

# LUMIERE ET VIE

## La confirmation

*Controverses récentes*

M.-B. CARRA DE VAUX SAINT-CYR

*Notes historiques*

R. BERNIER

*La théologie de Saint Thomas*

I.-H. DALMAIS

*Les rites orientaux*

M. THOMAS

*Problèmes pastoraux*

# SOMMAIRE

## LUMIÈRE ET VIE

Le sacrement de confirmation ..... 1

B. H.

État des controverses récentes  
sur la confirmation ..... 3

MARIE-BRUNO CARRA DE VAUX SAINT-CYR, o. p.

Le sacrement de confirmation.  
Notes historiques ..... 16

RÉGINALD BERNIER, o. p.

Le sacrement de confirmation  
dans la théologie de Saint Thomas ..... 59

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, o. p.

Note sur la confirmation  
dans les rites orientaux ..... 73

M. THOMAS

Problèmes pastoraux  
posés par la confirmation ..... 80

## CHRONIQUES

*Un maître de l'Ecole Biblique de Jérusalem :*  
*le P. Vincent* ..... 91

*La Cité de Dieu, XI-XIX (M.-F. Berrouard,*  
*o.p.)* ..... 94

*Une introduction à la vie spirituelle (L.-J.*  
*Moreau, o. p.)* ..... 100

## LES DISQUES

*Pentecôte (Henri Laxague et François Sanson)* 105

## LES LIVRES

*Ecriture Sainte* ..... 108

*Philosophie* ..... 110

*Ecclésiologie* ..... 113

*Œcuménisme* ..... 116

*Théologie missionnaire* ..... 123

*Théologie spirituelle* ..... 125

*Divers* ..... 129

*Livres reçus* ..... 135

TABLE DES MATIÈRES DU TOME IX (1960)

# TABLE DES MATIÈRES DU TOME IX (1960)

## ENSEMBLES

La prédication .....	46	1-120
La conversion .....	47	1-114
Création et créature .....	48	1-91
Autorité et pouvoir .....	49	1-122
Vivre dans le monde .....	50	1-128

## EDITORIAUX

Prêcher .....	46	1-5
Le chanoine Albert Gelin. Dom Lambert Beauduin .....	46	6-7
La conversion .....	47	1-4
Religion et création .....	48	1-3
Tout pouvoir vient de Dieu .....	49	1-9
Actualité de la doctrine chrétienne .....	50	1-3
Un pèlerinage œcuménique au pays de la Bible .....	50	159-160

## ARTICLES

BEAUPÈRE R., Requêtes de l'œcuménisme .....	50	95-120
BOISMARD M.-E., Conversion et vie nouvelle chez saint Paul .....	47	71-94
DUBARLE A.-M., Foi en la création et sentiment de créature dans l'Ancien Testament .....	48	21-42
DUBREIL H., Note sur la prédication pastorale dans une paroisse de ville .....	46	71-79
DUPONT J., La conversion dans les Actes des Apôtres ..	47	48-70
DUQUOC Ch., Acte créateur et humanité de Dieu .....	48	63-88

ID., Eschatologie et réalités terrestres .....	50	4-22
GILLEMANN G., Morale chrétienne en notre temps. Psychè, Pneuma, Agapè .....	50	55-82
GOETZ J., L'idée de création dans les religions primi- tives .....	48	5-20
GOLFIN Ch., Autorité et pouvoir .....	49	10-28
LACAN M.-F., Conversion et grâce dans l'Ancien Tes- tament .....	47	5-24
ID., Conversion et Royaume dans les Evangiles synop- tiques .....	47	25-47
LAGARDE G. DE, La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV <sup>e</sup> siècle .....	49	41-59
LARCHER Ch., L'origine divine du pouvoir d'après le Livre de la Sagesse .....	49	84-98
LYONNET St., La rédemption de l'Univers .....	48	43-62
MÉNAGER L.-R., Considérations sur l'aspect historique du problème des « Puissances » affrontées à l'« Autorité » .....	49	29-40
MOLLAT D., Ils regarderont celui qu'ils auront trans- percé .....	47	95-114
MOTTE J.-F., Le Centre pastoral pour la mission à l'in- térieur .....	46	89-97
NICOLAS M.-J., Théologie de la mission .....	50	33-94
RÉGAMEY P.-R., Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du « monde » .....	50	23-54
RÉTIF L., Pour une catéchèse dans l'évangélisation ....	46	80-88
ROMANEY Ch., La prédication en France à la fin du XIX <sup>e</sup> siècle .....	46	46-70
ROULIER F., L'Eglise et les Etats au XIX <sup>e</sup> siècle .....	49	60-83
SCHILLEBEECKX Edw., Parole et Sacrement dans l'Eglise	46	25-45
SCHLIER H., L'Etat selon le Nouveau Testament .....	49	99-122
TRÉMEL Y.-B., Serviteurs de la Parole .....	46	8-24

### CHRONIQUES

BEAUPÈRE R., Réflexions protestantes sur la prédication	46	102-115
BEAUPÈRE R. et TRÉMEL Y.-B., Pistes de réflexion sur la prédication .....	46	98-101
BERROUARD M.-F., La Cité de Dieu, I-X .....	48	92-96
JOLIF J.-Y., Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire	49	123-144

## OUVRAGES RECENSES

ADAM DE PERSEIGNE, Lettres, I .....	50	137
AELRED DE RIEVAULX, Quand Jésus eut douze ans ..	46	134
ALAND K., Der Text des Kleinen Katechismus in der Gegenwart .....	50	145
ALGERMISSEN K., Konfessionskunde .....	48	114
AMIOT Fr., Les idées maîtresses de saint Paul .....	50	135
ANDRÉ M.-J., Equilibre, fidélité à la nature et à la grâce .....	47	132
AUGUSTIN (Saint), La Cité de Dieu, I-X .....	48	92-96
AUZOU G., La Parole de Dieu. Approches du mystère des saintes Ecritures .....	48	101-102
BACIOCCHI J. DE, La vie sacramentaire de l'Eglise ....	47	123-124
BALDI D., cf. LEMAIRE		
BALTHASAR H. U. von, La prière contemplative .....	50	150-151
BARS H., L'homme et son âme .....	50	151-152
BERNARD R., Le mystère de Jésus .....	46	135
BIARD P., La Puissance de Dieu .....	48	100
BOEGNER M., Notre vocation à la sainteté .....	46	122-123
BONHOEFFER D., Gesammelte Schriften, I, II, III ....	48	117-118
BORDET L., Religion et mysticisme .....	46	132
BRINKEL K., Die Lehre Luthers von der fides infantium bei der Kindertaufe .....	50	144-145
CALVEZ J.-Y. et PERRIN J., Eglise et Société économique, l'Enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII .....	46	123-124
CALVIN J., Commentaires sur le Nouveau Testament, IV, Epître aux Romains .....	48	116
CASALIS G., Portrait de Karl Barth .....	50	144
CASSIEN J., Conférences, III .....	46	133
CAVARNOS C., Anchored in God .....	48	106
CHARMOT F., La Messe, source de sainteté .....	48	110-111
CHAUCHARD P., Biologie et morale .....	48	120-121
CHAUVIN R., Dieu des savants, Dieu de l'expérience ..	48	120
CHELINI J., La ville et l'Eglise .....	46	130-132
CHÉRY H.-Ch., L'offensive des sectes .....	46	125-126
CHOURAQUI A., Les Psaumes .....	48	98
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, Le Pédagogue, I .....	50	136-137
CLÈVE W. Th., Evangelisch und katholisch .....	46	128
COMBLIN J., La Résurrection .....	46	123
CONGAR Y. M.-J., Si vous êtes mes témoins .....	47	126
CORNÉLIS H., Les fondements cosmologiques de l'escha- tologie d'Origène .....	48	104
COTTIER G. M.-M., L'athéisme du jeune Marx. Ses ori- gines hégéliennes .....	48	121-122
DALOZ L., Le travail selon saint Jean Chrysostome ...	48	103-104
DAY D., La longue solitude .....	50	149

DEWAILLY L.-M., Envoyés du Père. Mission et apostolicité .....	48	119-120
DODD C.-H., La Bible aujourd'hui .....	46	121-122
DU BUIT M., Archéologie du peuple d'Israël .....	50	134
DUPONT J., Mariage et divorce dans l'Évangile .....	50	131-134
ECKSTEIN R., Wir antworten .....	46	128-129
EDELBY N., Liturgicon .....	47	129
EVDOKIMOV P., L'Orthodoxie .....	48	105
FARGUES M., Nos enfants devant le Seigneur .....	47	127-128
ID., Histoire Sainte : Jésus-Christ .....	47	127-129
FOURURE G., Les châtiments divins. Etude historique et doctrinale .....	48	109-110
FRAINE J. DE, Adam et son lignage .....	46	124
GALLAY P., Grégoire de Nazianze .....	46	133
GARRONE (Mgr), Sainte Eglise, Notre Mère .....	48	113-114
GELASE 1 <sup>er</sup> , Lettre contre les Lupercales. Dix-huit messes du sacramentaire léonien .....	46	133
GELIN A., L'âme d'Israël dans le Livre .....	47	115-116
GIRAULT R., Pour un catholicisme évangélique .....	46	125
GOBRY I., Mystiques franciscains. Florilège .....	50	152-153
GORCE D., Paulin de Nole .....	46	133
GORRÉE G., Au delà du P. de Foucauld : Le P. Peyriguière .....	50	156-157
GRALL X., Mauriac journaliste .....	46	134
GROLLENBERG L.-H., Atlas biblique pour tous .....	50	130-131
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, La contemplation de Dieu .....	46	134
GUITTON J., L'Eglise et l'Évangile .....	47	121
HARDT Ch., Quatre conversions .....	47	116-117
HAVET J., Le protestantisme en Belgique. Sa situation actuelle .....	48	116-117
HEATON E. W., The Book of Daniel .....	48	98-99
HENRY A.-M., Esquisse d'une théologie de la mission .....	48	119
HÉRIS Ch.-V., Le Mystère de Dieu .....	48	111
HOUANG F., Âme chinoise et christianisme .....	48	122-123
HOARDIN G., La nouvelle vague croit-elle en Dieu? ..	46	134
ID., Camus le juste .....	47	132
HUDON G., La perfection chrétienne d'après les sermons de saint Léon .....	46	133
IRÉNÉE (Saint), De la plénitude de Dieu .....	48	105
ID., Démonstration de la prédication apostolique .....	46	133
JAKI St., Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie ..	47	120-121
JEAN DE CAULIBUS, Méditations sur la vie du Christ ..	50	153-154
JEDIN H., Kleine Konziliengeschichte .....	50	138
ID., Brève histoire des Conciles .....	50	138
JOURDAIN DE GIANO, THOMAS D'ECCELESTON, SALIMBENE, Sur les routes d'Europe au XIII <sup>e</sup> siècle ....	50	154
KELLY J. N. D., Early Christian Creeds .....	50	137-138
KLEIN J., Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus ..	48	118
KUPISCH K., Zwischen Idealismus und Massendemokratie .....	46	128
LABBENS J., L'Eglise et les centres urbains .....	46	130-131

LA BONNARDIÈRE A.-M., <i>Biblia Augustiniana</i> , A.T., II Livres historiques .....	47	133
LAU F., <i>Luther-Jahrbuch</i> 1959 .....	46	127-128
LEBRET L.-J., <i>Le drame du siècle</i> .....	50	147
ID., <i>Manifeste pour une civilisation solidaire</i> .....	50	147-148
LELL J., cf. SUCKER W.		
LEMAIRE P. et BALDI D., <i>Atlas biblique</i> .....	50	130
LEMAITRE H., <i>Les fascismes dans l'histoire</i> .....	46	134
LIPPERT P., <i>Credo</i> , II : <i>Le Sauveur, les grâces de Dieu,</i> <i>les sacrements du Christ</i> .....	48	111
LITTELL F. H. et WALZ H. M., <i>Weltkirchenlexikon</i> ..	50	142-143
LOVY R.-J., <i>Les origines de la Réforme française. Meaux</i> <i>1518-1546</i> .....	47	130-131
LUBAC H. de, <i>Paradoxes</i> .....	48	111-112
LUBIENSKA DE LENVAL H., <i>Trêve de Dieu</i> .....	50	149-150
LUTHER M., <i>Œuvres</i> , IV .....	50	143-144
MARIUS VICTORINUS, <i>Traité théologiques sur la Trinité</i> I et II .....	50	137
MARTIN-ACHARD R., <i>Israël et les nations</i> .....	48	102
MAURICE F. D., <i>The Kingdom of Christ</i> .....	50	146
MESLIN M., <i>Hilaire de Poitiers</i> .....	46	133
MEYENDORFF J., <i>L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui</i> .....	50	139-140
MOLLAND E., <i>Christendom</i> .....	48	114-115
MONTET P., <i>L'Égypte et la Bible</i> .....	48	101
MULERT H., <i>Konfessionskunde</i> .....	48	114-115
NEWBIGIN L., <i>L'Eglise, peuple des croyants, corps du</i> <i>Christ, temple de l'Esprit</i> .....	47	118
ID., <i>La mission mondiale de l'Eglise</i> .....	47	118-119
ID., <i>Sin and Salvation</i> .....	47	118-119
ID., <i>The Reunion of the Church</i> .....	47	119
NEWMAN J. H., <i>Le secret de la prière</i> .....	50	158
ID., <i>Choix de pensées</i> .....	50	158
NICOLAS M.-J., <i>L'eucharistie</i> .....	47	124-125
NITZSCHKE K., cf. SUCKER W.		
NOSKE G., <i>Heutige Diakonie der Evangelischen Kirche</i> .....	48	118
OSTY E., <i>Prions avec la Bible</i> .....	48	101
PAULIN A., <i>Saint Cyrille de Jérusalem catéchète</i> .....	46	133
PAUL-MARIE DE LA CROIX, <i>L'Évangile de Jean et son</i> <i>témoignage spirituel</i> .....	50	135-136
PERRIN J., cf. CALVEZ		
PERRIN J.-M., <i>L'évangile de la joie</i> .....	50	157
PÉRY A., <i>Le catéchisme de Heidelberg. Un commentaire</i> <i>pour notre temps</i> .....	48	115
PHILIPPE M.-D., <i>Saint Thomas, docteur, témoin de</i> <i>Jésus</i> .....	48	113
PIOLANTI A., <i>Il Protestantesimo ieri e oggi</i> .....	50	140-142
PLANQUE D., <i>La chasteté conjugale, vertu positive</i> ...	47	126-127
PRITCHARD J. B., <i>Lumières sur la Bible</i> .....	48	101
RAHNER K., <i>Visionem und Prophezeiungen</i> .....	48	107
ID., <i>Écrits théologiques</i> , II .....	48	107-108
RAWLINSON A. E., <i>The Anglican Communion in Chris-</i> <i>tendom</i> .....	48	116

RÉTIF L., Le missel des petits .....	47	129
RICHARD L., Le mystère de la Rédemption .....	47	122-123
RICHARD DE SAINT-VICTOR, La Trinité .....	46	134
RILLET, Zwingle, le troisième homme de la Réforme .....	46	122
ROGUET A.-M., On nous change la religion! .....	46	134
RONDET H., Notes sur la théologie du péché .....	47	122
RUSTANT M., L'automation .....	50	149
SALIMBENE, cf. JOURDAIN DE GIANO		
SALMON P., L'office divin .....	47	130
SANDERS J. A., Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism .....	48	99-100
SHERRARD P., Athos. Der Berg des Schweigens .....	48	106
SPERL A., Melanchthon zwischen Humanismus und Re- formation .....	50	145
STAMM J.-J., Le Décalogue à la lumière des recherches contemporaines .....	50	129-130
STEINMANN J., Pour ou contre Danilo Dolci .....	46	134
SUCKER W., LELL J., NITZSCHKE K., Die Mischehe ..	50	145-146
SUENENS L. J., Un problème crucial. Amour et maîtri- se de soi .....	50	148-149
THOMAS D'AQUIN (Saint), L'eucharistie .....	48	108-109
ID., Le gouvernement divin, II .....	48	109
THOMAS D'ECCELESTON, cf. JOURDAIN DE GIANO		
THURNEYSSEN Ed., Le sermon sur la montagne .....	47	116
TRESMONTANT Cl., Essai sur la connaissance de Dieu ..	46	129-130
VAJTA V., Lutherforschung Heute .....	46	127
VAUX R. de, Les institutions de l'Ancien Testament, II	50	129
VEREECKE L., Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez .....	50	148
VILLAIN M., La prière de Jésus pour l'unité chrétienne .	50	146-147
VINCENT DE LÉRINS (Saint), Commonitorium .....	48	104
VISSER'T HOOFT W. A., Les exigences de notre vocation commune .....	47	117-118
ID., The Pressure of our Common Calling .....	47	117-118
VOILLAUME R., Lettres aux fraternités .....	48	112-113
WALTZ H. H., cf. LITTEL F. H.		
WIENER Cl., Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'Ancien Testament .....	48	97-98
WINNIGER P., Vers un renouveau du diaconat .....	46	125
Auftrag (Der) des Kirche in der modernen Welt, Fest- gabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner .	46	127
Basileia. Walter Freytag zum 60. Geburtstag .....	46	126-127
Bilan du monde. Encyclopédie catholique du monde chrétien .....	47	131-132
Concile (Le) et les conciles .....	50	138-139
Conscience (La) chrétienne et les nationalismes .....	48	121
Dictionnaire de spiritualité, XXVIII-XXIX .....	50	157-158
Doctrine (La) de la Grâce dans les documents de l'Eglise. La Doctrine des sacrements dans les documents de l'Eglise. L'Eglise, Corps Mystique du Christ dans les documents du Magistère .....	47	120



Documents catéchistiques, 4: Unité des chrétiens . . . .	46	126
Eglise (L') . . . . .	47	120
Elie le prophète, II . . . . .	50	154-155
Entretien d'Origène avec Héraclide . . . . .	50	136
Foucauld-Peyriguière . . . . .	50	156
Message (Le) des moines à notre temps . . . . .	50	155
Proche-Orient, berceau du monde chrétien . . . . .	50	140
Quatre (Les) Évangiles . . . . .	48	102
Saints (Les) moines d'Orient . . . . .	48	105-106
Sur les routes d'Europe au XIII <sup>e</sup> siècle . . . . .	50	154
Tradition (La) sacerdotale. Etudes sur le sacerdoce . . .	47	125-126
Wort und Mystrium . . . . .	48	117

