NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 4 1993

La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne

Henri BOURGEOIS

p. 516 - 542

https://www.nrt.be/es/articulos/la-place-de-la-confirmation-dans-l-initiation-chretienne-44

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La place de la confirmation dans l'initiation chrétienne

Le sacrement de confirmation pose aujourd'hui une série de questions à la fois pastorales, historiques et théologiques. Il ne peut s'agir de présenter ici l'ensemble du dossier[1]. Je m'en tiendrai à l'un des problèmes en débat, celui de la place de la confirmation dans le processus de l'initiation chrétienne. Ce point n'a rien de secondaire et il amène à être attentif à plusieurs autres enjeux dans la pratique et la réflexion actuelles.

La question posée par la place de la confirmation est assez facilement exprimable. En France, mais aussi en d'autres pays, notamment en Amérique du Nord et en Afrique, on est assez souvent confirmé *après* avoir été eucharistié. Cet usage est généralement justifié par des raisons d'ordre pastoral. Célébrée une seule fois dans l'existence des chrétiens, la confirmation demande, dit-on, une connaissance religieuse et une expérience spirituelle qui ne sont guère possibles à un âge trop précoce. On ajoute que, dans des situations de déchristianisation ou de non-christianisation, l'expérience ecclésiale présupposée par la confirmation doit être relativement mûrie, ce qui ne peut habituellement se réaliser quand on est encore enfant. Donc on célèbre le sacrement en question après l'Eucharistie, que celle-ci ait lieu vers les sept ans ou qu'elle soit plus tardive. En bien des diocèses français (pour ne parler que d'eux), la confirmation tend ainsi à être placée durant l'adolescence ou même au début de la jeunesse (16-18 ans).

Mais cette manière de faire soulève régulièrement des critiques. On souligne que les textes romains rappellent avec constance le principe historique et théologique selon lequel la confirmation doit précéder la première Eucharistie. Au XVIII[e] s., la Congrégation pour le Concile intervint plusieurs fois en ce sens. En 1917, le Code de Droit canonique de l'Église latine considérait l'âge de sept ans comme étant l'âge normal des confirmés (can. 788). Cette disposition permettait de maintenir ce que l'on appelle parfois l'ordre cano-

1. Je l'ai fait pour ma part en plusieurs ouvrages : *L'avenir de la confirmation*, Paris, Éd. du Chalet, 1972 ; *Confirmation, sacrement pour aujourd'hui*, en collaboration avec M. MICHEL et G. PINCKERS, même éd., 1972 ; *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, Paris, Centurion, 1982 ; *Théologie catéchuménale*, Paris, Éd. du Cerf, 1991.

nique ou normal des sacrements de l'initiation chrétienne, tout en tenant compte des recommandations de Pie X, qui en 1910 souhaitait pour les jeunes catholiques une Eucharistie à cet âge-là. Ainsi la première communion pouvait-elle précéder la confirmation. L'épiscopat français rappela cette norme dans son « Directoire pour la pastorale des sacrements » en 1951. Le Code de Droit canonique de 1983 reprit (can. 891) l'indication de 1917 sur l'âge de sept ans (« aux alentours de l'âge de raison ») et il maintint l'énumération des sacrements de l'initiation chrétienne dans leur ordre traditionnel, baptême-confirmation-Eucharistie (can. 842 § 2 et can. 866).

Autant dire qu'il y a un écart entre la pratique, qui place souvent l'Eucharistie avant la confirmation, et le principe, qui défend la séquence baptême-confirmation-Eucharistie. Certains aujourd'hui ne se font pas faute de regretter ce qu'ils pensent être une distorsion. Ils savent bien que le « report » de la confirmation après l'Eucharistie a des motifs pastoraux. Mais, demandent-ils, la pastorale est-elle maîtresse de la théologie et de ses fondements traditionnels ? D'ailleurs, continuent-ils, n'a-t-on pas aujourd'hui trop tendance à psychologiser le don sacramentel de Dieu et à trop le lier à la conjoncture socio-culturelle, sous prétexte de réalisme apostolique ? Une telle logique conduirait à la célébration de moins en moins fréquente du sacrement ou, dans les meilleurs des cas, fournirait une occasion catéchétique probablement ambiguë, cherchant à « conserver » dans l'orbite ecclésiale des jeunes de moins en moins pratiquants.

Bref, le procès fait à la confirmation post-eucharistique met en cause son caractère non traditionnel, que la législation romaine conteste d'ailleurs, et sa tendance à méconnaître le don du sacrement, que ne doivent pas mesurer la conscience psycho-spirituelle ni les aléas de l'évangélisation. À cela s'ajoute un troisième grief : la pratique d'une partie du christianisme occidental créerait une grave difficulté œcuménique avec l'Orthodoxie. De fait, lors de difficiles conversations entre catholiques et orthodoxes à Bari, en 1984, la question a été posée par les délégués orthodoxes[2]. Pour eux, la séparation occidentale entre baptême et confirmation, et plus encore le report de la confirmation après l'Eucharistie, ne sont pas simples usages particuliers légitimes ; ces manières de faire mettent en cause

2. Cf. texte *Foi, sacrements et unité de l'Église*, dans *Irenikon* 60 (1987) 336-349 ; cf. A. DE HALLEUX, *Foi, baptême et unité*. À propos du texte de Bari, *ibid.* 61 (1988) 155-188 et E. LANNE, *Foi, sacrements et unité*. Réflexions complémentaires sur le document de Bari, *ibid.*, 189-206.

l'identité même de la foi chrétienne et son sens ecclésial. Aussi bien certains catholiques, percevant cette difficulté et sensibles également aux problèmes pastoraux que pose la confirmation différée, en viennent-ils à se demander s'il ne faudrait pas que l'Église catholique en revienne à une confirmation précoce là où cela ne se fait pas, voire même à une confirmation célébrée immédiatement avec le baptême des bébés, comme c'est l'usage en Orient.

Sans aller si loin, il est des évêques, des théologiens aussi, qui acceptent la confirmation différée comme une exigence pastorale sans base théologique réelle. Ce serait une concession, mais la théologie ne la cautionnerait pas. Au passage, il est aujourd'hui assez fréquent de mettre en garde contre des « éclairages théologiques » qui voudraient justifier les pratiques à trop bon compte, dans une sorte de court-circuit idéologique. On craint des interprétations théologiques qui seraient « inventées pour les besoins de la cause ». Comme le dit un liturgiste, « on s'abstiendra de chercher des justifications théologiques à ce qui ne peut être exigé que par des motifs liés à des conjonctures concrètes[3]. »

Je voudrais proposer simplement quelques lignes de réflexion à propos de ce débat.

1. Peut-on dire qu'il y ait dans les premiers siècles de l'Église un modèle unique de l'initiation chrétienne ?

Les historiens sont aujourd'hui à peu près d'accord pour répondre par la négative. Un spécialiste, G. Kretschmar, écrit : « l'état actuel des recherches scientifiques sur l'histoire du christianisme primitif permet difficilement de parler d'une forme originelle unique et par là normative du baptême[4]. »

Pour ce qui est du problème précis de l'ordre des rites sacramentels de l'initiation chrétienne, il apparaît que l'ordre baptême-confirmation-Eucharistie ne s'est imposé qu'à la fin du IV^e^ et au V^e^ siècle. Auparavant, deux faits sont à prendre en compte.

D'une part, *en Syrie*, on ne pratiquait pas cette séquence, pour la bonne raison qu'il n'y avait pas d'onction après le rite d'eau. L'onction avait lieu avant le rite d'eau, et l'on communiait immédiatement

3. R. CABIÉ, « L'initiation chrétienne », dans A.H. MARTIMORT, *L'Église en prière*, t.3, Paris, Desclée, 1984, p. 109.
4. G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, dans *La*

après avoir été plongé dans l'eau baptismale[5]. Certes, à partir du IV[e] siècle et peu à peu, se répandit l'usage d'une onction suivant le bain d'eau, un peu plus tôt en Syrie occidentale, un peu plus tard en Syrie orientale. Mais il fut jadis un usage oriental qui n'avait pas de rite entre celui de l'eau et l'acte eucharistique, et cet usage eut une extension en Cappadoce et en Arménie, bien loin d'être une pratique marginale[6]. Il n'est donc pas possible aujourd'hui de considérer qu'il est tout à fait indu de voir en Occident des baptisés communier sans être oints ou confirmés. Cela s'est fait jadis en Orient. Est-ce à dire qu'alors des baptisés étaient admis à l'Eucharistie sans qu'ils aient reçu l'Esprit ? Évidemment non, d'abord parce que le rite d'eau est lui-même don de l'Esprit et ensuite parce que l'onction qui précédait le rite d'eau avait une claire référence à l'Esprit du Christ.

