

des dons de l'Esprit par les mains de ceux qui les portent sur leurs bras (bien qu'ils le 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 autres, 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'Ecriture 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 *Didaché* (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

au temps des Apôtres (Act. Ap., II, 38 ; XIX, 18) ; on a pour cela le témoignage de Tertullien (De bapt., 20), de S. Ambroise (In Luc., VI, 2 sq.), de S. Cyrille (Cat., I, 5). Tertullien apprécie beaucoup la pénitence avant le baptême. (De pœn., 6.) S. Thomas considère une confession générale comme suffisante et veut qu'une confession particulière soit laissée au gré du baptisé. (S. th., III, 68, 6.) Le Concile de Trente décrit la préparation de l'adulte à la justification de la manière qu'on a exposée ci-dessus. (S. 6, c. 6.)

Que l'adulte doive manifester l'intention de recevoir le baptême, cela a déjà été dit plus haut (§ 163). Cette intention résulte déjà des actes de préparation. La conséquence, c'est que le baptême doit être reçu *librement* et que personne ne doit être forcé à le recevoir. (S. th., III, 68, 7 et 10.) Les premiers Scolastiques n'avaient pas encore sur ce sujet des notions bien claires. Ainsi Gratien juge qu'un juif baptisé malgré lui est valablement baptisé et Sicard de Crémone pense que, pour le baptême, ni le ministre, ni le sujet ne sont tenus d'avoir une intention. (Cf. § 162.)

Le « *baptême de feu* » (Math., III, 11 ; Luc., III, 16) fut entendu à la lettre par les hérétiques gnostiques. Des Pères de l'Eglise (S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme, Raban, etc.) l'entendent, avec Origène, des châtimens purificateurs du jugement dernier (purgatoire), par lesquels les pécheurs seraient encore sauvés. Origène dit : « Le saint, il le baptise dans le Saint-Esprit ; quand à celui qui, après avoir accepté la foi et reçu le Saint-Esprit, a péché de nouveau, il le baptise dans le feu. » (*Dict. théol.*, II, 355-360.) Le feu, dans l'Ecriture, est d'ordinaire le symbole de la séparation, de l'examen, du jugement. (Cf. l'Eschatologie, § 213 sq.)

Le *baptême pour les morts*, dont parle S. Paul (I Cor., xv, 29), a été interprété de diverses manières : 1^o La critique libérale affirme que l'Apôtre manifeste ici sa croyance à la magie sacramentaire païenne, à l'« opus operatum » mécanique ; 2^o Quelques catholiques prétendent qu'il y avait réellement, à Corinthe, un baptême pour les morts et que S. Paul, sans l'approuver ni le désapprouver, en tire simplement un argument « ad hominem » ; 3^o D'autres catholiques comprennent les « morts » au sens spirituel et appliquent l'état de mort à ceux qui se font baptiser ; on ne se fait baptiser en effet que pour la résurrection. — Le baptême des morts a d'ailleurs toute une *histoire*, chez les catholiques, surtout en Afrique, même encore au temps de S. Augustin (Op. imperf., VI, 38 : M. 45, 1597) et de S. Fulgence (Ep. XI, 4 et XII, 20 : M. 65, 379 et 383), et en Allemagne, au temps de Burchard de Worms (1000-1025 : De mortuis non baptizandis, IV, 37 : M. 140, 734), de même que chez les hérétiques ; chez les premiers, il fut combattu comme un abus ; chez les seconds, il fut entretenu comme un sacrement. (*Dict. théol.*, II, 360-364.)

Le *baptême « in utero matris »* est considéré par S. Augustin et S. Thomas comme impossible. (S. th., III, 68, 11.) Suarez le considère comme possible. (Comm. in hunc locum.) L'enfant ne doit être baptisé « in utero matris » que lorsqu'il n'y a pas moyen de faire autrement ; si l'enfant a été baptisé sur la *tête*, on n'aura ensuite qu'à compléter les cérémonies ; sinon on devra le rebaptiser sous condition, parce qu'il n'a pu être baptisé sur une autre partie que conditionnellement. Ceux qui sont « nés prématurément » doivent être baptisés sans condition, « si certe vivant », et sous condition, « si dubie ». Cela s'applique également aux « monstra ». Les *enfants trouvés* doivent être rebaptisés sous condition, si on ne peut pas acquérir la certitude de leur baptême. Les *déments* et les *idiots* doivent être baptisés s'ils sont tels depuis leur naissance, sinon on ne peut les baptiser que si, dans leurs « moments lucides », ils le désirent. En danger de mort, on doit les baptiser s'ils l'ont désiré auparavant. (Cf. C. J. C., can. 746 sq.)