## DISQUES RECENSES

LAXAGUE H. et SANSON F.-D., Bible et prédication . . .	46	116-120
ID., La création du monde . . . . .	48	89-91
ID., La vie du Christ . . . . .	50	121-128
BACH J.S., Oratorio de Noël (Vox) . . . . .	50	121-122
ID., Oratorio de Pâques (Philips) . . . . .	50	126
ID., Cantate n° 6 (Erato) . . . . .	50	127
ID., Cantate n° 65 (Erato) . . . . .	50	123
ID., Cantate n° 85 (Erato) . . . . .	50	125
ID., Cantate n° 187 (Club chrétien du disque) . . . . .	50	125-126
BARRAUD H., Le mystère des Saints Innocents (Vega) . .	50	122-123
BERLIOZ H., L'enfance du Christ (Pathé, RCA) . . . .	50	124-125
BOSSUET J.-B., Sermons (Lumen) . . . . .	46	119
CARRÉ A.-M., Le prêtre, homme de la parole (Jéricho) .	46	120
HAENDEL G.F., Le Messie (Vega) . . . . .	50	121
HAYDN F.J., Le paradis perdu (Erato, Deutsch Gram- mophon) . . . . .	48	89-90
JEAN CHRYSOSTOME (Saint), Parle-lui plutôt d'amour (DMO) . . . . .	46	118-119
MESSIAEN O., La Nativité (Ducretet, Pacific) . . . . .	50	122
ID., Vingt regards sur l'Enfant Jésus (Véga) . . . . .	50	123-124
ID., L'Ascension (Ducretet) . . . . .	50	127-128
MIGOT G., Le petit évangélaire (SM) . . . . .	46	118
MILHAUD D., La création du monde (Discophiles fran- çais) . . . . .	48	90-91

SCHUETZ H., Histoire de la Résurrection (Club français du disque) .....	50	126-127
Abraham, père des croyants (Philips) .....	46	116-117
Bible (La), Ancien Testament, 5 disques (Philips) .....	46	116
Evangile (L') selon saint Matthieu, saint Marc, saint Luc, saint Jean, 4 disques (Decca) .....	46	117-118
Jonas, prophète des nations (SM) .....	46	117
Musique de tous les temps .....	50	128
Vie (La) du Christ (Amadeo-Chant du monde) .....	50	128
Visages de Bossuet (Ducretet) .....	46	119
Visages de saint Bernard (Ducretet) .....	46	119

# LUMIERE ET VIE

Tome X

Janvier-Mars 1961

N° 51

---

## *Le sacrement de confirmation*

*Lumière et Vie a déjà consacré plusieurs de ses cahiers à l'initiation chrétienne : Le baptême dans le Nouveau Testament (n° 26 et 27), Transmission de la foi et catéchèse (n° 35). Les études sur le sacrement de confirmation, que nous présentons maintenant, prennent naturellement la suite de ces trois fascicules (que nous pouvons encore fournir à ceux de nos abonnés récents qui ne les possèderaient pas).*

*Nos collaborateurs le soulignent trop fortement pour qu'il soit besoin de le redire : parmi les sept sacrements, la confirmation fait figure de parent pauvre. Interrogé sur la signification qu'il donne à sa confirmation, le chrétien ne saura répondre, la plupart du temps, que de façon bien décevante : les plaisanteries d'un goût douteux sur la gifle donnée par l'évêque tiennent lieu, à la limite, de théologie. Mais la théologie elle-même et la pastorale ont appris, depuis quelque temps, à devenir conscientes de leurs incertitudes. Cette situation imposait à ce cahier une double exigence : il fallait à la fois se faire attentif au passé, revenir aux sources bibliques et à l'histoire du sacrement de confirmation, et, d'autre part, se garder de toute systématisation prématurée, accorder toutes leurs chances aux recherches qui devront se poursuivre et tenter, si possible, de les favoriser.*

*C'est pourquoi, après avoir esquissé l'état des controverses actuelles sur le sens de la confirmation, nous avons donné la parole à l'historien de la théologie : le passé que veut récu-*

*pérer cette étude n'est pas entièrement clair, on s'en convaincra sans peine ; il fournit du moins de riches matériaux, et ceux-là mêmes avec lesquels il faut construire. L'interprétation théologique de saint Thomas est elle-même un moment de cette histoire du sacrement de confirmation ; mais elle s'enracine assez profondément dans la tradition pour en fournir une compréhension éclairante.*

*Le chrétien d'occident comprend aujourd'hui qu'il a beaucoup à recevoir de la tradition orientale. La brève note consacrée à la confirmation dans les rites orientaux montre bien comment ceux-ci nous aident grandement à mieux comprendre ce que l'Eglise met en acte dans ce sacrement.*

*On ne pouvait passer sous silence les problèmes pastoraux posés par la confirmation. Le moindre intérêt des pages qui en abordent l'examen n'est pas de faire voir comment les questions engagées se répercutent à tout l'ensemble de l'effort apostolique d'une paroisse et même d'un diocèse. De telles réflexions peuvent paraître pessimistes, dans la mesure où elles montrent que tout problème est infiniment plus complexe qu'il ne semble ; en réalité, elles autorisent plutôt l'espoir, si l'essentiel est bien de comprendre que tout marche ensemble et que tous coopèrent à la même œuvre.*

*Nous aurions aimé traiter de la confirmation dans les églises issues de la Réforme. Ce projet n'a pu être mené à bien dans ce numéro ; nous saisissons la première occasion pour le réaliser.*

\*  
\* \*

*Ce cahier sur la confirmation, qui est le premier de l'année 1961, paraît avec un retard dont nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous excuser : des accidents techniques en ont considérablement gêné l'impression.*

## ÉTAT DES CONTROVERSE RÉCENTES SUR LA CONFIRMATION

La situation de fait des nombreux chrétiens non-confirmés qui viennent frapper à la porte d'une cure ou d'un centre de catéchuménat à l'occasion de leur mariage ou sous quelque autre influence de l'Esprit-Saint, ne manque pas de poser un certain nombre de questions aux pasteurs aujourd'hui.

Quelle est l'utilité et la nécessité de la confirmation pour qui a déjà été fait fils de Dieu au baptême ? Quel est le lien exact de ces deux sacrements, dits de l'initiation chrétienne ? Dans quelle situation ecclésiale nouvelle la confirmation établit-elle celui à qui elle est conférée ? Bref, quel est son sens et quels sont ses effets propres ?

Ce sont là autant de questions que le pasteur est en droit de poser au théologien. Or, si sévère que paraisse sa réflexion, le Père Bouyer remarquait assez justement il y a quelques années que « la confirmation intéresse si peu aujourd'hui les théologiens catholiques..., qu'ils n'ont pas encore produit une seule étude sur la question qui mérite l'épithète de scientifique »<sup>1</sup>.

Ce n'est pas sans certaines nuances que nous pouvons reprendre aujourd'hui cette remarque ; mais il n'en demeure pas moins que nous n'avons pas, du côté catholique, d'étude

---

1. L. BOUYER, *La signification de la confirmation*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, 29, 15 mai 1954, p. 162-179 ; ici p. 162, note 1.

d'ensemble « scientifique », analogue aux nombreuses parutions anglicanes, pour répondre aux problèmes soulevés par les nécessités pastorales<sup>2</sup>.

C'est, en effet, vers l'Eglise anglicane que nous oriente tout d'abord notre recherche, non seulement du fait de l'antériorité des études anglicanes, mais aussi en raison de leur intérêt. Nous examinerons ensuite les différents travaux catholiques qui y répondent et les lignes de recherche sur lesquelles ils se sont engagés.

\*  
\* \*

### I. RÉFLEXIONS ANGLICANES

En raison de problèmes intérieurs à leur Eglise, les anglicans éprouvèrent les premiers le besoin de revenir aux sources de la théologie de la confirmation, par delà les données classiques héritées du Moyen Age et jugées insuffisantes. Dès lors la question centrale de leurs débats était la suivante : par quel rite l'Eglise primitive entendait-elle conférer le « sceau » (*signaculum*) de l'Esprit ? Etait-ce par le rite d'immersion dans l'eau ? ou par quelque rite second, telle l'imposition des mains ou la chrismation conférée par l'évêque, qui correspondrait à notre actuelle confirmation ?

Dès 1836 la question était posée sous forme de dilemme par Pusey<sup>3</sup> : ou bien le baptême confère simplement la rémission des péchés, et le don de l'Esprit est réservé à la confirmation ; ou bien le don de l'Esprit est reçu au baptême, et la confirmation octroie seulement une grâce venant confirmer le don du baptême.

A la suite de Puller et de Mason, Dom Gregory Dix relance le débat en 1936, puis en 1946<sup>4</sup>, prenant fermement parti pour le premier terme de l'alternative.

---

2. Outre la préparation des adultes à la confirmation, il faut signaler tous les efforts entrepris pour la présenter aux enfants et leur faire vivre ce sacrement.

3. PUSEY, *Scriptural Views of Holy Baptism*, p. 154.

4. G. DIX, *Confirmation or the Laying of Hands* (1936) ; *Relation of Confirmation to Baptism* (1946).

Selon Dix, en effet, l'initiation chrétienne était originellement un unique rite de baptême, « baptême d'eau et d'Esprit », dont le ministre était l'évêque, assisté, pour diverses fonctions, par des prêtres et des diacres. Une simple étude de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte suffit à nous le montrer. Certes l'antiquité distingue deux éléments dans ce rite : le baptême dans l'eau et l'imposition des mains ou la chrismation ; mais précisément, là encore, s'affirme l'unité : pour la tradition primitive, en effet, le baptême dans l'eau n'est qu'un simple préliminaire à la collation de l'Esprit, second élément, dont il est, à ce titre, inséparable ; son efficacité est purement négative : purification, rémission des péchés. Tertullien et Cyprien nous le disent explicitement. Le baptême d'eau lave et purifie ; l'onction et l'imposition des mains donnent le Saint-Esprit. Telle fut, selon Dix, la conception anténicéenne du baptême.

Malheureusement les nécessités pratiques amenèrent en fait à séparer assez tôt les deux éléments de ce rite unique. C'est alors qu'à travers un pseudo-Melchiade<sup>5</sup> et un Raban Maur — seules sources, ô combien défectueuses, de toute la théologie du Moyen Age sur la confirmation — se fit jour la théorie devenue commune en Occident, selon laquelle le Saint-Esprit assure, au baptême d'eau, toute la restauration de l'homme et sa divinisation, le baptême d'Esprit étant réduit à n'être plus qu'une simple « augmentation de grâce ».

Ainsi, mal documentée et voulant justifier une pratique qui n'était considérée à l'origine que comme une anomalie à régulariser le plus rapidement possible par le recours à l'évêque, la théologie occidentale se serait fourvoyée en attribuant au seul baptême d'eau les effets du baptême dans l'eau et du baptême dans l'Esprit.

Il serait nécessaire de renoncer à cette déviation, et de maintenir avec l'antiquité chrétienne que le baptême d'eau n'est qu'un préliminaire (purification, rémission des péchés) au véritable don de l'initiation chrétienne : le don de l'Esprit

---

5. Cf., dans ce cahier, l'article du P. CARRA DE VAUX SAINT-CYR, *La confirmation. Notes historiques.*

à la confirmation. Le baptême des enfants, que des raisons pratiques valables nous obligent à admettre, doit donc être considéré comme anormal, incomplet en lui-même, exigeant intrinsèquement son complément : le don de l'Esprit et la réponse consciente de la foi.

Telles sont les grandes lignes de la thèse et de l'argumentation du moine anglican de Nashdom.

A l'opposé, dans son ouvrage *The Seal of the Spirit*<sup>6</sup> qui veut être manifestement une réfutation de la thèse de G. Dix, le Professeur Lampe se fait le représentant des défenseurs de l'autre terme du dilemme anglican. Pour bien comprendre sa position, il faut nous rappeler la perspective œcuménique sous-jacente à tout son ouvrage.

Dans les tentatives de rapprochement de l'Eglise d'Angleterre et des Eglises libres, un point d'interrogation demeure, parmi d'autres : l'acceptation de la confirmation par les Eglises libres (qui ne reconnaissent pas dans ce rite un sacrement d'institution divine ou apostolique) est-elle véritablement une condition requise pour la réunion ?

Dix répondait fermement par l'affirmative. Lampe va le lui reprocher : « Distinguer entre le baptême dans l'eau *pour la rémission des péchés*, et la confirmation ou baptême dans l'Esprit... serait ramener le baptême institué par Jésus au niveau du baptême de Jean »<sup>7</sup>.

Le baptême d'eau confère véritablement le « sceau de l'Esprit », affirme-t-il, comme le prouve la manifestation visible de l'Esprit sur Jésus lors du baptême dans le Jourdain. Les baptisés non-confirmés sont pleinement chrétiens. Par contre la confirmation n'est pas un sacrement d'institution divine ou apostolique : la chrismation et l'imposition des mains ne sont

6. Londres, 1951, cf. *Lumière et Vie*, n° 6, p. 114.

7. Nous citons là le résumé que donne le P. J. CREHAN de la position de LAMPE (*The sealing at Confirmation*, dans *Theol. Stud.*, 14, 1953, p. 273-279), cité par le P. CAMELOT, *Sur la théologie de la Confirmation*, dans *Rev. Sc. Phil. théol.*, 30 (1954), p. 645.



que « des développements ultérieurs (ou une « désintégration ») du rite baptismal primitif »<sup>8</sup>. Objectera-t-on le rite d'imposition des mains par les apôtres sur les Samaritains ou sur les joannites d'Ephèse après leur baptême (*Actes*, 8, 14-20 ; 19, 1-7) ? Lampe répond qu'on ne saurait voir là une preuve de la pratique généralisée d'un tel rite après le baptême à l'époque apostolique : les *Actes* ne nous rapportent que ces deux cas, et il s'agit là manifestement de deux « situations sans précédents qui réclamaient des moyens nouveaux »<sup>9</sup>. Il nous faut plutôt voir dans ces deux impositions des mains un rite d'ordination missionnaire.

Dès lors, affirme Lampe, ce serait une double faute, de théologie et de tactique, d'insister sur l'acceptation de la confirmation comme condition requise pour la réunion des Eglises.

Toutefois Lampe semble bien reconnaître à la confirmation un certain rôle de « complément nécessaire du baptême administré dès la première enfance, qui signifierait l'équipement du soldat du Christ pour le service actif dans l'Eglise militante, ou l'agrégation d'un nouveau membre à la tâche apostolique de l'Eglise<sup>10</sup>. Si dans le baptême seul la pleine situation de chrétien est donnée, si dans le baptême seul le « sceau » est reçu sacramentellement, la confirmation perfectionne ce dernier ; mais elle ne confère pas pour autant un don sacramentel spécial, nouveau.

Ainsi peut être schématisée dans ses grandes lignes — à travers ces deux représentants — la controverse anglicane au sujet de la confirmation. Quelques remarques s'imposent, formulées et admises aujourd'hui par les différents théologiens catholiques qui ont abordé la question<sup>11</sup>.

8. Cf. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*

9. G. LAMPE, *op. cit.*, p. 70.

10. Id., *ibid.*, p. 199.

11. Nous empruntons les remarques suivantes au P. CAMELOT, *art. cit.*, ainsi qu'au P. B. LEEMING, *Principles of Sacramental Theology* (Londres, 1956) dont nous serons largement tributaire dans les pages qui vont suivre, même lorsque nous ne citerons pas explicitement ces auteurs.

Assurément Dix a raison d'affirmer fortement l'unité primitive du rite de l'initiation chrétienne, avec ses deux éléments constitutifs : le baptême dans l'eau et l'imposition des mains ou la chrismation. Et c'est à bon droit qu'il nous met en garde contre une interprétation trop hâtive de textes d'Hippolyte, faite à travers notre mentalité occidentale post-médiévale et qui aurait tendance à « désintégrer » cette unité primitive.

Mais la thèse du moine anglican n'aboutit-elle pas, en fin de compte, à cette « désintégration », en séparant l'immersion de l'onction, pour donner à celle-ci seule valeur positive ? Le baptême d'eau n'a rien à voir avec le don de l'Esprit, prétend Dix. Une telle affirmation paraît difficilement conciliable avec les données de l'Écriture et de la Tradition. Pour saint Paul parler de rémission des péchés, d'incorporation au Christ, de filiation divine par le baptême, n'est-ce pas équivalentement parler de vie dans l'Esprit par le baptême ? Comment serions-nous incorporés au Christ si nous n'avions pas l'Esprit qui anime ce corps ?

Saint Jean, de son côté, relie étroitement le rite d'eau et la nouvelle naissance de l'Esprit. Et nombreux sont les textes patristiques que l'on pourrait invoquer dans ce sillage<sup>12</sup>.

On a relevé en outre que G. Dix, « désintégrant » ainsi l'unité primitive du rite, faisait violence aux textes mêmes de Tertullien et Cyprien qu'il invoquait : si ces derniers tentent parfois de répartir de façon un peu matérielle les divers effets de l'initiation suivant les éléments du rite, ils n'ont jamais perdu de vue l'unité de l'ensemble et encore moins songé à attribuer au baptême d'eau un effet purement négatif excluant tout don positif de l'Esprit.

Lampe, de son côté, par opposition, souligne fortement la nature positive du baptême ; mais « il ne perçoit peut-être pas assez nettement le caractère propre et distinctif » de la

12. Cf. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*, p. 644, qui signale entre autres HIPPOLYTE, *Tradition Apostolique*, 22 ; AMBROISE, *De Sacramentis*, 2, 7 ; LÉON, *Serm.*, 23, 6, etc.

confirmation<sup>13</sup>. D'autre part son interprétation des *Actes*, 8, 14-20 et 19, 1-7 fait aussi violence aux textes : rien n'y laisse entendre, en effet, que le pouvoir exercé par Pierre en Samarie soit quelque chose d'inhabituel et sans précédent ; et Luc raconte le fait comme tout ordinaire, ne réclamant aucune explication pour le lecteur.

Enfin la question de Paul aux johannites d'Ephèse : *Avez-vous reçu le Saint-Esprit quand vous avez embrassé la foi ?*, « suggère que la réception de l'Esprit-Saint n'était pas un événement exceptionnel, mais la suite normale du baptême »<sup>14</sup>.

