en visite privée (du 1^{er} au 3 mai 1981) et il a pu rencontrer des milliers de gens qui s'étaient rassemblés en un temps record grâce au « téléphone arabe ». Il ne faut pas surestimer l'étendue de la renaissance de l'Église : au mieux quelques milliers de fidèles – un petit nombre seulement de la communauté ecclésiale – déjà trop pour que la police puisse surveiller de près leurs activités, d'autant plus qu'elle est encore en train de poursuivre les Chartistes. Des rapports font état de cercles d'études théologiques clandestines organisés, en particulier dans les ordres religieux qui ont déjà l'habitude de nombreuses années d'existence secrète. L'apparition éventuelle de prêtres ordonnés secrètement augmenterait le risque d'une recrudescence de la persécution, mais témoignerait aussi d'une renaissance significative de la foi – renaissance nécessaire à la survie de l'Église. En 1980, seize prêtres seulement furent ordonnés pour toute la république tchèque et vingt en Slovaquie. La prière du pape pour que « les catholiques de Tchécoslovaquie s'unissent pour confesser le Christ et jouissent d'une liberté religieuse complète dans tous les domaines de la vie, y compris la possibilité de recevoir une formation normale pour la vocation de la vie sacerdotale ou religieuse » (15), étaient des paroles d'encouragement mais aussi de crainte pour l'unité de l'Église. Le développement d'une Église « secrète » recèle des dangers spirituels occultes. Quelques-uns de ces activistes cachés peuvent en venir à penser qu'eux seuls sont « le sel de la terre » ; ils peuvent être entachés du complexe du martyr et regarder comme des traîtres leurs frères dans la foi, officiellement reconnus, oubliant que certains d'entre eux s'efforcent de garder leur conscience claire. On perçoit déjà des signes que des intellectuels catholiques (regroupés autour de Jiri Nemec à Prague), peut-être sous l'influence de l'environnement traditionnellement protestant, commencent à rejeter l'Église institutionnelle dans son ensemble. Grâce à l'inspiration du pontificat actuel, et à son importance toute particulière pour l'Europe de l'Est, ce danger de dissidence gnostique au sein de l'Église restera probablement restreint à un petit groupe d'intellectuels. Un danger beaucoup plus grand menace l'Église : la police et la voie « légale » était ouverte à des mesures d'État. Il y a deux ans, les autorités firent

(13) Documents publiés par le tribunal du district d'Olomouc le 4 juin 1981 et reproduits en tchèque dans *Studie*, n° 78, Rome, 1981, p. 567.

(14) L'un des appels fut signé par 350 personnes. Cf. *RCL*, vol. 8, n° 1 (1980), p. 47 s.

(15) *Keston News Service*, n° 99, 29 mai 1980.

pression sur les gestionnaires d'Église pour s'assurer que les séminaristes ne rejoindraient pas les ordres religieux. Le vicaire capitulaire de Brno prétendait même que ces étudiants faisaient tort à l'Église en prenant une place au séminaire, qui aurait pu être donnée à un autre (16). La recrudescence de popularité des ordres est un signe particulièrement sain de la renaissance religieuse. Le 18 novembre 1980, la police effectua un certain nombre de fouilles chez les Franciscains connus, à Liberec, et arrêtrèrent le supérieur, le P. Joseph (Jan) Barta qui fut retenu sans accusation ni procès pendant trois mois. A la fin de janvier 1981, la police avait mené dix-neuf interrogatoires et effectué des fouilles chez les Franciscains soupçonnés, confisquant la littérature religieuse et les objets de culte (17).

