

les deux cas, par conséquent dans le baptême des enfants aussi, non seulement la rémission des péchés est opérée, mais encore la sanctification par l'infusion de la grâce. (*Denz.*, 483.) Le Concile de *Trente* signale surtout, dans ses décisions sur le baptême des enfants, la suppression du péché (s. 5, can. 4 : *Denz.*, 791) ; dans sa doctrine de la justification, il mentionne surtout la sanctification. (S. 6, c. 7 : *Denz.*, 799.) Enfin, le même Concile enseigne que, par le baptême, les enfants sont vraiment admis dans l'Église et, par suite, n'ont pas besoin d'être rebaptisés plus tard. (S. 7, can. 13 de bapt. : *Denz.*, 869.)

Preuve. *Le Christ* indique comme effet du baptême la régénération spirituelle et l'admission dans le royaume de Dieu. (Jean, III, 5.) L'adverbe ἀνωθεν peut se traduire par « de nouveau » ou par « d'en haut, des hauteurs ». La première traduction s'accorde mieux avec la réponse de Nicodème ; la seconde convient mieux au ton élevé de l'évangile de S. Jean. La première indique une nouvelle vie, la seconde l'origine divine de cette vie. *S. Paul* fait ressortir l'effet négatif de la rémission des péchés dans une comparaison, qui lui est propre, du baptême avec la mort du Christ : « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. Si en effet nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection. » (*Rom.*, VI, 3-5.) Au sujet de l'effet positif, il écrit : « Il nous a sauvés par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit. » (*Tit.*, III, 5.) « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (*Gal.*, III, 27.) « Mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. » (*I Cor.*, VI, 11.) Le Christ a « sanctifié et purifié » toute l'Église « par le bain de l'eau, dans la parole de vie ». (*Eph.*, v, 26.) *S. Pierre* trouve le point essentiel de l'effet du baptême dans la rémission des péchés (*Act. Ap.*, II, 38) et dans la préservation de la perte. (*I Pier.*, III, 21.) L'admission dans l'Église est signalée par *Act. Ap.*, II, 41 ; VIII, 12. *I Cor.*, XII, 13. De l'effacement du péché originel seul il n'est pas question dans l'Écriture.

Les Pères. Ils enseignent, eux aussi, et célèbrent hautement les mêmes effets du baptême. D'après la *Didaché*, seuls les baptisés sont assez purs pour recevoir l'Eucharistie. (*ix*, 5.) D'après *Hermas*, le baptême est si nécessaire que les Apôtres et les Docteurs durent le prêcher même dans l'autre monde et l'administrer aux anciens Pères. (*Sim.*, IX, 16, 5-7.) On descend spirituellement mort dans l'eau et on en sort vivant. (*Ibid.*, 3-7.) *S. Ignace* nomme plusieurs fois le baptême sans parler de ses effets ; il dit cependant que le Christ « par sa Passion a purifié l'eau ». (*Ad. Eph.*, XVIII, 2.) D'après *Barnabé*, nous descendons dans l'eau, couverts de la boue des péchés, et nous en sortons, portant comme fruits, dans le cœur, la crainte de Dieu et l'espérance en Jésus, dans le Saint-Esprit. (*xi*, 1-8.)

S. Justin explique, le premier, le nom de baptême en l'appelant « illumination »

(φωτισμός). (Apol., I, 61.) Cette appellation sera plus tard de plus en plus usitée. Les Juifs sont, d'après lui, φωτιζόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου (Dial., 122) ; mais les chrétiens le sont par le Logos, par sa vérité et sa grâce. (Cf. I Cor., IV, 5 ; II Cor., IV, 6 ; II Tim., I, 10 ; Jean, I, 9 ; Hébr., VI, 4 ; X, 32.) Justin n'avait pas besoin d'emprunter l'expression φωτιζεσθαι (Apol., I, 61, 18 ; Dial. 122, etc.) au langage des mystères ; cette expression se trouvait objectivement dans S. Paul et, au cas où il n'aurait pas lu S. Paul, il l'aurait trouvée dans Isaïe, XLIX, 7 sq. Au reste, il connaissait (Dial., 88) l'antique tradition chrétienne, d'après laquelle, au moment du baptême de Jésus, une grande lumière avait brillé au-dessus du Jourdain. Quant à l'effet du baptême, Justin le décrit comme une « régénération et une ablution ». Il serait facile de multiplier ces témoignages. Cf. S. Théophile (Ad Autol., II, 16), Tertullien (De bapt., I et 5), S. Irénée (A. h., III, 17, 2), Clément d'Alex. (Pæd., I, 6 ; Strom., II, 13 : M. 8, 995), Origène (In Joan., VI, 17 : M. 14, 255). « Le vêtement de l'immortalité » était, dans l'antiquité chrétienne, une expression courante pour désigner le baptême. (Cf. Dælger, Sol salutis (1920), 285.) Il faut signaler que les Pères grecs de l'époque suivante, les deux Grégoire, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille de Jérus. annoncent en termes magnifiques la communication du Saint-Esprit par le baptême et essaient de réfuter les pneumatomaques, en disant que, si le Saint-Esprit n'était pas véritablement Dieu, la conséquence serait l'inefficacité du baptême. D'une manière générale, la communication du Saint-Esprit s'adaptait parfaitement à la théologie grecque, parce que cette dernière insistait moins que la théologie latine sur le péché originel et, par suite, mettait naturellement l'accent sur le saint Pneuma. D'Alès écrit, d'une manière concise et pertinente : « Le don de l'Esprit-Saint qui fait les enfants de Dieu, telle est la grâce propre du baptême » (81).

Les scolastiques présentent, par rapport à l'effet négatif comme par rapport à l'effet positif du baptême, la même unanimité que les Pères. Il n'y avait de divergence entre eux qu'au sujet de l'appréciation du baptême des enfants dont nous parlerons tout à l'heure. Après ce qui a été exposé plus haut sur le « caractère », il est à peine besoin de remarquer que tous les scolastiques, à la suite de S. Augustin, l'attribuent au baptême.

Il y a aussi des auteurs patristiques qui, à propos du baptême, insistent surtout sur l'ablution et réservent le Saint-Esprit pour la Confirmation. Rauschen écrit, au sujet de l'ouvrage « De rebaptismate » : « Il est dit, aussi, expressément que la Confirmation est plus élevée que le baptême. (C. 6.) Que le Saint-Esprit soit communiqué par la Confirmation et non par le baptême, c'était l'opinion générale au III^e siècle. » Il donne les preuves dans la Rev. d'Innsbruck, 1917, 88.