D'autre part, *en Occident, au début du Moyen Âge*, à une époque où l'ordre baptême-confirmation-Eucharistie était devenu « canonique », on faisait communier les bébés immédiatement après leur baptême, comme le font les Orientaux. Ces bébés communiaient donc avant d'être confirmés. Et les théologiens du temps ne trouvaient rien à redire à cette pratique : « un homme comme Alcuin, fortement imprégné cependant de la tradition patristique, décrit sans broncher le processus de l'initiation chrétienne dans la séquence baptême-Eucharistie-confirmation[7]. » Il semble d'ailleurs qu'à la même époque l'Eucharistie ait été envisagée comme ayant valeur de « confirmation », avant que ne soit célébrée cette dernière[8]. Par conséquent on ne peut dire, sans plus, que l'usage de la confirmation reportée après l'Eucharistie est récent et qu'il remonte seulement au XVIII[e] ou au XIX[e] siècle. Il n'est pas non plus possible de considérer sans nuance que, pendant le premier millénaire, celui de l'Église indivise, la tradition rituelle de l'initiation chrétienne ait toujours et partout placé avant l'Eucharistie le rite que nous appelons confirmation.

---

5. S. BROCK, *Studies in the early history of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy*, dans *Journal of Theological Studies* 23 (1972) 16-64 ; B. BOBRINSKOY, « Onction baptismale et Trinité dans la tradition syrienne ancienne », dans *Mens concordet voci*, Mélanges A.G. Martimort, Paris, Desclée, 1983, p. 559-568 ; B. VARGHESE, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, thèse de l'Institut catholique de Paris, mars 1985 *(pro manuscr.)*.

6. G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches...*, cité n. 4, p. 14.

7. P. DE CLERCK, *La dissociation du baptême et de la confirmation au Haut Moyen Âge*, dans *La Maison-Dieu* 168 (1986) 59. Il est probable que le Concile d'Elvire (IV[e] s.) fasse déjà état d'une pratique (limitée, certes) de ce type.

8. Cf. *ibid.* 70 s.

Bien sûr, on peut considérer que le cas de la Syrie orientale et celui du Haut Moyen Âge romano-franc sont assez localisés et ne sont pas opposables à l'usage plus large et remontant en bien des lieux aux II[e] et III[e] siècles, celui d'une onction pré-eucharistique et postérieure au rite d'eau. Bien entendu, on peut également observer que la Syrie en est venue progressivement à adopter la pratique de cette onction, sous l'influence de Jérusalem ou, plus encore, de Théodore de Mopsueste[9], quitte à ne pas lui donner une signification très précise et à conserver l'onction antérieure au rite d'eau, laquelle a une référence nette à l'Esprit Saint. On peut donc envisager que l'histoire liturgique va du côté d'une onction consécutive à l'eau baptismale, qui est devenue la norme commune, en Orient comme en Occident. Mais il reste que l'ordre canonique ou tenu pour traditionnel, baptême-confirmation-Eucharistie, ne fut pas d'emblée universel et qu'il n'apparut pas d'une nécessité absolue en pays franc à la fin de l'Antiquité.

D'ailleurs il est curieux de constater qu'en Occident, à l'époque carolingienne, certains évêques donnaient la confirmation à la fin de la célébration eucharistique, voire après la messe[10]. Une des raisons possibles de cette pratique, c'est que la confirmation était perçue comme une bénédiction. Clôture de la liturgie baptismale, elle était envisagée également comme clôture de l'Eucharistie.

Bref, l'ordre « canonique » des sacrements de l'initiation chrétienne est évidemment fondamental. Mais il n'est *pas aberrant* aujourd'hui d'envisager un ordre différent des rites. Cette « nouveauté » n'est pas aussi inattendue qu'il pourrait sembler. Elle a déjà existé dans l'histoire, aussi bien en Orient qu'en Occident. Le tout, évidemment, c'est qu'elle ait des raisons et que sa signification ne contredise pas le sens attesté dans l'usage le plus courant.

2. Le baptême a vu se constituer très tôt, après le rite d'eau, une finale liturgique qui en exprime la portée.

Avant d'en venir aux motifs pouvant expliquer une éventuelle mobilité de la confirmation dans le processus de l'initiation chrétienne, il est deux questions antécédentes, qui d'ailleurs sont articulées. D'abord celle de savoir pourquoi le rite d'onction-confirmation s'est *découplé* de la liturgie baptismale, dont il est pourtant, historiquement et théologiquement, partie intégrante. Car il n'aurait pas

9. G. KRETSCHMAR, *Nouvelles recherches...*, cité n. 4, p. 16.
10. P.M. GY, *Histoire liturgique de la confirmation*, dans *La Maison-Dieu* 58 (1959) 141.

pu passer éventuellement après l'Eucharistie s'il n'avait pas eu une relative autonomie. Ensuite, et plus radicalement, celle qui porte sur la constitution d'un *moment liturgique final* dans la ritualité du baptême. Car il n'y aurait pas de problème sur la place de la confirmation si la liturgie baptismale n'avait pas organisé en son sein un rituel conclusif. Autrement dit, quand on réfléchit à la place de la confirmation dans l'initiation chrétienne, on assume en fait trois problèmes distincts et articulés : pourquoi l'Antiquité chrétienne a-t-elle très tôt organisé dans le champ liturgique baptismal un moment de clôture ? pourquoi cette finale s'est-elle en Occident séparée de son lieu originaire ? et enfin pourquoi cette finale autonomisée est-elle parfois placée en Occident après l'Eucharistie ?

Allons au plus fondamental : la raison et la signification d'un *rituel conclusif* dans la célébration du baptême. Inutile d'y insister, car ce point fait l'objet d'un consensus théologique : ce que les chrétiens occidentaux nomment confirmation et ce que les chrétiens orientaux appellent onction ou mystère du myron est un élément de la liturgie du baptême. Autrement dit, le rite d'eau que l'on trouve à l'état isolé dans la *Didachè* ou dans la *1re Apologie* de Justin s'est très vite étoffé, dès le IIe siècle. Se sont intégrés à lui et rangés dans sa mouvance d'autres rites, seconds mais significatifs. Certains de ces rites se sont placés avant le geste d'eau : imposition de la main, don du nom, appel par l'évêque, renonciation, profession de foi, etc. D'autres se sont situés après le geste d'eau : onction d'huile, vêtement blanc, parfois signation et imposition de la main ou des mains. Il y a des variantes dans cette expansion rituelle. Par exemple des rites semblent n'avoir de réalité que dans telle ou telle Église : le lavement des pieds à Milan ou en Gaule, le couronnement des néophytes dans l'Orient non byzantin. Ou encore certains gestes n'interviennent qu'une seule fois et à une place liturgique qui s'impose (la renonciation vient avant le rite d'eau), tandis que d'autres se répètent, de part et d'autre du rite d'eau, ainsi l'imposition des mains (en bénédiction d'accueil, en geste d'exorcisme, en bénédiction finale) ou l'onction (avant le rite d'eau ou après lui).

Quelles significations donner à ce développement liturgique ?

Retenons d'abord le fait que le christianisme de l'Antiquité, malgré quelque réserve à l'égard du ritualisme (Irénée, notamment, mais aussi le courant gnostique), a accepté aussi bien en Orient qu'en Occident une initiation (le mot eut d'ailleurs quelque peine à s'imposer) visibilisée par *plusieurs gestes*. Cela veut dire à tout le moins qu'aucun rite, même le plus central et le plus vénérable, celui de l'eau, n'est

en mesure d'exprimer à lui seul la plénitude du mystère sacramentel. Il faut plusieurs perspectives, plusieurs symboliques, pour entrer dans l'unique baptême. La diversité des rites atteste la « polysémie » de la foi. Ce que nous appelons confirmation n'est donc pas une liturgie optionnelle ou superflue. Elle dit à sa manière le mystère baptismal en son infinité.

Ensuite s'impose le fait que la finale du baptême se constitue en même temps que s'élabore une liturgie *antérieure* au rite d'eau, un « avant » baptismal. La clôture est née en même temps que se mettaient en place les gestes qui conduisent à l'immersion ou à l'ablution. À nouveau, il y a là pour nous une indication. Le sens de la finale du baptême se trouve sans doute plus dépendant qu'on ne le pense de ce qui précède l'eau baptismale. Si ce rite est mal perçu ou bloqué à la hâte dans une célébration étriquée, on peut s'attendre à ce que, à l'autre bout de la liturgie du baptême, la confirmation soit peu signifiante. Inversement, une préparation (catéchétique, mais aussi rituelle) du rite d'eau qui a de la qualité rend sans doute possible une célébration de la confirmation qui ait, à un moment ou à un autre, de la force.

Enfin, troisième observation, il faut relever le fait que les rites de l'initiation chrétienne *se répètent* parfois. Pas toujours certes, mais pour plusieurs d'entre eux. On ne saurait donc parler un peu rapidement de « doublet » quand deux gestes sont identiques à deux moments différents du déroulement liturgique. Leur répétition s'accompagne de paroles qui changent (par exemple, dans le rituel romain issu de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, les deux onctions, celle faite par le prêtre et celle faite par l'évêque, ne font pas doublet ; elles ne sont pas interprétées de la même manière par les paroles qui les accompagnent). La confirmation, autrement dit, répète du point de vue des gestes ce qui a pu être déjà accompli dans la liturgie baptismale. Mais elle ne fait pas doublet. Elle dit quelque chose d'autre en prenant la voie du « même », en « répétant », au sens fort de ce terme, ce que signifie et réalise le rite d'eau, lui-même assumant et récapitulant d'autres gestes antérieurs à lui.

