

lieu de la Confirmation était, comme pour le baptême, l'église. De même qu'il y eut plus tard des *baptistères* spéciaux, il y eut aussi des chapelles spéciales pour la confirmation, des « *consignatoria* » ou « *charismaria* ».

La forme de la Confirmation varia selon les Eglises et les époques. Dans l'Eglise romaine, la forme actuelle est celle-ci : « Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris, etc. » (Eugène IV. Decret. pro Arm. : Denz., 697.)

L'écriture nomme seulement d'une manière générale la prière (προσηύξαντες περί αὐτῶν, Act. Ap., VIII, 15 sq.; cf. II Cor., I, 21 sq.). La formule grecque est dépourvue des trois noms divins, la voici : σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου. (Héféli, II, 26.) Dans l'Eglise latine, la formule trinitaire a sans doute été introduite par analogie avec le baptême. On trouvera toute une série d'antiques formules dans Martène, De antiquis Ecclesiæ ritibus, I, 1^{er}, c. 2, a. 4. La formule latine actuelle est en usage depuis environ 1250. Scherman décrit, en s'appuyant sur les sources les plus anciennes, le rite de l'administration de la façon suivante : « Après que tous sont sortis de l'eau et sont oints, ils se lavent, se vêtent et vont dans l'église. Là l'évêque étend sa main sur eux et récite une prière dans laquelle il mentionne la rémission des péchés dans le bain de la régénération du Saint-Esprit et demande la grâce de la persévérance. Ensuite il fait couler de l'huile bénite dans sa main, la place sur la tête du confirmand en prononçant cette formule : « Unguo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Jesu et Spiritu Sancto », le signe avec cette huile au front, lui donne le baiser de paix avec le salut : « Dominus tecum. »

Les Pères parlent simplement d'une prière. Ainsi Tertullien écrit : « Dehinc (après le baptême et l'onction) manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum. » (De bapt., 8; cf. De carn. resurr., 8.) De même, d'après S. Cyprien, le Saint-Esprit est conféré « per nostram orationem » (Ep. LXXIII, 9; cf. plus haut p. 304.) L'ordonnance de l'Eglise d'Egypte (c. 19) contient la prière citée plus haut par Scherman.

La difficulté de retrouver une forme traditionnelle ferme dans la doctrine sacramentelle existe aussi pour la Confirmation. Aussi la Scolastique montre dans cette question une grande hésitation. Le canoniste Huguccio († 1210) pensait même que, pourvu que la matière soit convenablement bénite, la Confirmation pourrait être administrée valablement sans aucune forme exprimée en paroles. (Gillmann, dans « Katholik » [1910], I, 477.) L'opinion de Huguccio est grecque; c'est également celle du pseudo-Denis. Notre forme se trouve déjà chez Sicard de Crémone. (Gillmann. Guillaume d'Auxerre, 23.)

Remarquons encore qu'à cause des différences d'opinion sur le rite en général, les avis diffèrent aussi sur la forme. On peut en effet distinguer une double imposition des mains, celle qui a lieu au début de la cérémonie, qui est une extension des mains générale (χειροτονία) et la seconde pendant l'onction (χειροθεσία); cette dernière est une imposition de la main proprement dite. D'ordinaire, on considère cette imposition de la main comme essentielle et ensuite aussi la forme citée plus haut. Les théologiens qui considèrent comme essentielle la première extension des mains doivent logiquement considérer aussi comme forme sacramentelle la prière qui l'accompagne. D'ordinaire cependant, on voit, dans la première extension des mains, une partie intégrante, mais non l'essence du sacrement.

Les Eglises orientales n'ont que l'onction et la prière. Gallinico écrit (41) : « Avec le chrême béni par l'évêque, l'Eglise (le prêtre) oint les membres du baptisé avec ces paroles : « Le sceau du don du Saint-Esprit. Amen » (σφραγίς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου).

§ 173. Ministre et sujet

THÈSE. Le ministre ordinaire de la Confirmation est l'évêque. *De foi.*

Explication. Comme dans l'Eglise grecque-schismatique le ministre ordinaire est le prêtre, le Concile de *Trente* a défini : « S. q. d. sanctæ confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s. » (S. 7, de confirm., can. 3 : *Denz.*, 873 ; cf. 960 et 697.)

Preuve. L'Écriture atteste tout d'abord d'une manière positive que les Apôtres Pierre et Jean administrèrent la Confirmation. (Act. Ap., viii, 14-17.) Elle indique aussi que cela doit s'entendre d'une manière *exclusive* ; car pourquoi Pierre et Jean se seraient-ils hâtés de se rendre en Samarie si Philippe lui aussi avait pu confirmer ? De même pour les disciples de Jean à Ephèse, S. Paul est nommé expressément comme le ministre de la Confirmation ; par contre, il n'est pas le ministre du baptême. (Act. Ap., xix, 5 sq.)