De la notion du baptême comme sacrement de la régénération complète, il résulte qu'il remet également toutes les peines dues au péché, les peines éternelles comme les peines temporelles : « In renatis enim nihil odit Deus... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cæli remoretur. » (Trid., s. 5, can. 5.)

S. Paul compare le baptême à la mort de Jésus, parce que le vieil homme du péché est complètement enseveli et anéanti, et il est créé comme un homme entièrement nouveau. (Rom., VI, 3-6.) « Désormais il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » (Rom., VIII, 1.) Pénétrée de cette conviction, l'ancienne Eglise n'imposait plus aux baptisés aucune pénitence après leur en avoir imposé avant, car, bien entendu, sans repentir ni pénitence, la rémission des péchés n'est pas possible. S. Augustin écrit à ce sujet : « Le baptême lave tous les péchés, absolument tous, les œuvres coupables, paroles et actes, que ce soit le péché originel, que ce soient les péchés personnels, qu'ils aient été commis consciemment ou inconsciemment ; mais la faiblesse contre laquelle le régénéré combat, en tant qu'il mène le bon combat, n'est pas enlevée. » Il ajoute ensuite la conclusion nécessaire : « Quand le baptisé quitte la vie immédiatement après le baptême, il n'y a plus

absolument aucun empêchement qui le retienne : tout ce qui le retenait a été rompu. » (C. duas ep. Pelag., III, 3, 5 : M. 44, 591.) Eugène IV répète cette doctrine dans le décret pour les Arméniens. (Denz., 696.) Le Concile de Trente, lui aussi, définit, contre la doctrine d'imputation des protestants, la purification véritable qui fait disparaître tout ce qui est digne de damnation. (S. 5, can. 5.) Mais il s'oppose à la doctrine exagérée des *Réformateurs*, d'après lesquels le baptême aurait une valeur telle que tous les péchés futurs seraient effacés par le souvenir du baptême reçu. (S. 7, can. 6, 10 : Denz., 862, 866.)

Les *peines* de cette vie temporelle demeurent comme moyens d'épreuve et occasions de pratiquer la vertu ; elles nous font ressembler au Christ, notre Chef couronné d'épines. (S. th., III, 69, 3.) Quant aux dons praternaturels (*præternaturalia dona*), Dieu n'a pas voulu les unir de nouveau à l'état de grâce.

Des *effets exagérés* du baptême ont été enseignés par *Jovinien* (400). D'après lui, le baptisé ne pourrait plus pécher. Il s'appuyait sur I Jean, III, 9 et 18. Mais, lui répond S. Jérôme, on ne doit pas comprendre l'Apôtre dans ce sens, car autrement il se contredirait lui-même puisqu'il écrit : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » (I Jean, I, 8-10 ; II, 1-3.) *Luther* enseignait une doctrine semblable en s'appuyant également à tort sur S. Paul : « C'est pourquoi le baptême *subsiste* toujours et, bien que quelqu'un s'écarte et pèche, nous avons toujours un moyen d'y revenir (*tamen subinde ad eum regressus patet*), si bien qu'on peut toujours soumettre de nouveau le vieil homme... De même, la pénitence n'est pas autre chose qu'un retour au baptême (*regressus quidam et reditus ad baptismum*), par lequel on reprend à faire ce qu'on avait commencé auparavant et qu'on avait cependant abandonné. Je dis cela pour qu'on n'adopte pas l'opinion dans laquelle nous avons été longtemps, à savoir que le baptême serait passé, qu'on ne pourrait plus s'en servir après être retombé dans le péché. » (Dans *Müller*, 497.) Ces paroles nous font comprendre la définition du Concile de Trente : « Si quelqu'un dit que tous les péchés qui sont commis après le baptême sont ou bien remis ou bien ramenés à des péchés véniels seulement par le souvenir du baptême reçu et la foi à ce baptême, qu'il soit anathème. » (S. 7 de bapt., can. 10.)

THÈSE. D'après l'ordonnance divine, le baptême est absolument nécessaire à tous les hommes pour leur salut.

De foi.

Explication. Cette nécessité a été niée par les *pélagiens*, comme on l'a déjà montré dans le traité de la grâce (§ 116). Les *Réformateurs*, étant donnée leur doctrine du salut par la foi seule, ne pouvaient maintenir la nécessité absolue du sacrement et ils l'abandonnèrent, tout au moins Zwingli et Calvin, ainsi que les *sociniens* ; *Wicléf* l'avait déjà abandonnée avant eux. C'est pourquoi le Concile de Trente définit : « S. q. d. baptismum liberum esse, hoc est, non necessarium ad salutem, a. s. » (S. 7, de bapt., can. 5 : Denz., 861 ; cf. S. 6, c. 4, Denz., 796 ; Syllabus de Pie X, prop. 42 : Denz., 2042.)

Preuve. Le Christ a clairement exprimé la nécessité du baptême. Jean, III, 5, peut être entendu surtout d'une nécessité intérieure, objective (*necessitas medii*) ; Math., XXVIII, 19, plutôt d'une nécessité extérieure, positive (*nec. præcepti*) ; Marc, XVI, 16, des deux nécessités à la fois, d'une nécessité de moyen et d'une nécessité de précepte.

Les Pères. La nécessité du baptême, étant donnés les textes si clairs de l'Écriture et la pratique de l'Église, allait de soi pour les Pères. D'après *Hermas*, les justes de l'ancienne Loi eux-mêmes devaient être baptisés dans l'autre monde. (*Sim.*,

, 16, 3-8.) La lutte de *S. Augustin* contre les pélagiens est connue. Bien que la pratique de l'Eglise ait établi des jours de baptême fixes pour les catéchumènes, on baptisait cependant, en cas de maladie ou de danger de mort, en tout temps. De même, en cas de nécessité, toute personne pouvait baptiser. Ces deux faits nous montrent la conception sérieuse que l'Eglise avait de notre dogme.

La *Confession d'Augsbourg* dit au sujet de la nécessité du baptême : « Au sujet du baptême, il est enseigné qu'il est nécessaire (le texte latin porte : *quod sit necessarius ad salutem*) et que par là la grâce est offerte ; qu'on doit aussi baptiser les enfants, lesquels, par un tel baptême, sont confiés à Dieu et lui deviennent agréables. » (Art. 10.) Il faut comparer avec ce texte ce que *Luther* écrit : « Tous les sacrements doivent être libres pour chacun. Si quelqu'un ne veut pas être baptisé, qu'on le laisse. » (Œuvres, Erlangen, xxviii, 343.) Comme on nie aujourd'hui l'institution par le Christ, on nie aussi la nécessité.