3. Comment comprendre la finale « confirmationnelle » du baptême ?

Ce ne peut être nouveauté totale, car alors la finale de confirmation ne serait pas clôture mais ajout ou complément.

Mais, cela dit, on constate aujourd'hui que la confirmation reçoit des significations diverses, certes compatibles, mais assez différentes. Les uns insistent sur la communication renouvelée de l'Esprit

Saint, les autres mettent l'accent sur la vie ecclésiale, la responsabilité des baptisés, le témoignage de foi qu'ils ont à porter etc. La théologie n'a pas la prétention d'imposer une seule et unique interprétation et, après tout, il se peut qu'une diversité soit légitime, dès lors qu'il s'agit de conclure la liturgie baptismale en sa polysémie. Malgré tout, il est théologiquement utile d'avoir quelques *points de repère* pour mieux discerner les traits majeurs et indispensables.

Ces points de repère sont à chercher en plusieurs domaines. Il faut d'abord tenir compte de la place finale du rituel d'onction-confirmation. Ensuite, entre en ligne de compte la signification des rites, leur symbolique : l'onction d'huile parle de consécration, d'intronisation messianique, de force, éventuellement de parfum. On pourrait interpréter de la sorte d'autres gestes qui peuvent être liés liturgiquement au rituel de la fin du baptême, notamment l'imposition de la main ou des mains et le signe de croix (signation). En troisième lieu, intervient la parole qui accompagne les gestes rituels. Par exemple, désormais dans l'Église latine[11] c'est la formule byzantine qui est adoptée pour exprimer le sens de l'onction : « Sois marqué de l'Esprit Saint, le don de Dieu. » Un quatrième élément significatif se trouve dans le contexte ecclésial qui a pu ou qui peut aujourd'hui affecter la célébration.

En bonne méthode, ces quatre éléments doivent intervenir de manière conjointe. Je voudrais analyser ici par priorité le dernier, celui qui a trait à l'ecclésialité.

De ce point de vue, le plus clair, c'est que *l'évêque a un rôle spécifique*. Pour le christianisme latin, l'évêque est ministre « ordinaire » ou, comme le dit Vatican II (*Lumen gentium*, 26), « originaire » de la célébration. Certes l'Orient n'a pas conservé de manière tangible ce principe habituel dans l'Antiquité, puisque le prêtre qui préside au bain baptismal est aussi celui qui donne l'unique onction postérieure au rite d'eau. Mais l'huile utilisée a été bénite par le patriarche, dans la plupart des traditions, et il y a là un signe du fait qu'en finale du baptême le ministère ecclésial est impliqué à son niveau épiscopal. Quant à l'Occident, on peut considérer, il est vrai, que Vatican II « tempère le rôle de l'évêque »[12] dans la confirmation, puisque celui-ci n'est plus nommé exactement ministre « ordinaire » et puisque,

---

11. Depuis la Constitution apostolique *Divinae consortium naturae* de Paul VI en 1971.

12. P.M. Gy, *Le problème de la confirmation dans l'Église catholique*, dans *La Maison-Dieu* 168 (1986) 9.

dans le cas des adultes, ceux-ci sont confirmés par le prêtre dont ils reçoivent le baptême, sauf raison sérieuse *(gravis)*. Toujours est-il que demeure dans la tradition de l'Église indivise un lien en quelque sorte privilégié entre l'onction qui suit le rite d'eau et le ministère épiscopal.

De fait, le rite qui clôt la liturgie baptismale se trouve marqué par la *responsabilité* dont le ministère épiscopal est porteur. On dit souvent aujourd'hui que, dans la confirmation, l'évêque signifie la mission de l'Église ou atteste sa tradition apostolique. Voilà qui est fort plausible, mais qui ne s'appuie pas historiquement sur les témoignages anciens qui nous sont parvenus. Il se trouve cependant qu'une autre interprétation est possible; elle n'a pas non plus d'appui textuel précis, mais elle a un ancrage dans la ritualité et dans la pastorale de l'Église ancienne. On a remarqué en effet qu'en Occident le geste d'imposition de la main, l'un des rites de la confirmation, avait aussi un sens de réconciliation des hérétiques ou des pécheurs[13]. Dans les deux cas, c'est l'évêque qui intervient; dans les deux cas, il y va de l'unité et de la cohérence ecclésiale. Autrement dit, il est au moins vraisemblable que la réconciliation et son rituel aient influencé l'initiation chrétienne, au point que soit inscrit en finale un geste signifiant l'appartenance des baptisés à l'Église et leur unité. Être baptisé, c'était par conséquent désavouer par avance, par anticipation, le schisme et le péché grave. L'évêque, en confirmant, n'oublie pas qu'il est aussi ministre de l'unité et de la réconciliation du peuple chrétien et il intègre cette corrélation dans le programme même de l'initiation.

Soit, dira-t-on. Mais cela n'est-il pas purement occidental ? Ce n'est pas le cas. Ici encore, on est réduit à des hypothèses, faute de documents. Mais, en Orient, le fameux cas de la Syrie, où n'existait pas originairement l'onction suivant le rite d'eau, a sans doute un sens analogue à ce que l'on peut dire à propos du christianisme occidental. Pourquoi, en effet, les Églises de Syrie ont-elles finalement adopté l'onction consécutive au rite d'eau ? Voici l'avis d'un historien des plus qualifiés :

> Il faut tenir compte ici d'un problème qui a préoccupé l'Église ancienne : celui de la réception dans l'Église des chrétiens baptisés dans l'hérésie. La position du Concile de Laodicée, telle qu'elle a été comprise à Constantinople au V^e^ siècle, était que, si le baptême conféré dans l'hérésie était valide, le don de l'Esprit n'était pas

---

13. H. BOURGEOIS, *L'avenir de la confirmation*, cité n. 1, p. 63-67.

communiqué et qu'il fallait y suppléer après le baptême. La première fois qu'apparaît la formule « Sceau du don de l'Esprit », c'est précisément dans cet acte de réconciliation. Dès lors ne peut-on se demander si ce n'est ce fait qui a suscité la réflexion théologique en montrant que le don de l'Esprit était séparable du baptême et qu'il fallait l'exprimer par un rite qui suivrait le baptême[14].

Autrement dit, en Orient aussi, la relation entre baptême et réconciliation a été perçue, au moins par les responsables ecclésiaux, et ceux-ci l'ont fait apparaître dans l'initiation.

On le voit, l'intervention de l'évêque en finale du baptême, ou du moins la référence qui est faite alors au ministère épiscopal, ne consiste pas à « honorer l'évêque », comme le disait Jérôme. Elle fait état de la réalité ecclésiale en ce qu'elle a de concret. Le baptême ne cautionne aucun idéalisme, il manifeste l'Église telle qu'elle est.

Toutefois le contexte ecclésial dont il est ici question a une autre dimension. Outre la référence à l'évêque et, par lui, à l'unité ecclésiale, la clôture de la liturgie baptismale a *une référence scripturaire*. L'Église qui donne l'onction lit la Bible et elle trouve dans cette lecture non pas un fondement précis du rite que nous appelons confirmation, mais plutôt des figures qui, l'onction étant pratiquée (ou l'imposition des mains et la signation, peu importe ici), donnent sens à ce rituel. L'Église ancienne n'instaure pas la confirmation ou l'onction qui suit l'eau baptismale à cause de l'Écriture, mais elle le fait avec une sensibilité biblique et elle relit ensuite sa liturgie à partir de l'Écriture.

On peut identifier dans la littérature chrétienne de l'Antiquité plusieurs figures bibliques auxquelles la finale du baptême peut se référer. C'est d'abord le baptême de Jésus, scène archétypale, où le don de l'Esprit est réalisé après que Jésus soit remonté de l'eau (Tertullien, Théodore de Mopsueste, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem, Hilaire de Poitiers). Ensuite, vient évidemment la Pentecôte, en tant qu'achèvement du mystère pascal (Tertullien, Cyrille de Jérusalem, Augustin, Jérôme). Puis on trouve mention des textes des Actes des Apôtres (*Ac 8*, 15-17 et *19*, 1-7), où le don de l'Esprit est mis en rapport avec un rite célébré par les responsables de l'Église (Augustin, Innocent I[er]). Moins souvent sont évoquées l'arche de Noé[15], l'onction sacerdotale d'Aaron (Tertullien) ou en-

14. B. BOTTE, « L'onction baptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche », dans *Miscellanea... Lercaro*, Paris, Desclée, 1967, p. 807 s. ; cité par R. CABIÉ, dans A.G. MARTIMORT, *L'Église en prière*, cité n. 3, p. 72.

core la relation entre le fait d'exister et le fait d'user de la vie, par exemple en se nourrissant (Augustin)[16]. On pourrait ajouter à cette liste la référence au mystère trinitaire, en lien avec la réflexion qui, au cours du IV[e] siècle et notamment après le Concile de Constantinople, a souligné que l'Esprit achevait le mouvement de la vie en Dieu.