Les Pères. Au début, l'administration des sacrements en général était aux mains de l'évêque. Quand plus tard il se fit remplacer par les prêtres pour le baptême, il est attesté, précisément pour la Confirmation, qu'il s'en réservait l'administration. C'est ce qu'on voit dans les textes de S. Cyprien cités plus haut (p. 304). Ensuite cela est attesté par le Concile d'Elvire, en Espagne (vers 300). C'est également ce que rapporte S. Jérôme qui pense, au reste, que cela est plus conforme à l'« honneur » de l'évêque que réclamé par la loi de la nécessité. (Adv. Lucif., 8 et 9 : M. 23, 172 ; cf. Ep. CXLVI ad Evang. I : M. 22, 1194.) S. Innocent I^{er} revendique le droit de la « consignation » pour les évêques seuls, en s'appuyant sur Act. Ap., viii, 14. (*Denz.*, 98.) On trouve également des témoignages qui montrent que, dans l'Eglise grecque, le ministre, au début, était l'évêque ; ainsi le témoignage de Firmilien dans S. Cyprien (Ep. LXXV, 8), des *Constitutions apostoliques* (ii, 32) et de S. Jean Chrysostome. (In Act. hom., xviii, 3 : M. 60, 144.)

La Scolastique admet généralement le principe que l'évêque est le ministre ordinaire. S. Thomas se réfère pour cela aux *Actes* et au fait que la Confirmation est le sacrement de l'achèvement. S. Bonaventure ajoute cette raison : Par l'administration de ce sacrement l'évêque entre personnellement en contact avec chaque membre de son troupeau et exerce à son égard un acte pastoral. (Sent., iv, dist. 7, a. 1, q. 3.)

Le ministre extraordinaire de la Confirmation est le prêtre.

Cela est attesté nettement par la Tradition tant de l'Eglise orientale que de l'Eglise occidentale. Dans l'Eglise grecque, le prêtre est même, depuis les temps anciens, le ministre ordinaire. Photius reprochait même à l'Eglise romaine de réitérer la Confirmation administrée par des prêtres grecs. (*Hergenroether*, Photius, I, 644.) Cependant le point important dans le sacrement, c'est le « myron » béni par l'évêque, sans lequel aucun prêtre ne peut administrer la Confirmation. (*Ps.-Denys*, De eccl. hier., v, 1, § 5.) Mais, en Occident également, les prêtres administrèrent parfois la Confirmation. Cela est attesté par le *pseudo-Ambroise* pour l'Égypte, « quand l'évêque était absent ». (In Eph., iv, 17 : M. 17, 388.) S. Grégoire I^{er} voulut forcer les prêtres de Sardaigne, où cette coutume régnait, à suivre la pratique romaine, mais il les autorisa, quand les évêques feraient défaut, à conserver l'an-

tique usage de la confirmation par les prêtres. (Epp., l. IV ; Ep. XXVI : M. 17, 696.) On a également des témoignages pour l'Espagne et les Gaules. En vertu de la *coutume*, la Confirmation était encore administrée, au Moyen-Age, par des prêtres, dans le diocèse de Wurzburg, en France, à l'abbaye d'Einsiedeln, à Constance, à Kempten, au Mont-Cassin et à Saint-Paul près de Rome. (Schanz, 313 sq.)

Dans la *Scolastique*, la question du ministre extraordinaire de la Confirmation est très débattue et reçoit des solutions différentes. Voici quelques opinions : Dans la primitive Eglise, les évêques et les prêtres étaient égaux et, par suite, les prêtres confirmaient eux aussi ; mais plus tard cela fut défendu. S. Grégoire le G. le permit de nouveau à des prêtres grecs, c.-à-d. il les autorisa à faire ce qu'ils pouvaient faire en vertu de leur Ordre. Le Pape pourrait permettre à tout *laïc* confirmé, tout au moins à tout *clerc* confirmé, d'administrer la Confirmation. En vertu des pouvoirs accordés par le Pape, chacun pourrait donner ce qu'il a. D'autres jugent plus sévèrement. Ainsi *Fr. Mayron* estime que le Pape ne pourrait pas accorder à un prêtre le pouvoir de confirmer. Au sujet de ces différences d'opinions très tranchées, cf. *Gillmann*, Ministre de la Confirmation.

D'après le C. J. C., est *ministre extraordinaire* de la Confirmation tout prêtre qui y est autorisé en vertu du droit général ou d'un indult apostolique spécial. Sont autorisés par le droit général les cardinaux qui ne sont pas évêques, les abbés et prélats nullius, les vicaires et préfets apostoliques, mais seulement pour la durée de leur fonction et pour leur territoire. Les prêtres *latins* qui sont autorisés à confirmer ne peuvent administrer *validement* la confirmation qu'aux fidèles de leur rit, à moins que l'indult ne porte une clause différente. Par contre, il est *interdit* aux prêtres grecs, qui possèdent le pouvoir ou le privilège d'administrer la Confirmation en même temps que le baptême aux enfants de leur rit, de confirmer des enfants latins. Dans ce dernier cas, la Confirmation est donc *valide* bien qu'illicite. Cette distinction s'explique par l'histoire. — Le chrême doit toujours être béni par l'évêque. Un prêtre qui confirme sans en avoir reçu le pouvoir doit être suspendu. S'il dépasse ses pouvoirs, il les perd.

L'explication *théologique* de la Confirmation administrée par les prêtres peut partir du pouvoir d'Ordre ou du pouvoir de juridiction. Il est clair que pour administrer un sacrement il faut le pouvoir d'Ordre. Comme ce pouvoir ne peut être conféré par un acte de juridiction, le prêtre le possède déjà dans son Ordre. Mais son exercice est encore lié. Son pouvoir d'Ordre est délié par la délégation pontificale.