A partir de quel moment le baptême devint-il obligatoire ? Les Pères n'ont pas répondu de la même manière à cette question. Aux païens qui n'avaient pas entendu parler du Christ on accorda le bénéfice de l'ignorance invincible. Mais y eut-il réellement longtemps de tels païens ? Le Psalmiste ne dit-il pas : « *In omnem terram exivit sonus eorum ?* » (xviii.) D'après Origène et *S. Jean Chrysostome*, cette prophétie est déjà accomplie par rapport à l'Evangile. *S. Augustin* est plus réservé. (De nat. et grat., II, 2.) Le Moyen-Age vécut dans la conception erronée que tous les peuples avaient entendu parler du Christ ; par conséquent, le baptême était depuis longtemps obligatoire. Mais, au xvi^e siècle, au moment des grandes découvertes, on se rendit compte qu'il y avait de nombreux peuples qui n'avaient jamais entendu parler du Christ. La théologie dut changer ses positions. C'est pourquoi le Concile de Trente dit que la justification « *post evangelium promulgatum, sine vacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest* » et cite Jean, III, 5. (S. 6, 4.) Ici intervient la question du supplément du baptême.

On a considéré comme supplément du baptême (*baptismus fluminis*) dans l'Eglise, depuis les temps anciens, le martyre pour le Christ ou le baptême de sang (*baptismus sanguinis*), ainsi que le désir du baptême accompagné de la contrition parfaite ou baptême de désir (*bapt. animis*). Cependant, le baptême de sang et le baptême de désir ne confèrent que la grâce sanctifiante, mais non les effets attachés particulièrement au sacrement, le caractère et les grâces spéciales.

La notion de martyre comprend, d'après les théologiens, les trois éléments suivants : une souffrance mortelle, endurée à cause de la foi chrétienne, supportée patiemment à cause de Dieu. *S. Thomas* fait dériver la perfection du martyre du non complet de la vie en soi et particulièrement de son motif, l'abandon complet au Christ. (S. th., I, II, 124, 3.) Cependant il n'est pas nécessaire que le martyre produise un acte parfait d'amour de Dieu ; si on exigeait la charité parfaite, le baptême de sang se confondrait avec le « baptême de désir ».

Tertullien : « Nous avons cependant encore un second baptême, lui aussi unique et identique, à savoir celui du sang dont le Seigneur dit : « Je dois être baptisé d'un baptême », bien qu'il fût déjà baptisé... C'est le baptême qui supplée le baptême : l'eau non reçu et le rend quand il est perdu. » (De bapt., 16.) On lit dans l'ordonnance ecclésiastique d'*Hippolyte* (c. 44) : Si un catéchumène était tué pendant la persécution, « *justificabitur, baptismum enim in proprio sanguine accepit* ». *Cyprien* dit des catéchumènes qui sont martyrisés : « Qu'eux-mêmes ne sont pas privés du sacrement de baptême, puisqu'ils ont été baptisés du plus glorieux et du plus grand baptême, celui de leur sang, dont le Seigneur lui-même a parlé. » (Luc, XII, 50 ; Ep. LXXII, 22.) Et *S. Augustin* écrit, en s'appuyant sur Math., X, 32 ; XVI, 25 ; Ps. CXV, 15 : « Chez tous ceux qui, sans avoir reçu le bain de la régénération, meurent pour la confession du Christ, cela a le même effet pour la rémission des péchés, que s'ils avaient été lavés dans la sainte fontaine

du baptême. » (Civ., XIII, 7.) C'est aussi la manière de voir des Pères grecs. comme S. Cyrille de Jérus. (Cat., III, 10), S. Jean Chrysostome. (Hom. in mart. Lucian., 2 : M. 50, 522 sq.)

S. Thomas : « Passio Christi operatur quidem in baptismo aquæ, per quamdam figuralem representationem ; in baptismo autem flaminis vel pœnitentiæ, per quamdam affectionem, sed in baptismo sanguinis, per imitationem operis. » (S. th., III, 66, 12.) « Passio pro Christo suscepta obtinet vim baptismi ; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhærentem. » (S. th., III, 87, 1 ad 2.)

Le jugement de l'Eglise sur le baptême de sang résulte de la fête des saints Innocents, comme en général des fêtes des martyrs, dans lesquelles elle ne fait pas de distinction entre les martyrs déjà baptisés et les catéchumènes. Les théologiens posttridentins discutent la question de savoir si le martyr, en outre de son effet subjectif (ex opere operantis), a aussi un effet objectif (ex opere operato). Il semble qu'il faille admettre l'efficacité objective, à cause des saints Innocents (non loquendo sed moriendo confessi sunt, dit l'Office de la messe). « Des nourrissons vagissants le confessent par le martyr », dit S. Ambroise. (In Luc, II, 36.) Le baptême de sang, même avec une charité imparfaite, efface toujours (chez les adultes) toutes les peines du péché et sans doute « ex opere operato » ; c'est un effet qui fait défaut au baptême de désir avec la charité parfaite.

Dans la théologie protestante, la notion de martyr a fait, dernièrement, l'objet d'une controverse. Les uns affirment que ce qui fait le martyr (μάρτυς), c'est que le témoin de la foi a contemplé en mourant Dieu ou le Christ, ce qui le rend surtout capable de témoigner (μαρτυρεῖν) pour lui et sa résurrection (Kattenbusch). Les autres disent que, d'après les anciennes sources (Martyrium Polycarpi, Mart. Lugdunense ; Eusèbe, V, 3, 2), celui-là est considéré comme martyr qui, comme le Christ, souffre la mort et qui, à cause de cette mort même, apparaît comme πιστός και ἀληθινός μάρτυς. Par là on a fait une distinction essentielle entre les témoins par l'acte et les témoins par la parole, ou bien entre les martyrs (μάρτυρες) et les confesseurs (ὁμολογοῦντες et ὁμολογηταί). S. Cyprien, le premier, fait sciemment cette distinction. (Ep. VI, 4 ; X, 2 et 10 ; XII, 1 ; XXXVI, XXXVII, 3.) Cette opinion soutenue par Krüger est plus conforme à la conception catholique que la première nommée.