Nous emprunterons encore au P. Leeming la conclusion de ce débat anglican : « Les deux partis dans cette controverse ont raison dans ce qu'ils affirment, tort dans ce qu'ils nient : d'un côté on a raison d'affirmer un sceau et un don spécial de l'Esprit au baptême ; de l'autre on a raison d'affirmer un sceau et un don spécial de l'Esprit à la confirmation ; d'un côté on a tort de nier un sceau et un don spécial de l'Esprit à la confirmation, de l'autre on a tort de nier un sceau et une présence de l'Esprit au baptême »<sup>15</sup>.

Bref, de part et d'autre, on a une conception trop rigide du sceau, en considérant le don de l'Esprit comme quelque chose d'univoque et d'unique. Ne devrait-on pas plutôt maintenir qu'à la confirmation, nous recevons, certes, un *don spécial* de l'Esprit ; mais par le baptême nous vivons déjà dans l'Esprit ?

## II. RÉFLEXIONS CATHOLIQUES

Les critiques pertinentes de Dom G. Dix sur les sources douteuses (lettre du pseudo-Melchiade, du Pape Urbain) utilisées par la théologie occidentale de la confirmation, et ses protestations contre la « désintégration » de ce sacrement ont trouvé un écho dans un article vigoureux et incisif du Père Bouyer qui a tenté de repenser le rapport baptême-confirmation

13. P.-Th. CAMELOT, *art. cit.*, p. 645.

14. B. LEEMING, *op. cit.*, p. 218.

15. ID., *ibid.*, p. 221 s.

dans une problématique catholique<sup>16</sup>. Refusant de ne voir dans l'effet de la confirmation qu'une « augmentation de grâce » ou un « don de force pour le combat », il reproche aux théologiens modernes de ne faire que répéter saint Thomas (qui, lui, a tiré « de sources insuffisantes le maximum de ce qu'elles pouvaient donner », p. 168), et de ne pas « rendre aux affirmations toujours actuelles de l'Eglise dans la liturgie, la plénitude de leur sens, en les replongeant dans le contexte patristique auquel elles se rapportent » (p. 169). Or c'est le don plénier de l'Esprit au baptisé qui représente pour la liturgie l'effet du sacrement. Et si on en veut comprendre le sens, il faut se reporter à l'unité primitive de l'initiation chrétienne dans laquelle « on ne parle pas du baptême et de la *signatio*, mais de la *signatio* comme dernier rite du baptême » (p. 173). Ainsi le don de l'Esprit, que signifie l'imposition des mains ou la chrismation accomplie par l'évêque, est-il le « sceau » de l'initiation, son achèvement qui permet la participation plénière à l'eucharistie. Mais par la suite, en Occident, on en vint à séparer baptême et confirmation afin de conserver le rôle terminal de l'évêque ; « on compartimenta alors pour la pensée ce qu'on divisait pour la vie » (p. 176), et on ne comprit plus que le don plénier de l'Esprit communique « la plénitude de la vie dans l'Esprit qui est la vie chrétienne, avec cette plénitude de participation à la vie proprement ecclésiastique qui en est inséparable » (p. 177). C'est ainsi qu'on en vint à ne plus voir dans la confirmation qu'une « augmentation de grâce ». Pour pallier cette fausse perspective, il faut donc maintenir que la confirmation donne l'Esprit-Saint ; mais comme on ne peut nier sa présence dans l'âme du baptisé, on dira qu'il y est par anticipation, par « vœu » de la confirmation, achèvement du baptême, de même que la charité surnaturelle n'est rendue au pécheur dans la contrition parfaite que par le vœu du sacrement de pénitence.

Cette position du problème met bien en valeur l'unité de l'initiation chrétienne et la nécessité de comprendre la confir-

---

16. Article cité, note 1 ci-dessus.

mation dans le prolongement du baptême ; elle montre aussi le sens profond du rôle que l'Eglise latine a toujours reconnu à l'évêque : chef du corps ecclésial, c'est lui qui permet au fidèle de participer totalement à la vie de l'Eglise, en lui conférant le don plénier de l'Esprit.

Mais en ne voyant que le rapport intrinsèque des deux sacrements, ne court-on pas le risque d'estomper le sens même de leur dualité et des situations différentes dans lesquelles ils établissent le chrétien (les « caractères » distincts). Par l'existence de deux rites sacramentels, l'Eglise ne veut-elle pas signifier deux actions différentes et complémentaires de l'Esprit en nous ?

Les recherches toutes récentes sur la confirmation ont précisément tenté de retrouver dans l'Ecriture et chez les Pères le sens d'un double don ou d'une double mission de l'Esprit dont l'économie serait appliquée au chrétien par les deux sacrements. M. Martimort et le théologien anglican L.S. Thornton<sup>17</sup> ont ainsi porté leur attention sur les mystères de la vie du Christ<sup>18</sup> où se concrétise la signification de sa « mission ». Une double intervention de l'Esprit sur le Christ nous est rapportée dans l'Evangile. Celle de la conception d'abord, par laquelle Jésus est constitué dans son être de Fils de Dieu : « L'être humain, le fils de Marie qui est miraculeusement conçu à cette heure, est hypostatiquement le Fils de Dieu. Ainsi au baptême, l'Esprit-Saint sanctifie et consacre le chrétien pour en faire le fils adoptif de Dieu »<sup>19</sup>. A son baptême, le Christ reçoit à nouveau l'Esprit (*Luc*, 3, 22 et par.) qui le manifeste

---

17. A.-G. MARTIMORT, *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1952, p. 159-201 ; L.S. THORNTON, *Confirmation. Its place in the baptismal mystery*, Westminster, 1954.

18. Sur ces mystères que commémore la liturgie dans son cycle annuel non seulement à titre de souvenir mais en vertu de leur actualité pour le croyant, cf. K. RAHNER, *Ecrits théologiques*, t. 1, Paris, 1958, p. 167 ss.

19. P.-Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1960, p. 246.

comme témoin auprès des hommes et consacre « l'acceptation par Jésus de sa mission de Serviteur Souffrant et de Messie rédempteur »<sup>20</sup>. Luc insiste d'ailleurs sur cette mouvance de l'Esprit sous laquelle, après son baptême, le Christ exécute sa mission : ce qu'il était en lui-même, il le devient alors pour les hommes ; (cf. *Luc*, 4, 1 ss : le récit de la tentation où Jésus refuse les déviations du messianisme ; 4, 17-18 : l'inauguration de la prédication à Nazareth où il s'applique le texte d'*Isaïe*, 61, 1-2 : il est celui qui a reçu l'onction prophétique pour prêcher la Bonne Nouvelle). « L'effet propre de la consécration de Jésus par la venue de l'Esprit après son baptême, c'est donc bien de l'accréditer auprès des hommes comme prophète »<sup>21</sup>.

Les Pères ont souvent développé le sens de cette seconde venue de l'Esprit, en la rapportant précisément à la confirmation<sup>22</sup> : adopté dans l'Esprit comme fils à son baptême, le chrétien est « oint » de l'Esprit pour participer dans l'Eglise à la mission prophétique du Christ, annonce du salut qui peut conduire jusqu'à la mort.

Dans le mystère de Pâques et de Pentecôte, on retrouve cette double manifestation de l'Esprit, qui renouvelle pour l'Eglise ce qui s'est passé dans la vie du Christ. Par sa Mort-Résurrection Jésus nous livre l'Esprit (*Jean*, 19, 30 ; 20, 22 ; cf. 7, 39), principe de la nouvelle création, et dans la foi au Christ ressuscité, l'Eglise est posée dans l'existence. Au jour de Pentecôte, elle est manifestée et envoyée au monde par la descente de ce même Esprit. « Le baptême est pour le néophyte l'entrée dans une nouvelle naissance par la mort et la résurrection, tandis que la confirmation constitue une participation au don pentecostal »<sup>23</sup>. Le chrétien reçoit la force de témoigner devant le monde et de participer ainsi à la mission de

20. P.-Th. CAMELOT, *Controverses récentes sur la Confirmation*, dans *La Maison-Dieu*, 54, p. 87.

21. A.-G. MARTIMORT, *art. cit.*, p. 168.

22. Cf. les textes dans P.-Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, p. 168.

23. P.-Th. CAMELOT, *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1954, p. 650.

l'Eglise, car l'Esprit est celui qui témoigne dans l'homme de la réalité du Christ et le rend capable de porter à son tour ce témoignage : « Ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint et ils annoncèrent la Parole de Dieu avec assurance... Avec beaucoup de force, les Apôtres rendaient témoignage de la résurrection du Seigneur Jésus, et une grande grâce était sur eux tous » (*Actes*, 4, 31-33).

La dualité d'aspect dans l'action de l'Esprit ressort aussi de la distinction très ferme chez saint Paul de la charité et des charismes : ce sont là deux effets de sa présence en l'homme, mais c'est la charité qui, avec la foi et l'espérance, reste vertu fondamentale sans laquelle il n'est pas de « justice » chrétienne. Et les charismes qui servent à l'édification de l'Eglise doivent toujours lui être rapportés car c'est elle qui en est la mesure. En *Actes*, 8, 14-17 et 19, 1-7 qui sont les « lieux théologiques de la confirmation », « les néophytes qui avaient déjà les trois vertus théologiques reçoivent alors une (seconde) effusion de l'Esprit les habitant aux activités charismatiques (cf. 19, 6 et 8, 18-19) »<sup>24</sup>.

La double manifestation de l'Esprit montre bien que l'une est ordonnée à l'autre : son emprise sur nous se développe de multiples manières, et la liturgie, par les deux sacrements de l'initiation, nous fait prendre conscience de la richesse de ce don. Nous naissons à la vie divine dans l'Esprit, pour ensuite vivre de lui et témoigner auprès des hommes de l'amour de Dieu, car « l'Esprit est donné comme une force qui fait agir, croître et produire du fruit ;... la grâce de la confirmation est ordonnée à l'activité de chaque membre dans le corps du Christ »<sup>25</sup>. Ces réalités si riches, les Pères n'ont cessé de les expliciter et de les détailler, s'appuyant tout à la fois sur les

---

24. J. DE BACIOCCHI, *La Vie sacramentaire de l'Eglise*, Paris, 1959, p. 74. Ce qui intéresse Simon le magicien, c'est de faire des prodiges.

25. J. LÉCUYER, *L'initiation chrétienne chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 58, p. 25.

mystères du Christ et sur le symbolisme des gestes rituels<sup>26</sup>. Le parfum que dégage le chrême de l'onction leur évoque ainsi la bonne odeur du Christ dont parle saint Paul (2 *Cor.*, 2, 14-17), ce « rayonnement extérieur de l'Évangile diffusé à la manière d'un parfum par le témoignage que le chrétien apporte au milieu des Gentils »<sup>27</sup>. Ils insistent aussi sur la force dont l'onction de l'Esprit dote le fidèle : comme le Christ est parti au désert, empli de l'Esprit-Saint, pour combattre le démon, ainsi, par la confirmation, le chrétien est-il armé pour la lutte. On retrouve là le thème développé par le pseudo-Melchior qu'ont critiqué G. Dix et le P. Bouyer. Comme l'ont montré les recherches récentes, cette idée, qui devait tenir tant de place dans la théologie occidentale, n'est pas isolée dans la Tradition. Pour Cyrille de Jérusalem, Chrysostome, Hilaire, « le confirmé est un combattant, un soldat du Christ »<sup>28</sup>. Il ne s'agit pas là seulement du combat spirituel contre les vices et les péchés, mais de la lutte pour la foi qui peut mener jusqu'au martyre.

Ainsi de la Tradition se dégage essentiellement l'idée que le don de l'Esprit, complément et achèvement de la régénération baptismale, sanctifie le chrétien pour le mettre en devoir d'extérioriser la foi dont il vit et pour lui donner de participer à la mission de l'Église. La confirmation achève la pleine configuration au Christ, et c'est bien là le sens de la *signatio* qui mettait le *sceau* à l'initiation.

Il ne nous revient pas de présenter la théologie thomiste de la confirmation mais lorsque saint Thomas dit que ce sacrement établit le croyant dans « l'âge parfait », il ne fait que synthétiser les aspects développés par les Pères : idée d'une croissance achevée dans laquelle le chrétien est en pleine pos-

---

26. Le P. LÉCUYER en a donné les grandes lignes dans son article *La confirmation chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 54, p. 23-52, qu'il résume dans l'art. cité, *La Maison-Dieu*, 58, p. 21-26.

27. A.-G. MARTIMORT, art. cit., p. 180.

28. J. LÉCUYER, *La Maison-Dieu*, 54, p. 42 ; cf. aussi B. LEE-MING, *op. cit.*, appendice, p. 620-634.



session de ses moyens et, par voie de conséquence, capable d'orienter son activité vers les autres.

\*  
\* \*

L'unité de l'initiation et la dualité des sacrements qui correspondent à une emprise progressive et différente de l'Esprit ; la participation sacramentelle du chrétien au Christ et à ses mystères ; la mise en situation du chrétien qui devient *confesseur* de la foi dans l'Eglise et travaille ainsi à l'édification de celle-ci : tels semblent les points principaux qui ressortent des controverses et recherches récentes sur la confirmation. Il faudrait aussi souligner la liaison de l'onction prophétique reçue dans ce sacrement, avec le sacerdoce des fidèles ; peut-être est-ce dans cette ligne que l'on nouerait plus facilement tous les aspects que la Tradition de l'Eglise a peu à peu mis en valeur dans la confirmation<sup>29</sup>.

B. H.

---

29. Cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ* (Coll. Lex Orandi), Paris, 1957. C'est reprendre la théologie du caractère sous un éclairage plus large.

# LE SACREMENT DE CONFIRMATION

## Notes historiques

### INTRODUCTION

Serait-ce une boutade d'affirmer, de la Confirmation, qu'elle tient parmi nos sept sacrements la place du parent pauvre ? Plusieurs articles le faisaient récemment remarquer : les fidèles en général, voire même les théologiens, ont semblé longtemps ne pas porter beaucoup d'intérêt à un rite dont le sens et la portée exacts se révèlent malaisés à cerner avec précision. Etat de choses regrettable, contre lequel on a commencé de réagir en reprenant plus vive conscience des richesses de la tradition vivante de l'Eglise touchant ce sacrement. Pour nous y aider, peut-être ne sera-t-il pas inutile de rappeler ici quelques jalons de son histoire. L'évocation de ces données de notre foi, si sommaire qu'elle puisse être, pourra servir à suggérer et à amorcer une réflexion personnelle toujours bienfaisante<sup>1</sup>.

---

1. Un autre article de cette livraison de *Lumière et Vie* étant consacré à l'exposé des récentes recherches et controverses, nous y renvoyons une fois pour toutes, ainsi qu'aux principaux ouvrages et articles récents signalés par ces pages. Nous nous contenterons pour nous de mentionner plus particulièrement : Louis BOUYER, *La signification de la Confirmation*, dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 29, 15 mai 1954, p. 162-179 ; *La Maison-Dieu*, n° 54 (1958), consacré précisément à *La Confirmation*, surtout les premiers articles, dus à Dom BOTTE, au P. LÉCUYER, au P. VAN DEN EYNDE et au P. CAMELOT. Nous recommandons enfin l'ouvrage que ce dernier auteur vient de faire paraître dans la collection « Lex Orandi », sous le titre *La spiritualité du Baptême*.

Nous nous posons donc la question : qu'est-ce au juste que ce sacrement de Confirmation ? Et quelle est son utilité dans la vie chrétienne ? A dire vrai, on pourrait être tenté de penser qu'il ne vaut pas la peine de tant compliquer les choses : le premier catéchisme venu suffira bien à nous renseigner. Cependant, on pourrait souhaiter une source moins élémentaire. Les documents solennels du magistère de l'Eglise, définitions « *ex cathedra* » du pontife romain, décisions des conciles généraux, s'offrent alors à nous. Par souci de brièveté, allons d'emblée à l'essentiel : les décrets du Concile de Trente, au XVI<sup>e</sup> siècle, qui donnent de la foi catholique, surtout en matière sacramentaire, l'exposé le plus autorisé et le plus complet. Au cours de la VII<sup>e</sup> session (3 mars 1547), les Pères de Trente, après avoir rappelé la doctrine du sacrement en général, puis celle du Baptême, en viennent à celle de la Confirmation. Mais, alors qu'ils avaient consacré aux précédents exposés respectivement treize et quatorze « canons », ils se contentent ici de trois seulement, pour marquer que la Confirmation est un vrai sacrement, dont la matière, le saint chrême, reçoit puissance de sanctification de par l'Esprit-Saint, et dont le ministre ordinaire est l'Evêque<sup>2</sup>.

Si, trouvant maigre ce butin, nous voulons compléter un peu notre documentation, nous pouvons alors, remontant d'un siècle dans le cours du temps, consulter le « Décret pour les Arméniens » du Concile de Florence (22 novembre 1439). Le paragraphe consacré à la Confirmation, pour succinct qu'il soit encore, est tout de même un peu plus étoffé<sup>3</sup>. Mais, détail fort intéressant, il se trouve provenir à peu près à la lettre d'un opuscule de saint Thomas d'Aquin, le *De articulis fidei et Ecclesie sacramentis*, qui nous reporte à l'âge d'or de la théologie scolastique, dans la sixième décennie du XIII<sup>e</sup> siècle. En un sens, peu importe cette origine : elle n'augmente ni ne diminue en rien, c'est trop clair, l'autorité de ce document. Mais d'autre part, ce petit fait est bien révélateur d'une certaine continuité

---

2. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, 871-873.

3. *Ibid.*, 697.

entre décisions du magistère et enseignement ordinaire de la théologie. Il est évident que cet emprunt témoigne de beaucoup de confiance à l'égard des grands théologiens médiévaux, et très particulièrement d'un saint Thomas d'Aquin, que l'Eglise salue d'ailleurs du titre de « Docteur commun ». Encore qu'elle n'engage pas son autorité à défendre les moindres détails de ce qui demeure un système théologique parmi d'autres, elle ne cache pas la sympathie dont elle l'entoure : on peut dire qu'elle y reconnaît sa propre pensée, présentée sous une forme fidèle et sûre.