D'autres disent que le pouvoir d'Ordre n'est tout d'abord qu'une « potestas inchoata » et qu'elle devient une « potestas completa » par la délégation juridictionnelle. (*Bellarmin*, c. 12 ; *Tournely*, q. 3, a. 2.) On a déjà remarqué plus haut que l'Eglise romaine reconnaît la validité des sacrements de l'Eglise grecque. (Cf. *Benoit XIV*, De syn. diocèses. VII, q. 3 et *Vitasse* dans *Migne*, *Cursus compl.*, XXI, 988 sq.)

Le sujet de la Confirmation est tout baptisé ; ne sont pas exceptés les enfants au-dessous de l'âge de raison.

L'*Ecriture* atteste (Act. Ap., VIII, 14-17 ; XIX, 1-7) que le baptême précédait toujours la Confirmation. L'exemple de Cornélius (Act. Ap., x, 44, 48) n'infirme pas ces témoignages, car la communication du Saint-Esprit dont il est question est une communication *merveilleuse*.

Nulle part, dans la *Tradition*, on n'exige un âge déterminé. Comme on administrait toujours aux adultes les trois premiers sacrements en même temps, quand l'usage du baptême des enfants s'introduisit, l'usage analogue de la Confirmation des enfants dut s'introduire aussi. Cet usage est d'ailleurs attesté pour l'Orient comme pour l'Occident. Aujourd'hui encore, l'Eglise grecque administre la Confirmation aussitôt après le baptême. Pour la pratique latine, on fixa plus tard différents âges ; on fixait volontiers la septième année. (Cat. rom., p. II, c. 3, q. 18.)

De même aussi le C. J. C. D'après lui, l'évêque doit mettre les enfants à même d'être confirmés tous les cinq ans.

La nature des *dispositions* du sujet résulte de la situation de la Confirmation par rapport au baptême : en tant que sacrement des vivants, il exige l'état de grâce.

Dans le cas où, comme cela arrive d'ordinaire aujourd'hui, le baptême et la Confirmation sont séparés l'un de l'autre par un temps assez long, l'état de grâce s'il a été perdu, doit être rétabli par le sacrement de Pénitence ou tout au moins par la contrition parfaite. La préparation *éloignée* à la Confirmation comporte une instruction sur la Confirmation. Cet enseignement faisait partie autrefois de l'enseignement donné aux catéchumènes. Le Catéchisme romain recommande vivement de donner cette instruction avec zèle. (P. II, c. 3, q. 1.) Il est également conseillé d'être à jeun pour recevoir ce sacrement. Au début, alors que le baptême, la Confirmation et l'Eucharistie se donnaient simultanément, le jeûne allait de soi. *S. Thomas* se montre déjà plus large et juge qu'il est *plus convenable* que ce sacrement « soit administré et reçu à jeun ». (S. th., III, 72, 12 ad 2.) Les *parrains de Confirmation* sont déjà signalés dans des Conciles du haut Moyen-Age, par ex. le Concile de Compiègne, en 757, etc. (Cf. *Gillmann*, Ministre de la Confirmation.) Aujourd'hui on est obligé « sub gravi » d'en avoir. Comme pour le baptême, ils contractent une « parenté spirituelle » avec leurs filleuls, mais non avec leurs parents. Le parrain de Confirmation met la main sur l'épaule droite du confirmand pendant l'administration du sacrement ; il est choisi par l'évêque, par le confirmand ou par ses parents et doit être lui-même confirmé. Dans les pays de missions, on peut se passer de parrains jusqu'à ce qu'il y ait quelques personnes de confirmées qui pourront servir de parrains aux autres. Il est également prescrit qu'il n'y ait qu'un parrain, du même sexe que le confirmand et *distinct* du parrain du baptême et qu'il n'ait qu'un ou deux filleuls « nisi aliud justa de causa ministro videatur ». (C. J. C., can. 794.)

§ 174. Effets et nécessité de la Confirmation

Par la Confirmation, le baptisé reçoit le *Saint-Esprit* et ses sept dons, pour l'affermir dans la foi et dans les combats pour le bien. La Confirmation confère l'Esprit de *sainteté* et de *force*.

Il n'y a pas de définition de l'Eglise sur les effets de la Confirmation. Mais on peut dire que l'effet qu'on vient de signaler correspond à la foi générale de l'Eglise. « Or l'effet de ce sacrement est qu'en lui le Saint-Esprit est donné pour *fortifier*, comme il fut donné aux Apôtres au jour de la Pentecôte, à savoir, afin que le chrétien confesse courageusement le nom du Christ. » (Decret. pro Arm. : *Denz.*, 697.) Le Concile de *Trente* prend une attitude purement négative en repoussant les objections des Réformateurs qui prétendent que la Confirmation n'est qu'une « cérémonie oisive ». (S. 7, de conf., can. 1 sq.) Le *Catéchisme romain* déclare : « Outre ce que ce sacrement a de commun avec les autres, on attribue comme propriété à la Confirmation de *compléter* la grâce du baptême. Ceux, en effet, qui sont devenus chrétiens par le baptême, ont encore, comme des enfants nouveau-nés, une certaine délicatesse et faiblesse ; mais ensuite, par le sacrement du saint chrême, ils sont *fortifiés* contre toutes les attaques de la chair, du monde et du démon et leur esprit est entièrement *affermi* dans la foi pour

confesser et glorifier le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est de là, sans aucun doute, que vient le nom lui-même (Confirmation). » (P. II, c. 3, q. 20.)