Une question, qui s'est posée sous l'influence de la guerre et qui a été vivement discutée, est celle de savoir si la mort à la guerre est un martyr. Cette question doit se résoudre à la lumière de l'histoire et de la théologie et non à celle de la politique. Le martyr a joui dans l'Eglise d'un si haut prestige qu'il passait vraiment pour un « alter Christus ». Or le Christ est mort non seulement innocent, mais encore sans défense et avec patience. Celui donc qui : 1^o est mort pour le Christ ; 2^o avec patience et sans résister aux souffrances et à la mort, a toujours passé pour un martyr dans l'Eglise, mais celui-là seulement. Les scolastiques disaient brièvement : « Martyrem non facit pœna sed causa. » Ce n'est pas la souffrance qui fait le martyr, mais le motif, l'intention de celui qui souffre. Ce jugement est conforme à I Cor., XIII, 3 : « Et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest. » S. Thomas écrit : « Quum quis, propter bonum commune non relatum ad Christum, mortem sustinet, aureolam non meretur ; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur et martyr erit, utpote si republicam defendat ab hostium impugnatione, qui fidem Christi corrumpere moliantur, et in tali defensione mortem sustineat. » (S. th., suppl. 96, 6 ad 11.) Cf. Delehaye, Les origines du culte des martyrs (1912).

Le baptême de désir est le désir du baptême résultant de la charité et de la contrition parfaites, quand la réception sacramentelle est physiquement ou moralement impossible. D'après le Concile de Trente, on ne peut être justifié que par les sacrements ou par leur désir (votum). (S. 7, De sacram. in gen., can. 4 : Denz., 487... Sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest, s. 6, c. 4 : Denz., 796.)

L'Écriture promet, à maintes reprises, en raison de l'amour repentant, la justification ou les dons du Saint-Esprit, sans exiger une autre condition préalable. « J'aime ceux qui m'aiment. » (Prov., VIII, 17.) « Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et je me révélerai à lui. » (Jean, XIV, 21.) « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, etc. Fais cela et tu vivras. » (Luc, x, 27, 28.) « Il lui sera pardonné beaucoup de péchés parce qu'elle a beaucoup aimé. » (Luc, VII, 47.) Le publicain s'en reconforte « justifié » chez lui. (Luc, XVIII, 14.) « L'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu. » (I Jean, IV, 7.) S. Pierre atteste, au sujet de Cornélius, que celui-ci a reçu le Saint-Esprit avant d'avoir reçu le baptême. (Act. Ap., x, 47 ; cf. 44.) S. Paul enseigne : « L'accomplissement de la loi est donc la charité. » (Rom., XIII, 10.)

Les Pères. Ils s'indignent maintes fois contre l'abus largement répandu de reculer le baptême jusqu'au lit de mort et de se contenter du simple baptême de désir. S. Grégoire de Naz. estime que celui qui se contente *ici-bas* du désir du baptême, doit se contenter *là-haut* du désir de la béatitude. (Orat., XL, 23.) S. Augustin propose sans doute Cornélius comme exemple du baptême de désir, mais il rappelle qu'immédiatement après il reçut le baptême d'eau et il ajoute que personne, si avancé soit-il intérieurement, n'a le droit de mépriser ce baptême. Le Christ lui-même, par humilité et pour nous donner l'exemple, l'a reçu. (De bapt., IV, 22 ; cf. In Joan., IV, 13 et XIII, 7.)

Mais quand il y a une véritable nécessité et qu'on n'a pas à accuser une négligence, ils reconnaissent au baptême de désir une vertu justifiante. Ainsi S. Ambroise dit, dans l'oraison funèbre de Valentinien II qui était mort en Gaule encore catéchumène (392) ; « J'entends dire que vous vous affligez de ce qu'il n'a pas reçu le sacrement de baptême. Dites-moi, qu'avons-nous en nous sinon la volonté, sinon la prière ? Or il avait depuis longtemps le désir d'être initié avant son retour en Italie, il avait manifesté sa volonté d'être baptisé par moi prochainement et c'est cela surtout, pensait-il, qui hâterait ma venue. N'aurait-il donc pas la grâce qu'il a désirée, la grâce qu'il a demandée ? Assurément, puisqu'il l'a demandée, il l'a obtenue. » (De obitu Valent., 51 : M. 16, 1374.)

La Scolastique reçut des Pères la doctrine du baptême de désir et la développa. S. Bernard la défendit contre Abélard. Il se réfère à S. Ambroise et à S. Augustin et croit que, « par la simple foi et le désir du baptême, l'homme peut être justifié ». (Ep. LXXVII, 8.) Il est suivi par Hugues. L'expression « *baptismus flaminis* » vient de Laurentius Hispanus. (Gillmann, Ministre de la Confirmation, 30.) Innocent III déclare que, sans doute, il n'est pas possible, en cas de nécessité, de se baptiser soi-même, mais qu'on peut cependant, dans une telle situation, être sauvé par la foi au sacrement, bien que ce ne soit pas par le sacrement de la foi. (Schwane, III, 616.) S. Thomas écrit : « Quand l'adulte refuse par mépris de recevoir le baptême, il ne peut pas être sauvé. Au contraire, quand le baptême n'a pas été réellement administré, mais a été désiré et n'a pu être administré parce que la mort est arrivée trop tôt, le salut peut être atteint par le désir du baptême, qui vient de la foi et opère par la charité. » Il cite ensuite S. Ambroise. (S. th., III, 68, 2.) Le Concile de Trente, lui aussi, enseigne que la justification doit se faire par le bain de la régénération ou par le désir de ce bain. (S. 6, c. 4 : *Denz.*, 796 ; cf. s. 7, de sacram. in gen., can. 4 : s. 14, c. 4 ; *Denz.*, 847, 898.)

L'effet du baptême de désir, tel qu'on vient de l'exposer, est enseigné généralement aujourd'hui par les théologiens comme doctrine sûre. Néanmoins il est plus difficile d'établir que ce baptême a été reçu que pour les deux autres baptêmes : le baptême d'eau et le baptême de sang. Ceux qui ont reçu le baptême de désir ne sont pas d'ordinaire considérés comme appartenant à l'Église extérieure ; ils ne reçoivent pas le caractère que ne confère pas non plus le martyre. Cela nous fait comprendre la discipline un peu rigoureuse, d'après laquelle, dans l'Église romaine et dans l'Église espagnole, pendant les cinq premiers siècles, les catéchumènes et les pénitents, quand ils étaient morts avant le baptême ou la réconciliation, étaient exclus des prières publiques. Il importe encore de remarquer que même celui qui a déjà été justifié avant le baptême par la charité parfaite, s'il peut ensuite recevoir

le sacrement, est tenu de le recevoir (*necessitas præcepti*) ; s'il omet de le faire, il pèche gravement et par là perd de nouveau la grâce.