Peut-être, dans ces conditions, va-t-il nous suffire alors d'ouvrir la *Somme de théologie* aux pages que saint Thomas y a consacrées à la Confirmation<sup>4</sup> ? Mais on peut craindre que, dépaysés par une présentation bien étrange pour un moderne, nous ne discernions mal à quel point cet exposé s'enracine dans la tradition. Car, c'est un fait certain : cette littérature « scolastique », si engoncée qu'elle puisse nous paraître dans ses habitudes scolaires d'un autre âge, n'en est pas moins née littéralement dans les marges du livre où est consignée la Parole de Dieu : la Bible, et une Bible glosée, c'est-à-dire toute bardée de commentaires patristiques, à l'entour des colonnes du texte saint, et jusque dans ses moindres interlignes. Leçon de choses significative : si pressés que nous soyions, elle nous donne à entendre combien est indispensable un pèlerinage aux sources de notre foi : la Parole de Dieu, tout d'abord, puis ensuite la présentation qu'en ont donnée les Pères de l'Eglise. Ainsi nous retrouvons cette chaîne vivante qui rattache la communauté chrétienne d'aujourd'hui aux tout premiers croyants, aux Apôtres et, finalement, au Maître par excellence, Jésus.

#### LE NOUVEAU TESTAMENT

La première difficulté qui se présente à nous, dès que nous ouvrons notre Nouveau Testament, vient de ce que nous ne trouvons nulle part le mot de « Confirmation ». Le fait est digne de remarque : car enfin, bon nombre d'autres rites ont

---

4. *Summa theologiæ*, III, q. 72.

suscité la création de vocables spécialisées : *baptisma, eucharistia, presbuteros, episcopos, diaconos...* Mais, dira-t-on, qu'importe le mot, pourvu que la réalité y soit ? C'est bien vrai ; encore faut-il savoir comment la repérer. Or, la chose serait facile, par exemple pour le Baptême, quand bien même il ne bénéficierait pas d'une appellation technique pour le désigner. Et de fait, si quelque part saint Paul parle « du bain de la nouvelle naissance », ou « du bain d'eau qu'une parole accompagne », si saint Jean nous montre Jésus affirmant à Nicodème que « nul n'entre dans le Royaume, à moins de naître de l'eau et de l'esprit », personne ne s'y trompe, tant est puissante l'individualité de ce sacrement<sup>5</sup>. Il faut bien convenir que cela n'est pas vrai au même point de la Confirmation. Le geste rituel lui-même semble avoir connu quelques variations ; l'effet propre du sacrement prête matière à discussion entre théologiens ; le magistère solennel de l'Eglise, s'il a parlé, l'a fait plus rarement et plus brièvement que pour d'autres points de doctrine. Néanmoins, on ne se trompera pas en mettant un lien spécial entre ce sacrement et l'Esprit-Saint : la foi du plus simple chrétien l'atteste, aussi bien que les documents du magistère rappelés à l'instant. Voilà, semble-t-il, le critère sûr dont il faut user pour notre enquête.

Certes, il est facile de faire ample moisson de textes du Nouveau Testament concernant l'Esprit-Saint : le don de celui-ci n'est-il pas, en effet, un des traits distinctifs — serait-il excessif de dire : *le* trait distinctif ? — de l'ère messianique inaugurée par Jésus ? Seulement, notre enquête sur la Confirmation ne semble rien y gagner ; car ce don du Saint-Esprit paraît bien lié au Baptême ; très exactement, il semble être le fait de ce dernier sacrement.

N'est-ce pas ce que suggèrent, tout au début de l'Évangile, les paroles du Baptiste rapportées par les trois Synoptiques : « Pour moi, je vous baptise dans l'eau (en vue du repentir) ;

---

5. Cf. *Tite*, 3, 5 ; *Eph.*, 5, 26 ; *Jean*, 3, 3.5.

[mais celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi] ; lui vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu »<sup>6</sup>.

Même témoignage chez Jean, qui place sur les lèvres du Baptiste cette déclaration : « Moi, je baptise dans l'eau. Au milieu de vous est quelqu'un que vous ne connaissez pas... C'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau... C'est lui qui baptise dans l'Esprit-Saint. Oui, j'ai vu et j'atteste que c'est lui, l'Elu de Dieu ». Et peu après, le même évangile nous montre Jésus expliquant à Nicodème que « nul ne peut voir le Royaume de Dieu, à moins de naître d'en haut, d'eau et d'esprit »<sup>7</sup>. A lire maintenant le récit de la Pentecôte, on a bien l'impression que saint Luc a soigneusement pesé les termes de sa narration pour souligner la réalisation, en cet instant, des annonces prophétiques du Précurseur, reprises d'ailleurs par le Seigneur lui-même en l'une de ses toutes dernières paroles<sup>8</sup>. Et saint Paul, quand il construit une théologie du Baptême, ne manque pas d'indiquer le don de l'Esprit comme l'effet du sacrement qui nous acquiert la vie nouvelle de l'enfant de Dieu, « la vie selon l'Esprit » précisément<sup>9</sup>. Si bien que jusqu'à présent nous avons apparemment toutes raisons, logiquement, pour ne pas discerner la Confirmation du Baptême, don de l'Esprit lui aussi.

Mais voici deux faits, rapportés également par saint Luc dans les *Actes des Apôtres*. Des Samaritains ont été baptisés par le diacre Philippe ; on nous apprend que Pierre et Jean leur furent envoyés de Jérusalem, *afin de leur donner l'Esprit-Saint*, « car il n'était encore tombé sur aucun d'eux ; ils avaient seulement été baptisés au nom du Seigneur Jésus. Alors Pierre et Jean se mirent à leur imposer les mains, et ils recevaient l'Esprit Saint ». Plus tard, quand Paul, au cours d'une de ses

6. *Matth.*, 3, 11 ; *Marc*, 1, 8 ; *Luc*, 3, 16. Le passage entre ( ) est omis par Marc et Luc ; celui entre [ ] est omis par Marc seul.

7. *Jean*, 1, 26. 31. 33-34 ; 3, 3.5.

8. *Actes*, 2, 1s. ; 1,5.

9. *Rom.*, 6, 1 s. ; 8, 1 s. ; *Gal.*, 16, 24 ; *1 Cor.*, 12, 13.

missions, rencontre à Ephèse une douzaine de disciples de Jean, baptisés de son baptême, il leur annonce Jésus. « *Et ils se firent baptiser au nom du Seigneur Jésus ; et quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux, et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser* ». Sans doute pourrait-on faire aussi entrer en ligne de compte la conversion de Corneille. On sait, en effet, que pour lui et les gens de sa maison, le don extraordinaire de l'Esprit manifesté par le charisme de glossolie, « Pentecôte des païens », précède le Baptême et décide Pierre à leur donner ce sacrement sans plus tarder : « Peut-on refuser l'eau du Baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit-Saint aussi bien que nous ?<sup>10</sup> »

Faisons le point de notre enquête. On pourrait avancer un peu plaisamment que tout serait très logique si les derniers textes cités n'existaient pas ! Mais ils sont là, et il faut en tenir compte. Ils représentent justement le premier témoignage d'un rite distinct du Baptême, destiné à parachever l'initiation chrétienne par le don de l'Esprit ; témoignage d'un poids tout particulier, puisqu'il appartient au dépôt de la révélation. On sait que diverses interprétations ont été proposées de ces faits. D'aucuns ont voulu trancher radicalement la question en faisant de la Confirmation une institution ecclésiastique plus tardive, non sans minimiser la portée des textes allégués ci-dessus : le don de l'Esprit en question ne serait qu'un charisme passablement étrange au demeurant, cette curieuse glossolie pas tellement estimée de saint Paul, et en tout état de cause assez extrinsèque à la sainteté véritable. Mais on voit mal comment la foi pourrait s'accommoder d'une telle vision des choses. Aussi d'autres auteurs maintiennent-ils l'existence et du Baptême et de la Confirmation comme sacrements distincts ; mais ils se laissent prendre au dilemme : « Ou l'Esprit est déjà donné au Baptême, et alors la Confirmation ne sert quasi de rien ; ou alors elle est vraiment don de l'Esprit, et le Baptême se trouve

---

10. *Actes*, 8, 14-17 ; 19, 5-6 ; cf. 10, 47 et la note de la *Bible de Jérusalem* sur 10, 44.

diminué d'autant ». On risque dès lors de rejoindre, sinon en paroles, du moins quant au fond des choses, la précédente position à laquelle on voulait justement échapper. Récemment, on a encore proposé de surmonter le dilemme signalé à l'instant en distinguant Baptême et Confirmation comme activité, ou effet de l'Esprit-Saint, et don de celui-ci. Mais le Nouveau Testament ne semble guère favoriser cette hypothèse. Les quelques textes patristiques invoqués à son appui peuvent peut-être se prêter à cette interprétation, mais ne l'imposent pas. Enfin, du point de vue de l'enseignement théologique ordinaire, on ne voit vraiment pas quelle réalité mettre sous cette distinction.

Peut-être pourrait-on prendre une meilleure intelligence de ces faits en dégagant des textes néo-testamentaires un aspect assez frappant de ce don de l'Esprit. Il s'accompagne régulièrement, semble-t-il, de certains charismes : « Quand Paul leur eut imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux, et ils se mirent à parler en langues et à prophétiser ». Tel était déjà le « signe » de Pentecôte<sup>11</sup>. On notera au passage que le plus important n'est pas la glossolalie, et son cortège de manifestations un peu bizarres, mais bien la prophétie. Saint Paul le souligne clairement, dans un passage classique de sa *Première lettre aux Corinthiens* : l'une est une sorte de miracle à l'usage des infidèles ; tandis que l'autre est pour l'édification des croyants, pour les instruire et les encourager<sup>12</sup>. Il convient en tout cas de ne pas restreindre ce don de l'Esprit à un merveilleux assez suspect ; il est évidemment orienté à la sainteté. Mais, tandis que l'action de l'Esprit au Baptême vise davantage la sanctification personnelle, insère en qui reçoit le sacrement la vie nouvelle selon l'Esprit et en fait un enfant de Dieu, ici, il semblerait que son intervention soit davantage tournée vers la sanctification des autres, fidèles ou infidèles. Il faut se garder de forcer ces données, à raison de l'état encore naissant de l'Eglise à ce moment ; mais n'en tenir aucun compte serait

11. *Actes*, 19, 6 ; 2, 4 s.

12. *1 Cor.*, 12, 1 s. ; 14, 1 s.



tout aussi illégitime. Retenons donc de l'enseignement des *Actes des Apôtres* que la communauté primitive connaissait déjà une initiation en deux temps complémentaires. D'abord le Baptême, illumination, régénération, bain de la nouvelle naissance où l'Esprit-Saint est donné pour rendre le chrétien capable de crier vers Dieu : « Abba ! Père ! », et de marcher dans cette nouveauté de vie. Puis l'imposition des mains de l'Apôtre, qui confère l'Esprit en vue du témoignage public à rendre au nom de Jésus, comme lors de la Pentecôte<sup>13</sup>. Quoi qu'il en soit des données ultérieures de la tradition sur le rite du don de l'Esprit et sur son interprétation, perdre de vue ce qui en constitue comme la racine, au niveau de la révélation néotestamentaire, ne peut que conduire à de graves mécomptes.

#### LES PÈRES DE L'ÉGLISE

Voici maintenant une nouvelle étape dans la vie de l'Eglise fondée par Jésus. Précisément, la période de fondation est close avec la mort du dernier Apôtre ; il n'y a plus à attendre de nouvelles paroles de Dieu, la plénitude du mystère nous étant révélée à partir du moment où, « en ces jours qui sont les derniers. Il nous a parlé par son propre Fils » (*Hébr.*, 1, 1-2). Mais les premières générations chrétiennes post-apostoliques (en comptant assez largement : plusieurs siècles, en fait) vont procéder à une œuvre tout aussi unique à son plan que celle de la constitution du dépôt révélé. Cette œuvre, on pourrait la définir en disant que l'Eglise n'est plus maintenant celle des Apôtres fondant la communauté qui vit de la foi et des sacrements de la foi, mais celle des Evêques gardant le dépôt en lui faisant rendre toutes ses virtualités. Et voici que cette Eglise entre pour la première fois en possession des trésors reçus de Dieu. A l'âge apostolique, le Seigneur avait versé en son sein cette bonne mesure, tassée et débordante : voilà que maintenant, au hasard providentiel des circonstances et avec l'Esprit

---

13. Rapprocher *Actes*, 2, 16-18 = *Joël*, 3, 1-2, et *Sag.*, 7, 27, avec la note de la *Bible de Jérusalem* sur une certaine identification entre Sagesse et Esprit.

comme guide, « elle entre dans la vérité tout entière » (*Jean*, 16, 13) c'est-à-dire qu'elle fait l'inventaire des divines paroles à elle confiées et découvre avec plus de clarté les grandes lignes maîtresses du Mystère de Salut. Nul accroissement, certes, du côté du dépôt de foi ; tout le progrès se tient du côté de la plus claire conscience qu'en prend l'Eglise. Ce progrès, la chose est non moins claire, ne cessera plus jusqu'à la fin de ces temps qui sont justement le temps de l'Eglise. Mais, durant l'âge patristique, âge pour lequel il faut savoir d'ailleurs accepter des frontières assez imprécises — n'en est-il pas ainsi de toute période de l'histoire ? —, l'Eglise va comme défricher la foi qui est son domaine en en dégageant, une fois pour toutes, les grandes lignes. Défrichement qui pourrait sembler inutile après l'Evangile et les écrits apostoliques ; et pourtant, ni Paul ni Jean ni aucun autre inspiré du Nouveau Testament n'ont empêché un Marcion, ni un Arius, ni la pléiade des hérétiques. Donc, défrichement naturellement impensable sans le Nouveau Testament, mais, qui, en retour, lui a été indispensable, et qui demeure tel pour notre foi présente. Le témoignage de ceux que l'Eglise appelle si justement ses Pères est une substructure irremplaçable de la foi, non qu'elle la fonde, ni même qu'elle l'explique infailliblement, ce qui serait bien plutôt la fonction du corps épiscopal et de son chef. « Argument propre, mais simplement probable » de la doctrine sacrée, selon le mot de saint Thomas (I, q. 1, a.8, ad 2), cet enseignement des Pères est l'écho de la première prise de conscience plus explicite du révélé, dégageant, non chaque détail jusqu'au plus ultime, mais les grands ensembles et les positions-clés.

Ce bref rappel n'est pas inutile, car il commande notre attitude, forcément nuancée, face au donné patristique qu'il nous faut maintenant interroger sur le point de la Confirmation.

La première chose à remarquer, c'est la richesse luxuriante de cette littérature patristique. Tant de voix se mêlent, venues de l'Orient et de l'Occident, d'Espagne comme d'Afrique ou de Syrie, et cela, au long de plusieurs siècles, qu'on ne saurait s'étonner de ne pas percevoir toujours très distinctement chaque syllabe de cette polyphonie, dont l'harmonie d'ensemble

ne fait d'ailleurs pas de doute. Mais on est un peu accablé devant la tâche, lorsqu'il s'agit de résumer les leçons de cette période sur le second rite de l'initiation chrétienne, quand bien même on peut disposer, pour s'en aider, de fort bonnes études sur ce sujet.

Pour faire clair, disons que l'on peut distinguer, d'une part, l'histoire des rites mêmes de ce sacrement, et, de l'autre, l'histoire de la doctrine le concernant. Reconnaissons d'ailleurs que ce sont souvent les mêmes sources (on pense ici aux « Catechèses ») qui nous renseignent et sur l'un et sur l'autre comme indivisément.

### *Histoire du rite*

Commençons par le rite lui-même. La première chose que l'on constate, c'est que l'antiquité ne séparerait pas dans le temps Baptême et Confirmation : « Le Baptême... est conçu comme une ample célébration, riche en rites et en formules... mais où deux pôles se distinguent, cependant qu'ils n'ont l'un et l'autre que valeur d'étapes vers un but dernier qui est l'Eucharistie elle-même »<sup>14</sup>.

Ce qui frappe ensuite, c'est, en effet, la richesse de la cérémonie telle que nous la décrit déjà la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, par exemple. L'ouvrage, écrit au début du III<sup>e</sup> siècle, nous renvoie à un état de fait existant sans doute depuis la fin du II<sup>e</sup>. La comparaison de son rituel baptismal avec le témoignage contemporain de Tertullien sur les usages africain et marcionite permet au P. Van den Eynde de nous renvoyer à un état de cette liturgie antérieur aux années 130-140, et lui-même sans doute déjà assez complexe<sup>15</sup>. Au second siècle au moins, on trouve, en effet, une ou des onctions, une imposition des mains et une consignation, c'est-à-dire un signe de croix tracé par le célébrant sur le front du néophyte. Ceci pour l'Occident, car l'Orient, c'est-à-dire plus exactement les diverses traditions orientales, laisserait davantage dans l'ombre

14. L. BOUYER, *art. cit.*, p. 174.

15. D. VAN DEN EYNDE, *art. cit.*, p. 76.

l'imposition des mains et la consignation au bénéfice de l'onction. Encore est-il que le rite d'Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, du moins dans l'attestation que nous en donne Chrysostome en ses catéchèses, ne semble pas avoir comporté d'autres cérémonies que le seul Baptême. L'imposition des mains de ces rituels, qui de prime abord fait songer bien entendu aux scènes des *Actes des Apôtres*, ne serait-elle pas en réalité tout autre chose : l'amplification déformée d'une simple bénédiction primitive ? Ne serait-ce pas le geste d'onction qui serait le plus primitif ? Mais comment serait-il entré dans le rituel, au point d'y supplanter finalement l'imposition des mains pratiquée par les Apôtres ? Par l'influence de 2 *Cor.*, 1, 21-22, comme le pense Dom Botte, qui voit ce texte au point de départ « des deux gestes, onction et signation, qui ont fini d'ailleurs par se confondre en un seul, la signation avec le saint chrême »<sup>16</sup> ? Tenons compte aussi de la multiplicité des onctions, au moins en Occident : une onction avant le Baptême, deux après, déjà chez Hippolyte, ce qui serait un dédoublement, dont d'ailleurs notre rituel a conservé l'écho.

On le voit, nous nous trouvons ici devant une histoire fort difficile : sur les grandes lignes, l'existence des deux temps de l'initiation, il y a somme toute, accord quasi-unanime. Mais dès que l'on veut descendre dans les détails, on se heurte à une complexité et à une variété formant un écheveau malaisé à débrouiller. On comprend ce qui a dû être un certain embarras chez les Pères du concile de Florence, et déjà chez leur source, saint Thomas. Renvoyant au texte des *Actes des Apôtres* qui montre en l'imposition des mains pour le don du Saint-Esprit un privilège des seuls Apôtres, ils ajoutent en effet : « C'est au lieu et place de cette imposition des mains que l'on donne maintenant dans l'Eglise la Confirmation ». Quelques lignes plus haut, le document venait en effet de présenter celle-ci comme une onction, une consignation plus précisément, faite avec le saint chrême qui en est la matière<sup>17</sup>.