L'habitude de donner au baptisé un nouveau *nom* ne s'introduisit que peu à peu. Au début, on continuait à porter les noms païens souvent empruntés aux dieux, même là où on identifiait ces dieux avec les démons. C'est que l'usage avait fait perdre plus ou moins à ces noms leur sens primitif. Caracalla permit, en 212, aux citoyens romains de choisir de nouveaux noms et les chrétiens, eux aussi, profitèrent de cette permission. Ils choisirent souvent des noms qui indiquaient des *particularités chrétiennes*, tels qu'on en avait déjà portés parfois auparavant d'une manière

privée : Theophoros (Ignatius), Victor, Gaudentius, Théodore, Théopane, Théodule, Irénée, Credula, Renata, Bonifatia, Dorothea, etc. Mais on rencontre aussi des noms de mauvais goût dans les signatures d'actes chrétiens, même des noms de bêtes. Enfin le Rituel romain, qui se réfère au Concile de Trente, prescrit de donner au baptisé un nom de saint qu'il devra imiter.

Le droit de donner un nom appartient aux parents et non au baptiseur. Quand les parents donnent un nom qui n'est pas chrétien, le curé doit ajouter un nom chrétien et l'inscrire. (C. J. C., can. 761.)

Baptême et Confirmation vers l'an 200 : Aperçu général.

On peut suivre la connexion historique et liturgique entre le baptême et la Confirmation depuis les *Actes des Apôtres*. Il en est de même de la connexion théologique : on enseigne que les deux sacrements ont comme effet la communication du Saint-Esprit. Bien plus, ils portent souvent le même nom dans la doctrine de l'Écriture et des Pères.

S. Justin décrit, vers 150, l'administration du baptême. (Apol., 1, 61 et 65.) Il était déjà précédé d'un enseignement religieux, de jeûnes et de prières, avec le concours de toute la communauté. Le catéchumène était conduit « vers un endroit où il y avait de l'eau » ; il y était plongé au nom de la Trinité, recevait la « régénération » conformément à Jean, III, 3, et était lavé de tous ses péchés. Ensuite commençait la messe de baptême. Nous trouvons des renseignements plus détaillés dans l'O. E. d'Hippolyte de Rome (217), dont on doit rapprocher Tertullien (De bapt.), S. Cyrille de Jérus. (Cat. myst., 1-3) et quelques prières de Sérapion. Le simple bain d'eau du temps des Actes et de S. Justin est devenu une riche cérémonie liturgique, rehaussée encore par son union avec la fête de la Résurrection du Seigneur. Pâques est le grand jour de baptême de l'antiquité chrétienne ; ce n'est que plus tard qu'on y adjoignit la Pentecôte et l'Épiphanie (Noël). La grande affluence qui se produisit bientôt obligea l'Eglise à examiner et à trier sérieusement les candidats (scrutin). L'« instruction » signalée par S. Justin s'étendit et devint un enseignement de trois ans : ainsi se forma l'institution du *catéchuménat*. Le catéchuménat, comme la discipline pénitentielle, était entièrement soumis à la direction de l'évêque. Il se divisait en deux parties : le *catéchuménat* au sens large et le *photisoménat* (compétentes). Le premier, en règle générale, durait trois ans et ne pouvait être abrégé qu'en raison d'un grand zèle et d'une pénitence singulière ; le second s'étendait, par delà le Carême, jusqu'à Pâques. Pour entrer parmi les catéchumènes, il fallait se présenter à l'évêque, assisté de témoins ; l'évêque, après avoir examiné les raisons de la demande, inscrivait le candidat sur un registre. On excluait les tenanciers de maisons publiques, les prostituées, les souteneurs, les eunuques, les pédérastes, les fabricants d'idoles, les comédiens, les magiciens, les astrologues, les interprètes des songes, les gladiateurs, les prêtres des idoles. Quand il s'agissait d'adultes, on examinait leur situation matrimoniale. Les concubinaires devaient se marier, ou bien ils étaient renvoyés. L'avortement était considéré comme un meurtre. Il n'était pas permis, en entrant au catéchuménat, de donner de l'argent au prêtre ; Hippolyte appelle cela de la simonie. Des prières spéciales étaient faites pour les catéchumènes par les catéchètes et par les fidèles. Ils assistaient à la messe jusqu'à l'offertoire (messe des catéchumènes). Dans le *photisoménat*, il y avait chaque jour des exorcismes. Quelques jours avant le baptême (dimanche des Rameaux), l'évêque transmettait aux « compétentes » du photisoménat la profession de foi. Il la prononçait devant eux et ils devaient la graver dans leur mémoire (*traditio symboli*) ; il était rigoureusement interdit de la transcrire. Au moment du baptême, ils devaient réciter cette profession de foi (*redditio symboli*). Le Vendredi-Saint était célébré dans la tristesse et le jeûne ; le Samedi-Saint, l'évêque priait avec les candidats au baptême, les instruisait encore une fois sur les saints mystères auxquels désormais ils participeraient et conjurait de nouveau les mauvais Esprits. A cette conjuration était unie la renonciation solennelle au diable (*abrenun-*

nuntiatio satanæ). On veillait ensuite toute la nuit avec les futurs baptisés jusqu'à l'aurore baptismale du jour de Pâques, qui commençait « au premier chant du coq ». Alors l'évêque bénissait les fonts baptismaux, afin de chasser les démons de l'eau. « Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote. » (S. Cyprien, Ep. LXX, 1.) L'évêque procédait alors au baptême dans le baptistère, aidé par des prêtres et des diacres (et des diaconesses, à cause des femmes qui étaient baptisées). On baptisait d'abord les enfants, puis les hommes et enfin les femmes. Une femme qui aurait eu ses règles devait être baptisée un autre jour. La personne qui allait être baptisée descendait nue dans l'eau ; on lui posait la triple interrogation sur la foi et après chaque réponse on la plongeait dans l'eau. (Tert., De corona, 3.) Un prêtre oignait ensuite le nouveau baptisé qui pouvait alors revêtir ses habits et entrer dans l'Eglise où il recevait le baiser de paix de l'évêque (S. Cyprien, Ep. LXIV, 4) et était admis dans la communauté.