Actuellement, les autorités font de la « presse souterraine » leur cible prioritaire. Cependant, ne pouvant dépister les **éditeurs** et les agents de diffusion du Samizdat, elles ont décidé, en avertissement, de poursuivre le procès des imprimeurs d'Olomouc. Ici, les nouvelles méthodes de clandestinité s'avèrent efficaces, d'une part parce que tout le réseau Samizdat est anonyme, d'autre part parce que la plupart de ceux qui tirent les exemplaires des revues ne connaissent pas la source même des originaux. Sans engagement direct de leur part, ils figurent sur la liste des éditeurs comme sympathisants à la cause. En juillet 1981, le P. Lizna a été jeté en prison : on avait trouvé en effet copie de l'acte d'accusation dans l'affaire menée contre lui et les imprimeurs d'Olomouc sur deux prêtres ouest-allemands venus le voir ; alors, on l'accusa aussi « de nuire aux intérêts de l'État à l'étranger ». Sa présence charismatique au tribunal d'Olomouc les 28 et 29 septembre attira une foule de jeunes et donna au procès une publicité internationale. Contrairement aux autres accusés, on le fit comparaître menottes aux mains, ce qui ne l'empêcha pas de bénir ses jeunes disciples qui chantaient et lui lançaient des encouragements, incident sans précédent au _procès d'un croyant. Les autorités décidèrent d'accélérer la procédure et de poursuivre le procès à huis clos dès le second jour plutôt que de se trouver confrontées à de semblables séances et à une foule encore plus importante le troisième jour. Les accusés furent condamnés à des peines allant de vingt mois à trois ans de prison mais, à son second procès à Prague le 21 janvier 1982, le P. Lizna vit sa peine de vingt mois simplement portée à vingt-sept mois. Cette fois-ci, personne d'autre que sa mère et un ami, ne put pénétrer dans la salle d'audience strictement gardée, et il n'avait plus de menottes. La publicité avait joué.

Exactement un mois après le procès d'Olomouc, les services de sécurité organisèrent des descentes de police dans des paroisses et maisons de retraite pour prêtres et religieux. De nombreux duplicateurs, livres religieux, machines à écrire et même magnétophones furent raflés. Et pourtant les revues samizdat continuent de paraître.

LA situation de l'Église en Slovaquie depuis ces quatre dernières années montre des signes de renaissance de la vie religieuse en tous domaines. L'impression faite par l'élection du Pape Jean-Paul II fut beaucoup plus forte sur les Slovaques, qui s'identifient traditionnellement davantage avec le catholicisme polonais qu'avec le catholicisme tchèque. À la fin des années soixante-dix, de nombreux jeunes Slovaques purent tisser des liens avec le jeune et vigoureux

mouvement de renaissance « Oasis », qui se développait juste à leurs frontières. Depuis lors, de nombreux rapports font état de groupes de jeunes qui se réunissent pour prier et de séminaires religieux un peu partout dans le pays. A Hava par exemple, un groupe de 15-17 ans a été interrogé en 1980 pour avoir pris part à des retraites clandestines et, à Trencianske Teplice, la police exigea d'un groupe similaire des explications sur ses allées et venues (18). D'autres rapports suggèrent que la police opère parmi les étudiants des universités slovaques. Les procès de deux prêtres, le P. Oskar Formanek de Presov (le 26 juin 1980) condamné à dix-huit mois de prison avec sursis et le P. Joseph Labuda de Rimavska Sobota (le 16 octobre 1980) condamné à six mois de prison, laissent à penser qu'ils avaient des liens étroits avec les jeunes. Le P. Formanek était accusé entre autres de diriger des séminaires clandestins et le P. Labuda de prêcher des retraites- pour sept jeunes catholiques. Les cent cinquante mille participants au pèlerinage annuel de Levoca (le 5 juillet) sont peut-être plus significatifs que les millions qui se rendent chaque année à Czestochowa en Pologne, écrit Anton Hlinka dans *Horizont* (19).

La vigoureuse protestation, en automne 1980, de cent vingt étudiants du Séminaire théologique de Bratislava contre les études proposées par « Pacem in Terris » est sans précédent dans toute l'histoire de l'Église catholique d'après-guerre. En fin de compte, onze séminaristes durent interrompre leurs études pendant un an, représaille relativement clémente des autorités, qu'explique seulement leur affolement devant une manifestation inhabituelle de résistance. Bien plus troublants sont les rapports sur plusieurs prêtres dont on attribue l'assassinat à la police. Bien que, dans des cas de ce genre, les témoignages ne soient jamais satisfaisants puisque les amis de la victime ne peuvent pas faire d'enquête poussée, les circonstances de la mort, le 23 février 1981, de Premysl Confal, prêtre ordonné en cachette, montrent clairement que la police est impliquée (20). On peut deviner ici la détermination des autorités à renforcer leur mainmise sur la Slovaquie, détermination que l'on retrouve dans la tendance récente à recruter des Tchèques plutôt que des Slovaques pour les forces de police, et d'exploiter les tensions historiques entre les deux nations. Un long article dans le quotidien du Parti, la *Pravda*, paru le 29 décembre 1980 à Bratislava, a reconnu pour la première fois l'existence d'une Église « souterraine » en Slovaquie et attaqué l'influence présumée du cléricisme polonais.