L'Écriture et la Tradition attestent cette doctrine de l'Église abondamment et nettement. C'est un Esprit de force et de courage que les Apôtres reçurent le jour de la Pentecôte et cet Esprit fit de ces hommes, auparavant si hésitants, des défenseurs décidés du Christ et de sa doctrine. C'est le même Esprit que S. Pierre promet, dans sa première prédication, à tous les fidèles. Cet Esprit était d'autant plus nécessaire à la jeune Église que les fidèles, en acceptant le baptême, s'exposaient aux plus grandes difficultés intérieures et extérieures. C'est pourquoi l'imposition des mains avait lieu, autant que possible, immédiatement après le baptême. Le Christ avait promis : « Celui qui croit en moi, de son sein, comme dit l'Écriture, couleront des fleuves d'eau vive. Or il disait cela de l'Esprit que recevraient ceux qui croiraient en lui ; car l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié. » (Jean, VII, 38, 39.) Dans ce texte, l'Esprit est promis en abondance, en torrents, et cela expressément pour le temps de la Pentecôte, quand le Christ sera dans la gloire de son Père et pourra envoyer d'en-haut son Esprit, comme un don entièrement nouveau pour ceux qu'il aura rachetés. Or cette abondance de l'Esprit est toujours, d'après l'Écriture et la Tradition, communiquée par l'imposition sacramentelle des mains.

Les Pères désignent comme effet du sacrement de Confirmation le Saint-Esprit (πνεῦμα ἅγιον) et caractérisent en même temps cet effet comme le complément du baptême. Depuis S. Ambroise, ils se sont souvent rattachés, dans leurs explications détaillées, à Is., XI, 1-3. « Souviens-toi », dit le saint docteur en s'adressant aux baptisés et aux confirmés, « que tu as reçu le sceau spirituel, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de science et de piété, ainsi que l'Esprit de la sainte crainte ». (De myst., VII, 42 ; De sacram., III, 2, 8.) « Par l'onction visible, le corps est oint ; mais par l'Esprit vivant et vivifiant, l'âme est sanctifiée », dit S. Cyrille de Jérus. Ensuite il décrit les effets en particulier : « Et d'abord vous avez été oints au front, afin que vous soyez délivrés de l'opprobre (du péché) que le premier homme, en tant que violateur du précepte, a porté partout avec lui, et afin qu'avec un visage dévoilé, vous contempriez la gloire du Seigneur, pour ainsi dire, comme dans un miroir. Ensuite vous avez été oints aux oreilles, afin que vous receviez l'ouïe pour les mystères divins, comme dit Isaïe : Et le Seigneur m'a donné des oreilles pour entendre, et comme dit le Seigneur Jésus dans l'Évangile : Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. Ensuite vous avez été oints sur le nez, afin qu'après avoir reçu l'onction vous disiez : Nous sommes une bonne odeur du Christ devant Dieu parmi ceux qui sont sauvés. Ensuite vous avez été oints sur la poitrine, afin que, munis de la cuirasse de la justice, vous demeuriez fermes contre les attaques du démon. Car, de même que le Christ, après son baptême et la descente du Saint-Esprit, s'en alla et vainquit l'adversaire, vous aussi, après le saint baptême et l'onction mystique, revêtus de l'armure du Saint-Esprit, vous vous opposez à la puissance ennemie et en êtes vainqueurs en disant : je peux tout en celui qui me fortifie. » (Cat. myst., III, 3, 4.) D'après S. Augustin, nous autres chrétiens nous sommes oints comme le Christ, parce que nous sommes des combattants. « Le nom de Christ vient de chrisma, mais le mot grec chrisma veut dire en latin onction. Il nous a oints parce qu'il nous a faits des combattants contre le démon. » (In Joan., XXXIII, 3.) Le pseudo-Ambroise écrit : « Sequitur (après le baptême) spiritalis signaculum quod audistis hodie legi ; quia post fontem superest, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis Spiritus Sanctus infunditur, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii atque virtutis, spiritus cognitionis atque pietatis, spiritus sancti timoris ; septem quasi virtutes Spiritus Sancti. » (De sacram., III, 2, 8.) S. Cyrille d'Alex. célèbre la Confirmation comme le sacrement de l'achèvement : « Nous avons reçu, comme dans une pluie, l'eau vivante du saint baptême, comme dans du froment, le pain de vie et comme dans du vin, le sang. A cela s'est ajouté encore l'emploi de l'huile, par laquelle, déjà justifiés dans le Christ par le saint

baptême, nous avons été conduits à l'achèvement (συντελοῦσα πρὸς τελείωσιν, In Joel., 32 : M. 72, 452). A ce sujet, il attribue, selon la doctrine de S. Paul et comme les autres Pères, au baptême seul, la purification des péchés, la communication du Saint-Esprit et la participation à la divine nature. (In Luc, III, 21 : M. 72, 524.) Cf. les preuves de l'existence du sacrement.