Ensuite suivait immédiatement l'administration de la *Confirmation* par l'imposition des mains, la prière et l'onction. L'évêque faisait couler de l'huile bénite par lui dans sa main et la mettait sur la tête du confirmand en disant : « Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto. » Cette onction devait être faite par l'évêque lui-même. Il n'est pas dit dans l'O. E. qu'on pouvait la confier à un prêtre. « Et en le signant sur le front (consignans in frontem) qu'il (l'évêque) offre le baiser et dise : Le Seigneur soit avec toi. Et que celui qui est signé (signatus) dise : Et avec ton esprit. » Quand tous les baptisés avaient été confirmés, ils priaient pour la première fois, comme chrétiens complets, avec toute l'Eglise. Et alors commençait la messe de baptême.

La messe de baptême. S. Justin la distingue déjà de la messe du dimanche. (Apol., I, 65.) Elle contenait des prières spéciales pour les néophytes ; ils recevaient, pour la première fois et de la main de l'évêque, l'*Eucharistie*. Après l'administration de l'Eucharistie, les néophytes recevaient immédiatement un vase contenant du lait et du miel, lequel, d'après l'O. E. (c. 23), signifiait que le nouveau chrétien était entré dans le Chanaan spirituel où coulent le lait et le miel, « car c'est aussi comme du lait et du miel que le Christ a donné sa chair par laquelle les fidèles sont nourris comme des enfants à la mamelle, alors que, par la douceur de sa parole, il adoucit les amertumes du cœur ». Clément d'Alexandrie explique un peu différemment le lait et le miel. Mais ce lait et ce miel ne furent jamais considérés comme des « éléments de la Cène » et disparurent au VI^e siècle. A la fin de la cérémonie, l'évêque révélait et expliquait complètement les mystères reçus sous l'effet d'une impression religieuse puissante et, à ce sujet, Hippolyte se réfère manifestement à Apoc., II, 17. Les nouveaux chrétiens portaient les habits blancs qu'ils avaient reçus au baptême jusqu'au « dimanche blanc » (Dominica in albis). Cf. D'Alès, Baptême et confirmation (1928).

CHAPITRE II

La Confirmation

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 72, 1-12. S. Bellarmin, De sacram. confirmationis, c. 1-27 (De contro. fidei, III, Venet., 1721, 156 sq.). Orsi, De chrismate confirmatorio (Rome, 1733). Vitasse, De sacram. confirm. (Migne, Cours complet, XXI, 546 sq.). Gerbert, De sacramentis præsertim de confirmatione (S. Blasii, 1764). Bertieri, De sacram. in gen. baptismo et confirm. (Vindob., 1774). Janssens, La confirmation, exposé dogmatique, historique et liturgique (1888). Galtier, La consignation dans les Eglises d'Occident (Rev. d'hist. ecclés., 1912, 257-301). De Puniet, Onction et confirmation (ibid., 450-466). Jugie, La réconfirmation des apostats dans l'Eglise gréco-russe (Echo d'Orient, 1906, 65 sq.). Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne (1925). Vacant, Confirmation (Dict. de la Bible, II, 919 sq.). D'Alès, Baptême et Confirmation (1928). C. J. C., can. 780-800.

§ 171. Notion, désignation, institution

Notion. La Confirmation est un sacrement dans lequel le baptisé reçoit le Saint-Esprit pour être fortifié dans sa vie intérieure de foi, encouragé et enflammé pour la profession extérieure de cette foi.

Il n'y a pas de définition concordante des théologiens ; pour la pratique, il faut s'en tenir au catéchisme diocésain. *S. Thomas* appelle la Confirmation le « sacrement de la plénitude des grâces », de l'« achèvement du salut » (S. th., III, 72, 1) et la définit « le sacrement par lequel une force spirituelle est conférée au régénéré et qui, d'une certaine manière, l'arme en vue des combats pour la foi du Christ ». (C. Gent., IV, 60.) Les théologiens n'étant pas d'accord sur le signe sensible, ce signe n'est pas mentionné dans la définition. Cf. Eugène IV dans son décret pour les Arméniens. (Denz., 697.) Le sens de la définition résulte des effets.