On trouve là une indication nette de la résistance des catholiques slovaques et de la croix qu'ils sont prêts à porter pour leur foi.

Alexander TOMSKY

(traduit de l'anglais par Mireille de Maistre)

(titre original : « *Modus Moriendi of the catholic Church in Czechoslovakia* »)

(19) *Katholische Nachrichten Agentur*, n° 7, 12 février 1981.

(20) « Svitanie v utrpeni », dans *Horizont*, novembre-décembre 1980.

(21) *Loc. cit.* (n° 18), n° 85, 10 avril 1981.

Alexander Tomsky, né en 1947 en Tchécoslovaquie, qu'il quitte en 1968 devant l'invasion soviétique pour la Grande-Bretagne, où il se convertit au catholicisme et étudie la philosophie et la théologie. Travaille comme chercheur à Keston College, établissement spécialisé dans l'étude de la religion en Europe de l'Est. Contribue à de nombreux périodiques spécialisés dans ce domaine, notamment *Religion in Communist Lands* (cité ici RCL). Marié, six enfants.

(16) *Ibid.*, n° 113, 11 décembre 1980.

(17) Deux lettres de Ales Zlamal, dans *Studie*, n° 74 (1981).

Gérard CHOLVY

Les Églises et la question sociale en France dans la première moitié du XIX^e siècle

Un lieu commun très répandu consiste à dire que l'Église du XIX^e siècle s'est désintéressée du sort des ouvriers et que, malgré l'exemple de quelques isolés vaguement hétérodoxes comme Lamennais ou de quelques généreux exaltés comme Ozanam, l'Église hiérarchique a constamment soutenu les « nantis ». Ce qui permet selon les cas d'étendre le même jugement à l'Église actuelle ou d'exalter le caractère prophétique du non-conformisme clérical. Une étude historique rigoureuse de cette période commence à nous faire découvrir que les catholiques (et les protestants) ne se désintéressaient pas de la « question sociale » et que les évêques surent être au premier rang de ceux qui dénonçaient l'exploitation de l'homme par l'homme ». On perçoit mieux alors la continuité de l'enseignement social de l'Église.

UNE partie des efforts qu'ont tentés les Églises pour faire face aux progrès de l'ignorance et du détachement religieux a été enrayée par la montée des problèmes nouveaux posés par le développement industriel : le machinisme, l'urbanisation, le libéralisme économique.

Il y avait toujours eu des pauvres parmi les habitants des villes et des campagnes, et l'assistance était largement pratiquée sous l'Ancien régime, à la mesure du recul progressif du rôle traditionnel de la famille. Mais une grande partie des institutions qui soutenaient l'une et l'autre fut sapée par la vente des biens provenant des legs charitables (aux hôpitaux, hospices, Hôtel-Dieu, aux chapitres, aux paroisses) et les progrès de l'individualisme (les *familles-souches* se font beaucoup plus rares). Sans doute l'un des résultats de l'impulsion donnée par la législation révolutionnaire fut-il d'entraîner, ici ou là, une diffusion plus large de la propriété, et, par là-même, une sensible réduction du paupérisme. Mais trop de facteurs ont joué en sens inverse pour que la précarité des conditions individuelles ne soit pas aggra-

vée. Le surpeuplement relatif des campagnes est une réalité jusqu'au milieu du siècle: il faut souligner que, jusqu'en 1850 au moins, les problèmes sociaux les plus importants sont ceux des campagnes, forte demeurant la fécondité et faibles, surtout, les possibilités d'émigration. La conjoncture économique est défavorable. Les progrès du machinisme contribuent à rendre plus difficiles les conditions de travail et d'existence de milliers d'artisans, d'ouvriers et d'ouvrières à domicile – il est un fait que la durée du travail s'allonge –, cependant que les premiers phénomènes de concentration, si limités soient-ils encore, donnent naissance à un nouveau prolétariat qui comprend un nombre croissant de femmes et d'enfants.