Rauschen écrit, au sujet de l'ouvrage « De rebaptismate » (c. 6), que, d'après ce livre, « la Confirmation est plus élevée que le baptême » et continue ainsi : « Que le Saint-Esprit soit conféré par la Confirmation et non par le baptême, c'était l'opinion générale au III^e siècle. » Il se réfère à Tertullien (De bapt., 6), au Pape S. Corneille (Eusèbe, H. E., VI, 43, 14, 15) et à S. Cyprien (Ep. LXXIV, 7). Rev. d'Innsb., 1917, 98 sq.) Sans doute on a toujours fait ressortir, à propos du baptême, l'effet négatif, purificateur et, à propos de la Confirmation, l'effet positif, sanctificateur ; mais jamais d'une manière exclusive, comme le prétendent Rauschen et d'autres. Presque tous les Pères signalent, comme effet du baptême, la régénération et la vie nouvelle. S. Irénée (A. h., III, 17, 2 et Epideix., 42) et S. Justin (Dial. 29) indiquent expressément comme fruit du baptême, le « Saint-Esprit ». Tertullien, il est vrai, écrit : « Non pas que nous recevions dans l'eau le Saint-Esprit, mais dans l'eau nous sommes purifiés parmi les anges et préparés pour le Saint-Esprit » (De bapt., 6) ; mais il juge aussi (ibid., 10), que, si le baptême de Jean avait été du ciel (comme celui de Jésus), il aurait donné « et Spiritum Sanctum et remissionem peccatorum ». On rencontre la même manière de voir chez Hippolyte (can. 19), d'après lequel le Saint-Esprit, au moyen de l'ablution par l'eau baptismale bénite, se communique au baptisé. (Cf. Tertull., De bapt., 4.) S. Cyprien écrit brièvement et nettement : « Per baptismum autem Spiritus Sanctus accipitur » (Ep. LXIII, 8), « baptismum esse sine Spiritu non potest » (Ep. LXXIV, 5). Il faut donc en rester à l'ancienne conception des théologiens et dire que, pour le baptême, on insista davantage sur un effet et que pour la Confirmation on insista davantage sur un autre.

Ceci permet de résoudre l'objection que fait encore Harnack à S. Augustin : « Il y a dans le système d'Augustin une grave déficience que les pélagiens ne manquèrent pas de signaler, c'est que, pour lui, le baptême efface seulement la faute du péché originel ; car chez lui l'effacement du péché est au fond quelque chose de peu important ; en tout cas, ce n'est pas la chose principale (H. D., III, 206) ; il entend, par la chose principale, la renaissance à la vie nouvelle. Or S. Augustin reproche précisément aux pélagiens de n'attribuer au baptême que la rémission des péchés et non la vie nouvelle de l'esprit. « Putatis gratiam Dei per Jesum Christum Dominum nostrum sic in sola peccatorum remissione versari, ut non adjuvet vel ad vitanda peccata et desideria vincenda carnalia, diffundendo caritatem in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui ab illo datus est nobis. » (C. Jul. Pel., VI, 72.) « Dicimus ergo in baptizatis parvulis, quamvis id nesciant, habitare Spiritum Sanctum. » (Ep. CLXXXVII, 26.) Que, malgré cet effet positif attribué au baptême par S. Augustin, il reste encore place pour la confirmation, c'est ce que nous enseignent les passages cités p. 304 et 309.

S. Thomas expose, au sujet des effets de la Confirmation, que, dans ce sacrement, « le Saint-Esprit est donné pour conférer la force spirituelle. Mais cette mission ou cette collation du Saint-Esprit ne peut se faire sans la grâce sanctifiante ; par conséquent, il est manifeste que, dans la Confirmation aussi, la grâce sanctifiante est accordée... Le premier effet de la grâce sanctifiante est la rémission des péchés. Mais elle est aussi donnée pour rendre ferme et fort et pour faire grandir dans la justice. Et c'est ainsi qu'elle découle de la Confirmation. Mais, comme le sacrement n'est conféré qu'à des chrétiens déjà justifiés, elle ne peut effacer les péchés que dans le cas où l'adulte, qui s'en approche sans fiction, ne connaît pas les péchés qui sont dans sa conscience ou bien n'en a pas une contrition suffisante ». C'est précisément par la grâce sacramentelle, qui est surtout adaptée et mesurée pour le combat contre des ennemis extérieurs, que la Confirmation se distingue du baptême. Le baptême confère sans doute, lui aussi, la grâce sanctifiante, mais c'est pour constituer l'être saint ; dans la Confirmation, c'est en vue du saint combat ; dans l'Eucharistie, c'est pour réaliser l'union sainte avec Dieu. Ainsi se distinguent,

se complètent et s'achèvent les trois premiers sacrements. (S. th., III, 72, 7; cf. 72, 1; 65, 1.)

C'est un dogme défini que la Confirmation imprime un caractère inefaçable. (Trid., s. 7, de sacram. in gen., can. 9; cf. plus haut, § 159.)

Le caractère de la Confirmation disparaît un peu, à l'âge patristique et scolastique, derrière le caractère du baptême et celui de l'Ordre. Mais, à partir d'Alexandre et surtout de S. Thomas, il ressort avec la même netteté et est examiné théologiquement. S. Thomas l'explique, selon sa théorie culturelle et liturgique du caractère, comme une investiture et une charge en vue de la profession publique et de la défense de la foi. (S. th., III, 72, 5 et 6.)

La Confirmation, en tant que sacrement de l'achèvement de la vie spirituelle, n'est pas absolument nécessaire au salut, mais cette vie peut, même sans elle, subsister en raison du baptême.