Les désignations du sacrement varient dans l'Eglise. Le mot confirmation vient de « firmare », « confirmare ». D'après ses relations avec le baptême, dont elle est le complément, la Confirmation s'appelle τὸ τέλειον, ἡ τελειωσις « perfectio, consummatio » et aussi, comme le baptême σφραγίς « signaculum, sigillum ». D'après le signe extérieur, elle est appelée imposition des mains (ἐπιθεσις χειρῶν, χειροθεσία, Act. Ap., VIII, 17 ; Hébr., VI, 2) et onction (τὸ μύρον, τὸ μυστήριον τοῦ μύρου, sacramentum chrismatis, unctionis). Cf. aussi II Cor., I, 21 sq. « Qui autem confirmat nos vobiscum in Christo et qui unxit nos Deus qui et signavit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris. » D'après le rite, la Confirmation s'appelait au début « manus impositio » (Tertul., Cypr.). Vers 220 (Hippolyte, O. E.) apparaît à Rome l'onction et le nom « consignatio » (de l'onction « in fronte ».) Ce rite est prédominant à partir de 400. Par contre, à l'époque de la renaissance carolingienne, se produit une réaction et la « manus impositio » prévaut. C'est alors que se répand le nom Confirmation qui se trouve déjà chez S. Léon I^{er}. En Orient dominait l'onction, parfois, comme en Syrie, *exclusivement*, comme c'est encore le cas aujourd'hui chez les Grecs schismatiques : « Leur sentiment reflète celui de l'Eglise grecque avant le schisme. » (D'Alès, 153.) — Il n'existe pas de monographie sur la Confirmation à l'époque patristique ; on l'étudie théoriquement et pratiquement avec le baptême. Pendant longtemps on n'a pas songé à une preuve d'Ecriture selon notre manière. La Scolastique accepta purement et simplement le sacrement tel qu'il était proposé par l'usage et la foi de l'Eglise et examina sa nature. *Umberg* dit à propos de ce point : « Malheureusement il s'est passé beaucoup de temps avant que la théologie catholique se rendit compte de cette tâche et encore plus, avant qu'elle ne s'y consacra. » (P. 13.) *S. Bellarmin* fut le premier à l'entreprendre. « Un regard sur le XVII^e et le XVIII^e siècles nous montre que les théologiens, pendant tout ce temps, n'ont guère fait avancer la question de la nature sacramentelle de la Confirmation. » (P. 43.)

THÈSE. La Confirmation est un véritable sacrement de la Nouvelle Alliance, institué par le Christ.
De foi.

Explication. Comme les *Réformateurs* rejetaient la Confirmation — Calvin la traite avec une haine particulière (*Bellarmin*, De sacram. Confirm., c. 1) — le Concile de *Trente* définit : « S. q. d. Confirmationem baptizatorum otiosam cæremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum ; aut olim nihil aliud fuisse quam catechesin quamdam, qua adolescentiæ proximi fidei suæ rationem coram Ecclesia exponebant a. s. » (s. 7, de confirm., can. 1 : Denz., 871) et : « S. q. d. injurios esse Spiritui Sancto eos qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s. » (Can. 2.) L'institution par le Christ

est contenue dans la définition concernant tous les sacrements. (S. 7, can. 1 : *Denz.*, 844.) *Pie X* a condamné la proposition des modernistes affirmant qu'au temps apostolique la confirmation n'était pas encore un sacrement indépendant, distinct du baptême. (*Denz.*, 2044.)

Preuve. Le Christ a *promis* à maintes reprises aux Apôtres l'envoi du Saint-Esprit. (Jean, xiv, 26 ; xvi, 7, 13.) Il leur a donné cet avis : « Demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut » (« *virtute ex alto* », Luc, xxiv, 49), et il leur a assuré : « Vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint sous peu de jours. » (ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ, Act. Ap., i, 5.) Or cela ne devait pas s'entendre seulement de l'Esprit charismatique pour l'activité missionnaire, mais de l'Esprit sanctifiant qu'il avait promis à tous les fidèles comme principe de la vie nouvelle. « Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ. Hoc enim dixit de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum ; nondum enim erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus. » (Jean, vii, 38 sq.) L'*accomplissement* de cette promesse se fit au jour de la Pentecôte. (Act. Ap., ii, 1-4.) Après cette communication merveilleuse du Saint-Esprit, nous apprenons bientôt que les Apôtres le communiquaient à leur tour aux baptisés, d'une manière ordinaire, par l'imposition des mains. Les *Actes* nous rapportent : « Cum audissent Apostoli qui erant in Jerosolymis, quod recepisset Samaria verbum Dei, miserunt ad eos Petrum et Joannem. Qui cum venissent, oraverunt pro ipsis, ut acciperent Spiritum Sanctum. Nondum enim in quemquam illorum venerat, sed baptizati tantum erant in nomine Domini Jesu. *Tunc imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum Sanctum.* » (viii, 14 sq.) Nous avons ici tous les éléments de la notion du sacrement : le signe extérieur, l'imposition des mains, la grâce intérieure du Saint-Esprit et le caractère habituel de l'administration. (Cf. Act. Ap., viii, 18 sq.)