CETTE évolution a-t-elle totalement échappé aux milieux dirigeants des Églises enfermés dans le spirituel pur ? Il est arbitraire aujourd'hui de l'affirmer. Venant après les travaux pionniers de J.-B. Duroselle – « l'épiscopat à deux ou trois exceptions près n'a pas eu le moins du monde l'idée qu'il pouvait exister un problème ouvrier » –, les pertinentes études de Paul Droulers ont déjà contribué à nuancer fortement ces premières impressions. Les monographies diocésaines les plus récentes ont pour résultat de continuer à enrichir la liste des interventions épiscopales. Comme le dit fort justement P. Droulers, « ces actes épiscopaux qui étaient neufs et importants... par l'autorité que leur donnait leur caractère officiel religieux, ont été peu écoutés, et après un demi-siècle se trouvaient ignorés tant des historiens que des ecclésiastiques » (« La Presse et les mandements sociaux d'évêques français avant 1848 », *Cahiers d'Histoire*, IX, 1964).

Si Lamennais attira l'attention dès 1822, dans le *Drapeau blanc*, sur la démoralisation des ouvriers, il faut surtout faire remonter à Alban de Villeneuve-Bargemont le mérite, pour un auteur catholique, d'avoir souligné que le paupérisme n'est pas un accident : rapport de 1829, et surtout *Traité d'Économie politique chrétienne*, 1834, dont l'influence est fondamentale pour la pensée catholique sociale. Charles de Caux, dans *L'Avenir*, effectuée dès 1830, une critique du libéralisme économique qui représente une contribution d'autant plus importante que l'un de ses disciples fut Frédéric Ozanam. Ce dernier, dans son *Cours de droit commercial* (Lyon, 1839), reprend la critique du libéralisme économique, matérialiste, qui méconnaît la dignité de la personne humaine : « L'exploitation de l'homme par l'homme, c'est l'esclavage. » « L'ouvrier-machine n'est plus qu'une partie du capital. » Face au paupérisme, « la charité ne suffit plus » la justice doit intervenir. Et Ozanam de préconiser un contrôle de l'État sur le repos du dimanche, le travail des femmes et des enfants ; il préconise la création d'associations libres de travailleurs. On sait qu'en 1833, il avait donné le départ au puissant mouvement des *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul*, dont le but premier tenait dans la sanctification de ses membres, quelque 10 000 en 1848, en 282 conférences.

C'est au triple concours du courant philanthropique représenté par le Docteur Villermé, de la *Société industrielle* de Mulhouse – formée de patrons calvinistes – et de catholiques comme Montalembert, qu'est due – en dépit de l'opinion bourgeoise et libérale dominante – le vote de la première loi sociale française réglementant le travail des enfants dans les manufactures (1841).

VERS cette date, combien d'évêques s'étaient publiquement exprimés sur la condition faite aux travailleurs de l'industrie nouvelle ? Les plus clairvoyants furent naturellement ceux des régions les plus touchées par la concentration industrielle. En premier, le cardinal de Croy, archevêque de Rouen, dont l'appel fut repris par Montalembert lors des débats précédant la loi de 1841 : « *Pauvres petits enfants ! Que les lois se hâtent d'étendre leur protection sur votre existence, et que la*

postérité lise avec étonnement sur le front de ce siècle, si content de lui-même : en ces jours de progrès et de découverte, il fallut une loi de fer pour défendre de tuer les enfants par le travail » (Carême 1838). L'appel à l'intervention de l'Etat est ici très net, et la tendance légitimiste du courant catholique 'social la prend à son compte avec moins de difficulté que la tendance libérale.