16. Dom B. BOTTE, *art. cit.*, p. 19.

17. Décret pour les Arméniens, Concile de Florence, DENZINGER, 697 ; cf. Concile de Trente, Session VII, Canon 2 « de confir-

*Histoire de la doctrine*

Passons maintenant à l'histoire de la doctrine : quel sens les Pères reconnaissent-ils à ce ou à ces gestes — ce qui est finalement le problème de l'effet du sacrement ? On peut dire que tout devient encore plus compliqué. Il y a évidemment, là aussi, accord foncier sur deux points. D'une part, cette cérémonie, ce sacrement, est le *complément du Baptême* : c'est le sens même de notre vocable, relativement tardif, de *confirmation*, Dom Botte l'a bien montré<sup>18</sup>. D'autre part, ce complément consiste dans le don du Saint-Esprit.

Mais c'est là que commencent les difficultés dont nous faisons état, en signalant plus haut le dilemme auquel on se heurte : si notre « Confirmation » est don du Saint-Esprit, c'est donc que le Baptême ne le donne pas ; ou s'il le donne, on ne voit plus à quoi sert le second sacrement de l'initiation chrétienne. Force est bien de reconnaître que les solutions proposées jusqu'ici en vue de surmonter cette difficulté ne font pas l'impression d'être très décisives<sup>19</sup>.

---

matione », DENZINGER, 872 ; SAINT THOMAS, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, pars II, début.

18. *Art. cit.*, p. 21-22.

19. D'une de ces solutions, le P. Camelot observe fort justement : « Il serait à notre avis inexact de dire que si le Baptême donne le Saint-Esprit, c'est parce qu'il comporte un « vœu » de la Confirmation, et de penser qu'entre le Baptême et la Confirmation, il y a le même rapport qu'entre le Baptême de désir et le Baptême d'eau, ou qu'entre le « vœu » du sacrement de Pénitence et la Confession. Le rapprochement est illusoire, et reviendrait à dire que le Baptême est insuffisant par lui-même et ne donne le Saint-Esprit qu'en référence à la Confirmation, et même à laisser entendre que le Baptême n'est pas un sacrement, pas plus que le Baptême de désir et le « vœu » de la Confession ne sont des sacrements » (*La théologie de la Confirmation à la lumière des controverses récentes*, dans *La Maison-Dieu*, 54, p. 86, n. 2). Dira-t-on alors que l'efficacité salutaire du Baptême n'est pas le don du Saint-Esprit, mais quelque chose d'autre : un « effet » de l'Esprit (P. Lécuyer), ou la rémission des péchés — ce qui serait plus fidèle à la *lettre* de nombreux Pères ? Mais un progrès doctrinal certain, que l'on ne peut songer à désavouer, a été établi qu'il ne peut y avoir don créé du moindre degré de grâce *sanctifiante* sans le don incrée du Saint-Esprit. Et sur ce point, s'obnubiler sur la lettre

A vrai dire, on se sent tout prêt à excuser pareil embarras : tant l'enseignement des Pères se laisse difficilement résumer en quelques affirmations bien claires et bien distinctes. Leur tendance profonde, on le sait, n'est pas tant à une analyse minutieuse qu'aux larges vues synthétiques : même quand ils semblent traiter pour lui-même tel point de détail, c'est tout l'ensemble du mystère du salut qui leur est présent et auquel ils renvoient par tout un jeu d'évocations pleines d'aisance et de liberté. C'est surtout vrai d'ailleurs quand n'est pas en cause une discussion plus technique avec un adversaire, mais qu'il s'agit plus simplement d'un exposé paisible de la vérité à des fidèles, qui de plus, dans le cadre des catéchèses, ne sont encore que des enfants dans la foi. Ce que l'on attend alors avant tout de l'orateur, c'est qu'il soit un bon pédagogue : l'important pour lui est d'inculquer fortement aux catéchumènes, puis aux néophytes, la valeur religieuse des rites, l'amour de Dieu qui s'y manifeste, l'engagement redoutable à la sainteté qu'ils impliquent pour qui les reçoit. De toutes parts, se présentent les rapprochements avec des scènes mystérieuses de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont le sens plénier se révèle maintenant ; chaque geste est l'occasion d'évoquer tels ou tels versets des Epîtres. Certes, le genre de la catéchèse implique une explication détaillée, vraiment analytique, des rites ; mais la mentalité du catéchète n'est pas du tout celle du théologien, au sens moderne de ce mot. Ce dernier est soucieux de détermination précise des structures sacramentelles, il discerne l'essentiel du rite, le sacrement au sens fort, qui consiste en tel geste et telle formule et en nul autre — puis tout l'ensemble des cérémonies annexes, sacramentaux dont le but est d'orchestrer pédagogiquement, poétiquement, le cœur du mystère, et qui dès lors ne sont pas requis pour la validité. Les préoccupations d'un Cyrille de Jérusalem,

---

de tel ou tel Père serait, leur contexte le montre, commettre un grave contre-sens sur leur pensée. Concluons qu'il n'y a pas d'échappatoire possible : si le Baptême, en vertu de son efficacité propre, ne donne pas le Saint-Esprit, il n'a aucune efficacité salutaire, c'est une cérémonie vaine et vide.

d'un Ambroise, d'un Chrysostome ou d'un Augustin, pour se borner à quelques grands noms, sont d'un tout autre ordre. D'abord ils ont tendance, dans le cérémonial d'un sacrement, à prendre les choses comme un tout, avec, bien sûr, un moment principal, mais pour eux l'efficacité du rite est produite comme globalement par l'ensemble. Ils ne la voient pas comme nous jaillissant en quelque sorte de l'unique instant où telle parole est prononcée sur telle « matière », en liaison avec tel geste. Non, pour eux, c'est tout qui produit tout, pourrait-on dire. Mais, naturellement, l'instruction des catéchumènes demande un commentaire détaillé de la cérémonie ; il va donc bien falloir dire le sens et la valeur de chaque attitude. Oui, seulement il s'agit alors bien plutôt d'une sorte d'*appropriation pédagogique* que d'un souci d'exacte précision théologique comme serait le nôtre<sup>20</sup>. On a beau faire, nous ne parlons plus le langage des Pères, nos habitudes de pensées ne sont plus les leurs. Et comme de surcroît, dans le cas qui nous retient, la Confirmation n'était pas isolée du Baptême, il est fort délicat de dégager, des trésors de la patristique, une doctrine d'ensemble où soient rigoureusement distingués les deux temps de l'initiation, de façon telle que chacun se voit nanti du registre d'effets qui lui convient en propre. Encore une fois, les Pères ont une vision globale du mystère, du rite de l'initiation, et ensuite, ils « approprient », un peu au gré de leur inspiration, tel aspect du salut produit à tel moment de la cérémonie. Du moins est-ce l'impression qui, nous semble-t-il, se dégage comme invinciblement de la lecture attentive de leurs œuvres, avant tout de leurs catéchèses. Chacun pourra refaire l'expérience pour son compte, en se reportant aux traductions facilement accessibles, par exemple, du *De sacramentis*, *De mysteriis* d'Ambroise, ou des Catéchèses de Chry-

---

20. Pour bien entendre la comparaison, on voudra bien se souvenir, d'abord que ce n'est qu'une analogie, et ensuite qu'en théologie trinitaire, à laquelle nous empruntons ce terme, l'appropriation est certes aussi pédagogique, mais avec un fondement dans le réel du mystère. « Approprier » ne signifie pas, pour l'esprit, inventer de toutes pièces.

sostome, voire même du *De baptismo* de Tertullien, qui, lui, d'ailleurs, est un traité théologique, non une prédication<sup>21</sup>.

### *Une catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem*

Avant de passer outre, nous aimerions vérifier en quelque sorte la chose en donnant d'abord une traduction, puis un rapide commentaire, d'un des chefs-d'œuvre patristiques du genre : la III<sup>e</sup> Catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem (ou de son successeur Jean), datant du milieu du IV<sup>e</sup> siècle (ou de sa seconde moitié). Les auditeurs ne sont plus les catéchumènes, mais les néophytes ; nous sommes durant la semaine de Pâques, et l'on vient de lire le passage de la *Première épître de saint Jean* qui commence par ces mots : « Quant à vous, vous avez reçu l'onction (le mot grec, *chrisma*, est celui qui a donné en français le « chrême ») venant du Saint » (2, 20-28). L'orateur en prend occasion pour expliquer le mystère du chrême, c'est-à-dire la Confirmation.

*Baptisés dans le Christ, ayant revêtu le Christ, voici que vous avez commencé à porter en vous la ressemblance du Fils de Dieu (Rom., 8, 29). Car Dieu, déterminant d'avance que vous seriez ses fils adoptifs (Eph., 1, 5), vous a conformés au corps de gloire du Christ (Ph., 3, 21). Etant donc devenus participants du Christ (Hébr., 3, 14), vous méritez manifestement le nom de « christes » : car c'est de vous que Dieu a dit : « Ne touchez pas à mes christes (oints) » (Ps., 104, 15). Et vous êtes devenus des christes en recevant le symbole de*

---

21. Ces ouvrages sont facilement accessibles dans la collection « Sources Chrétiennes », où ils ont été édités, le *De baptismo*, par les P. REFOULÉ et DROUZY, o. p. ; le *De mysteriis* et le *De sacramentis*, par Dom B. BOTTE, o. s. b., à qui on doit aussi la présentation de la *Tradition Apostolique*, d'Hippolyte de Rome ; les *Huit catéchèses baptismales de Chrysostome*, par le P. WENGER, a. a. Les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste ont été éditées et traduites, dans la collection savante « Studi i Testi », par Mgr DEVRBESSE et le P. TONNEAU, o. p.

On notera, sur le style de la théologie patristique, un passage de l'introduction du P. REFOULÉ au *De baptismo*, *op. cit.*, p. 33-44.



*l'Esprit-Saint : tout cela s'est déroulé pour vous en images, puisque vous êtes des images du Christ. Pour lui, après avoir donné aux eaux de toucher les chairs de la divinité (le corps d'un Dieu) en se baignant dans les flots du Jourdain, il remonta de leur sein, et c'est alors qu'eut lieu la venue en toute vérité de l'Esprit sur lui, le semblable se reposant sur son semblable. Or la même chose s'est passée pour vous : car au moment où vous remontiez de cette piscine où coule la fontaine sacrée, vous avez reçu l'onction du chrême, symbole de celle dont a été oint le Christ. Je veux dire, l'Esprit-Saint, dont le bienheureux Isaïe dit, en ses prophéties, parlant en la personne du Seigneur : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, aussi m'a-t-il oint, et il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » (62, 1).*

*Car ce n'est pas d'une huile ou d'un parfum matériel que le Christ a été oint ; mais le Père, l'ayant choisi pour être le sauveur de l'univers, l'a oint d'Esprit-Saint, selon le mot de Pierre : « Jésus de Nazareth, que Dieu a oint d'Esprit-Saint » (Actes, 10, 38). Et le prophète David s'exclame : « Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles des siècles : c'est un sceptre de droiture que le sceptre de ta royauté. Tu as chéri la justice et tu as tenu en haine l'impiété. Aussi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons » (Ps., 44, 7-8). Or, de la même manière que le Christ a passé réellement par la Croix, par le tombeau et par la résurrection, tandis que vous, c'est au moyen de figures que le Baptême vous a mérité d'être crucifiés et ensevelis avec lui, et de ressusciter avec lui : tout pareillement en va-t-il pour le chrême. C'est, en effet, d'une huile spirituelle d'allégresse que le Christ a été oint : on désigne par là le Saint-Esprit, qui est appelé huile d'allégresse du fait qu'il est la source de toute joie spirituelle. Et vous, au moment où coulait sur vous le baume, vous êtes entrés en communion avec le Christ (1 Cor., 1, 9), vous avez eu part avec lui. Mais prends garde, ne va pas t'imaginer qu'il s'agisse là d'un baume quelconque. C'est comme le pain de l'Eucharistie : une fois invoqué sur lui l'Esprit-Saint, ce n'est plus du pain ordinaire, mais bien le corps du*

*Christ. Même chose pour ce baume sacré : après l'invocation [de l'Esprit], ce n'est plus un quelconque parfum, un parfum comme un autre, si tu préfères. Mais c'est un don bienfaisant du Christ ; il est productif d'Esprit-Saint, du fait de la présence de la divinité de celui-ci. Et c'est en image qu'on t'en oint le front et les autres organes des sens : car si le corps est oint de baume visible, c'est d'Esprit saint et vivifiant qu'est sanctifiée l'âme. Et l'onction vous est d'abord faite sur le front, pour que vous soyez délivrés de la honte dont le premier homme était comme tout enveloppé du fait de son péché : et aussi, pour que vous reflétiez à visage découvert la gloire du Seigneur. Ensuite, on vous fait une onction sur les oreilles, pour que vous receviez l'ouïe qui permet d'entendre les divins mystères, celle dont parle Isaïe : « Et le Seigneur m'a donné, dit-il, des oreilles qui entendent » (50, 4). Et le Seigneur Jésus lui-même dit, dans l'Évangile : « Celui qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ! » (Matth., 11, 15). Ensuite, une onction sur les narines, pour que, ayant reçu le divin parfum, vous puissiez dire : « Nous sommes la bonne odeur du Christ pour Dieu, parmi ceux qui se sauvent » (2 Cor., 2, 15). Ensuite, on vous oint sur la poitrine, pour vous revêtir de cette cuirasse de justice qui vous permettra de tenir bon contre les ruses du diable (Eph., 6, 14.11). C'est ce qui s'est passé pour le Christ : après son baptême et la venue sur lui de l'Esprit-Saint, il s'en est allé combattre l'adversaire. Et c'est la même chose qui se passe pour vous ; après le saint Baptême et l'onction mystique du chrême, revêtus de l'armure du Saint-Esprit, vous tenez bon face à la puissance de l'ennemi, vous engagez le combat contre elle en vous écriant : « Je puis tout en celui qui me rend fort, le Christ » (Ph., 4, 13).*

*Vous voilà maintenant des chrétiens, puisque vous avez été trouvés dignes de ce chrême sacré : parce que vous avez été régénérés, vous méritez bien ce nom. Car, avant que vous eussiez été trouvés dignes de cette grâce, ce titre ne vous revenait pas en son sens plein ; mais plutôt vous étiez comme en route pour devenir chrétiens. Vous devez savoir aussi que l'on trouve la préfiguration de cette onction de chrême dans l'Ancien Testament.*

Cyrille cite ici le sacre d'Aaron comme grand prêtre par Moïse, après un bain de purification préparatoire ; encore, le sacre de Salomon comme roi d'Israël par le grand prêtre (Sadoc), aussi après une ablution dans la fontaine de Gihon. Et dès lors, Aaron et Salomon devinrent des « Christs de Dieu » bien que ce ne fussent là que figures de la réalité que viennent de vivre les néophytes.

*Mais, continue Cyrille, tout cela leur arrivait en figure (1 Cor., 10, 11) ; pour vous au contraire, cela ne s'est pas passé en figure, mais en vérité. C'est en effet en vérité que le Christ a été oint d'Esprit-Saint, lui qui est le commencement de votre salut<sup>22</sup> : car il est vraiment les prémices, et vous, vous êtes la pâte (1 Cor., 15, 23 ; 5, 7) ; et, de ce fait, du moment que les prémices sont saintes, aucun doute que la sainteté ne se communique à toute la pâte.*

Cyrille termine enfin par quelques mots d'exhortation : *Gardez donc cette onction sans souillure... — tout en rappelant aux néophytes l'enseignement de saint Jean qu'ils ont entendu au début de la cérémonie. Si elle « demeure en vous », ... elle sera pour votre corps un talisman spirituel, salutaire pour vos âmes.* Et après quelques citations d'Isaïe annonçant les bienfaits de cette huile (*Is.*, 25, 6-7 ; cf. 2, 2), il conclut ainsi : *Puisque vous avez été oints de ce parfum sacré, gardez-le donc en vous sans souillure, irréprochable ; progressez en toute œuvre bonne, et ainsi vous plairez au chef qui vous mène au salut, le Christ Jésus, à qui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen.* (P.G., t. 33, col. 1088a-1093c).

On pourrait, semble-t-il résumer l'enseignement de cette catéchèse en trois points :

Tout d'abord, nous touchons sur le vif, dès les premières lignes, à quel point la pensée de Cyrille procède de façon synthétique. Il ne songe manifestement pas à isoler l'efficacité du Baptême de celle de l'onction du chrême qui le suit, encore que la précédente catéchèse soit consacrée au premier

22. Cf. *Apoc.*, 3, 14 ; *Col.*, 1, 18. Encore *Hébr.*, 2, 10 (où le Christ est qualifié de *archégos*, guide, meneur).

de ces deux sacrements, et celle-ci au second. Tout au plus peut-on dire que le Baptême évoque pour lui la classique théologie paulinienne du chapitre sixième de la *Lettre aux Romains*, dont il fait d'ailleurs l'application au baptême de Jésus au Jourdain. Il voit alors l'onction dans la ligne de la descente de l'Esprit qui a suivi cette « mort-résurrection » mimée par le rite d'immersion.

Ensuite, nous observons que l'un des grands ressorts de la pensée cyrillienne ici, c'est la conformité, ou mieux, la conformation du chrétien au Christ, par ces sacrements : « Vous aussi, vous voilà devenus des *christs* ». Précisons : conformité, non pas seulement au Christ « en général », mais très concrètement à Jésus en tel de ses mystères. On aurait pu hésiter ici entre plusieurs de ceux-ci : le baptême au Jourdain, naturellement ; le mystère pascal lui-même, suivant en cela Jean et Paul ; et enfin la Pentecôte, ce « baptême dans l'Esprit »<sup>23</sup>. Cyrille a opté délibérément<sup>24</sup> pour le premier de ces épisodes. Et ce choix va marquer toute la suite de cette catéchèse.

C'est en effet ce que nous pouvons observer, quand nous en venons enfin à tenter de préciser quelle serait, pour Cyrille, l'efficacité du sacrement du chrême.

Observons qu'il commence par justifier chaque onction en faisant appel à la doctrine des sens spirituels (le front, l'ouïe, l'odorat, la poitrine, siège du « cœur »). Mais tout de suite il rattache cette explication à celle qu'il avait ébauchée un peu auparavant : après son baptême au Jourdain et la

---

23. *Jean*, 19, 30, avec les références indiquées par la *Bible de Jérusalem* : 1, 33 et 20, 22, auxquelles on ajoutera : 7, 39, éclairé par 12, 21-32 et 8, 28, avec les notes de la *Bible de Jérusalem* qui permettent de préciser le sens de cette glorification-exaltation qui est indivisément celle de la Croix et de l'Ascension. Paul : *Rom.*, 6, 3 s. Pentecôte : *Actes*, 1, 5 et 2, 1 s.