Que faut-il penser de l'institution *par le Christ* ? Pour cela, nous n'avons pas de témoignage formel. On peut ou bien rappeler les lacunes de l'Evangile et voir dans Act. Ap., i, 3, au moment des instructions sur le royaume de Dieu, le moment de l'institution, ou bien soutenir que, par sa promesse, le Christ a suffisamment préparé et précisé le sacrement et qu'il a laissé à ses Apôtres le soin d'en ordonner le rite. Les deux conceptions sont admissibles.

Mais il est certain que les Apôtres n'ont pas, de leur propre autorité et sans mission du Christ, accompli un rite qui conférerait le bien le plus élevé qui distinguât le christianisme primitif du judaïsme et qui ne pouvait être administré que par un Apôtre. L'ordre donné par Jésus est également démontré par l'*assurance* et le caractère *habituel* de l'administration. S. Luc en parle encore une seconde fois. Des disciples de Jean, à Ephèse, se font « baptiser au nom de Jésus ». Et quand Paul leur eut imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux. (Act. Ap., xix, 5 sq.) L'Apôtre administre la Confirmation, qui se distingue nettement du baptême, bien qu'elle soit en étroite relation avec lui. Elle est, visiblement, le complément du baptême. C'est ce qu'indique, en tout cas, son ministre supérieur, apostolique. La

nature sacramentelle de la confirmation est donc établie par l'Écriture. S. Luc peut écrire d'une manière générale « que par l'imposition des mains des Apôtres le Saint-Esprit était conféré ». (Act. Ap., VIII, 18.) L'Épître aux Hébreux nomme l'« imposition des mains » à côté du baptême, parmi les actes d'initiation du chrétien. (VI, 1 sq.)

Les protestants critiquent vivement les textes où il est question de la Confirmation et cherchent à leur enlever leur force. *Luthardt* écrit à ce sujet : « Sans doute Act. Ap. (VIII, 14-17) passait, dans l'ancienne Église, depuis le III^e siècle, pour le texte biblique qui fonde le sacrement de confirmation. » Sans doute ! Que prouverait alors ce passage ? Il prouve si nettement la Confirmation que la théologie libérale le reconnaît ouvertement (*Holtzmann* : « Nous avons ici le point de départ du « sacramentum confirmationis » ultérieur. » Manuel de la théologie du N. T., I, 382.) C'est pourquoi elle en place l'origine au II^e siècle, à l'époque où il y aurait eu, pour la première fois, des degrés hiérarchiques, dont les « sources » chrétiennes primitives, c.-à-d. les textes mutilés, ne sauraient rien. Mais *Harnack* place les *Actes* vers l'an 60. (Nouvelles recherches sur les Act. Ap. (1911), 63 sq.) D'autres, comme *Feine*, *Clemen*, *Jüngst*, considèrent le passage comme une « interpolation », selon la méthode connue, qui consiste à déclarer « interpolé » tout ce qui gêne. C'est la « science sans préjugé », distincte de la science catholique qui est liée au dogme. *Behm* met en garde contre ce procédé radical : « On s'embrouille dans un enchevêtrement inextricable et tout terrain historique se dérobe sous les pieds. » (Imposition des mains, 26 sq.) « La considération du baptême et de l'Esprit présente de réelles difficultés que reflète Act. Ap., VIII, 14 sq. », dit encore *Behm*. (Ibid.) « Il reste que le récit est très singulier et étrange : l'entrée normale et unique dans le christianisme se divise nettement en deux actes, distincts l'un de l'autre par le temps et le changement des personnes qui agissent. » (Ibid.) *Behm* ne croit pas qu'il faille « renoncer » complètement à l'explication et pense, « avec *Feine*, *Clemen* et *Harnack*, remarquer nettement dans le v. 14 une suture », c.-à-d. que les sources auraient été brouillées et il en résulterait cette difficulté regrettable et insoluble. On ne pourrait pourtant pas admettre, ni chez *Philippe*, ni chez les Samaritains, une déficience du baptême qui aurait eu besoin d'être complété.

Quant aux catholiques, ils admettent cette « déficience » du baptême. Sans doute le baptême de *Philippe* était en soi parfait et produisait, comme c'est dit partout dans les sources du Nouveau Testament, la rémission des péchés et la communication du Saint-Esprit. Mais il y avait et il y a précisément des degrés dans la communication du Saint-Esprit, et sa plénitude n'était conférée que par l'imposition des mains des Apôtres ; c'était véritablement une « fonction apostolique réservée ». La déficience n'était pas chez ceux qui avaient reçu le baptême, comme si leur foi avait été faible, car il est dit justement qu'ils avaient « accepté » la parole de Dieu. Avec ce passage concorde Act. Ap., XIX, 5 sq. : Le baptême de *Jean* n'est pas le baptême chrétien. On ne nous dit pas qui leur administra le baptême chrétien, mais on dit expressément ensuite que *Paul*, l'Apôtre, leur imposa les mains et « venit Spiritus Sanctus super eos et loquebantur linguis et prophetabant ». Mais ces derniers dons n'étaient que des effets accidentels. L'essentiel pour l'Apôtre, c'est qu'ils étaient devenus des chrétiens complets. On objecte que les *Actes* ne connaissent encore pas le saint Pneuma comme principe interne de vie, mais seulement comme charisme merveilleux et que ce sont les Épîtres pauliniennes qui ont enseigné, les premières, la doctrine éthique du Pneuma. On peut répondre à cette objection en alléguant les passages suivants des *Actes des Apôtres* : II, 38 ; V, 32 ; IX, 17 sq. : X, 44 sq. ; dans ces textes, les *Actes* enseignent que tous les chrétiens normaux ont, en tant que tels, l'Esprit ; l'Esprit en fait des chrétiens et non des thaumaturges.