La même année, **Mgr Belmas**, archevêque de Cambrai, demande la réduction de la durée du travail et dénonce, l'année suivante, l'insuffisance des salaires. Pasteur d'un diocèse où la crise de l'industrie textile traditionnelle (  Lodève, Clermont, B daries, Saint-Chinian, Saint-Pons) sévissait avec gravité, **Mgr Thibault**,  v que de Montpellier, fut sans doute l'un des évêques de France les mieux informés des conditions d'existence du petit peuple ouvrier des villes – qu'il instruit lui-même : « *m'est démontré que rien ne résiste à un évêque apôtre... Mgr confesse treize heures par jour, prêche tous les jours à cinq heures du matin... avec une popularité entraînante* » (Lettre de l'abbé Combalot, mission de Lodève, 1843). Il est conscient de ce que l'industrie a fait « *de la société actuelle quelque chose de nouveau, d'étonnant qui n'a pas d'analogie dans le passé* » (1841). Il ne se méprend pas sur la distinction à établir entre l'aumône et la charité : « *Hâtons-nous de le dire, cette charité est bien plus que l'aumône... elle est l'amour des autres.* » Il dénonce « *les combinaisons mesquines d'une bienfaisance hérissée de chiffres* », la philanthropie qui n'est « *qu'une vaine religiosité distribuant des aumônes sans jamais aller au-devant de la misère. Elle souscrit pour des orphelins, elle ne les recueille pas dans ses bras... Elle crée des régimes p nitentiaires_ pour les condamnés, elle ne descend pas dans les bagnes* » (1840). Sont traités sans ménagement les entrepreneurs d'industrie, « *quelques privilégiés de la fortune, quelques hommes plus hardis dans leurs calculs, moins délicats peut-être dans leurs moyens ? ... Il y a dégradation progressive de la classe des travailleurs... Des enfants sont descendus à l'état de machine... L'ouvrier est devenu dans la main de l'industriel un instrument, une sorte de rouage muet qu'on espère remplacer à peu de frais... Le servage est rentré au milieu de nous* » (1841).

L'UN des sujets les plus fréquemment abordé par les évêques est celui de la violation du dimanche, mais pas toujours dans l'optique du travail industriel. Rare est cette affirmation que le dimanche est fait « *d'abord pour procurer à notre corps un repos que les fatigues des jours précédents lui rendent nécessaires* » ( v que de Troyes, 1841). « *Où serait le mal, écrit Mgr Giraud (Cambrai, 1845), si la production fl chissait d'un septième ?* » De même, dans la dénonciation du « *faste qui insulte à la misère de l'ouvrier* » (**Mgr de Bonald**, Lyon, 1845), y a-t-il une continuité évidente avec des thèmes plus anciens de la prédication.

Il appartenait à deux des évêques les plus impliqués dans le difficile accouchements de la société industrielle en France de s'exprimer avec le plus de netteté. En 1843, l'archevêque de Paris, **Mgr Affre**, parle du paupérisme comme d'un « *nouvel esclavage* » : comment s'étonner de la colère de malheureux « *contre une société où ils meurent plus qu'ils ne vivent?* » L'archevêque eut des contacts avec **Buchez**, le chef du courant démocrate du catholicisme social, et il appuya les initiatives de l'abbé **Ledreuille** et de la Société de Saint-François-Xavier. A Cambrai Mgr Giraud, au nom « *des droits sacrés de la nature et de l'humanité* », élève la protestation de la religion, « *pour tout dire en un mot, contre cette exploitation de l'homme par l'homme, qui sp cule sur son semblable comme sur un vil bétail... un vil instrument de production ; qui calcule froidement jusqu'à quelles limites on peut ajouter à sa tâche* » (1845).

C'est dans l'ordre moral que sont recherchées les causes d'une telle dégradation. Les  v ques dénoncent l'individualisme sans frein, la morale de l'intérêt, le rejet de la religion, le culte de l'or substitué au culte de Dieu. Se manifeste cette crainte de l'utilisation que voudraient faire certains de la religion « *// n'a été question de religion*

que dans un but de préservation égoïste, pour assurer à la fortune la prescription de ses privilèges » (Montpellier, 1841).