24. Délibérément ne signifie bien sûr pas rigide, à l'exclusion de tout le reste. Cyrille n'ignore certainement pas que l'onction royale et sacerdotale du Christ par l'Esprit peut être datée de l'ins-tant même de sa conception, lors de l'Annonciation. Simplement, il suit ici la ligne qui était déjà celle de Pierre, dans les premiers discours des *Actes des Apôtres*.

venue de l'Esprit, Jésus s'en est allé au désert combattre le diable. Bien que Cyrille ne la cite pas explicitement, on songe à la phrase de Matthieu : « Alors Jésus fut conduit au désert par l'Esprit, pour y être tenté par le diable » (*Matth.*, 4, 1). C'est dire équivalentement, semble-t-il, que la Confirmation a pour but de faire du chrétien un témoin et un apôtre. N'est-ce pas ce qu'implique le passage sur les « sens spirituels » : être délivré de la honte et pouvoir ainsi refléter à visage découvert la gloire du Seigneur, répandre la bonne odeur du Christ, se cuirasser de justice pour tenir bon contre le démon<sup>25</sup>?

Mais déjà, nous touchons ici l'autre effet de la confirmation, sur lequel Cyrille insiste bien clairement : une grâce de *force*, soulignée par les comparaisons militaires des armes et du combat, et par la citation si bien venue d'un mot fameux de saint Paul (*Ph.*, 4, 13). Cela, pour tenir bon contre le diable et pour devenir, comme le Christ, un guerrier « revêtu de l'armure de l'Esprit » pour les batailles de la vie. C'est d'ailleurs sur la perspective de cette lutte que Cyrille, en pasteur expérimenté et pratique, achève son instruction. Cette saveur « militante » se retrouve de façon très frappante dans les catéchèses de Chrysostome : faudrait-il songer, en ces deux cas, à une certaine influence de la spiritualité monastique primitive ?

#### *Homélie de Fauste de Riez (?)*

Serait-ce cette influence que nous retrouverions dans un autre fragment homilétique, toujours de l'âge patristique, mais sans doute un peu plus tardif (seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle), et prononcé, semble-t-il, sous de tout autres cieux ? Ce luxe de formules dubitatives n'est qu'élémentaire prudence pour présenter cette pièce, certes de bien moindre autorité, mais vouée par l'ironie du sort au plus étrange destin. Celui-ci

---

25. *2 Cor.*, 3, 18, sans omettre le contexte : 3, 12 et 4, 1 s. ; il n'est pas invraisemblable de penser que Cyrille l'a présent à l'esprit en citant le seul verset dix-huitième. Voir aussi la III<sup>e</sup> Catéchèse « ad illuminandos », § XIII-XIV, P. G., 33 ; col. 444 b. La fin de la phrase renvoie à *2 Cor.*, 2, 15, et à *Eph.*, 6, 14.

commence dès son origine, puisqu'on l'a attribuée à un semi-arien, Eusèbe d'Emèse, puis au pape Eusèbe, puis au pape « Melchiade » — une faute de copiste pour Miltiade? —, qui sont totalement innocents de cette paternité littéraire, puis à un « Eusèbe le Gallican », personnage fictif qui n'a jamais existé, puis à plusieurs évêques du Sud-Est de la Gaule au v<sup>e</sup> siècle, entre lesquels vous n'avez plus qu'à choisir votre candidat, puis finalement à Fauste de Riez, qui fait justement partie de la précédente liste. En tout cas, par la grâce du Pseudo-Isidore, le trop habile auteur des Fausses Décrétales, tout le Moyen-Age a lu, dans un de ses fragments, la doctrine catholique de la Confirmation — ou ce qu'il a pris pour elle. Hélas ! La Roche Tarpéienne est près du Capitole : les modernes se sont chargés de dire son fait à « cet anonyme obscur... d'une autorité à peu près nulle, (dont) la théorie suppose comme allant de soi l'idée que le Baptême à lui seul donne la plénitude de l'initiation »<sup>26</sup>. Voici d'ailleurs le fragment de l'*Homélie pour la Pentecôte* pillé par le faux Isidorien :

*« En ces jours, dit le Seigneur, je répandrai de mon esprit sur toute chair »* (Joël, 3, 1 ; cf. Actes, 2, 17). Prêtons attention aux trésors infinis de la bonté de Dieu. Le don accordé à chacun en particulier par l'imposition des mains lors de la « confirmation » des néophytes, nous le voyons ici fait à tous du fait de la descente de l'Esprit sur la foule des croyants.

*Mais, nous l'avons dit, l'imposition des mains de la Confirmation constitue un complément du Baptême ; donc, qui a déjà été régénéré dans le Christ peut par un nouveau rite encore recevoir un achèvement de son initiation. Et voilà peut-être tel ou tel d'entre vous de se demander : A quoi peut bien me servir le ministère de l'Evêque qui me confirme, après le mystère du Baptême ? Serait-ce donc, autant que j'en puisse juger, que nous n'aurions pas tout reçu de ces fonts, puisque après nous avons encore besoin de quelque chose d'autre ?*

---

26. L. BOUYER, *art. cit.*, p. 167.

*Que non pas, très chers ; que votre charité fasse bien attention. Voyez ce qui se passe à l'armée : un roi, quand il enrôle quelqu'un dans ses troupes, ne se contente pas de marquer de ses insignes la nouvelle recrue. Mais il le fait aussi équiper de l'armement convenable pour le combat. C'est la même chose pour le baptisé, cette cérémonie [de la Confirmation] lui donne son équipement. Voilà un soldat : voici maintenant ce qu'il lui faut pour le service en campagne. Servirait-il à quelque chose qu'un père de famille laissât de grands biens à son enfant en bas-âge, s'il ne prenait soin de le nantir aussi d'un tuteur ? Voilà comment le Paraclet est tout à la fois, pour les renés dans le Christ, leur gardien, leur consolateur et leur tuteur. Aussi la Parole de Dieu dit-elle : « Si le Seigneur ne garde la cité, c'est en vain que montent la garde ses défenseurs » (Ps., 126, 1).*

*Donc l'Esprit-Saint, descendant sur les eaux baptismales pour leur assurer sa présence salutaire, nous donne en cette fontaine toute innocence, puis nous accorde, à la Confirmation, un surcroît de grâce. Toute notre vie devra être une continuelle victoire, en ce monde où il faut marcher parmi les dangers suscités par d'invisibles ennemis : aussi, régénérés à la vie au Baptême, sommes-nous affermis ensuite pour la bataille ; au Baptême nous sommes lavés, après le Baptême, fortifiés. Si nous devons mourir sur le champ, la grâce de la nouvelle naissance suffirait ; mais parce qu'il nous faut vaincre par la suite, nous avons besoin des secours de la Confirmation. La nouvelle naissance à elle seule sauve ceux que tout de suite après accueille la paix du monde bienheureux ; mais la Confirmation arme et équipe ceux qui ont encore à affronter les combats et les luttes de ce monde. Quiconque, sitôt après son Baptême, parvient au terme de cette vie dans la fraîcheur intacte de l'innocence qu'il vient de recevoir, se trouve confirmé par la mort même, du moment qu'une fois mort il ne peut plus pécher.*

*Et si nous voulions nous demander ici ce à quoi a bien pu servir aux Apôtres la venue de l'Esprit-Saint, après la mort et la résurrection du Christ, le Seigneur lui-même s'est chargé*

de leur montrer en toute clarté : « Mes paroles, leur dit-il, vous ne pouvez les porter pour le moment. Mais quand viendra cet Esprit de vérité, lui-même vous enseignera toute vérité » (Jean, 16, 12-13). Vois-tu comment l'Esprit-Saint répandu dans les cœurs des fidèles y fait éclater sagesse et constance ?

Aussi voyons-nous les Apôtres, avant la descente de l'Esprit-Saint, terrorisés jusqu'au reniement : mais dès sa visite, les voici armés d'un salutaire mépris de tout jusqu'au martyre. C'est ainsi que nous sommes rachetés par le Christ, mais l'Esprit-Saint nous illumine du don de la sagesse spirituelle, nous sommes édifiés par lui, dégrossis, équipés, rendus parfaits, et alors nous pouvons comprendre la voix de l'Esprit-Saint qui nous dit : « Je te donnerai l'intelligence, et je t'équiperai pour la route que tu dois faire ». C'est l'Esprit-Saint qui nous donne de devenir des spirituels, « car l'homme psychique ne peut accueillir ce qui est de l'Esprit de Dieu » (1 Cor., 2, 14). C'est l'Esprit-Saint qui nous donne ce goût qui nous permet de discerner le bien du mal, d'aimer la justice et de rejeter l'injustice, de combattre la méchanceté et l'orgueil, de tenir ferme contre les séductions variées de la luxure et l'indigne attrait des plaisirs honteux. C'est l'Esprit-Saint qui nous donne un désir enflammé de la vie glorieuse ; et tout brûlants de ce feu divin, nous devenons capables d'arracher nos cœurs à la terre pour les élever vers les biens d'en haut, vers les choses de Dieu<sup>27</sup>.

La comparaison de ce sermon avec la catéchèse de Cyrille risque de lui faire tort : la mesure n'est pas égale. Mais, tel qu'il est, on peut se demander s'il mérite de tous points les sévérités dont on l'a accablé. Car, ce que nous y trouvons, ce n'est rien d'autre au fond que l'écho de l'enseignement patristique courant. On l'a sans doute noté, dès les premiers mots la Confirmation est présentée comme le complément, l'achèvement, « *perfectio* », du Baptême : quoi de plus classique<sup>28</sup> ?

27. Plusieurs passages de ce texte ont alimenté les *Faussees Décrétales*. Le texte est traduit d'après P. L., 7, col. 1119a-1120c.

28. Voir, dans l'étude de Dom BOTTE sur *Les vocables anciens*



De même, sa finale rappelle celle de la catéchèse de Cyrille sur les sens spirituels. Ce goût des choses droites que l'Esprit est dit ici nous inspirer rappelle singulièrement telles pages de l'Écriture : celle d'abord de saint Paul dans la *Première épître aux Corinthiens*, citée en toutes lettres ; puis aussi l'« Onction reçue du Saint, qui nous instruit de tout », dont parle saint Jean et dont parlait Cyrille pour instruire ses néophytes<sup>29</sup>. Rien donc de révolutionnaire ni d'inédit !

Le passage qui fait difficulté, il est vrai, est bien plutôt la « théorie improvisée » où l'on tente de faire la part du Baptême et de la Confirmation : l'un donne l'innocence, l'autre, la force pour le combat. Mais ce développement lui-même est-il tellement critiquable ? Remarquons d'abord que, si la thèse de notre anonyme est bien que le Saint-Esprit nous donne au Baptême tout ce qui est nécessaire pour restaurer l'innocence, cela n'implique aucunement que ledit sacrement suffise à lui seul pour donner la plénitude de l'initiation. Au contraire : c'est justement parce que cette plénitude d'innocence n'est pas la plénitude de l'initiation qu'il faut achever celle-ci en armant le néophyte pour les luttes de la vie. Que cette théologie soit discutable, c'est possible ; mais ce qui paraît encore plus clair, c'est sa parenté avec celle de Pères illustres, par exemple, l'auteur des *Catéchèses mystagogiques* attribuées à Cyrille. Il suffit de lire à la suite la deuxième et la troisième, traitant respectivement du Baptême et du Chrême. Voici comment est précisé le rôle respectif de chacun de ces sacrements. Le premier nous ensevelit avec le Christ et nous fait ressusciter avec lui, détruisant le vieil homme et donnant naissance en nous au fils adoptif de Dieu, et par là nous conciliant déjà le don de l'Esprit. Et le second achève de faire de nous des « Christs », nous donnant le sens des choses spirituelles et nous revêtant de l'armure de l'Esprit pour lutter contre le démon<sup>30</sup>. Accor-

---

de la Confirmation, les paragraphes consacrés à « consumare, perficere », « confirmare, confirmatio », *art. cit.*, p. 15-22.

29. 1 Cor., 2, 14 ; 1 Jean, 2, 20. 27.

30. Cf. *Mytagogiq.*, II, § IV et VI, P.G., 33, col. 1080b-c et 1081 b.

donc peut-être que l'évêque gaulois systématise plus rigide-  
ment que son prédécesseur palestinien ; que l'idée de lutte, de force,  
d'armement, est plus affirmée chez lui. Et encore ! Car, si on  
se réfère cette fois à la troisième catéchèse « *ad illuminandos* »  
de Cyrille, on voit que l'idée de lutte est aussi bien accusée,  
toujours en référence à la séquence : Baptême de Jésus au  
Jourdain, tentation au désert. Il n'est question là que du Bap-  
tême, mais on a quelques raisons de croire que la catéchèse  
traite en fait de l'ensemble de la cérémonie d'initiation, Bap-  
tême et Confirmation. En effet, la catéchèse suivante passe à  
un autre sujet. Cette relative sobriété s'explique fort bien si  
l'on tient compte que l'on n'expliquait jamais aussi minutieu-  
sément aux catéchumènes le détail des rites qu'on le faisait,  
après leur entrée dans l'Eglise, aux néophytes.

Cyrille a rappelé tout d'abord que Jésus s'est fait baptiser  
pour sanctifier le Baptême. Liant en quelque sorte son destin  
au nôtre, et par là même, le nôtre au sien, il est descendu au  
Jourdain pour écraser dans ses eaux la tête du serpent infernal,  
et nous y préparer participation à son triomphe. Le thème du  
Christ vainqueur du démon et source de victoire pour ses  
fidèles est orchestré par plusieurs citations allégorisées du livre  
de *Job* et rejoint ensuite la théologie paulinienne du Bap-  
tême<sup>31</sup> :

*Semblablement, tu es descendu toi aussi dans l'eau, tu y  
as été de quelque façon enseveli, comme [le Christ] dans le  
tombeau taillé dans le roc, pour en ressurgir prêt à marcher  
sur les chemins d'une nouvelle vie. Ensuite, nous avons reçu le  
bienfait de la grâce : à ce moment-là, [le Seigneur] t'a donné  
la force de combattre les puissances adverses<sup>32</sup>. Après son*

---

31. Cf. *Matth.*, 12, 29 ; *Luc*, 10, 19 ; *Rom.*, 6, 2 s. ; 1 *Cor.*,  
15, 55.

32. La force : nous traduisons ainsi le grec *exousian*, qui impli-  
que bien une idée de force ou de puissance, mais aussi celle d'un  
pouvoir, donc d'une certaine *autorité* : ce combat est comme une  
*fonction* du chrétien, Cf. *Matth.*, 10, 1 ; *Marc*, 3, 15 ; 6-7 ; *Luc*, 9, 1 ;  
10, 19. Encore : *Matth.*, 7, 29 ; *Marc*, 1, 22.27 ; *Luc*, 4, 32, où il  
s'agit d'autorité.

*Baptême, il fut tenté pendant quarante jours : et toi comme lui, alors que, avant ton Baptême, tu n'osais pas te mesurer avec l'adversaire, parce que tu as reçu la grâce et que tu peux désormais te confier dans l'armement qu'est pour toi la justice, combats maintenant, et, si tu le veux, proclame la bonne nouvelle*<sup>33</sup>.

La suite du texte insiste sur ce lien, dans la vie du Christ, entre Baptême et prédication : on retrouve ici ce pouvoir de témoigner — d'« évangéliser » vient même de dire Cyrille ! — dont la troisième Catéchèse mystagogique faisait un des « effets » de la Confirmation. Or, le Pseudo-Eusèbe met aussi un lien entre la Pentecôte, à l'occasion de laquelle il prononce son homélie, et la venue de l'Esprit : c'est au moins suggérer un rapport entre celle-ci et le témoignage public que les Douze rendirent dès lors au nom de Jésus.

\*  
\* \*

Sans doute avons-nous insisté bien longuement : mais c'est que nous voyons se nouer ici les fils de ce qui sera au moins un courant majeur de la tradition. On a déjà rapidement signalé la romanesque aventure de ce fragment homilétique ; à partir de ce jour du IX<sup>e</sup> siècle où un faussaire eut l'idée de s'en servir, il devint petit à petit une des grandes autorités en la matière. Copié et recopié cent fois, par une sorte de phénomène d'érosion, il finit par se réduire à quelques phrases, parfois même citées implicitement. Enfin on en retint que le Baptême remet les péchés et que la Confirmation donne un surcroît de grâce, une force nouvelle. Peut-être n'était-il pas inutile, en se reportant à un des témoins les plus insignes des authentiques richesses patristiques, de constater que cette idée, si elle ne suffit sans doute pas à épuiser la théologie de la Confirmation, n'a néanmoins rien d'apocryphe : elle s'avère au contraire pleinement traditionnelle.

La décadence de l'antiquité chrétienne était déjà bien entamée au moment où cet évêque mystérieux haranguait ses

---

33. *Cat.*, III, § XIII, P.G., 33, 444 a-b.

ouailles. Les grandes invasions venaient de jeter bas l'Empire romain d'Occident, et la barbarie allait peu à peu submerger la civilisation antique. La culture chrétienne d'expression latine, si brillante aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, semblait descendre en même temps au tombeau. Mais, ici ou là, quelques îlots survivants préparaient les germes des renaissances futures. La première en date fut celle qui s'épanouit sous le règne de Charlemagne, dont elle garde le nom devant l'histoire.

#### LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE

Pour n'être pas de l'envergure des théologies qui l'ont précédée ou la suivront, celle de la Renaissance carolingienne n'est pas dépourvue de tout mérite. Ces clercs, ces moines, ces évêques, ont au moins eu le goût d'apprécier les Pères ; on peut même dire qu'ils ont un culte pour eux. Ce culte et une sage défiance de leurs propres moyens les ont enfermés dans une littérature toute d'imitation. Du moins peut-on constater sur pièces qu'ils ont eu l'intelligence de bien comprendre leurs illustres devanciers et le talent de les suivre fidèlement. Ce faisant, ils constituent un chaînon capital dans la transmission de l'héritage antique : la grande scolastique trouve en eux ses racines.