De même, le texte de l'Épître aux Hébreux (VI, 1 sq.) compte l'imposition des mains (ἐπιθεσις χειρῶν) avec le baptême (βάπτισμα) parmi les actes d'initiation du christianisme en général et non parmi les moyens charismatiques. L'un et l'autre posent le fondement (θεμελίον) de l'état chrétien. C'est ce que reconnaissent parfois les protestants eux-mêmes. (*Behm*, 40 sq.) D'après ce passage, l'enseignement préparatoire à la Confirmation constitue, avec l'enseignement préparatoire au baptême, une des parties les plus anciennes de la doctrine chrétienne.

Synthèse. D'après l'Ecriture, l'Ancien Testament (Joël, S. Jean-Baptiste) a déjà promis l'Esprit ; le Christ l'a directement promis à ses Apôtres et à tous ses disciples comme bien de la Rédemption. L'Esprit descendit d'une manière merveilleuse au jour de Pentecôte et parfois encore sur les fidèles ; d'une manière ordinaire, il fut conféré par les Apôtres, à côté du baptême qui le communiquait lui aussi comme don initial, et cette collation se faisait par le rite séparé de l'imposition des mains, par laquelle on recevait l'Esprit comme don complet et dans sa plénitude. Ils le conféraient pour une fin éthique et non pas, même en premier lieu, pour une fin charismatique. A l'imposition des mains était unie la prière. C'était donc un rite sacramentel.

Les Pères. Ce rite, largement et clairement exposé dans le Nouveau Testament, de la communication du Saint-Esprit par l'imposition des mains, demeura naturellement dans l'usage universel de l'Eglise. Il est vrai qu'il faut attendre environ 150 ans pour entendre de nouveau quelque chose de précis à ce sujet. Ni la Didaché ni S. Justin, qui s'étendent assez longuement sur le baptême et l'Eucharistie, ne parlent d'une manière nette de l'imposition des mains. Cela tient à ce que, au début, alors que l'évêque administrait tous les sacrements, la Confirmation était administrée en même temps que le baptême. Mais, dès que l'administration du baptême par les prêtres se généralisa (depuis environ 200 à 250), nous entendons parler, d'une manière précise, de la Confirmation administrée désormais séparément, comme un sacrement réservé à l'évêque. S. Irénée dit d'une manière générale : « Ceux à qui ils (les Apôtres) imposaient les mains recevaient le Saint-Esprit qui est le pain de vie. » (A. h., iv, 38, 2.) Mais Tertullien fait connaître que l'imposition des mains sacramentelle était d'un usage général dans l'Eglise : « Au sortir du bain baptismal, nous sommes oints de l'onction sacrée, selon l'ancienne coutume (de pristina disciplina). . . Ensuite vient l'imposition des mains, au moyen de laquelle, par une parole de bénédiction, le Saint-Esprit est appelé et invoqué sur nous. » (De bapt., 7 sq. ; cf. De resurr. carn., 8, voir plus haut p. 231, et De præscr., 36.) S. Cyprien écrit à propos du texte des Actes (viii, 17) : « Cela se fait encore chez nous : on présente ceux qui ont été baptisés aux chefs de l'Eglise, afin que, par notre prière et l'imposition de nos mains, ils reçoivent le Saint-Esprit et, par le signe du Seigneur, ils obtiennent l'achèvement. » (Ep. lxxiii, 9.) Quand il nomme (Ep. lxxiii, 5) le baptême et l'Eucharistie comme sacrements d'initiation, il songe aussi à la Confirmation en parlant du baptême. Avec les Pères, bien que ce ne soit pas d'une manière exclusive, il attribue au baptême l'ablution et à la Confirmation la communication de l'Esprit. D'après Clément d'Alexandrie, on reçoit avec le baptême « le don complet » de l'Esprit. (Pæd., i, 6.) Origène juge de même, (In Lev. hom., viii, 11.) S. Cyrille de Jérus. consacre à la confirmation une catéchèse : « De la même manière (que le Christ dans le Jourdain) vous aussi, quand vous êtes sortis de l'eau du bain sacré, vous avez reçu l'onction qui est l'image de celle dont le Christ fut oint, à savoir le Saint-Esprit. (Cat. myst., iii, 1.) Cf. le pseudo-Ambroise (De sacram., iii, 2), S. Ambroise (De myst., 6), S. Augustin (C. litt. Pet., ii, 104, 239), S. Jean Chrysostome (In Act. Ap., xviii, 3) et la preuve complète de Tradition dans Doelger. S. Augustin n'aurait eu que peu d'estime pour la « manus impositio » (Behm, 81), pourtant il écrit nettement : « Unctio spiritualis ipse Spiritus Sanctus est, cujus sacramentum est in unctione visibili. » (In I Joan., tr. 3, n. 5 ; cf. n. 12.) Le Christ a été oint du Saint-Esprit « non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento quo baptizatos ungit Ecclesia » (De Trin., xv, 26, 46.) « Quem morem (Act. Ap., viii, 15 sq.) in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. » (Ibid.)