Le Moyen-Age admit, dans un *certain* sens, un autre supplément du baptême, le baptême monastique ou l'entrée dans un ordre religieux, dans le cas où cela se faisait avec une intention parfaite. *S. Thomas* considère comme raisonnable (*rationabiliter dici potest*) l'opinion d'après laquelle « celui qui entre dans un ordre reçoit la rémission de tous ses péchés (*remissionem omnium peccatorum*) ». Il invoque ensuite la « vie des Pères » pour établir que « ceux qui entrent dans un ordre religieux reçoivent la même grâce que les baptisés » (*eamdem gratiam, quam baptizati* : *S. th., II, II, 189, 3*). *S. Thomas* pense sans doute à la remise de toutes les *peines temporelles* dues au péché, qui ont été encourues dans la vie antérieure. Au sujet des sarcasmes de *Luther* contre ce baptême monastique et de toutes les déformations et de tous les malentendus causés par la polémique, cf. *Denifle*, *Luther* (I, 220 sq., traduction Pasquier). D'après la doctrine grecque, la bénédiction monacale rentre même parmi les « mystères ». Le *pseudo-Denys* écrit : « L'état le plus élevé parmi ceux qui sont jugés dignes des Ordres est la sainte classe des moines. » (*De eccl. hier., VI, 3*). D'après *Théodore Studites*, la bénédiction monacale remonte au Christ comme le baptême. « Le vêtement des moines est identique au baptême » (*ἐν γὰρ τὸ σχῆμα ὡσπερ καὶ τὸ βᾶπτισμα*). Le *pseudo-Denys* fut un des maîtres de la Scolastique.

§ 170. Ministre et sujet

THÈSE. Le ministre ordinaire du baptême est le prêtre qui a mission de l'évêque; le ministre extraordinaire, en cas de nécessité, est toute personne humaine. *De foi.*

Explication. *Eugène IV* déclare dans son décret pour les Arméniens : « *Minister hujus sacramenti est sacerdos cui ex officio competit baptizare. In causa autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus, sed etiam laicus vel mulier, immo etiam paganus et hæreticus baptizare potest dummodo formam servet Ecclesiæ et facere intendat quod facit Ecclesia.* » (*Denz., 696*). D'une manière tout à fait générale, le *IV^e Concile de Latran* dit que le baptême convenablement administré par n'importe qui est valide. (*Denz., 430*.) Enfin, le Concile de *Trente* a défini encore une fois l'antique doctrine de la validité du baptême des hérétiques. (*S. 7, de bapt., can. 4 : Denz., 860*.)

Preuve. *L'Écriture* ne parle que de cas ordinaires et non de cas extraordinaires et enseigne que les Apôtres et leurs aides, dans l'œuvre missionnaire, administraient le baptême. Mais on ne peut guère admettre que les Apôtres *seuls* administrèrent le baptême aux trois mille personnes le jour de la Pentecôte. Ils durent s'adjoindre des disciples au sens large pour les aider dans cette administration. Plus tard, nous lisons que le diacre Philippe baptise. (*Act. Ap., VIII, 12*.) A Corinthe également, c'était d'autres personnes, qu'on ne nomme pas, qui administraient le baptême pendant que *S. Paul* était dans cette ville. (*I Cor., I, 14 sq.*) *S. Pierre* fit baptiser *Cornélius* et sa maison par d'autres. (*Act. Ap., IX, 48*.) *Paul* reçut le baptême d'un « disciple, *Ananie* », qui était peut-être un laïc chrétien. (*Act. Ap., IX, 10, 17 sq.*)

Les Pères. Il résulte des plus anciens écrits patristiques que l'administration du baptême, comme au reste celle de tous les sacrements, appartenait à l'évêque. S. Ignace écrit : « Il n'est pas permis, sans l'évêque, de baptiser ou de célébrer les agapes. » (Smyrn., VIII, 2.) Tertullien envisage aussi des cas extraordinaires quand il écrit : « Le droit de baptiser appartient au plus haut prêtre, c.-à-d. à l'évêque, ensuite au prêtre et au diacre, mais non sans l'autorisation de l'évêque, à cause de l'honneur de l'Eglise dont le maintien assure la paix en elle. Par ailleurs, les laïcs ont également le droit d'administrer le baptême. » Mais ce n'est que dans le cas de nécessité. Par contre, il exclut les femmes du droit de baptiser, comme le font aussi les *Constitutions apostoliques* (III, 9) et les conciles particuliers, à cause de I Cor., XIV, 34. (De bapt., 17 : M I, 1218.) C'est aussi l'enseignement de S. Cyprien. (Ep. LXXIII, 7.) Les diacres, qui avaient dans l'ancienne Eglise une situation considérable, se sont vu refuser plusieurs fois le droit de baptiser ; ainsi par S. Epiphane, S. Jérôme, S. Gélase, S. Isidore de Séville. Quant à la question de savoir si un non baptisé peut administrer le baptême en cas de nécessité, aucun Père n'ose y répondre affirmativement. S. Augustin attend la décision d'un concile général. (C. Ep. Perm., II, 13, 30 : M. 43, 72.) Il exprime une fois son opinion privée sur l'utilité d'un bon ministre. « Chacun — doit-on penser — reçoit un don d'autant meilleur que celui dont il le reçoit semble lui-même meilleur. » (In Joan., VI, 8.) Il n'est question que d'un laïc chrétien chez Tertullien, S. Jérôme, S. Augustin, etc., ainsi que dans le can. 38 du Concile d'Elvire (306 ?). Les Grecs jusqu'ici se sont exprimés d'une manière très réservée sur le baptême administré par des laïcs et ils exigent la foi du ministre. Le Concile d'Elvire demande que le ministre laïc n'ait pas violé son propre baptême et qu'il n'ait pas été marié deux fois.

Le Pape S. Nicolas I^{er} († 867) tira les conséquences de l'évolution précédente de la doctrine sacramentaire en déclarant que même le Juif et le païen pouvaient baptiser. (Denz., 335.) Mais il s'agit toujours de ministre masculin. Ce n'est qu'après l'an 1000 que l'on reconnaît aux femmes le droit de baptiser. D'après Roland (Gietl, 206), tout le monde peut baptiser valablement, même la mère ; seulement ce n'est pas licite. S. Thomas reconnaît avec raison à la femme l'aptitude à baptiser, parce que le ministre principal, comme l'avait déjà exposé S. Augustin, demeure le Christ lui-même (S. th., III, 67, 4.) La question du ministre extraordinaire du baptême a donc subi une forte évolution, mais elle a été résolue peu à peu et d'une manière très logique.