Souhaitant que s'améliore le sort de la classe ouvrière, les évêques ne s'étendent guère hors du terrain qu'ils savent être le leur : celui des principes moraux et spirituels. Mgr Giraud cependant affirme « *le droit du travailleur à un salaire qui suffise à son entretien* » et   « *un exc dent qui vous vienne en aide au temps de la maladie, de la vieillesse, de l'interruption du travail* » (1846). Il n'y a là que l'ébauche d'une législation généralement souhaitée pour le travail des femmes et des enfants, et, bien entendu, pour le repos dominical. Si les évêques sont unanimement hostiles aux doctrines socialistes ou communistes – les termes sont à l'époque fréquemment employés l'un pour l'autre –, ils demeurent silencieux sur les possibilités d'une association ouvrière que préconisent cependant, sous des formes diverses, Villeneuve-Bargemont, Ozanam ou Buchez.

C'EST que les espoirs sont avant tout placés dans la restauration de la foi – « *le seul remède... serait le retour sincère à la religion* », écrit **Mgr d'Astros** (Toulouse) en 1848. Et dans les oeuvres qui en sont l'illustration – « *Dieu veut que vous le priez bien plus encore par vos oeuvres que par vos paroles* » (Montpellier, 1841) – oeuvres renouvelées certes, mais sans pour autant qu'elles viennent remettre en cause les structures de la société. On assiste à l'essor des oeuvres charitables – elles ne se dispensent pas de la bienfaisance individuelle –, qu'elles aient ou non   l'origine un prêtre ou des laïcs, des dames ou des religieuses. L'épithète « *paternaliste* » qui les englobe rétrospectivement présente l'inconvénient d'en masquer les aspects parfois novateurs.

Prenons l'exemple de la **Société de Saint-Vincent-de-Paul**. On oublie trop que le passage de l'aumône individuelle, qui tout à la fois engage peu celui qui la fait et marque celui qui la reçoit, à une charité organisée, « *technicienne* » représente une étape qui engage beaucoup plus celui qui la pratique. Ce n'est pas rien de graver chaque semaine, et durant des années, les escaliers qui conduisent au logement de la famille visit e ; d'en connaître les difficultés particulières ; de consacrer ses dimanches   distraire des adolescents ou à faire réciter le catéchisme.

Il ne faut pas non plus oublier que les rapports qui s'établissent ne sont que le reflet des rapports sociaux existant dans la société environnante et resteront longtemps différents, là où cette société restera fondée sur les hiérarchies traditionnelles (d'évidence, le souvenir n'en est pas encore perdu aujourd'hui dans certaines régions). Leur contestation témoigne précisément que change la société ; mais elle changera lentement et inégalement selon les lieux. C'est une erreur, trop commune à une vision schématique et très centraliste de l'historiographie sociale en France, que de préjuger de l'inefficacité d'institutions fondées sur un tel modèle, à partir de leur mise en cause à Paris – dans le journal *L'Atelier* par exemple –, puis à Lyon, etc. Les concours populaires qui marqueront les obsèques de tel ou tel homme d'oeuvres en sont une preuve. Vers 1840, il ne fait pas de doute que la fondation d'une conférence dans une ville de province présente des aspects progressistes : de jeunes étudiants & l'origine (  Montpellier un **Xavier Montrouzier**, 19 ans, réunit dans sa chambre), puis le doyen de la Faculté des Lettres, des professeurs du Collège royal (1839) ; c'est une brèche dans le monopole de l'assistance privée – chaque notable recevant ses pauvres à jour fixe. La connaissance concrète des conditions de la vie ouvrière suscitera de salubres inquiétudes (nous ne méconnaissons pas pour autant que la charité ainsi pratiquée peut aussi rassurer d'autres consciences).

Ces aspects bien réels n'expliquent-ils pas que les Conférences soient demeurées, le siècle durant, un véritable carrefour où se côtoient légitimistes et bonapartistes, aristocrates et employés, royalistes et sillonnistes ?

MAIS il faut noter que ce succès demeure souvent limité à des milieux (propriétaires, rentiers, professions libérales...) peu ou pas en rapport avec les aspects modernes de la production : cet engagement sur le terrain social d'une partie de la bourgeoisie ne concerne qu'une très mince élite, la noblesse s'y prêtant mieux que la bourgeoisie commerçante et industrielle.