Représentons-nous d'abord la situation : la période mérovingienne a tout mis en ruines, de la vie intellectuelle et spirituelle de jadis. La décadence des mœurs et de la religion a été incroyable. Emportés par leur zèle restaurateur, et aussi par leurs préjugés de puristes quelque peu archaïsants, les carolingiens prétendirent restaurer les rites antiques (non sans quelques illusions et erreurs d'optique, d'ailleurs !) dans un climat totalement différent. C'est ainsi que, pour l'initiation, on voit du premier coup d'œil qu'il n'y a pas de grosses modifications dans la suite des cérémonies sauf sur un point, mais qui suffit à tout bouleverser. En effet, à cause de la multiplication des chrétientés campagnardes, et aussi de l'incurie des fidèles, voire des pasteurs, la Confirmation est maintenant séparée du Baptême. Expliquons-nous : suivant en cela l'impulsion venue de Rome, les évêques gaulois ont défendu leur privilège de

conférer, et eux seuls, le sacrement de la Confirmation. Comme l'évêque est loin, dans sa ville cathédrale, qu'il ne visite pas très régulièrement les paroisses villageoises, les baptisés prennent l'habitude d'attendre longtemps le don du Saint-Esprit<sup>34</sup>. Du coup, la cérémonie du Baptême se termine par l'onction du chrême, faite par le prêtre. Celle-ci, on le sait, ne serait d'ailleurs (?) qu'un dédoublement, déjà bien ancien à cette époque, de l'onction, sacrement du chrême conféré par l'évêque. La conséquence sera paradoxalement que ce dernier rite va se trouver vidé d'une partie de son sens au bénéfice de l'onction terminale du Baptême, qui n'était primitivement que sa préparation et son approche<sup>35</sup>.

#### *Grandes lignes doctrinales*

Du point de vue doctrinal, il est assez facile de dégager quelques grandes lignes<sup>36</sup>.

---

34. Sur l'habitude prise par les fidèles de retarder souvent fort longtemps la confirmation, voir les plaintes de Jonas d'Orléans, *De Institutione laicali*, Lib. I, cap. VII, début, P. L., 106, 133 b.

35. La dissertation la plus attentive et la plus documentée sur les deux onctions de chrême, celle faite par le prêtre sur la tête du nouveau baptisé, et celle faite par l'évêque sur le front du confirmé, est due à AMALAIRE DE METZ, dans son *De ecclesiasticis officiis* (Lib. I, cap. XXVII, P. L., 105, 1046 d s.). On y saisit sur le vif l'embarras d'un esprit averti face à la contradiction engendrée par une autorité pour nous bien douteuse ! Voir encore, témoins du même flottement : AMALAIRE, *Ep. de caeremoniis Baptismi*, P. L., 99, 898 d ; THÉODULF D'ORLÉANS, *Lib. de Ordine Baptismi*, cap. XV, P. L., 105, 234 c-d ; JESSÉ D'AMIENS, *Ep. de Baptismo*, *Ibid.*, 790 b ; RABAN MAUR, *De cleric. institutione*, lib. I, cap. XXVIII, P. L., 107, 313 b ; qui reproduit en outre, mais sans les nuances d'Amalair, la curieuse autorité du pape Sylvestre. Il est malaisé de saisir sur ce point la pensée de LEIDRADE DE LYON, car on ne voit pas bien laquelle des deux onctions, dont il parle à la suite, visent ses explications (*Lib. de sacramento Baptismi*, cap VII, P. L., 99, 863 c s.). On sait d'ailleurs que de telles incertitudes étaient déjà perceptibles à l'époque patristique.

36. Quelques précisions chronologiques et biographiques : ISIDORE, archevêque de Séville (v. 560-636) ; SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, moine, apocristaire à Constantinople, pape (v. 540, pape en 590, mort en 604) ; BÈDE LE VÉNÉRABLE, moine anglo-saxon (673-735) ; LEIDRADE, archevêque de Lyon en 798 ou 799, meurt

Tout d'abord, on remarquera le lien mis avec insistance entre le sacrement du don de l'Esprit-Saint et les scènes des *Actes des Apôtres* que nous indiquions au début de ce travail : c'est particulièrement typique chez Jonas d'Orléans, par exemple. Le lien de ce sacrement avec la descente de l'Esprit sur Jésus, sitôt après son Baptême n'est pas oublié non plus. Mais c'est justement l'un des cas où, par suite de la disjonction introduite entre les deux temps de l'initiation chrétienne, le Baptême a attiré à lui ce qui était le plus souvent rapporté par les Pères à la Confirmation. Aussi, presque toujours, c'est en parlant de ce rite, très exactement de l'onction de chrême par quoi le prêtre le termine, que l'on dit du chrétien qu'il est un autre christ, et que c'est à tous et à chacun qu'est maintenant transféré le privilège royal et sacerdotal réservé dans l'Ancienne Alliance à quelques individus. La variation est très sensible quand on se reporte à la grande source de ces auteurs : saint Isidore de Séville. En effet, dans le VI<sup>e</sup> Livre de ses *Etymologies*,

---

en 816. Son *De sacramento Baptismi* est dédié à Charlemagne, donc avant 815 (D.T.C., IX, 1, 195-196) ; THÉODULF D'ORLÉANS, évêque de cette ville en 798, déposé en 818, meurt en 821 ; son *De ordine Baptismi* est écrit également avant la mort de Charlemagne ; JONAS D'ORLÉANS, succède au précédent en 818, meurt en 843 ; son *De institutione laicali* daterait d'entre 818 et 829 (D.T.C., VIII, 2, 1504-1508) ; JESSÉ D'AMIENS, évêque de cette ville de 793 à sa mort en 836 ; il est difficile de préciser la date de son *Epistola de Baptismo* (D.T.C., VIII, 1, 1010-1011) ; AMALAIRE DE METZ ou DE TRÈVES (s'il faut admettre, avec dom MORIN, l'identité de ces deux personnages), évêque de Trèves, puis quitte ce siège, remplace un temps Agobard, successeur de Leidrade au siège de Lyon avec le titre de chorévêque ; abbé de Hornbach et, à ce titre, archidiacre et chorévêque de Metz ; meurt dans la retraite vers 850-853 ; son *De Baptismo* est de 811-812 ; son *De ecclesiasticis officiis* ou mieux *Liber officialis* a été composé et a connu trois éditions successives entre 823 et 833 (*Catholicisme*, I, 389-91) ; RABAN MAUR, né à Mayence en 776 ou 784, élève d'Alcuin, moine à Fulda, puis écolâtre du monastère et abbé de celui-ci, de 822 à 842 ; se retire quelques années et est élevé au siège de Mayence en 847 ; meurt en 856 ; son *De clericorum institutione* est composé vers 819, refondu entre 842 et 847 sous le titre *Liber de sacris ordinibus*, puis de nouveau après 847 : *De ecclesiastica disciplina* ; son *De universo* est de 842-847 (D.T.C., XIII, 2, 1601-1620).

celui-ci consacre quelques paragraphes aux sacrements du Baptême et du Chrême, qu'il vient d'énumérer à côté du Corps et du Sang<sup>37</sup>. Il nous apprend que chrême est un mot grec qui veut dire onction, que c'est de là que vient le nom de « Christ », et que c'est ce chrême qui sanctifie le néophyte après le bain du Baptême. Car au Baptême, on reçoit le pardon de ses fautes, mais les cœurs sont sanctifiés par l'onction, conformément à la discipline antique selon laquelle rois et prêtres étaient ainsi consacrés. Or, si l'on se reporte au résumé du rite espagnol que présente le P. Van den Eynde<sup>38</sup>, on voit qu'incontestablement l'onction de chrême dont il est question ici est celle faite par l'évêque, celle donc qui appartient à la Confirmation dont elle constituait d'ailleurs, en Espagne, la partie essentielle bien plus que l'imposition des mains.

La cause de ce glissement de perspectives n'est sans doute pas à chercher ailleurs que dans le changement de mœurs intervenu : autrefois, la majorité des baptisés étaient des adultes, et tous, enfants compris (dont la *Tradition apostolique* d'Hippolyte fait déjà mention), étaient « confirmés » sur le champ : maintenant, on baptise tout le monde dès le plus jeune âge, mais on remet la Confirmation à plus tard — coutume que nous avons gardée. Mais une autorité quelque peu fantastique est venue encore compliquer les choses. Nos carolingiens, pour justifier l'existence d'une onction de chrême faite par les prêtres après le Baptême, onction que l'évêque semble renouveler lors de la Confirmation, font appel aux *Gesta pontificum*. On y apprend, paraît-il, que le Pape Sylvestre est l'auteur de cette coutume. Le malheur de ces temps de persécution empêchait l'évêque de présider en personne les rites d'initiation : d'où, nombreux baptêmes non complétés par la chrisation, que seule l'évêque peut donner. Mais Sylvestre doute bien que des baptisés qui viendraient à mourir ainsi soient sauvés. Aussi, « propter occasionem transitus mortis », il permet aux prêtres de parachever le Baptême par une onction de chrême, dont la

---

37. Liv. VI, ch. XIX, § 43-53 et § 39, P.L., 82, 256 et 255 c.

38. *Art. cit.*, p. 64-68.

bénédictio est réservée à l'évêque. Plus tard, quand ce sera possible, l'évêque imposera les mains à ces baptisés pour leur donner l'Esprit. Tout ce récit vient du *Liber pontificalis*<sup>39</sup>, il faut être très mesuré sur la créance à lui accorder, surtout quand on sait combien la vie du pape « convertisseur » de Constantin a excité la verve des hagiographes<sup>40</sup>. Nos bons carolingiens ne paraissent pas avoir mesuré en tout cas, la portée de ce récit, sauf peut-être Amalaire. Le sens obvie paraît être celui d'une autorisation de confirmer donné aux prêtres par Sylvestre. Dès lors que l'on reconnaît une telle portée à l'onction finale du Baptême, on ne devrait faire, de celle que donnera plus tard l'évêque, avec l'imposition des mains, rien de plus qu'une quelconque bénédiction. Car tous, bien entendu, tiennent de la lettre d'Innocent I à Decentius de Gubbio que l'évêque seul peut pratiquer ce rite.

Un deuxième trait commun à nos auteurs, c'est l'influence qu'a exercée sur eux le passage déjà cité des *Etymologies* de saint Isidore qui lui-même est tributaire de Tertullien<sup>41</sup>. Et c'est sans doute par là que s'explique aussi une certaine imprécision dans la description des effets du sacrement. Isidore répartissait, en effet, ainsi les effets de chaque rite : « De même qu'au Baptême est accordée la rémission des péchés, ainsi par l'Onction le cœur est sanctifié » (§ 51). Et un peu plus loin : « On pratique l'imposition des mains, pour faire venir l'Esprit-Saint que convie cette bénédiction. Alors en effet ce Paraclet sortant du Père descend avec complaisance sur ces corps purifiés et bénis ; il se repose sur l'eau du Baptême comme s'il

---

39. Ed. Duchesne, Paris, 1955, t. I, p. 171.

40. Voir un résumé significatif de ce genre de « Vita Sylvestri », *ibid.*, p. LXI s.

41. ISIDORE, *Etymologies*, Liv. VI, ch. XIX, § 43-53 ; cf. le ch. III du livre suivant, consacré au Saint-Esprit, P.L., 82, 256 et 268-271. Comparer, pour s'assurer de la dépendance d'Isidore à l'égard de Tertullien, ISIDORE, *loc. cit.*, § 49 et 54, et TERTULLIEN, *De Baptismo*, IV, 4-5 (éd. REFOULÉ-DROUZY, « Sources chrétiennes » 35, p. 70 et note *b* — § 54 fin et IV, 1, p. 69 — § 50, 51 fin, 52 et VII, 1, p. 76, et note *a* — § 53 et VIII, 1 et 3, p. 76-78.



reconnaissait là son ancien trône. On lit en effet qu'au commencement l'Esprit-Saint planait sur les eaux » (§ 53).

Tout cela vient, et parfois littéralement, du *De Baptismo* de Tertullien (surtout VIII, 1 et 3) ; mais ce ne sont que de bien courts extraits ! Il n'est donc pas surprenant que les effets de la « Confirmation » soient caractérisés de façon assez vague par cette théologie : on peut résumer sa doctrine sur ce point en disant que ce sacrement donne le Saint-Esprit, et ce, afin de sanctifier ceux que le Baptême a lavés de leurs souillures. Ce qui est d'ailleurs un point de vue traditionnel, mais aussi un résumé bien maigre et incomplet des trésors patristiques.

#### *Quelques élaborations personnelles*

Il faut néanmoins signaler ici, en dernier lieu, quelques élaborations plus personnelles. C'est tout d'abord celle de Leidrade de Lyon : son exposé n'a d'abord rien de très original. Mais voici qu'il pose la question : pas de sanctification de l'eau baptismale sans l'Esprit-Saint, pas de rémission des péchés sans lui ; pourquoi, après ces rites, en exiger encore un autre, l'imposition des mains, qui doit lui aussi donner encore ce même Esprit ? On le voit : sous une forme à peine différente, c'est le fameux dilemme signalé par les modernes. Leidrade répond : c'est que l'Esprit-Saint est donné de bien des manières au cours de la vie chrétienne. Et il confirme sa solution par l'exemple des Apôtres : l'Esprit, ils l'ont reçu lors de leur Baptême, pour le pardon de leurs propres fautes ; puis le soir de Pâques, cette fois pour remettre les péchés de leurs frères ; enfin, au jour de Pentecôte, pour posséder la multiplicité des divers dons<sup>42</sup>. Et de façon générale ce n'est pas seulement en vue de ces charismes éminents, mais pour n'importe quelle œuvre bonne que nous avons besoin du don de l'Esprit (*Rom.*, 8, 14). Enfin, Leidrade semble insinuer un rapprochement du sacrement du Chrême avec la Pentecôte, en notant qu'il a pour effet d'illuminer et d'affermir les cœurs<sup>43</sup>.

42. *Jean*, 20, 22-23 ; *Actes*, 2, 1 s.

43. *Lib. de sacramento Baptismi*, VII, P.L., 99, 863 c - 865 c ; la « question » signalée commence en 864 d.

Nous avons déjà signalé l'intérêt du *Liber officialis* d'Amalraire, avec la difficulté que lui fait la décision de Sylvestre de donner aux prêtres le droit de faire une onction de chrême en terminant le Baptême. Essayant de rendre compte de son action en la comparant à celle de l'onction faite par l'évêque lors de la confirmation, il s'appuie sur les textes liturgiques eux-mêmes. Le prêtre, observe-t-il, prononce cette formule : « Le Dieu Tout Puissant, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ... lui-même te donne cette onction pour la vie éternelle » ; l'évêque au contraire dit : « Du haut des cieux, envoie, [Seigneur], en ce baptisé ton Esprit Paraclet aux sept dons : esprit de sagesse et d'intelligence, etc... et marque le miséricordieusement du signe de la croix pour la vie éternelle »<sup>44</sup>. C'est d'ailleurs une idée très commune de mettre un lien entre la Confirmation et les sept dons de l'Esprit : ainsi Théodulf d'Orléans, qui de plus observe que le Christ les reçut d'abord, et que c'est de lui qu'ils se sont répandus sur les Apôtres, et de ceux-ci sur leurs successeurs, les évêques, et par leur ministère sur toute l'Eglise<sup>45</sup> ; ainsi encore Jessé d'Amiens, qui met en rapport Confirmation et descente de l'Esprit sur le Christ au Baptême<sup>46</sup>. Enfin Amalraire résume son enseignement en disant que le Baptême est essentiel au salut, c'est le Baptême d'eau et d'Esprit pour le pardon des péchés. La Confirmation n'est pas absolument indispensable, elle ; c'est le Baptême de feu dans l'ardeur de l'Esprit pour nous illuminer, nous enflammer, en un mot, nous enrichir (« *ditare* ») des sept dons.

Le dernier qui mérite, et peut-être le plus, une mention spéciale, est Raban Maur : en effet, il résume parfaitement, d'une part, la théologie des carolingiens, tout en y ajoutant une pointe d'originalité ; et, d'autre part, il ne sera pas sans influence sur celle de l'âge suivant. Une fois de plus, il con-

---

44. *Liber officialis, seu de ecclesiasticis officiis*, lib. I, cap. XXVII, P.L., 105, 1047 c.

45. *Liber de ordine Baptismi*, cap. XVII, *ibid.*, 236-237 ; surtout 237 d.

46. *Ep. de Baptismo*, *ibid.*, 792 b et 791 a.

vient de remarquer combien Isidore de Séville a joué un grand rôle à ce moment : le onzième chapitre du cinquième livre du *De universo* de Raban, consacré aux sacrements, est presque un pur centon de textes isidoriens<sup>47</sup>. Si les diverses éditions du *De clericorum institutione*, d'ailleurs sur le point qui nous intéresse très semblables entre elles, sont plus originales, on y sent néanmoins profondément la marque de l'archevêque de Séville<sup>48</sup>. A propos des rites baptismaux, au chapitre XXVIII, on retrouve le parallélisme classique entre Baptême du Christ et venue sur lui de l'Esprit, et Baptême du chrétien et onction du chrême ; de même revient aussi le décret du Pape Sylvestre sur cette onction presbytérale. On observe que l'onction n'évoque pas ici l'idée de combat, mais simplement la « *viror gratiae* ». Voici maintenant la cérémonie de l'imposition des mains par l'évêque (ch. XXX). Son bénéfice pour le confirmé est une grâce de *force* : mais elle n'est pas donnée pour affermir le chrétien contre les tentations du démon dans sa vie personnelle, elle a pour but de donner au chrétien le courage de prêcher aux autres ce qu'il a reçu lui-même au Baptême. Cette perspective de témoignage est comme l'axe neuf de la construction de Raban, qui donne un sens nouveau aux données courantes, aux formules habituelles qui viennent s'agréger autour de lui. C'est ainsi que le couple isidorien se voit repris : au Baptême l'Esprit est donné pour le pardon des fautes, dans l'onction, pour la sanctification ; mais avec cette ajoute significative : « Et maintenant l'Esprit-Saint vient en l'homme pour que le sceau de la foi qu'il reçoit sur le front lui donne le courage, affermi par la grâce, de porter sans peur et vaillamment le nom du Christ devant les rois et les puissants de ce monde, et de le prêcher en toute liberté ». L'allusion aux premiers chapitres des *Actes des Apôtres* est transparente et, de fait, Raban met explicitement en rapport la Confirmation avec la venue de l'Esprit à Pentecôte, et les

---

47. P.L., 111, 133 a s. La confirmation : 135 b s.

48. *De clericorum institutione*, lib. I, cap XXVIII, « *De unctione baptismatis et unctione chrismatis* » ; cap. XXX, « *De impositione manus episcopalis* », P.L., 107, 312 c - 313 c, et 314 a - 316 c.

divers dons qu'il ne cesse de répandre sur le corps du Christ pour l'utilité de toute l'Eglise (cf. *1 Cor.*, 12, 1 s.). Bref, on pourrait presque résumer cet exposé en disant que, pour Raban Maur, la Confirmation est par excellence un sacrement à dimensions « apostoliques ».