Le baptême des hérétiques au nom de Jésus est déjà considéré par l'auteur du « De rebaptismate » comme valide, même quand il y a une hérésie christologique ; mais il est sans effet salutaire. S. Cyprien exige la foi orthodoxe pour le ministre comme pour le sujet. (Ep. LXIX, 12.) Il attribue au Pape S. Etienne cette opinion que le baptême des hérétiques remet lui aussi les péchés.

La question du baptême par soi-même, que la Scolastique recommande plusieurs fois tout au moins et en cas de nécessité (Gillmann, « Katolik », 1912, I, 380 sq. ; 1914, I, 306) a été tranchée négativement par Innocent III, parce que, conformément aux paroles du Seigneur, il y a une différence entre le baptisant et le baptisé, qui doit être observée. (Denz., 413.)

Le baptême solennel est réservé au curé ; en cas de nécessité, un autre prêtre peut l'administrer. Le diacre peut l'administrer avec la permission de l'évêque, qui peut être présumée en cas de nécessité. Le baptême sans cérémonie, en cas de nécessité, peut être administré par n'importe qui. Les enfants baptisés, en cas de nécessité, sur la tête « in utero matris » ne doivent pas être rebaptisés ; ceux qui ont été baptisés sur une autre partie du corps, doivent être rebaptisés sous condition. Cf. les manuels de droit canonique et de morale.

THÈSE. Le baptême peut être reçu valablement par toute personne humaine.
De foi.

Explication. Il n'y a pas de définition générale sur le sujet du baptême ; mais notre thèse est la doctrine claire de l'Écriture et de la

Tradition. Elle résulte aussi, comme conséquence immédiate, de la nécessité définie du baptême. En effet, si le baptême est nécessaire à tous pour le salut, il faut qu'il puisse être reçu par tous sans exception. Enfin le baptême des enfants a été défini à maintes reprises par l'Église. (Denz., 424, 869.)

Preuve. *L'ordre de baptiser* (Math., xxviii, 19), ainsi que les paroles concernant la *nécessité* du baptême (Jean, iii, 5), sont des expressions absolument générales. De même que personne ne peut être sauvé sans le baptême, personne n'est dépourvu de l'aptitude naturelle à le recevoir. « Vous tous, dit S. Paul, qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni *Juif*, ni *Grec*, ni *homme*, ni *femme*, mais vous êtes tous un dans le Christ Jésus. » (Gal., iii, 27 sq.)

Les Pères. Ils ont suivi, dans la doctrine et la pratique, ces textes clairs de l'Écriture. On insiste parfois davantage sur la foi que sur le sacrement. (S. Cyprien, Ep. LXIX, 12; LXXIII, 4; LXXV, 9; De rebapt., 5 et 11.) Il ne pouvait y avoir de controverse que sur le baptême des *malades*, des *déments* et des *enfants* au-dessous de l'âge de *raison*. Pour ce qui est des catéchumènes malades, on a déjà dit que le baptême des malades (b. clinicorum) était usité, bien que le fait de reculer le baptême jusqu'à la mort ou au danger de mort fût sévèrement blâmé. Les païens étaient baptisés en danger de mort, quand ils avaient les connaissances religieuses essentielles et qu'ils désiraient le baptême. De même, on pouvait baptiser les personnes atteintes de maladies mentales et les déments. C'est ainsi qu'en décide le premier Concile d'Orange (can. 13 et 15) de l'an 441. (Cf. Hefélé, II, 276.) Innocent III († 1216) décide que des personnes « endormies » ou « démentes » peuvent être baptisées quand, dans leur état normal, elles avaient l'intention de recevoir le baptême. (Denz., 411.) C'est aussi l'enseignement de la Scolastique primitive. (Gillmann, Intention, passim.) Bien entendu, on doit attendre les « moments lucides », quand il peut s'en produire et qu'il n'y a pas danger de mort. C'est également la prescription du *Codex*, dont nous parlerons à la fin du paragraphe.

THÈSE. Même les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison peuvent et doivent être baptisés. De foi.

Explication. Nous ne rencontrons guère, dans l'antiquité, de protestation contre le baptême des enfants (pædobaptismus). Les *pélagiens* en niaient seulement la nécessité absolue, mais non la possibilité. Au Moyen-Age, les *Vaudois* et plus tard les *anabaptistes* et les *sociniens* mirent en doute la valeur du baptême des enfants. Les *Réformateurs* le conservèrent à cause de la coutume, mais, dans leur système du salut par la foi seule, il demeure un problème insoluble.

Le Concile de *Trente* a déclaré pour la première fois la nécessité et le caractère obligatoire du baptême des enfants, mais des conciles précédents l'avaient exigé maintes fois. Il enseigne « que les enfants nouveau-nés sortis du sein maternel, doivent être baptisés même s'ils sont nés de parents baptisés ». (S. 5, can. 4 : Denz., 791.) Ensuite, il condamne l'opinion des anabaptistes, d'après laquelle le baptême ne devrait être administré qu'à trente ans, l'âge du Christ, ou bien même seulement à l'heure de la mort (s. 7, de bapt., can. 12 : Denz., 868) ; de même, il condamne l'opinion anabaptiste, qui prétend que les enfants

baptisés ne sont pas vraiment du nombre des fidèles et qu'il faut les baptiser de nouveau quand ils atteignent l'âge de discrétion, et même qu'il serait mieux de reculer le baptême jusque-là. (S. 7, can. 13 : *Denz.*, 869.) On n'a pas non plus à interroger plus tard les enfants, comme l'affirmait Erasme, pour leur demander s'ils veulent garder les promesses que leurs parrains ont faites en leur nom, mais on doit les considérer comme des chrétiens complets et les exhorter à mener une vie chrétienne. (S. 7, can. 14 : *Denz.*, 870.) Récemment, le Syllabus de Pie X a dû condamner l'opinion des *modernistes*, d'après laquelle « l'usage du baptême des enfants serait une évolution de la discipline et une des causes qui auraient amené la division de ce sacrement en deux parties : le baptême et la pénitence ». (*Denz.*, 2043.)