Buchez nous en donne peut-être une clé lorsqu'il fait part à **Lacordaire** des réticences que provoquent la conversion au catholicisme de quelques-uns de ses amis, « entraînés dans des excès de pratique... qui ont été un scandale pour beaucoup de jeunes gens et ont éloigné... des hommes qui revenaient... Savez-vous pourquoi ? On s'est aperçu qu'ils étaient rentrés dans le culte du salut individuel et qu'ils oubliaient le but social, le but même en vue duquel l'Église a institué ces pratiques... Les hommes dont je vous parle ont eu peur que le résultat des contacts avec le clergé fut tel qu'il en résultât nécessairement l'oubli du devoir social ».

Lacordaire ayant répondu qu'il n'y avait pas inimitié de nature entre la pratique de dévotions et le dévouement social, Buchez ne se déclara pas convaincu et dénonça la conception du salut individuel, « qui a pour axiome : Dieu seul opère et les hommes ne font rien que par lui. En conséquence, ils se croisent les bras et refusent de se mêler de politique : cela est absurde, mais cela est ; c'est du protestantisme pur » (A. Duval, « Lacordaire et Buchez... en 1839 », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* t. XI V. 3. 1961).

LORS de son passage à Nîmes – alors centre textile actif – en 1844, **Flora Tristan** rendit visite à l'évêque et au pasteur président du Consistoire. Ses réactions ne sont pas sans apporter des indices utiles sur ce qui séparait alors catholiques et protestants face à la question sociale : « L'évêque m'avait avoué que les ouvriers étaient bien pauvres, mais qu'ils se trouvaient heureux dans leur misère, parce que leurs prêtres les aimaient en proportion de cette misère qui représente Jésus-Christ, etc. Le prêtre protestant, lui, me nia la misère des ouvriers. Il prétendit qu'ils vivaient heureux avec le fruit de leur travail. Il m'énuméra longuement les aumônes que les protestants faisaient à leurs pauvres... » « Résumé : la classe bourgeoise protestante est la plus riche. Elle s'est emparée du commerce, des affaires et des places, elle est philippiste. La classe bourgeoise catholique est noble, propriétaire de campagne et vit en général assez pauvrement. Le peuple catholique ou protestant est généralement pauvre, ignorant, méchant, haineux, laid au moral comme au physique ». Là où le protestantisme était établi, les patrons des manufactures étaient rarement des catholiques, plus rarement encore des catholiques pratiquants. Ici plus encore qu'ailleurs, les catholiques sociaux se recrutent en marge des activités industrielles proprement dites. C'est là l'un des motifs qui limitent leur influence.

C'EST cependant **Mulhouse et sa Société Industrielle** qui capte l'attention lorsqu'on veut traiter des prémices du christianisme social au sein du protestantisme français. Mais les enseignements que l'on en tire sont assez contradictoires. Rôle précurseur pour les uns, « sens aigu de la philanthropie publicitaire » (**G. Duveau**) pour les autres ? Dès le début du XIX^e siècle, le patronat autochtone calviniste de Mulhouse est en tête des progrès techniques. Eut-il la même avance dans le domaine social ? Les travaux de **R. Oberlé** concluent à la passivité : jusqu'en 1830, « le travailleur est exploité ». A cette date existent une Caisse d'Épargne et un Bureau de Bienfaisance (1827). Les projets de fondation d'une salle d'asile n'ont suscité aucun écho favorable. L'hygiène est déplorable, dans les *Affiches* de Mulhouse figurent des annonces pour « la location de moitié d'un

lit » ; l'instruction dans le peuple ouvrier est très retardée (dans le cadre d'une Alsace région pilote). L'enquête du Docteur Villermé montre que la démoralisation (prostitution, concubinage, ivrognerie) était incomparablement plus grande à Mulhouse, comme dans d'autres cités industrielles du Nord-Est, que dans les cités demeurées plus traditionnelles du Midi.

Cependant, une **Société des Amis des Pauvres** a été fondée en 1831, et, en 1840, la Société Industrielle propose de limiter à 10 heures par jour le travail des enfants de 8 à 10 ans, et à 12 heures pour ceux qui ont de 12 à 16 ans. Mais R. Oberlé fait état de la résistance des patrons mulhousiens à appliquer la loi de 1841 qui fixait à 8 heures (et non à 10) la durée de la journée pour les enfants de 8 à 12 ans, et G. Duveau parle de « salaires de famine ».