La Scolastique n'était pas unanime sur la sacramentalité de la Confirmation. Dans la question de l'institution, que les Pères n'avaient pas posée d'une manière précise, les opinions étaient divergentes. Abélard et son Ecole prétendaient que la Confirmation avait été instituée par les Apôtres (instinctu Spiritus Sancti) ; d'autres attribuaient l'institution à l'Eglise. S. Thomas signale ces opinions et les repousse pour se rattacher à une troisième qui est aussi celle de son maître S. Albert le Gr. D'après lui, la Confirmation a été instituée par le Christ lui-même. Il dit : Le Christ a institué ce sacrement, non pas en le présentant effectivement, mais en le promettant

(non exhibendo sed promittendo), d'après Jean XVI... Car dans ce sacrement est donnée la plénitude de l'Esprit, plénitude qui ne devait pas être conférée avant la Résurrection et l'Ascension du Christ, d'après Jean VII : L'Esprit n'avait pas encore été donné parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » (S. th., III, 72, 1.)

Les Réformateurs prétendirent, en rejetant la Confirmation, revenir à la foi des premiers siècles. Les témoignages cités, et qui proviennent des deux Eglises, de l'Eglise d'Orient comme de l'Eglise d'Occident, et que nous aurions pu multiplier, nous montrent ce qu'il faut penser de cette affirmation des adversaires. Luther comptait encore en 1520 la Confirmation au nombre des sacrements (Baptême, Confirmation, Pénitence, Onction, etc.) ; plus tard, il abandonna son institution divine. Mélancton, Chemnitz et d'autres la considérèrent comme une cérémonie catéchétique, et d'ailleurs les protestants actuels ont encore une « confirmation » qui consiste dans le renouvellement des promesses du baptême et dans une instruction sur la foi. La *Confession* d'Augsbourg dit : « La Confirmation et l'Extrême-Onction sont des cérémonies qui nous viennent des anciens Pères et que l'Eglise elle-même n'a jamais considérées comme nécessaires au salut. Car elles n'ont ni l'ordre ni le commandement de Dieu. » (Art. 13 ; Muller, 203.)

Au sujet de l'origine de la Confirmation, les protestants modernes ne sont pas d'accord. *Harnack* pense que ce sacrement a acquis son indépendance par ce fait qu'en Occident il était administré par l'évêque. (H. D., III, 471.) On pourrait lui demander comment il a acquis son indépendance en Orient où il est administré par le prêtre. D'autres disent que l'Eglise primitive a fait du rite de la communication des charismes le rite sacramentel de la communication du Saint-Esprit. A cette conception s'opposent toutes les Epîtres pauliniennes et même les Actes des Apôtres ; cf. II, 38 ; V, 32 ; IX, 17 sq. ; X, 44 sq. L'Eglise primitive ne connaissait pas de rite de communication des charismes ; les charismes reposaient sur l'action spontanée et absolument incontrôlable de l'Esprit. D'autres disent que ce sacrement a été emprunté aux impositions des mains de l'Ancien Testament. Sans doute, le rite en soi a pu être emprunté à l'Ancien Testament, mais l'effet qui est la communication du Saint-Esprit procède uniquement de Dieu. Enfin on cherche, dans l'histoire des religions, des parallèles et des emprunts. *Clément d'Alex.* sait que les gnostiques usaient de l'imposition des mains au moment du baptême (Excerpta ex Theod., XXII, 5), mais c'était là une imitation de l'usage chrétien vers 150. Les Mandéens, eux aussi, connaissaient une imposition des mains après le baptême. *Behm* fait, à ce sujet, cette remarque contradictoire : « Au sujet du sens, nous ne savons rien ; mais il y avait sûrement là un parallèle avec les cérémonies baptismales du christianisme primitif » (144). D'autres notent une « consignatio » dans le culte de Mithra. Mais si cette « consignatio » n'est pas un emprunt chrétien, comme plusieurs le prétendent, ce n'est qu'un simple parallèle extérieur, les deux cérémonies ayant un contenu essentiellement différent. *Tertullien* dit que Mithra lui aussi « tinguat, signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem » (De præscript., c. 40), par conséquent imite le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie. La « signatio », comme le suppose Cumont, se faisait avec un fer rouge, ce qui produisait une marque distinctive divine et en même temps une marque de protection. On a signalé aussi un certain nombre d'usages de consignation dans les tribus païennes au moment de la puberté (rites de consécration de la puberté). Seulement la Confirmation n'entendait pas être un « sacrement de la jeunesse », mais conduire les mineurs spirituels à la majorité complète. Tout ce qu'on a signalé ne comporte que des similitudes lointaines.