Preuve. On peut tirer de l'Écriture des présomptions en faveur du fait du baptême des enfants. Il semble qu'on peut admettre que, dans les baptêmes de familles entières racontés dans les *Actes des Apôtres*, comme celui de la famille de Cornélius (x, 44-48), de Lydia (xvi, 14 sq.), du gardien de la prison de Philippe (xvi, 33), du chef de synagogue Crispus (xviii, 8 sq.), de Stéphanas à Corinthe (I Cor., i, 16), il y avait aussi des enfants parmi les personnes baptisées. Cette hypothèse est d'autant moins contestable que l'ordre de baptiser du Christ, ainsi que Jean, III, 5, s'exprime d'une manière absolument générale.

Les Pères. *Schermann* prononce, à propos du baptême des enfants dans les premiers siècles, ce jugement pour l'époque la plus ancienne : « Nous pouvons admettre qu'on ne les portait (les enfants) au baptême qu'exceptionnellement. » (*Liturgies chrétiennes primit.*, 268.) Le baptême d'enfants est signalé pour la première fois par *S. Irénée* : il expose que le Christ est venu pour sauver tout le monde, « tous ceux, dis-je, qui sont régénérés en Dieu par lui « infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores ». (A. h., II, 22, 4.) *Tertullien* exhorte à retarder le baptême des enfants en raison de l'instruction nécessaire qui doit précéder, mais il atteste par cette polémique que d'autres baptisaient avant. (*De bapt.*, xiv, 18.) *Origène* dit : « L'Église a reçu des Apôtres la tradition de baptiser aussi les enfants. » (*In Ep. ad Rom.*, v, 9 : M. 14, 1047.) *S. Cyprien* peut appuyer ses insistances énergiques, pour qu'on baptise les enfants dans les trois premiers jours, sur la décision d'un concile de Carthage : Les enfants sont, en tant qu'images de Dieu, capables de recevoir la grâce et, à cause du péché originel, ils en ont besoin ; c'est pourquoi il faut les baptiser immédiatement et ne pas attendre huit jours, comme on le faisait pour la circoncision. L'âge enfantin n'est pas un empêchement, « autrement la grâce elle-même, qui est communiquée aux baptisés, serait plus ou moins grande selon l'âge de celui qui reçoit le baptême, alors que le Saint-Esprit n'est pas accordé selon une mesure, mais selon la bonté et la bienveillance du Père, à tous également. Car de même que Dieu ne fait pas acception de personne, il ne fait pas acception de l'âge ». (*Ep. LXIV*, 2 sq.) *S. Hippolyte de Rome*, 217, dans son « ordonnance ecclésiastique », donne cette instruction : « Les petits enfants doivent être baptisés avant (avant les adultes, le jour de Pâques). Et s'ils peuvent parler, ils doivent parler ; s'ils ne le peuvent pas encore, alors les parents ou l'un des proches doit prendre la parole à leur place. » (O. E., cap. 21, a.) *D'Alès* (67 sq.) mentionne *Hippolyte* et continue ainsi : « Néanmoins on ne peut parler, au temps des Pères, d'une coutume universelle et constante. *S. Grégoire de Nazianze* conseille d'attendre l'aurore de la raison, par exemple la troisième année, afin que l'enfant puisse garder quelque souvenir de son baptême ; lui-même constate que d'autres attendent plus longtemps, et les homéliaires des Pères contre les délais du baptême montrent que

l'usage du baptême des enfants eut quelque peine à triompher. S. Augustin lui-même, pourtant si ferme quant à la doctrine du péché originel, hésita quelque temps. Peu à peu il s'affermir en face même de l'erreur pélagienne, dans la pensée que le don divin ne doit pas être différé ; lui aussi fait appel à une tradition apostolique. » S. Augustin répond à Pélage en s'appuyant sur la pratique : « Pourquoi baptisons-nous les enfants s'il y a pas de péché originel ? Même les enfants de parents baptisés sont baptisés ; car par la génération et la naissance se transmet le péché originel et non la grâce. » (Ep. CLXVI, 7, 21 ; cf. Ep. XCVIII, 10 ; De pecc. mer. et rem., I, 26 ; Enchir., 43-47.) S'appuyant sur S. Augustin, le Concile de Méla (416) condamne l'opinion de ceux qui disent qu'on ne doit pas baptiser les enfants au sortir du sein maternel. (*Denz.*, 102.)

Les Pères grecs ne sont pas aussi décisifs que S. Augustin au sujet du baptême des enfants ; cela dépend de leur conception du péché originel. Ainsi S. Grégoire de Naz. conseille d'attendre la troisième année. (Or XL, 28 ; cf. S. Grégoire de Nysse.) (*Tixeront*, II, 142. Au sujet de S. Jean Chrysostome, voir S. Augustin, C. Julian., IV, 21, 22.) Ils pensent plutôt au châtement qu'au péché originel. (Cf. t. 1^{er}, p. 326.)

La Scolastique n'a plus qu'à expliquer l'usage répandu universellement. Cela n'est pas difficile quand on a une vraie notion du péché originel, lequel ne consiste pas dans une peine qui nous a été transmise par Adam, mais dans un péché avec lequel nous naissons. Il n'y a qu'au sujet des effets du baptême des enfants que les scolastiques ne sont pas entièrement d'accord. Les Pères ne faisaient pas de distinction entre le baptême des adultes et celui des enfants. S. Augustin enseigne que les enfants eux-mêmes ont déjà reçu le Saint-Esprit. (Ep. CLXXXVII, 26.) P. Lombard connaît cependant des scolastiques qui prétendent que le baptême des enfants efface seulement le péché originel sans conférer la grâce. Lui aussi est de cet avis. D'autres prétendent qu'il y a aussi un effet de grâce, ainsi Alexandre, S. Bonaventure et S. Thomas. Scot qui, comme on l'a montré plus haut (p. 123), sépare le pardon de la sanctification et estime le pardon possible sans la sanctification, se rangea à l'avis de P. Lombard. (*Schwane*, III, 608 sq.)

Le Concile de Vienne déclare : « Nous tenons l'opinion, d'après laquelle la grâce informante et les vertus sont communiquées, dans le baptême, aux enfants aussi bien qu'aux adultes, comme plus probable et plus conforme aux assertions des saints (Pères) et à la théologie des nouveaux docteurs. » (*Denz.*, 483.) Le Concile de Trente envisage sans doute le baptême des adultes, quand il le signale comme moyen objectif de justification et lui attribue la rémission des péchés et la sanctification (s. 6, c. 7 : *Denz.*, 799 sq.) ; mais il considère cependant les enfants baptisés comme des chrétiens complets qui appartiennent vraiment à l'Eglise et comptent au nombre des fidèles ; il faut donc leur reconnaître aussi la génération complète, de l'eau et du Saint-Esprit. (Jean, III, 5 ; s. 7, de bapt., can. 13.) Au sujet du baptême des enfants, cf. *Bellarmin*, De bapt., c. 8 sq. ; *Risi*, De baptismo parvulorum in primitiva Ecclesia (Romæ, 1870).