Dès que, dans l'ancienne Eglise, la Confirmation fut séparée du baptême, il dut se trouver des cas où des baptisés moururent avant d'avoir reçu la Confirmation. Nous lisons que de tels cas se produisirent assez souvent; on les regrettait, mais on n'en concluait pas que les fidèles qui mouraient sans la Confirmation étaient, à cause de cela, privés du salut éternel. (De rebapt., 4 : M. 3, 1188.) Le Concile d'Elvire (306?) dit que ceux qui meurent sans la bénédiction de l'évêque, immédiatement après avoir reçu le baptême des mains d'un diacre, peuvent être sauvés en vertu de la foi professée dans le baptême. (Can. 77.) Mais il y a aussi un certain nombre d'autres conciles qui insistent d'une manière pressante pour que la Confirmation soit reçue. Le Concile de Trente ordonne au sujet des clercs : « On ne doit pas admettre à la première tonsure ceux qui n'ont pas encore reçu le sacrement de Confirmation. » (S. 23, De ref., c. 4.)

Mais personne n'admettra une nécessité de salut absolue (*necessitas medii*); ce serait porter atteinte à la valeur du baptême, lequel nous purifie véritablement et nous rend enfants de Dieu. Il n'en résulte assurément pas que le sacrement de Confirmation n'ait absolument aucune nécessité; car alors Dieu aurait établi dans son Eglise quelque chose de complètement superflu, ce qui ne correspondrait sûrement pas à sa sagesse. S. Thomas écrit : « De quelque manière, tous les sacrements sont nécessaires au salut. Mais il y a des sacrements sans lesquels le salut ne peut pas exister et d'autres qui coopèrent à l'achèvement du salut. C'est donc ainsi que le sacrement de Confirmation est nécessaire au salut, bien qu'on puisse obtenir le salut sans ce sacrement; mais on ne sera pas sauvé si on omet, par mépris, de recevoir la Confirmation. » (S. th., III, 72, 1 ad 3.) Cf. C. J. C., can. 787.

S. Thomas déclare aussi que la Confirmation n'est pas nécessaire en vertu d'un précepte (*necessitas præcepti*) et déclare qu'on ne peut établir, à ce sujet, ni un précepte divin ni un précepte ecclésiastique. Il est suivi par la majorité des théologiens; une minorité, par contre, voudrait faire dériver un précepte divin du fait de l'institution. Le nouveau droit canon a mitigé l'ancienne conception, d'après laquelle il y avait obligation grave de recevoir la Confirmation. En tout cas, la négligence à recevoir ce sacrement atteste une indifférence inquiétante pour le salut. S. Thomas recommande même aux malades de recevoir la Confirmation, sinon en vue des combats extérieurs pour la foi, du moins pour augmenter la grâce et, par conséquent, la gloire dans l'autre monde. (S. th., III, 72, 8 ad 4; cf. Cat. rom., p. II, c. 3, q. 16.)

Il est vrai qu'il y a déjà une sorte de supplément de la Confirmation dans le baptême, surtout quand ensuite s'y ajoute le désir de la Confirmation. « La force divine n'est pas liée uniquement aux sacrements. C'est pourquoi l'homme peut obtenir la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ sans sacre-

ment, de même qu'il peut obtenir la rémission des péchés sans recevoir le baptême. Cependant, de même que personne ne peut recevoir la grâce du baptême sans le désir du baptême, personne ne peut recevoir l'effet de la Confirmation sans le désirer ; mais on peut avoir ce désir même avant de recevoir le baptême. (S. th., III, 72, 6.) Il faudrait inviter les baptisés souvent, surtout au temps de la Pentecôte, à désirer la descente du Saint-Esprit, s'ils ne sont pas encore confirmés et, s'ils sont confirmés, à unir fermement ce désir à la rénovation de leurs promesses du baptême. Quand on songe à la grande importance que le Christ, particulièrement dans les discours d'adieu rapportés par S. Jean, attribue au « Paraclet » qui doit venir après lui, on est convaincu qu'on ne saurait trop favoriser l'invocation et le culte du Saint-Esprit, que ce soit à propos du baptême ou à propos de la Confirmation ; c'est le même Esprit.

CHAPITRE III

L'Eucharistie

A consulter : S. Thomas, S. th., III, 73-83. S. Bellarmin, De sacram. Eucharistiæ, De Lugo, De sacram. Eucharistiæ (Migne, Curs. compl., XXIII, 9 sq.). Tournely, De aug. Eucharistiæ sacramento. Rosset, De Eucharistiæ mysterio (1876). Franzelin, De ss. Eucharistiæ sacramento et sacrificio (4^e éd., 1887). Jourdain, La sainte Eucharistie, 2 vol. (1897). Lahousse, De ss. Eucharistiæ mysterio (1899). Gasparri, Tractatus canonicus de ss. Eucharistia (1897). Batiffol, L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation (5^e éd., 1913). M. Lepin, L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours (1926). D'Alès, La doctrine euchar. de S. Irénée (*Recherches de science rel.*, 1923, n. 1). Cagin, L'Eucharistie. Canon primitif de la messe (1912). *Dict. théol.*, v. Eucharistie, V, 989-1452 (hist. et spécul.). Hugon, La sainte Eucharistie. Werner Goosens, Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice (1931). Rongy, L'abus des Corinthiens dans la célébration de l'Eucharistie (*Revue eccl.*, 1929, 272-293, 421-434).