Au total, le contexte ecclésial dans lequel s'inscrit la finale de l'initiation comporte deux éléments importants. L'évêque, surtout en Occident il est vrai, manifeste la réalité fragile mais indispensable de l'unité ecclésiale. La place du rituel d'onction ou de confirmation conduit à évoquer des figures où l'Esprit achève bibliquement des événements salutaires.

4. La finale liturgique du baptême a une valeur eschatologique à partir de laquelle s'éclairent ses autres significations.

En m'arrêtant au contexte ecclésial de la célébration baptismale en sa finale, je n'ai pas pris en compte les autres points de repère énumérés plus haut : la place de la confirmation, la symbolique des rites, les paroles qui accompagnent les gestes rituels.

Je voudrais maintenant assumer ces divers éléments, assurément plus connus. Faute de pouvoir le faire en détail, je me bornerai à quelques remarques importantes.

A. La théologie et la pastorale, tant en Occident qu'en Orient, ont souvent tendance à comprendre la finale liturgique du baptême d'une manière *trop limitée*, en prenant appui sur les paroles sacramentelles. Dès lors, et le plus souvent, le rite d'onction ou de confirmation est référé à l'Esprit, « sceau du don de Dieu ». Mais, à supposer que les paroles en question ne disent pas autre chose dans l'ensemble des rituels chrétiens, il est sûr que les mots ne sont pas tout. Le don de l'Esprit dont il s'agit ici est à interpréter, au-delà de la formule sacramentelle, par la place du rite (le don de l'Esprit est conclusif, final), par la symbolique des gestes (l'onction symbolise la force et secondairement le rayonnement du parfum ; l'imposition des mains symbolise la bénédiction divine et l'intégration au peuple ecclésial) et par le contexte dont je viens de parler (un sens de l'unité ecclésiale et une référence structurante à la tradition biblique).

---

15. « L'Esprit descend sur l'âme purifiée par le baptême, comme jadis la colombe lâchée de l'arche de Noé était venue sur la terre purifiée par le déluge » (TERTULLIEN, *Du baptême*, 8).

16. Voir J. LÉCUYER, *La Confirmation chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu* 54 (1958) 23-52 et *Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères, ibid.* 58 (1959) 5-26.

Qu'est-ce qui peut organiser cet ensemble sinon, me semble-t-il, une signification eschatologique ? Cet élément assume les divers traits qui viennent d'être énumérés. L'Esprit est Esprit des temps qui sont les derniers ; il est invoqué en clôture de l'acte fondateur de la vie chrétienne ; en même temps il oriente l'histoire à venir comme c'est toujours le cas dans l'eschatologie chrétienne. En l'occurrence, cette qualification dynamique du temps à venir peut se caractériser comme une vie dans l'Esprit, donc comme une force contre l'esprit du mal, mais aussi comme une vie ecclésiale dans l'unité. De plusieurs manières, les liturgies héritées de l'Antiquité détaillent cette double orientation. L'Orient le fait plutôt à propos de l'onction qui précède le rite d'eau et demeure assez sobre pour la portée historique de la seconde onction, après l'eau baptismale. L'Occident est plus prolixe et détaille, par exemple, les dons de l'Esprit (Ambroise), puis, au Moyen Âge (Durand de Mende), souligne l'importance du témoignage dans la société.

Tout cela, cependant, n'est pas « post-baptismal ». Cela exprime ce qu'est le baptême dans l'histoire. Aussi bien, j'ai cherché ici à ne pas employer un vocabulaire courant qui désigne le rite d'onction-confirmation comme un geste « post-baptismal ». En réalité, ce rite est « intra-baptismal », il fait partie de la liturgie du baptême. C'est celui-ci qui, comme tel, est eschatologique.

Les rituels insistent de multiples manières sur ce sens eschatologique. La liturgie romaine le fait en affirmant le don de l'Esprit, mais déjà, lors de la première onction, conférée par le prêtre, en indiquant que les nouveaux baptisés font « maintenant partie du peuple » de Dieu et sont appelés à « demeurer éternellement » les membres du Christ. Ainsi, « quand viendra le Seigneur, ils pourront aller à sa rencontre dans le Royaume » (parole pour la remise de la lumière). En Orient, c'est en général la mention de l'Esprit qui suffit à exprimer l'eschatologie baptismale (rituels byzantin ou éthiopien). Mais le trait peut être explicité. Ainsi dans l'ancien rituel chaldéen : « Que le sceau dont vous avez été signés vous soit utile en vue des biens à venir qui ne passent pas[17]. »

De son côté, la théologie de l'Antiquité se plaît à considérer que la finale du baptême est «perfection» (Ambroise, *Ordo romanus XI*), qu'elle rend «parfait» ou «achevé» le baptisé (Cyprien, Rufin d'Aquilée, ancien rituel syrien). Ces termes n'ont pas un sens de complément, mais disent le sens eschatologique de l'initiation chrétienne.

---

17. Voir I.H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Paris, Éd. du Cerf, 1980, p. 79-83.

B. À la fois clôture et ouverture, comme il est normal, l'eschatologie baptismale, telle qu'elle s'exprime dans la finale liturgique du baptême, n'est pas seulement référée à l'Esprit Saint. Elle est aussi *reliée au Christ* Seigneur, lui-même porteur de l'Esprit, *et à l'Église*, corps spirituel du Ressuscité.

Dans leurs formulaires, les rituels reçus de l'Antiquité insistent toutefois plus sur l'aspect christologique que sur l'aspect ecclésiologique. Ce dernier est impliqué dans le rite, mais non dans les paroles des oraisons ou dans celles qui accompagnent le geste d'onction ou d'imposition des mains. Cette différence est probablement à noter. L'Église comme telle n'est pas thématisée, l'eschatologie la considère à sa source, à partir de l'Esprit et comme corps du Christ.

Ainsi donc, être baptisé, c'est finalement être christifié et participer à l'onction messianique de Jésus. La confirmation est « conformation » au Christ[18]. « Au sortir du bain, on fait sur nous une onction sainte... Notre nom de chrétiens vient de cette huile, dont l'onction fournit aussi son nom au Seigneur » (*Du baptême*, 7). Cyprien de Carthage écrit peu après : « L'huile reçue fait (du nouveau baptisé) l'oint du Seigneur » *(Lettre 70)*. Les anciens rituels orientaux soulignent moins cette signification christologique. Mais ils ne l'ignorent pas. Par exemple l'ancien rituel chaldéen (syrien oriental) souhaite que les nouveaux baptisés puissent « participer à la manifestation en majesté de notre Sauveur Jésus-Christ »[19] et le rituel syrien occidental ou antiochien parle du « saint myron du Christ Dieu »[20]. Chez les coptes, l'imposition des mains est accompagnée par une mention de l'Esprit (« Recevez l'Esprit Saint »), mais aussi par une référence au Christ (« Soyez des vases purs par notre Seigneur Jésus-Christ »)[21].

C. Si l'on essaie de qualifier l'acte final de la liturgie baptismale en sa portée eschatologique, on peut assurément l'interpréter comme une bénédiction finale, certaines traditions employant d'ailleurs ce terme. Mais ne pourrait-on pas également le comprendre comme une *épiclèse* ? Si l'on prend ce terme en son sens eucharistique et si l'on s'en tient à la deuxième épiclèse, celle qui suit la consécration, on veut envisager une prière qui invoque l'Esprit pour qu'il vienne « remplir » les fidèles qui vont communier. Par analogie,

---

18. « Oints de l'huile consacrée, c'est au Christ que nous devenons conformes » (B. BOBRINSKOY, « Onction baptismale et Trinité... », cité n. 5, p. 564).
19. I.H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, cité n. 17, p. 80.
20. R. CABIÉ, « L'initiation chrétienne », cité n. 3, p. 92.
21. I.H. DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, cité n. 17, p. 82.

ne pourrait-on pas transposer à la liturgie baptismale ce qui est communément reconnu dans la liturgie eucharistique et parler de l'onction-imposition des mains qui suit le rite d'eau comme d'une invocation à l'Esprit pour qu'il achève ce qui est instauré et pour que les baptisés soient dans l'Esprit en mesure de réaliser leur vocation christique ? Je le reconnais, cette hypothèse théologique n'a pas de base traditionnelle. Elle me semble cependant fondée[22] et peut éclairer le sens de la finale du baptême. Elle me paraît également acceptable aussi bien par la théologie orientale que par la théologie occidentale.