Justification du baptême des enfants. Du point de vue catholique, elle n'est pas difficile. Si sa validité ne peut pas se prouver par la Bible d'une manière apodictique, il est cependant « si peu opposé à la Bible qu'au contraire il correspond parfaitement à l'esprit de la Bible », dit Pohle avec raison, en se référant à Math., XIX, 14 et Jean, III, 5. Le Christ fait venir à lui les petits enfants et déclare qu'ils sont mûrs pour le royaume des cieux. « C'était un usage allemand particulier de lire, au moment du baptême des enfants, le passage de Marc (x, 13-16) où Jésus bénit les enfants. » (*Hauck*, Hist. de l'Eglise all., V, I (1911), 358.) On avait donc conscience que le baptême des enfants avait son fondement dans la Bible et le dogme. Sans doute chez les adultes, on faisait précéder le baptême d'un examen précis et d'une instruction sérieuse, qui étaient suivis d'une profession de foi personnelle. S. Augustin s'est déjà prononcé, dans une lettre (Ep. XCVIII), sur cette difficulté et les autres difficultés qui résultaient du fait particulier que les baptisés n'avaient pas l'âge de raison. Les parents et les parrains et enfin l'Eglise représentaient ces enfants et garantissaient leur foi. « Ces enfants sont moins amenés à la réception

les dons de l'Esprit par les mains de ceux qui les portent sur leurs bras (bien qu'ils ne soient également par eux s'ils sont de bons fidèles) que par l'ensemble de la communion des saints et des fidèles. » (Ibid., n. 5.) « Ainsi l'enfant devient un fidèle, non pas par la foi qui a son fondement dans la volonté du croyant, mais par le sacrement de la foi lui-même. . . Quand l'enfant arrive à l'usage de la raison, il ne reçoit pas ce sacrement une seconde fois, mais il le comprend et se soumet par la décision de sa volonté à ses exigences. » Mais même s'il meurt *avant* d'avoir atteint l'âge de raison, le baptême le sauve et lui assure la béatitude. « Celui qui ne croit pas cela et le considère comme impossible, celui-là est manifestement infidèle. » (Ibid., n. 10.)

La seconde raison principale de la licéité, de la validité, de l'utilité, voire même de la nécessité du baptême des enfants, réside dans la notion de la grâce nettement exposée par S. Augustin. La grâce est une réalité divine objective que l'âme de l'enfant est déjà apte à recevoir elle aussi. L'enfant reçoit réellement par le baptême la justification : « Cela est produit par le seul Esprit, par lequel le baptisé est régénéré. . . Quand donc l'eau communique extérieurement le sacrement de la grâce et que le Saint-Esprit répand intérieurement la grâce, dénoue les liens du péché et rétablit la bonté naturelle (originelle), l'homme issu d'un seul Adam est régénéré dans un seul Christ. L'Esprit de régénération est donc, dans les adultes qui portent l'enfant au baptême et dans le petit baptisé régénéré, un seul et même Esprit. . . Il peut se faire que, dans tel et tel être humain, l'unique Esprit se trouve, alors même que tous les deux ignorent par qui ils ont reçu la même grâce. » (Ibid., n. 2.)

On objecte contre la foi représentée par l'Eglise (parrains, parents) que c'est une foi étrangère et qu'elle ne peut pas lier le baptisé, toute sa vie, sans son consentement. Harnack appelle cette foi — à laquelle Luther lui-même se rattachait pour défendre le baptême des enfants contre les anabaptistes, tout en insistant simplement sur le commandement de Dieu au sujet du baptême — « la pire forme de la fides implicita ». (H. D., III, 882.) Pour ce qui est de la foi, il faut répondre que l'enfant, (et l'homme en général), ne reçoit pas la grâce sacramentelle en vertu de ses dispositions, mais uniquement par le sacrement en tant que tel (ex opere operato), pourvu qu'il n'oppose pas d'« obex » : or l'enfant ne peut pas en opposer. La foi des parrains garantit l'éducation religieuse de l'enfant et le développement normal de sa foi personnelle, en vertu de la grâce de foi qu'il a reçue (habitus fidei). Pour ce qui est de l'autre point, à savoir que l'enfant sans raison qui a été baptisé est lié par une volonté étrangère, il faut répondre qu'il serait sans doute injuste de lier un enfant, sans son consentement, à des devoirs d'état tout à fait particuliers du christianisme, comme à l'état de prêtrise, à l'état de mariage ou à la virginité ; mais, par contre, on peut très bien être engagé, avant l'âge de raison, par la volonté des parents (des parrains, de l'Eglise), aux devoirs généraux des chrétiens. Et la raison c'est que ces devoirs sont imposés à tous les hommes par Dieu, la plus haute autorité. Celui qui croit et est baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croit pas sera condamné. (Marc, xvi, 16.)

Flügge a pu réunir « les témoignages de cent théologiens » du néo-protestantisme contre le baptême des enfants (1921). On comprend que, dans ces conditions, le néo-paganisme se développe de lui-même.

La nécessité de dispositions pour le baptême ressort de ce qui a été dit plus haut de la préparation à la justification. Pour les enfants, on ne demande qu'une profession de foi, pas d'actes de pénitence ; la profession de foi est faite par les parrains. Il reste donc les adultes. L'Écriture exige d'eux, d'une manière très nette, des dispositions : la foi (Math., xxviii, 19 ; Marc, xvi, 16 ; Act. Ap., viii, 37) et la pénitence (Act. Ap., ii, 38 ; iii, 19 ; xix, 18). C'est pourquoi on faisait précéder le baptême de l'instruction chrétienne. (Act. Ap., ii, 22-38 ; viii, 12, 35 ; x, 34-44 ; xvi, 14 sq., 31 sq. ; xviii, 8 sq.)

Parmi les œuvres de pénitence, on comptait surtout la prière et le jeûne. On a pour cela le témoignage de la *Didachè* (vii, 4), de S. Justin (Apol., i, 61), de Tertullien (De bapt., 20). A cela s'ajoutait une confession des péchés comme pour le baptême de Jean (Math., iii, 6) et cela se faisait déjà pour le baptême chrétien