§ 175. Notion, désignation, importance

Notion. L'Eucharistie est le sacrement du vrai *corps* et du vrai *sang* de Jésus-Christ sous les apparences du pain et du vin pour la *nourriture* des fidèles et comme *sacrifice* de l'Eglise.

Le sens de cette définition ne se précisera que par la suite. Mais on voit déjà apparaître la différence entre l'Eucharistie et les autres sacrements. Cette différence consiste surtout en ce que, dans l'Eucharistie, n'est pas seulement contenue la *grâce* divine, mais encore l'*auteur* de la grâce lui-même. Ensuite l'Eucharistie n'est pas seulement un *sacrement* de nourriture spirituelle pour les fidèles, mais encore un *sacrifice* de l'Eglise pour Dieu. Par l'acte cultuel du sacrifice, le sacrement est *préparé* et ensuite *administré* aux fidèles. La confection et l'administration ne coïncident pas comme dans les autres sacrements, mais sont séparés, et le sacrement préparé subsiste objectivement en soi, bien que, pour atteindre son but, il doive être reçu.

Désignation. En raison de son importance dogmatique et culturelle, comme de l'abondance des grâces mystiques et morales qu'il contient, ce sacrement à une quantité de noms devenus usuels.

Le nom le plus courant est *Eucharistie* (εὐχαριστία, εὐχαρισταῖν, remercier, louer). L'Écriture emploie encore εὐλογεῖν, louer. (Cf. Luc, XII, 17, 19 ; I Cor., X, 24 ; Math., XXVI, 26 sq. ; Marc, XIV, 22 sq.) Plus tard, cette dernière expression eut un sens particulier : on désigna sous le nom d'eulogie (εὐλογία) le pain simplement béni qu'on donnait en place de l'Eucharistie (ἀντίδωρον) à ceux qui ne se jugeaient pas dignes de communier. L'eulogie est encore en usage aujourd'hui dans l'Église grecque et dans des parties de l'Église romaine. A l'âge patristique, les Églises épiscopales s'envoyaient des eulogies en signe de communion des Églises. Le mot *fraction du pain* (κλάσις τοῦ ἄρτου, fractio panis, etc.) apparaît surtout à l'âge apostolique pour désigner l'Eucharistie. (Act. Ap., II, 42, 46 ; xx, 7 ; xxvii, 35. I Cor., x, 16 ; Didachè, IX, 34, à côté d'εὐχαριστία, IX, 15) La *Cène du Seigneur* (εἶπνον κυριακόν cœna dominica), tel est le nom que S. Paul (I Cor., XI, 20) donne au sacrement.

D'après la *matière*, on nomme l'Eucharistie le sacrement du pain ou du pain et du vin, en ajoutant des attributs particuliers pour marquer le caractère surnaturel de ce pain (d'ἄρτος, panis (Jean, VI, 52), et de panis de cœlo, ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (Jean, VI, 31, 32) on tira « p. cœlestis, p. mysticus, p. dominicus, p. supersubstantialis » (cf. Math., VI, 11), « p. angelorum, p. Christi »).

D'après son *contenu* très saint, le sacrement est nommé : corps du Seigneur, mystère du corps et du sang du Christ (corpus Christi, corpus Domini, sacramentum corporis et sanguinis Christi, mysterium sanctum, augustissimum, tremendum, etc.). D'après son *effet*, on l'appelle de préférence communion (κοινωνία, communio, pax, caritas, sacramentum gratiæ, viaticum, ἐφόδιον). D'après le *lieu* et le *temps*, l'*institution* et la *célébration*, on l'appelle la table du Seigneur (τράπεζα κυρίου, I Cor., X, 21), le sacrement de l'autel, la Cène, la Cène de la nuit (I Cor., XI, 23 : ἐν τῇ νυκτὶ ἔλαβεν ἄρτον).

Le caractère *sacrificiel* de l'Eucharistie est désigné par les mots : messe, sacrifice (la messe (missa, sacrificium missæ, collecta, συναξίς, προσφορά, θυσία). La *liturgie* chrétienne a trouvé en outre, au cours des siècles, une foule de désignations diverses pour désigner le plus grand des sacrements (Saint Sacrement, Très Saint Sacrement, summum sacrum, sacrum convivium, venerabile sacramentum, etc.). Il faut sans cesse expliquer toutes ces expressions les maintenir vivantes dans l'enseignement du peuple chrétien.

Importance. Le Christ fait déjà, de la foi à l'Eucharistie, le critérium qui permet de reconnaître ses vrais disciples. (Jean, VI, 52-69.) C'est par la célébration de l'Eucharistie que la jeune Église se distingue tout de suite, même extérieurement, du judaïsme, avec lequel sans doute on prie encore en commun (Act. Ap., III, 1), mais avec lequel on se sacrifie pas. Au contraire, les chrétiens accomplissent seuls, dans l'Eucharistie, le culte proprement dit de la Nouvelle Alliance. (Act. Ap., II, 46.)