5. Les raisons de la pratique occidentale ne sont pas de pure contingence.

En lisant les réflexions qui précèdent, on aura peut-être le sentiment que la question posée au début de ces pages, celle de la place de la confirmation, se perdait de vue. Je ne le crois pas, quant à moi, et suis même convaincu que l'on ne peut réfléchir sur ce point précis sans commencer par reconnaître la signification de la liturgie baptismale en sa finale. Mieux, on ne peut réellement prendre position sur la place du geste de confirmation si l'on n'a pas également perçu pourquoi, en Occident, ce geste s'est isolé du rite d'eau baptismale. Venons-en donc à cette autre question préalable.

Ce sera plus brièvement, car les travaux de ces vingt dernières années ont permis quelque clarté. Il semble bien que la confirmation se soit constituée en Occident sous ce nom particulier, à distance du baptême, pour les mêmes raisons ecclésiologiques qui avaient, trois siècles plus tôt, appelé la constitution d'une liturgie finale dans la célébration baptismale, c'est-à-dire pour manifester le don et l'exigence spirituelle de l'unité ecclésiale. Constatant les risques permanents de dissensions et de schismes qui menaçaient le peuple des baptisés, les Églises ont réalisé qu'il ne suffisait pas d'invoquer l'Esprit pour achever le baptême et que l'évêque, signe d'unité, devait non seulement réconcilier éventuellement les frères séparés, mais aussi intervenir auprès des nouveaux chrétiens pour manifester que leur vocation *baptismale* était identiquement une vocation *ecclésiale* dans l'Esprit Saint : « Je crois en l'Esprit Saint dans la sainte Église. » Cela, c'était aux II^e^-III^e^ siècles. Mais que faire, quand l'évêque n'était pas présent aux célébrations baptismales ? À Rome, ce

22. J'ai proposé cette interprétation dans *Confirmation, sacrement pour aujourd'hui*, cité n. 1, p. 18, et dans *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, cité p. 171 s.

n'était pas le cas[23], mais en bien des paroisses la question se posait, en Orient comme en Occident. À ce problème, Orient et Occident ont toutefois répondu *de deux manières différentes*. L'Orient accorda au prêtre baptiseur la responsabilité de l'onction conclusive. C'était maintenir l'unité de l'initiation baptismale, mais minimiser le sens de l'évêque et donc l'accent ecclésial du rite suivant le rite de l'eau. En Occident, on adopta une autre solution : on préféra attendre la venue de l'évêque pour achever la célébration baptismale, cela pour maintenir la signification ecclésiale du geste de confirmation, mais au risque de donner l'impression que l'on isolait la confirmation et que l'on en faisait un en soi post-baptismal.

Certes d'autres motifs ont pu jouer en Occident, en particulier le fait de comprendre la confirmation par rapport au baptême, comme la Pentecôte par rapport à Pâques. Ou encore la construction à Rome d'un édifice pour la célébration des confirmations, dans une sorte de parallélisme avec le baptistère. Mais on ne voit pas que l'on ait retardé la confirmation pour des raisons de catéchèse, au moins pendant le premier millénaire chrétien. De toute manière, la non-présence de l'évêque dans la célébration baptismale fournit manifestement la raison majeure du déplacement de la confirmation après le baptême. Pour tout dire, ce motif essentiel est également la raison historique pour laquelle l'Occident d'abord puis l'Orient considèrent la confirmation (ou l'onction orientale) comme un sacrement proprement dit, distinguable du baptême. Si le baptême avait gardé en sa liturgie sa finale «confirmationnelle», celle-ci ne se serait pas autonomisée au point d'entrer dans le septénaire, et les Orientaux n'auraient pas envisagé la finale du baptême comme ayant une sacramentalité propre, ce qu'ils ont accepté sous l'influence de l'Occident.

Cette analyse a des conséquences parfois mal perçues. Tout d'abord, il ne suffit pas de considérer la séparation occidentale entre baptême et confirmation comme due à des raisons purement pratiques ou conjoncturelles (absence de l'évêque). Son motif touche au mystère baptismal et à l'eschatologie sacramentelle. Il n'est donc pas simplement pastoral ou ecclésiologique, il porte sur le don de l'Esprit en sa signification eschatologique et ecclésiale. Il y a une théologie possible de ce fait, qu'il serait indu de tenir pour purement contingent. Une telle théologie n'est pas justificatrice, «pour les be-

---

23. Cf. M. MACCARRONE, *L'unité du baptême et de la confirmation dans la liturgie romaine du III^e^ au VII^e^ siècle*, dans *Istina* 31 (1986) 259-272.

soins de la cause», c'est une réflexion à partir de l'agir ecclésial et de ses motifs profonds.

Cela dit, le parti adopté par l'Occident et celui qu'a pris l'Orient ne sont pas les mêmes. De fait, l'Orient s'est montré moins porté que l'Occident à surmonter les questions de l'unité ecclésiale par des dispositifs du genre de ceux que l'Occident a mis en œuvre. Ces questions sont-elles lancinantes en Occident et plus souplement traitées en Orient ? En tout cas, il ne faut pas durcir la différence. La question, telle que l'Occident se l'est posée à propos de la confirmation, n'est pas étrangère au christianisme d'Orient, comme le montre très probablement l'évolution de la liturgie baptismale en Syrie orientale et l'introduction dans cette tradition d'une onction après le bain d'eau. Il se pourrait d'ailleurs que le christianisme oriental ait tenu à marquer le souci de l'Église dans l'initiation chrétienne, mais autrement que le christianisme occidental. On a parfois envisagé en Orient, et même tout récemment, qu'un baptême célébré hors de la communion orthodoxe n'impliquait suffisamment ni la dimension ecclésiale ni la présence de l'Esprit et qu'il fallait par conséquent le répéter dans le cas où un baptisé non orthodoxe voudrait entrer dans la communion orthodoxe[24]. Cette attitude, minoritaire il est vrai, évoque quelque chose de la controverse occidentale du III[e] siècle entre Cyprien de Carthage et le pape Étienne. Sans dire forcément que l'Orient est ou a été plus « cyprianiste » que l'Occident, on constate au moins que la question ecclésiale — explicitée dans la confirmation occidentale — n'est pas méconnue en Orient et se réfracte (autrement) dans la pratique sacramentelle de l'initiation.

En tout cas, il semble bien que, pendant des siècles, « la diversité de pratiques entre les deux Églises était connue et n'était pas considérée comme constituant une difficulté doctrinale »[25].

6. Placer la confirmation après l'Eucharistie n'est pas sans signification théologique.

Au commencement, on constitua une finale liturgique dans l'unique célébration baptismale. Puis en Occident cette finale se détacha de sa base. Finalement, on pouvait s'y attendre, elle est passée parfois après l'Eucharistie, ce qui crée étonnement et malaise chez plus d'un.

Redisons d'abord que ce fait n'est pas une nouveauté, puisqu'il apparaît en pays franc dès le Haut Moyen Âge. D'autre part, il est clair

24. Cf. A. DE HALLEUX, *Orthodoxie et catholicisme. Un seul baptême ?*, dans *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980) 416-452.

25. P.M. GY, *Le problème de la confirmation*..., cité n. 12, p. 12.

que la décision de Pie X sur la communion précoce a favorisé le déplacement de la confirmation après l'Eucharistie, étant entendu que cette décision n'a pas été à l'origine de la pratique en question, celle-ci étant attestée dès le XVI[e] siècle dans les pays de mission et au XVIII[e] siècle, après la Révolution, en France. Cela dit, les textes romains officiels rappellent régulièrement l'ordre canonique des sacrements de l'initiation : baptême, confirmation, Eucharistie. Aussi bien l'*Ordo* de l'initiation chrétienne des adultes (1972) prévoit-il en principe que les catéchumènes adultes sont confirmés tout de suite après le baptême, donc avant d'entrer dans la célébration eucharistique, avec toutefois la possibilité d'un motif « gravis », sérieux, portant à adopter une autre manière de faire. Dernière précision liminaire: il n'est pas exact que toutes les Églises occidentales pratiquent une confirmation post-eucharistique, même si cet usage s'est répandu en notre siècle. L'Occident, sur ce point, n'a pas un usage unique.

Pratiquement il apparaît aujourd'hui que la confirmation post-eucharistique demande à être considérée *autrement* que comme une désobéissance aux textes officiels ou une sorte de passe-droit toléré par l'autorité. On voit mal en effet comment les pasteurs pourraient renoncer à une confirmation retardée, étant donné les fruits qu'elle porte dans l'expérience ecclésiale. Si l'on confirmait plus tôt, si les confirmés étaient seulement des enfants, on voit bien que des adolescents et des jeunes seraient privés d'une célébration sacramentelle, spirituelle et ecclésiale, qui en principe représente pour eux quelque chose de marquant. D'autre part, en ce qui concerne les catéchumènes adultes, la prescription du rituel n'est pas appliquée dans nombre de catéchuménats francophones (Europe et Afrique). Les pasteurs, y compris des évêques, considèrent que le motif « gravis » prévu exceptionnellement se trouve réalisé plus souvent que ne le pensaient les rédacteurs de l'Ordo. L'expérience montre en effet que l'on peut être prêt au baptême et à l'Eucharistie sans l'être pour autant à la confirmation et que cet état de choses ne demande pas que l'on retarde baptême et Eucharistie. L'initiation, telle que la manifeste la confirmation en Église, dans l'Esprit, en référence à l'évêque, a en effet des implications particulières, celles d'un «second souffle».