§ 172. Le signe sensible de la Confirmation

Thèse. *La matière de la Confirmation consiste dans une imposition des mains et une onction par l'évêque.*

Cette thèse a été formulée comme doctrine générale de foi au Concile d'union de Lyon, en 1274. (Denz., 465.) Le Concile de Trente a condamné

l'opinion qui prétend que « ceux-là font injure au Saint-Esprit qui attribuent une vertu quelconque au saint chrême de la Confirmation ». (S. 7, de confirm., can. 2 : *Denz.*, 872.) Il n'y a donc pas de décision ferme sur la matière. C'est ce qui explique que les théologiens ont des opinions différentes à ce sujet. D'une manière générale, on compte deux opinions principales. D'après les uns, l'imposition des mains est la seule matière suffisante (Aureolus, Petau, etc.). A cette opinion s'oppose celle qui prétend que l'onction seule constitue cette matière (S. Thomas, Eugène IV, S. Bellarmin). A ces deux opinions s'ajoute, comme presque toujours, une opinion *moyenne* qui les concilie : les deux actions doivent être unies. Cette dernière opinion, quand ce ne serait qu'en raison de la pratique de l'Eglise, est celle qu'on admet ordinairement.

D'Alès écrit que, d'après de nombreuses décisions des Congrégations romaines, l'onction avec le saint chrême « renferme tout l'essentiel du sacrement » et que, si la première imposition générale des mains, pour une raison quelconque, fait défaut à quelque confirmand, on n'a pas besoin de suppléer le sacrement. (P. 156.)

Le savant chercheur juge aussi que l'Eglise du III^e siècle était manifestement en possession de la Confirmation. Cela est attesté, pour l'Occident, par Tertullien et S. Cyprien. Le rite en Afrique est l'imposition des mains ; c'est la tradition apostolique. De même, en Asie Mineure (Firmilien), en Espagne (Elvire, 300) et en Gaule (Arles, 314). Par contre, l'onction est attestée, à Rome, par S. Hippolyte (217). S. Corneille (250), S. Sylvestre (330) ; à Alexandrie, par Origène et, en Orient, par plusieurs témoins comme S. Cyrille de Jér., S. Basile, etc. D'après S. Innocent I^{er} (416), c'est une prérogative des évêques « ut vel signent, vel Paracletum Spiritum tradant » et pour cela il cite Act., Ap., VIII, 14-17. Or l'évêque signe le confirmand « in fronte » et en même temps l'oint avec de l'huile bénite par lui. (*Denz.*, 98) Ainsi donc, même dans l'Occident, l'onction était en usage ; elle régnait en Orient auparavant. On pense qu'en Orient l'imposition des mains fut de temps en temps entièrement laissée de côté. Cependant une certaine imposition des mains est toujours unie à l'onction. L'onction a sans doute été établie par imitation des rites d'onction de l'Ancien Testament. Tertullien lui-même y fait allusion. (De bapt., 7.)

La bénédiction du chrême est en tout cas très ancienne. Tertullien déjà l'atteste (*benedicta unctio*) (De bapt., 7), ainsi que S. Cyprien (Ep. LXX.) et S. Cyrille de Jérus. compare cette bénédiction à la consécration eucharistique. (Cat. myst., III, 3) S. Basile la considère comme une tradition apostolique. (De Sp. S., XXVII, 66.) Le ministre de cette bénédiction est l'évêque seul et il doit y procéder le *Jeudi-Saint*. Une magnifique prière de bénédiction, extraite de l'eucologe de Sérapion de Thmuis († vers 358), a été reproduite par Doelger (104). Les scolastiques étaient d'ordinaire d'avis que cette bénédiction était nécessaire pour la validité du sacrement (S. th., III, 72, 3) ; seuls les scotistes le niaient et des auteurs modernes les suivent. Il y eut également des controverses sur la composition naturelle de l'huile. La pratique ecclésiastique exige de l'huile d'olive et du baume ; l'usage du baume est attesté pour la première fois par S. Grégoire I^{er}. Les Grecs emploient encore une quantité d'autres ingrédients. (Cf. *pseudo-Denys*, De eccl. hier., IV, 3.)

L'onction (*materia proxima*) se fait, dans l'Eglise latine, uniquement sur le front ; dans l'Eglise grecque, on la fait également sur la poitrine, sur les pieds, sur les oreilles, sur les yeux, sur le nez. D'autres cérémonies sont le *soufflet* qui indique qu'il faut supporter les affronts dans les combats pour la foi et le *bandeau de chrême* qu'on portait autrefois pendant trois jours autour de la tête et qu'ensuite on enlevait selon un rite. (*Héfélé*, VI, 182.) Les jours de confirmation coïncidaient, pour des raisons analogues, avec les jours de baptême. Quand le baptême et la confirmation étaient séparés, la Pentecôte était le jour le plus opportun pour cette dernière. Le