En fait, il semble qu'une déformation d'optique ait ici encore joué. On a jugé du caractère progressiste du patronat mulhousien d'après les réalisations (très nombreuses) de la seconde moitié du XIX^e siècle. Si la réalité est différente pour la période antérieure, il faut peut-être y voir la nécessité dans un premier temps d'accumuler le capital qui permettra les investissements successifs. Faut-il y chercher aussi une cause religieuse ? Les convictions étaient « libérales » dans tous les sens du terme et l'étiquette « calviniste » ne doit pas abuser. L'attachement à la « religion des pères » ne signifiait guère alors intériorisation des convictions. C'est par la suite, à partir de 1830 que, réveillés, les patrons de Mulhouse sentirent peser sur eux les exigences de leur foi chrétienne et s'efforcèrent d'y répondre.

IL faudrait vérifier dans quelle mesure la conception du salut individuel, qui marquait davantage les protestants que les catholiques, représentait un obstacle à l'initiative sur le plan social ? **A. Encrevé**, qui a étudié le groupe des protestants libéraux du *Semeur* (1831-1850), montre qu'il n'y est jamais question de

ABONNEMENTS Un an (six numéros)

France : 120 FF

Belgique : 900 FB (« Amitié Communio »
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ (« Revue Communio-Canada »
698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

Suisse : 45 FS (« Amitié Communio »
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Autres pays : 130 FF (par avion : 145 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 95 FF, 710 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion : 120 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément **Le Courrier de Communio** (quatre numéros par an) : 35 FF, 260 FB, 10 \$, 15 FS ; autres pays : 40 FF.

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

Le numéro : 21 FF en librairie ;
et en expédition franco, 24 FF
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 4 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

Pou , éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face à la page 1).

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96.

réformes sociales et que grande est la méfiance vis-à-vis de l'État. Pour l'un de leurs maîtres à penser, A. Vinet, le plus notable, la religion est une affaire purement individuelle : « **Ils affirment qu'un mal profond est à l'origine de tous les maux de la société : le manque de foi religieuse. Ce manque de foi a de graves conséquences: l'homme, méconnaissant ce qu'il doit à son Créateur, méconnaît aussi ce qu'il doit à ses semblables; l'égoïsme s'empare de lui, et avec l'égoïsme suivent tous les problèmes de la société** » (A. Encrevé).

On reconnaît là un langage proche de celui des évêques de la Monarchie de Juillet. On conviendra qu'il était difficile qu'un chrétien pût en tenir un autre ; que c'est au niveau second des conséquences pratiques qu'un esprit inventif (et une volonté ?) faisait défaut... Buchez, en préconisant d'enseigner que le christianisme « **est une doctrine politique** » représentait le pôle inverse. Mais il comptait alors fort peu d'adeptes : de longs siècles de civilisation rurale ne pesaient-ils pas de tout leur poids dans le sens de la « résignation » ?

Gérard CHOLVY

Gérard Cholvy, né en 1932. Agrégation d'histoire en 1957; doctorat d'état en 1972. Professeur d'histoire à la Faculté des Lettres de Montpellier en 1976 (il y enseignait depuis 1962). Président de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine et de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon. Marié, quatre enfants. Principales publications : outre de nombreux articles (dans *Annales du Midi*, *Revue d'histoire de l'Église de France*, *L'Information historique*, *Historiens et Géographes*, *Annales historiques de la Révolution française*, *Revue d'histoire des religions*, *Revue d'histoire de l'Église (Louvain)*, etc.), signalons des participations à divers ouvrages collectifs (*Histoire des diocèses de France: Montpellier, Beauchesne, 1976* ; *Le christianisme populaire, Le Centurion, 1976* ; *La religion populaire (Approches historiques), Beauchesne, 1976* ; *Histoire du Languedoc depuis 1900, Privat, 1980* ; *Civilisations populaires et régionales: le Languedoc et le Roussillon, Horvath, 1982*). En préparation : *Histoire de Montpellier, Privat* ; *Histoire religieuse du peuple français de 1800 à nos jours, avec Yves-Marie Hilaire, Priyat*.