Ces considérations, pour légitimes qu'elles soient du point de vue pastoral, nous laissent cependant insatisfaits. Elles apparaissent, je l'ai dit, trop psychologisantes ou trop conjoncturelles. Du coup, les liturgistes ne se font pas faute de dénoncer une réduction du sacrement à des contingences et une méconnaissance de la tradition. Il me

semble donc indispensable d'aller plus loin que les « justifications » pastorales et de leur donner *une base théologique*. Il ne suffit jamais en effet de justifier une pratique liturgique, surtout dans le domaine de l'initiation, par des arguments purement pastoraux. Il faut pouvoir avancer des motifs plus profonds. C'est ce que je voudrais esquisser ici.

A. En premier lieu, les Occidentaux pourraient bien avoir aujourd'hui à relire en fonction de la *tradition* que j'ai rapidement évoquée ici les motifs pastoraux qu'ils avancent. Le problème de la catéchèse ou de la maturité spirituelle, c'est, pour nous aujourd'hui, la forme que prend le traditionnel problème de l'unité ecclésiale. Certes, il y a transposition, déplacement. Mais la motivation que constituait dans l'Antiquité le problème de l'unité, du schisme et de la réconciliation, devient pour nous plus radicale. Comment est-il possible de croire ? Telle est notre question. Le reste, l'unité notamment, dépend de cette interrogation radicale. Or celle-ci n'a pas dans l'initiation chrétienne une forme abstraite. C'est l'évêque qui la signifie en attestant que l'on ne peut pas croire sans le don de l'Esprit ni sans la participation à l'Église. Le problème pastoral de jadis reste pour nous dans le même ordre de préoccupation et de signification, mais il s'est modulé. Bref, il y a une continuité dans la genèse de l'onction « confirmationnelle ». C'est en référence à l'Esprit et à l'Église concrète que s'est constituée au début du christianisme la finale du baptême ; c'est pour maintenir ces deux références que l'Occident a tenu à conserver le signe liturgique de l'évêque dans la célébration de la confirmation (quitte à la séparer temporellement du baptême) ; c'est toujours dans cette même perspective que certains aujourd'hui en Occident osent célébrer la confirmation après de premières Eucharisties. Rien de conjoncturel en tout cela. Mais au contraire le maintien « traditionnel » d'une sensibilité théologique et liturgique qui remonte à l'Antiquité. Célébrer la confirmation après l'Eucharistie, ce n'est pas céder à une mode et transiger avec la culture, c'est plutôt vouloir christianiser des êtres de ce temps, qui ont toujours besoin de vivre du baptême de manière spirituelle et ecclésiale.

B. Mais alors on peut se demander si une telle interprétation *honore* assez la tradition.

Je viens de reconnaître en effet que la pratique de la confirmation post-eucharistique est transposition du passé et non fidélité littérale. La question ainsi soulevée porte sur la tradition des sacrements. Il

serait sans doute insuffisant de déclarer sans plus que les sacrements sont pour les hommes et non l'inverse. Car ce principe, difficilement contestable, ne dit rien des applications pratiques. Effectivement l'Église doit prendre ses responsabilités par rapport à sa tradition pour en faire mémoire, la comprendre et y trouver une inspiration pour les besoins présents. En cela elle est très précisément traditionnelle. Mais reste la difficulté de savoir si l'on est autorisé réellement à rompre avec une donnée ancienne et générale, en l'occurrence l'ordre baptême-confirmation-Eucharistie. On répondra à cela en faisant un parallèle avec la tradition d'un autre sacrement, celui de la pénitence-réconciliation. Les formes en ont beaucoup changé au cours de l'histoire, en particulier l'ordre des « parties » essentielles ou des moments majeurs du processus (absolution après, puis avant la « satisfaction »). Sans vouloir identifier le cas de l'initiation chrétienne et celui de ce sacrement, on peut au moins tenir que la responsabilité liturgique et sacramentelle de l'Église n'a pas le fixisme que certains entendent défendre. N'y aurait-il pas parfois un fondamentalisme de la tradition assez proche de celui qui affecte la Bible ?

C. Le plus difficile — et ce sera un troisième point théologique —, c'est de préciser la *signification* de la confirmation quand elle est célébrée après l'Eucharistie et quand on ne veut pas tolérer simplement cet usage au nom de l'empirisme pastoral. Il faut pouvoir dire que la confirmation « confirme » une première pratique eucharistique. Je comprends que l'on n'accepte pas facilement une telle formule, qui pourtant correspond à la pratique d'une confirmation post-eucharistique. Je perçois que le fait de parler d'une confirmation de l'Eucharistie peut paraître étonnant, voire choquant, car il semble « minorer » le mystère eucharistique et son eschatologie récapitulative.

Le tout est ici de s'entendre sur l'acte de confirmer : ni accroissement ni dépassement, il est une *réexpression* du mystère. En ce sens, le baptême est confirmable, et cela ne porte nulle atteinte à ce qu'il réalise de façon décisive, « une fois pour toutes ». De même, l'Eucharistie peut être envisagée comme confirmable, sans que cela signifie qu'elle soit surclassée par ce qui la confirme. En l'occurrence, d'ailleurs, l'Eucharistie n'est pas toujours célébrée en fait par les baptisés au plein de ses possibilités. De même que le baptême doit s'actualiser au long de la vie chrétienne, de même le sacrement d'Eucharistie se réalise dans l'existence de multiples manières, forcément limitées en raison de nos propres limites. On peut donc envisager une confirmation d'une première pratique eucharistique, plénière

du point de vue du don divin, mais « néophyte » du point de vue de la disponibilité spirituelle humaine. Autrement dit, après des Eucharisties d'initiation, inscrites dans le mouvement en lequel la foi reçoit qualification sacramentelle et spirituelle, la confirmation se présente comme clôture du processus en son ensemble, achevant non seulement le baptême mais également le sacrement eucharistique en sa ou ses premières réceptions.

D. Ainsi envisagée, l'onction-confirmation n'est plus seulement épiclèse par rapport au baptême ; elle est aussi *mystagogie* et à l'égard du baptême et à l'égard de l'Eucharistie. L'initiation chrétienne n'est pas achevée quand on est baptisé et eucharistié. Quelque chose demeure, qui reste à accomplir, car c'est après avoir vécu les mystères que l'on peut entrer suffisamment dans leur sens. Cela, que les anciens savaient bien, fait encore partie de notre expérience.

Je reconnais volontiers que cette proposition peut, elle aussi, faire problème. En effet, pour les anciens, la mystagogie suit l'initiation, elle n'en fait pas partie. On est initié « par » les sacrements[26]. Ce qui les suit, comme d'ailleurs ce qui les précède, ne peut être qualifié à proprement parler d'initiation. Il apparaît, aussi bien, qu'aujourd'hui des malentendus viennent du fait que deux conceptions de l'initiation chrétienne interfèrent, celle de l'Antiquité, ponctuelle et sacramentelle, et celle d'aujourd'hui, plus attentive au « chemin » ou au « parcours » des initiés. Mais pourquoi cette seconde notion serait-elle contradictoire avec la première ? Elle l'élargit plutôt. Dès lors il n'est pas de difficulté majeure pour reconnaître dans les rites qui précèdent le bain d'eau des éléments du sacrement baptismal[27]. De la même manière, les rites postérieurs à l'eau baptismale peuvent, eux aussi, être compris comme initiatiques. En ce sens, la confirmation est clôture non seulement du baptême, mais d'un premier temps eucharistique.

7. Comment la théologie orientale, et particulièrement la théologie orthodoxe, pourrait-elle « reconnaître » la pratique occidentale d'une confirmation post-eucharistique ?

Question difficile à laquelle un théologien catholique ne peut apporter que des éléments de réponse possible et des suggestions.

---

26. P.M. GY, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête,* dans *La Maison-Dieu.* 132 (1977) 40.

27. Je me permets de renvoyer à ma *Théologie catéchuménale*, cité n. 1, p. 162-164 et 168 s. Voir également L.M. CHAUVET, *Étapes vers le baptême ou étapes du baptême ?*, dans *La Maison-Dieu* 185 (1991) 35-46.

En ce problème délicat, il est d'abord indispensable de prendre acte de ce qui est *commun* aux deux traditions. On peut exprimer ainsi, me semble-t-il, le consensus : l'onction que les Occidentaux nomment confirmation fait partie, pour l'Orient comme pour l'Occident, du baptême ; elle en est un élément, et, d'autre part, l'initiation chrétienne a une unité radicale que l'on ne saurait minimiser. La difficulté vient de ce que ces deux affirmations ne conduisent pas à des réalisations liturgiques semblables.