Les Pères s'occupent de l'Eucharistie dans de nombreux exposés théoriques et pratiques. La *Didachè* donne déjà une direction pour sa célébration : Elle doit avoir lieu le dimanche, ne doivent y prendre part que des chrétiens qui ont été purifiés par le baptême ou qui, s'ils se sont souillés plus tard par de nouveaux péchés, ont recouvré par la pénitence leur pureté première. Le Seigneur a dit : Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. De même que dans la *Didachè*, on lit dans les écrits de S. Ignace, de S. Justin, de S. Irénée, de Clément, d'Origène, d'Hippolyte, de Tertullien, de S. Cyprien, etc., que l'Eucharistie a toujours été le centre de la foi et de la vie chrétiennes. Elle devait surpasser par son éclat le baptême pourtant si estimé, quand ce ne serait que pour cette raison que le baptême n'était reçu qu'une fois dans la vie alors qu'elle était renouvelée continuellement et était vraiment le *pain quotidien* des chrétiens. En outre, le baptême n'était, par rapport à l'Eucharistie, que comme la préparation par rapport à l'achèvement ; car la fin et le point suprême de la fête d'initiation pour les jeunes chrétiens était la réception du corps du Seigneur, la participation aux « mystères redoutables ». De là l'importance particulière qu'on donnait à l'Eucharistie dans l'enseignement des *catéchumènes*. Elle était le dernier mystère révélé. On ne trouve, sans doute, que plus tard quelques *monographies* consacrées à ce mystère (Paschase Radbert ; cependant

cf. S. Cyprien, Ep. LXIII); mais les Pères traitent ce sujet avec enthousiasme dans les catéchèses (S. Cyrille de Jérus., S. Ambroise, S. Augustin), ou bien en parlent occasionnellement dans leurs commentaires sur l'évangile de S. Jean (Origène, S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alex., S. Augustin) ou à propos d'autres circonstances. Ils le font seulement pour des raisons *pratiques* et *didactiques* et non pour des raisons *apologétiques*, car il n'y eut pas d'hérésie proprement dite sur l'Eucharistie avant le Moyen-Age (Béranger). S. Jean Chrysostome est appelé le docteur de l'Eucharistie (docteur Eucharistiæ), comme S. Augustin est celui de la grâce, parce qu'il en parle fréquemment dans ses nombreuses homélies et ses autres écrits (De sacerdotio), dans lesquels il fait ressortir avec force la présence réelle et les grands effets de ce sacrement. Il passe aussi pour l'auteur d'une liturgie qui porte son nom.

Les anciennes *liturgies* chrétiennes doivent nous dédommager du défaut de monographies patristiques sur l'Eucharistie. Ce sont les formulaires ecclésiastiques pour la célébration de l'Eucharistie; ils se composent essentiellement d'une lecture de l'Écriture avec prédication, d'une intercession générale de la préface eucharistique avec l'action de grâces pour les dons de la création et de la Rédemption et d'une nouvelle prière d'intercession générale. Bien que ces formulaires liturgiques, dans la forme que nous possédons, ne datent que d'une réforme qui s'accomplit du IV^e au VII^e siècle, ils remontent cependant, dans leurs parties fondamentales, jusqu'aux temps apostoliques; tout au moins on peut établir déjà cette forme fondamentale chez S. Justin (Apol., I, 65, 67) et la *Didachè* montre qu'on était habitué à célébrer l'Eucharistie d'après des règles et des textes fixes. La « Bibliothèque des Pères grecs » contient les liturgies de S. Jacques, de S. Marc, de S. Basile et de S. Jean Chrysostome. (Cf. aussi *Rauschen*, Florilegium patristicum, VII : Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, 1909.) On trouvera les détails dans les ouvrages de liturgie.

Le culte du Saint Sacrement peut déjà se constater à l'époque patristique. Tertullien, S. Cyrille et S. Augustin parlent du respect qu'on doit avoir dans le manie- ment des saintes Espèces. Mais ce respect s'est beaucoup *augmenté* au cours des siècles. L'occasion du progrès fut la *polémique* de Béranger et, plus tard, la Réforme, mais aussi la foi intérieure de l'Église. En France, après la controverse de Béranger, on introduisit l'élevation et l'adoration du Saint Sacrement et cet usage devint bientôt *général*. *Batiffol* ne le fait pas dériver de Béranger, mais d'une « *lis domestica* » qui eut lieu en France vers la fin du XII^e siècle. (*Revue du clergé*, 1908, 523.) *Urbain V* établit, sur l'initiative de Ste Julienne de Liège, la fête du Saint Sacrement, A cette fête s'ajouta bientôt l'usage de l'exposition de la sainte Hostie et celui des processions théophoriques. A l'époque contemporaine, on a vu naître toute une série de formes nouvelles de culte, comme la coutume de l'adoration perpétuelle des Quarante-Heures, des Ordres religieux d'adoration, des confréries du Saint Sacrement, le « mouvement eucharistique » des « Congrès eucharistiques internationaux » avec leurs manifestations grandioses, à la fois pratiques et scientifiques, Il ne faut pas oublier les efforts de Pie X pour promouvoir la réception fréquente de ce sacrement. (Cf. Décrets du 20 décembre 1905 et du 8 août 1910 : *Denz.*, 1981 sq. et 2137 sq.)

Division de la matière. Toute la matière de la doctrine eucharistique peut se ramener à trois points : on examine d'abord la *présence réelle* du Seigneur, puis l'Eucharistie comme *sacrement* et enfin comme *sacrifice*.