Cela dit, il n'est pas souhaitable d'argumenter, pour les uns comme pour les autres, de manière *tendancieuse*. Par exemple, il est inexact de dire qu'en Occident on peut communier sans avoir reçu l'Esprit, ce qui donnerait à penser que le rite de l'eau baptismal n'est pas déjà, comme tel, communication de l'Esprit Saint. De même, il n'est pas possible de dire que le premier millénaire de l'Église indivise n'a connu qu'un seul ordre dans le processus rituel de l'initiation : la pratique de la Syrie orientale et du Haut Moyen Âge occidental en région franque obligent à plus de nuances. Par ailleurs on peut considérer que, pendant le même premier millénaire, l'Orient n'a pas remis en cause comme créant une difficulté doctrinale la pratique occidentale d'une confirmation découplée du baptême. Cela pourrait tenir « à ce que la communion immédiate des petits baptisés, même s'il n'est pas possible qu'ils reçoivent d'abord la confirmation, lèse moins l'unité de l'initiation que le report à beaucoup plus tard à la fois de la confirmation et de la communion »[28]. Dans la discipline actuelle de l'Occident au sujet de l'admission à l'Eucharistie, il n'en va plus ainsi. Les querelles eucharistiques médiévales et le respect que l'on voulait témoigner au corps du Seigneur ont conduit à différer l'Eucharistie. Cela aussi fait problème pour les Orientaux, et sans doute les théologiens occidentaux qui, dans un louable souci œcuménique, souhaitent rétablir la séquence baptême-confirmation-Eucharistie ont-ils tendance à minimiser cette autre difficulté. À supposer que la confirmation soit toujours et partout antérieure à l'Eucharistie, il n'en resterait pas moins que le report de l'Eucharistie pose problème à lui seul à certains théologiens orientaux.

Supposons que le débat se garde des arguments discutables. Comment *avancer* dans le dialogue œcuménique ? Certains Occidentaux suggèrent d'adopter en Occident la pratique orientale et de donner immédiatement aux bébés les trois sacrements de l'initiation. Mais

---

28. P.M. Gy, *Le problème de la confirmation*..., cité n. 12, p. 12.

cette proposition, qui aurait en effet pour résultat de supprimer l'incompréhension entre le catholicisme et l'Orthodoxie, respecte-t-elle réellement le « génie » occidental, je veux dire une tradition séculaire à laquelle l'Occident chrétien ne peut renoncer hâtivement ? Une autre « solution », également envisagée par des Occidentaux, consisterait à tout faire pour restaurer l'ordre de l'initiation, qui place la confirmation avant l'Eucharistie. Mais cette perspective tire sans doute trop vite un trait sur les raisons qui ont amené certaines Églises d'Occident à procéder autrement et surtout elle ne règle pas en son fond le contentieux, car l'espacement temporel entre le baptême et l'Eucharistie, tel qu'il est communément en usage en Occident, fait lui aussi problème.

La seule issue semble être de plaider pour une *pluralité* légitime des pratiques ecclésiales. Mais ce « principe », qui plaît aujourd'hui à beaucoup d'Occidentaux, n'est guère reçu en Orient. Pour nombre de théologiens et d'évêques orthodoxes, comme l'ont montré de récents dialogues œcuméniques (Bari), la différence des disciplines de l'initiation engage la foi. C'est une question doctrinale. Or le dialogue entre chrétiens se doit de considérer comme réelle la question que le partenaire tient pour telle. On pourrait dire par conséquent que le catholicisme occidental est par rapport à l'orthodoxie dans la même situation que le protestantisme vis-à-vis du catholicisme : sur nombre de points en débat, les protestants voient des divergences légitimes entre les chrétiens, alors que les catholiques ont tendance à reconnaître dans ces différences des divergences dans la foi.

La réflexion est-elle bloquée ? Peut-être faut-il la reprendre autrement. Tout d'abord en suggérant que le *principe d'économie* pourrait probablement intervenir ici[29]. Ce principe permet de résoudre des cas particuliers en esprit de miséricorde et pour le bien des fidèles, quand les normes ecclésiales ne sont pas respectées. Il est intervenu bien des fois en Orient et notamment, à propos de l'initiation chrétienne, en ce qui concernait au IV^e^ siècle le baptême des ariens, tenu pour valide, bien qu'il fût célébré dans l'hérésie. Ensuite, en se demandant si la notion de *tradition*, évidemment centrale dans le débat, ne devrait pas être approfondie en ce qui concerne l'initiation. Autant il est essentiel de faire mémoire de ce que les premiers siècles ont vécu, pensé et réalisé, autant il importe que la tradition ne soit pas tenue pour close et qu'elle soit considérée comme étant toujours féconde et créatrice aujourd'hui comme hier. Difficile question, cer-

29. *Ibid.*, p. 13.

tes. Mais problème inévitable. C'est pourquoi j'ai cru pouvoir proposer des bases théologiques pour des interprétations qui ne peuvent se recommander de l'Antiquité, mais qui ne sont pas sans appui dans l'histoire et l'expérience chrétiennes. En particulier j'ai avancé trois hypothèses, discutables certes, mais susceptibles de permettre une compréhension de la tradition occidentale postérieure à l'Antiquité : l'idée que la confirmation est une épiclèse du rite de l'eau baptismale, la possibilité d'inclure la mystagogie dans le processus de l'initiation et d'inscrire la confirmation à ce titre dans la liturgie qui fait les chrétiens, enfin la notion d'une confirmation de la pratique eucharistique antécédente.

Dans l'immédiat, il est également possible d'envisager les ressources de la *liturgie romaine*, comme susceptible d'aider à lever les malentendus ; elle comporte en effet deux onctions après le rite d'eau, l'une par le prêtre, l'autre par l'évêque ou son délégué. À mon sens, ces deux onctions ne font pas doublet. De toute manière, celui qui accède à l'Eucharistie en Occident sans avoir encore été confirmé a pourtant déjà été « oint ». Faudrait-il dès lors souhaiter que la parole qui accompagne dans la liturgie latine la première onction soit complétée par une référence explicite à l'Esprit, alors qu'elle est purement christologique ? L'hypothèse n'aurait rien d'insensé, puisque récemment Paul VI a modifié la formule de l'onction seconde, celle de confirmation, en adoptant le formulaire byzantin[30]. Il ne s'agit pas de dépasser astucieusement la difficulté œcuménique, mais de souligner que, par son propre dispositif, la discipline occidentale sépare moins qu'on ne le dit le baptême et la confirmation. Celle-ci est en quelque sorte « anticipée » immédiatement dans la liturgie baptismale elle-même.

8. La réflexion sur la place de la confirmation dans l'initiation chrétienne demande aux Églises occidentales imagination pastorale, attention œcuménique et courage théologique.

Concluons ces propos en dégageant brièvement quelques-unes de leurs conséquences.

A. La pratique occidentale n'est pas uniforme. Il est souhaitable de le reconnaître et de laisser exister *plusieurs usages*, dès lors qu'ils

30. Dans cette voie — un peu utopique — on pourrait également souhaiter que la formule de la deuxième onction, purement pneumatologique (« la marque de l'Esprit Saint, le don de Dieu ») soit « complétée » par une référence christologique (qui existait jusqu'en 1971 : « Je te marque du signe de la croix et je te confirme avec l'huile »).

sont réfléchis et fondés. Cette diversité caractérise la tradition occidentale après l'Antiquité. Par conséquent, autant il est légitime que, dans certaines Églises, si l'on en décide ainsi en connaissance de cause, la confirmation soit antérieure à l'Eucharistie, autant il est indispensable que l'autre pratique soit reconnue et non simplement tolérée. En particulier, que l'on évite de penser que les communautés où la confirmation vient après l'Eucharistie sont sans connaissance de l'histoire, sans réflexion sur les enjeux, sans docilité par rapport à l'autorité. À la longue, ce genre de propos devient blessant. Depuis que des confirmations suivent l'Eucharistie en Occident, on est en droit de supposer à cet usage quelque raison et de ne pas y voir purement et simplement une dérive, une facilité ou une ignorance.

B. *L'unité des sacrements de l'initiation* constitue un principe majeur de la réflexion en ce domaine. Mais pourquoi cette unité serait-elle a priori méconnue quand on procède en plusieurs célébrations au lieu de « tout faire en une seule » ? Certes, dans l'Antiquité, l'unité des rites était marquée par leur célébration conjointe. Aujourd'hui, en Occident, il n'en est plus ainsi. Cela, non seulement à cause du retard fréquent de la confirmation, mais parce que l'Eucharistie est déjà habituellement séparée, dans le temps, du baptême. Toutefois cela ne signifie en rien que la confirmation ait rompu ses liens constitutifs avec le mystère baptismal et n'implique aucunement qu'une célébration eucharistique reculée pour les enfants jusqu'à l'âge de sept ans n'ait pas un ancrage baptismal, dont la liturgie peut d'ailleurs très normalement faire mémoire. Mieux, quand on a reporté la confirmation en Occident pour attendre la venue de l'évêque, il ne serait venu à l'idée de personne que cette mesure séparait confirmation et baptême au point de porter atteinte à leur unité. Car ce qu'il s'agissait de souligner sous le signe de confirmation ne pouvait être que baptismal: le don de l'Esprit, l'eschatologie mise en figure sacramentelle, la réalité concrète de la vie en Église. La confirmation, autrement dit, n'a pas d'autre contenu que le baptême. Simplement, elle l'actualise à sa manière propre, selon un principe de «répétition» lui aussi organisateur de l'initiation sacramentelle.

L'essentiel, c'est donc de ne pas durcir la différence entre les sacrements de baptême et de confirmation. L'Orient n'a jamais cédé à cette tentation ; l'Occident ne l'a pas toujours évitée. Comment dire en effet que l'Esprit n'est pas déjà communiqué dans et par le baptême, comme si le don que Dieu en fait était lié à la seule confirmation ? Et réciproquement comment réserver au seul baptême ce qui a trait au pardon de nos péchés, comme si la confirmation n'avait

pas, elle aussi, explicitement rapport avec la condition fragile de ces êtres pécheurs que nous restons, quoique baptisés ?

C. La connaissance *historique* de l'antique Église et de la tradition des premiers siècles est évidemment essentielle dès lors qu'il s'agit d'« initiation ». Mais les historiens et les liturgistes sont-ils en mesure de discerner « la » théologie sacramentelle, celle qu'ils identifient dans le passé et qu'ils tiennent souvent comme la seule possible ? J'ai plaidé ici pour que la théologie ne soit pas monopolisée en une seule direction. Le fait que le magistère cautionne le travail historique, au moins en partie, n'est pas théologiquement un argument sans appel, car précisément l'autorité ecclésiale doit aussi tenir compte du « sensus » des communautés. Certes, la pastorale ne peut faire n'importe quoi. Elle est liée à la tradition ancienne et elle bénéficie, à ce titre, de la recherche historique. Mais la tradition n'est pas seulement celle de l'Antiquité, et cette dernière n'a pas l'uniformité monolithique que l'on est porté à lui attribuer.

Bref, la responsabilité ecclésiale consiste aussi à assumer certains enjeux d'hier (au-delà de l'Antiquité) et d'aujourd'hui, au nom du même et unique évangile. Il appartient donc aux Conférences épiscopales, aux catéchuménats et au peuple lui-même de déterminer l'âge et le moment souhaitables de la confirmation. Cela, sans prétention déplacée, sans irrespect par rapport à l'autorité, mais dans la conscience des exigences évangéliques. Celles-ci ne peuvent honnêtement se réduire à des problèmes psychologiques conjoncturels. Elles traduisent quelque chose de ce qu'appelle aujourd'hui l'initiation chrétienne.

Un regard attentif montre d'ailleurs que telle ou telle pratique actuelle, notamment celle de la confirmation post-eucharistique, procède de motifs essentiels identiques à ceux qui amenèrent jadis à découpler la confirmation du baptême.

Encore faut-il ne pas tomber dans un « systématisme » naïf. L'ordre baptême-confirmation-Eucharistie est évidemment fondé. Fort compréhensible, il a l'appui majoritaire de la tradition. Mais une *autre* possibilité existe. La théologie n'aurait-elle pas pour rôle de les maintenir toutes deux sans concurrence ni suspicion réciproque ? En tout cas le rituel n'a pas à trancher le débat théologique, pas plus que le Code de Droit canonique. Souhaitons donc que la révision du rituel de l'initiation des adultes, actuellement en cours, réserve les possibilités de la pastorale et laisse subsister en l'occurrence le choix du moment et de la place de la confirmation, là où cela est souhaité **et souhaitable en Occident.**

D. On observe, c'est évident, des différences entre l'initiation des *enfants* et celle des *adultes* (catéchumènes). Certains aujourd'hui prennent appui sur cet écart pour suggérer deux disciplines au sujet de la confirmation. Tolérable pour les enfants, puis les adolescents, la perspective d'une confirmation post-eucharistique serait incompréhensible et injustifiable pour des adultes, car, dit-on, si un adulte est apte à recevoir le baptême et l'Eucharistie, il doit l'être aussi à la confirmation.

L'argument est ici la logique de l'initiation conçue selon l'ordre dit traditionnel. Mais faut-il procéder par décision de principe ? Mieux vaut tenir compte de l'expérience effective, qui mérite d'être considérée théologiquement. Or les motifs qui font reporter la confirmation des enfants et adolescents valent *aussi* pour des adultes. Il faut tenir par conséquent qu'en pratique on peut baptiser un adulte sans le juger apte immédiatement à la confirmation. Cela ne résulte pas d'un jugement autoritaire des pasteurs. Souvent les intéressés ont eux-mêmes cette perception spirituelle. Si d'autres adultes ne sont pas dans ce cas, il serait assez anormal de les « faire attendre ». Certes. Mais, on peut le penser aussi, une réelle solidarité ecclésiale a de quoi susciter chez ces derniers le désir d'attendre les autres, précisément pour que la pratique de la confirmation tienne compte des situations les plus fréquentes. D'ailleurs, même chez des adultes en principe confirmables au moment de leur baptême, on constate que l'orientation ultérieure vers le sacrement de confirmation a du répondant dans leur expérience et leur permet de constituer en eux l'équivalent de ce que les évêques occidentaux des V^e^ et VI^e^ siècles percevaient en souhaitant rencontrer personnellement les néophytes pour confirmer leur baptême.

E. On dit souvent, d'ailleurs en accord avec le rituel de l'initiation des adultes, que, si l'*évêque* baptise *personnellement* un adulte, il est normal qu'il le confirme sans attendre, puisqu'il est présent. Si le motif ancien du déplacement de la confirmation à distance du baptême était l'absence de l'évêque, ce motif tombe dès lors que l'évêque préside lui-même aux sacrements de l'initiation.

Cela semble en effet simple bon sens. Pourtant on peut s'interroger sur cette logique évidente. Certes l'évêque est à même de conférer immédiatement l'onction, qui lui revient selon la tradition occidentale. De même le prêtre qui baptise un adulte et que le rituel autorise à pratiquer l'onction « épiscopale ». Dans les deux cas, la première onction disparaît. Ce qui se comprend « psychologiquement », mais donne l'impression que la première est simple doublet

de la seconde, celle-ci étant majeure et finalement la seule marquante. Supposons en tout cas que l'adulte baptisé soit aussitôt confirmé, puisque l'évêque est présent. Mais alors, l'évêque ne devrait pas dire qu'il confirme ni parler de confirmation. Car le mot s'est répandu en Occident précisément au moment où la confirmation s'est séparée du baptême. D'ailleurs que signifierait le fait de confirmer ce qui vient précisément de s'accomplir ? On pourrait, certes, envisager en cette circonstance l'idée d'une épiclèse « confirmationnelle ». Mais ce n'est guère en cette perspective que s'engage la pratique d'une confirmation immédiate par l'évêque.

Cette pratique présente sans doute un autre inconvénient. La présence de l'évêque ne justifie pas que le néophyte (et l'Église à laquelle il est lié) perde le bénéfice spirituel du temps mystagogique qui conduit à la confirmation.

F. On le sait, la question de la place de la confirmation dans l'initiation chrétienne crée un contentieux *œcuménique* entre le catholicisme et l'Orthodoxie. On comprend donc les légitimes efforts de certains théologiens catholiques pour lever quelque peu les difficultés. Le problème cependant est profond. L'Orthodoxie accepte mal une unité entre chrétiens dont les pratiques d'initiation ne sont pas identiques.

Comment avancer ? J'ai fait sans prétention quelques suggestions simples. Peut-être l'Orient ne devrait-il pas négliger sa propre diversité interne et ancienne (la Syrie orientale avant le IVe siècle). Et sans doute pourrait-il laisser jouer le principe d'économie pour reconnaître malgré tout la légitimité des disciplines occidentales. De leur côté, les Occidentaux ont à attester humblement mais réellement leur propre tradition, sans en médire, sans se répandre en affirmations rapides sur la prétendue obscurité ou même sur la dérive de la confirmation occidentale. L'unité souhaitable consiste en ce que chacun reconnaisse la vérité de l'autre et aussi sa particularité propre.

F-69288 Lyon Cedex 02 Henri BOURGEOIS
25, rue du Plat Faculté de Théologie de Lyon

Sommaire. — En Occident, la confirmation s'est séparée du rituel baptismal. Il n'est pas rare qu'elle soit célébrée après l'Eucharistie. Que penser de ce double état de fait ? Faut-il le regretter ? Faut-il considérer qu'il y a là pure contingence ? Ou bien la confirmation, ainsi inscrite dans l'initiation chrétienne, a-t-elle une signification originale ? L'A. cherche à remonter de la place du sacrement vers son sens. Il comprend ce sens en termes d'eschatologie, en forme d'épiclèse adressée à l'Esprit, enfin comme figure ecclésiale à la fois historique et spirituelle.