#### LA SCOLASTIQUE

A la mort de l'archevêque de Mayence, cette renaissance carolingienne dont il reste l'un des plus grands noms n'allait pas tarder elle-même à agoniser. L'anarchie politique faisait de l'Empire une proie facile pour de nouvelles hordes barbares promptes à la curée. Plus d'un siècle passera avant qu'elles puissent être, d'abord contenues, puis refoulées ou mieux, assimilées, comme dans le cas des Normands. Une aube nouvelle se lèvera alors, cette fois pour ne plus s'enténébrer avant d'avoir atteint la grande clarté des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Mais la rupture aura été décisive, plus radicale encore, semble-t-il, qu'entre l'antiquité et la période carolingienne. Ce monde neuf verra l'essor d'une théologie nouvelle : la Scolastique. Toute sa substance, on ne saurait trop le rappeler, lui vient bien de l'Écriture et des Pères ; mais l'usage décidé qu'elle va faire de techniques philosophiques au service de la foi, en vue de l'« *intellectus fidei* », donnera naissance à un style nouveau de la doctrine sacrée, et comme à un troisième âge de la pensée chrétienne.

Nous commencerons par signaler quelles furent, pour la théologie de la Confirmation, les sources immédiates de la Scolastique. Puis nous tracerons à grands traits rapides, l'histoire de la pensée sur ce point, aux deux moments les plus féconds de cette période nouvelle, soit durant la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle et pendant le deuxième tiers du XIII<sup>e</sup>.

#### *Les sources immédiates*

On a justement marqué que, en fait de sources, la théologie médiévale n'a disposé que de maigres filets d'eau. Ce sont surtout les canonistes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles qui ont fourni ce dossier d'autorités traditionnelles : citons parmi eux un Bur-

chard de Worms, un Yves de Chartres, un Alger de Liège, dont les œuvres ont alimenté la grande collection très vite classique, composée vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle par un moine bolonais, Gratien<sup>49</sup>. Mais, sur le point précis de la nature et de l'efficacité propre de la Confirmation, on peut dire qu'ils ont transmis en tout et pour tout *deux textes*. Encore faut-il voir lesquels. Or, l'un vient en droite ligne des *Fausses Décrétales*, cette compilation fabriquée par un faussaire tout à la fin de l'âge carolingien (début IX<sup>e</sup> siècle), et qui a été vraiment une des carrières préférées d'où les canonistes postérieurs ont tiré leurs matériaux. Inutile de dire que, parmi ceux-ci, on trouve de tout. Dans le cas précis qui nous retient, c'est une lettre du « pape Melchiade », autrement dit, un fragment de l'homélie anonyme, provenant du Sud-Est de la Gaule et datant du V<sup>e</sup> siècle, dont nous avons déjà parlé assez longuement. L'autre texte est un extrait du chapitre du *De institutione clericorum* de Raban Maur que nous venons d'analyser un peu plus haut. Or, ces deux textes vont servir de têtes de file à deux courants théologiques qu'ils inspirent. « Melchiade », alias « Eusèbe le Gallican » commande toute une interprétation de la Confirmation que l'on peut dire « ascétique » : le Baptême lave le cœur et donne le pardon des péchés, la Confirmation arme le chrétien en vue du combat contre les vices<sup>50</sup>. Raban, lui, va amener toute une lignée de théologiens à voir avant tout dans la Confirmation un sacrement de plénitude débordante : il fait venir l'Esprit septiforme avec tous ses dons, afin de rendre le chrétien capable de donner aux autres, par la prédication, cette vie de la foi que lui-même a reçue, mais comme à titre plus privé, lors de son Baptême. Disons que la Confirmation prend ici un sens « apostolique »<sup>51</sup>. Toutes les autres données recueillies : Confirmation comme « achèvement » du Baptême, faisant de qui le reçoit un « *plenus christianus* », un « chrétien » au plein sens du mot, ou encore rite qui donne

---

49. *Decretum Gratiani*, III, de consecratione, dist. V, cap. I s., éd. Friedberg, col. 1413 s.

50. *Ibid.*, cap. II, 1413.

51. *Ibid.*, cap. V, 1414.

l'Esprit « *ad robur* », pour la force ; tout est finalement ramené à l'un ou à l'autre des aspects susdits. Prenons d'ailleurs bien garde que tous deux sont pleinement traditionnels : ne les trouve-t-on pas également chez Cyrille de Jérusalem ? Peut-être même pourrait-on dire qu'ils ne sont pas loin de résumer sa pensée. Néanmoins, on comprend que la systématisation de la Scolastique, construite sur des bases apparemment aussi minces, puisse éveiller quelques défiances, voire appeler quelques sévérités. Cependant, il serait peut-être prudent de ne pas faire preuve d'une rigueur ou d'un mépris excessifs.

### Le XII<sup>e</sup> siècle

Les premières décades du XII<sup>e</sup> siècle sont très importantes pour l'histoire de la théologie, car elles marquent le jaillissement des premiers grands essais en ce domaine. Nous y trouvons trois ou quatre « écoles » : celle de Laon, qui se prolonge en se surpassant en celle de Saint-Victor : voilà pour ce que l'on peut qualifier de « courant conservateur ». Au contraire, les écoles d'Abélard et de Gilbert de la Porrée sont plus résolument novatrices.

Les maîtres de Laon ne nous livrent pas grand'chose : ils se bornent souvent à recopier un texte, par exemple, les *Sententiae divinae paginae*, celui de Melchiade — voire à une vague allusion. Hugues de Saint-Victor, leur grand héritier, est pour une fois assez décevant<sup>52</sup>. Par contre, la mystérieuse *Summa Sententiarum*, dont on ne sait encore si c'est un ouvrage de jeunesse de Hugues, ou l'œuvre d'un disciple assez personnel, prend parti avec éclat pour la thèse de Raban Maur : l'Esprit est donné au baptisé lors de sa Confirmation pour lui donner la force de prêcher aux autres ce qu'il a reçu<sup>53</sup>. On peut même dire que c'est elle qui a assuré la survivance de cette théorie. En effet, aussi bien l'école d'Abélard que celle de Gilbert de la Porrée semblent avoir opté avec décision pour la thèse adverse. Bien qu'il faille ici recourir,

52. *De sacramentis christianae fidei*, lib. II, pars VII, P.L., 176, 459 c s.

53. *Summa sententiarum*, tractatus VI, cap. I, *ibid.*, 133 c.

non à des œuvres personnelles des maîtres, mais bien à des livrets composés par des disciples, on croit pouvoir tout de même parvenir à assez de certitude. C'est particulièrement vrai dans le cas d'Abélard, du fait que deux « livres de Sentences » d'ordinaire très fidèles, les *Sententiae Hermanni* et les *Sententiae Parisienses*, étalent complaisamment la finalité « ascétique » de la Confirmation. On peut même dire qu'ils accusent le trait ! « Au Baptême, les péchés sont remis, à la Confirmation, on reçoit les dons de la grâce. Car sans aucun doute ici est donnée la grâce qui combat contre chaque vice, sinon sans cesse, au moins de temps en temps. Cette grâce, c'est comme une armure (on songe au mot de l'anonyme : *armatura*, ou de Cyrille : une *panoplia*) qui nous permet, après avoir franchi les eaux du Baptême, de combattre dans ce désert [de la vie] contre les vices »<sup>54</sup>. On aura remarqué l'exploitation du thème de l'Exode, passage de la Mer Rouge et marche au désert. Gilbert de la Porrée — si du moins on peut se fier aux *Sententiae divinitatis* pour y retrouver sa pensée — se range résolument dans la même perspective : la Confirmation est faite pour donner au chrétien la force, en vue de la lutte contre les vices<sup>55</sup>. Ainsi encore le mystérieux « Maître Simon »<sup>56</sup>. Enfin, Pierre Lombard, dont le *Liber Sententiarum* recueille avec un sage éclectisme les données diverses élaborées au cours de la première moitié du siècle, en attendant d'exercer une si profonde influence sur l'avenir — Pierre Lombard, donc, adopte la théorie de Raban dont il cite le texte, mais sans insister<sup>57</sup>.

---

54. *Sententiae Hermanni seu Epitome theologiae*, cap. XXVIII, P.L., 178, 1740 b-c. Cf. *Sententiae Parisienses*, II dans LANDGRAF, *Écrits théologiques de l'École d'Abélard*, dans *Spicileg. Sacr. Lov.*, 14, p. 40.

55. *Sententiae divinitatis*, tractatus V, cap II, éd. GEYER, B. G.P.T.M.A., VII / 2-3, p. 126\*-128\*.

56. Ed. WEISWEILER, *Maître Simon et son groupe De Sacramentis*, dans *Spicileg. Sacr. Lov.*, 17, p. 18-21.

57. *Liber Sententiarum*, lib. IV, dist. VII, cap III.

*L'âge d'or de la scolastique : 1250-1275*

Nous pouvons passer sous silence la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, époque où la théologie classe et critique les résultats obtenus durant la période précédente plutôt qu'elle ne fait de progrès spectaculaires. Pour retrouver une période vraiment inventive, une période d'essor et comme de vigoureuse adolescence, il faut descendre jusque vers les années 1220-1230, qui marquent l'aube de la grande Scolastique<sup>58</sup>. Le premier en date, voici Guillaume d'Auxerre dont la *Somme d'Or* connut un si grand crédit. Il fait preuve ici d'un éclectisme nuancé. Car la Confirmation est tout ensemble le sacrement de l'athlète et du témoin du Christ ; nous donnant la force de l'Esprit, il nous rend capable de lutter contre le monde, la chair, les démons ; mais cette force nous empêche de rougir du nom du Christ devant les hommes (*Matth.*, 10, 32). Elle nous donne la hardiesse de professer notre foi, le front haut et de confesser le nom du Christ devant rois et magistrats (ici, citation implicite de la mission de Paul, telle que la présente le Seigneur à Ananie, lors de la conversion de l'Apôtre des Gentils, *Actes*, 9, 15). Si on veut la situer par rapport au Baptême, dont elle diffère d'ailleurs bien peu — n'y a-t-il pas un seul « caractère » pour ces deux sacrements ? —, on peut se reporter à la parole de l'*Épître aux Romains* (10, 10) : « Du cœur jaillit la foi qui donne la justice » : voilà pour le Baptême ; « des lèvres, la confession qui procure le salut » : c'est l'effet de la Confirmation. Dernier trait : le plus difficile ne sera peut-être pas, pour Guillaume suivi en cela par beaucoup, de distinguer la Confirmation du Baptême, mais bien de l'Eucharistie, ce « pain qui fortifie le cœur de l'homme » (*Ps.*, 103, 15), et qui donc est aussi un sacrement de la force chrétienne.

Son contemporain, Alexandre de Halès, plus tard fondateur influent de l'École franciscaine de Paris, publie presque

---

58. Pour éviter de fastidieuses répétitions, nous renvoyons une fois pour toutes à Kilian F. LYNCH, o.f.m., *The Sacrament of Confirmation in the early-middle Scholastic Period*, vol. I, New-York, 1957, où l'on trouve assemblés les textes que nous allons citer.



simultanément sa *Glose sur les Sentences* ; sa position est très proche de celle de Guillaume, on y retrouve le même éclectisme avec néanmoins, semble-t-il, une plus grande insistance sur la Confirmation comme sacrement du combat contre les vices que comme celui de l'audace du prêcheur<sup>59</sup>. Vers 1230, voici le *Commentaire des Sentences* de Hugues de Saint-Cher, premier maître dominicain à avoir joué un rôle durable à l'Université de Paris. Selon sa coutume, il suit de fort près la *Somme d'Or*, et reproduit sa formule conciliatrice des deux thèses : « Ce sacrement nous donne la force, et cela, afin de nous rendre capable de combattre les vices, les démons, la chair et le monde, et de porter hardiment le nom du Christ devant princes et magistrats ». Même attitude chez son confrère, collègue et contemporain, Gueric de Saint-Quentin (vers 1236-1240) ; mais on croit déceler chez lui, à côté d'un rappel de la lutte contre la faiblesse humaine, une prédilection pour la dimension apostolique comme effet propre de la Confirmation. Il semble le premier à faire ici une remarque intéressante. Citant Raban Maur : « Le Paraclet est alors donné au baptisé [lors de la Confirmation], pour lui conférer la force en vue de la prédication », il précise : « Non qu'il lui faille évangéliser ou prêcher ; mais en parlant de « prédication », on veut signifier la confession publique de la grâce obtenue au Baptême ». Environ à la même date, mais cette fois à Oxford, on observe le même souci chez Richard Fishacre : si la Confirmation donne la force de prêcher, il faut entendre : prêcher en œuvre non en parole : « *Prædicare opere, non verbo* ». Cette acribie pour situer le témoignage du laïc s'explique par les difficultés rencontrées par l'Église au tournant des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles face aux prédicateurs bénévoles du type des Pauvres Humiliés, et autres non-clercs convertis à la vie évangélique. Chacun de ces auteurs plus célèbres est accompagné d'un certain nombre d'anonymes, inspirés d'eux et les répétant plus ou moins librement.

---

59. Alexandre cite ici *Actes*, 4, 10.

Jusqu'ici, la théorie de la Confirmation, sacrement du témoignage, semblait l'emporter : ainsi encore Herbert d'Auxerre. Mais voici maintenant des tenants décidés de l'autre position. Citons en premier lieu Maître Roland de Crémone : dominicain influent, qui a enseigné à Paris, à Toulouse, en Italie, et, au demeurant fort versé ès sciences naturelles et physiques, et non ignare d'Aristote. Après de réjouissantes considérations sur les diverses sortes d'huiles et de graisses, animales et végétales, il prend parti avec éclat pour la thèse « ascétique » ; il va même jusqu'à nier que la Confirmation donne la force, elle n'est donc pas, à dire vrai, un sacrement du combat chrétien, sinon secondairement. Sa vraie raison d'être est de frapper de consommation nos mauvais penchants, notre « *carnalitas* ». Disons donc qu'elle est plutôt un remède. Cette position avait l'avantage de rejoindre la thèse alors classique des sacrements, remèdes au péché. On ne s'étonnera donc pas de la voir reprendre par Albert le Grand, tant dans son *Commentaire des Sentences* que dans sa *Somme sur les Sacrements* (entre 1245 et 1250 ?)<sup>60</sup> ; la Confirmation est faite pour combattre la faiblesse qui tient à l'existence en nous de la concupiscence, séquelle de la chute originelle. Mais Albert ajoute tout de suite que cette fragilité de l'homme se manifeste surtout dans la peur qu'il ressent à confesser Jésus-Christ, et on retrouve ainsi le témoignage de la foi comme résultat au moins indirect de ce sacrement. Cette tendance éclectique se trouve chez des contemporains de moindre renom, un Pagus, un Jean de Moussy. Guillaume de Méilton, maître franciscain écouté, y sacrifie lui aussi avec une complaisance quelque peu prolixe ; finalement, il rejoint la position d'Albert le Grand : la Confirmation, sacrement du combat chrétien, a comme effet propre de nous affermir dans la foi et de nous défendre contre l'apostasie. Et de citer à l'appui Raban Maur, dont on a bien l'impression pourtant que l'autorité est quelque peu déformée par cette interprétation. Enfin, Méilton précise que la prédication dont parle Raban n'est pas celle de la Parole de Dieu du haut de la chaire,

---

60. *IV Sent.*, d. VII, a. 1 et 2.

mais la profession solennelle de la foi chrétienne, par exemple en temps de persécution, ou au moins en cas de grande difficulté. Un lien explicite est mis ainsi entre Confirmation et martyre.

Et nous arrivons ainsi à saint Bonaventure. Dans son *Commentaire des Sentences* (vers 1252-1254), il reprend la position précédente : « La Confirmation, dit-il, nous donne une grâce de force pour résister à l'assaut des tentations, particulièrement pour ne pas céder à la pusillanimité qui nous mettrait dans la crainte ou la honte de confesser le nom du Christ devant les puissants de ce monde ». Elle fait donc de nous des guerriers spirituels, nous mettant au cœur la foi inébranlable pour nous permettre de proclamer hardiment la « folie de la Croix », quoi qu'il puisse nous en coûter<sup>61</sup>.

On peut dire que saint Thomas ne fait qu'orchestrer cette position dans son propre *Commentaire des Sentences* (vers 1253-1255) : la Confirmation nous donne une plénitude de grâce pour résister aux persécutions que le monde nous inflige, elle nous délègue officiellement au rôle de « confesseurs » de la foi<sup>62</sup>. On ne manquera pas de remarquer que la finalité « apostolique », d'abord affirmée au début de cette période, puis ensuite en régression devant la thèse de la Confirmation-remède (Roland de Crémone), reprend petit à petit la première place. Et finalement saint Thomas, dans la pleine maturité de son génie, va lui confirmer cette première place ; en effet, dans la troisième partie de sa *Somme de théologie*, il en fait le sacrement de *l'âge adulte* : M. l'Abbé Jean Latreille l'a très bien établi en un article remarquable de la *Revue Thomiste*<sup>63</sup>. Or, comment se caractérise la condition de l'adulte ? Par la vigueur, qui se manifeste dans l'action : « L'homme parvenu

---

61. *IV Sent.*, d. VII, a. 1, q. 1 ; a. 3, q. 1 et 2, qui cite « Melchiade ».

62. *IV Sent.*, d. VII, q. 1, a. 1, qa 2, ad 1 ; q. 2, a. 1, qa 1, responsio.

63. *L'effet de la Confirmation chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Thom.*, LVIII (1958), p. 214-243. SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, III, q. 72.

à l'âge adulte commence à agir sur les autres et entre ainsi en relation avec eux, alors que jusque là l'enfant vivait comme replié sur lui-même »<sup>64</sup>. Si donc on parle du chrétien comme d'un soldat, ce n'est plus la lutte contre ses défauts qui est ici en cause directement, fût-ce même contre sa pusillanimité. Non : les ennemis à affronter sont ceux de la foi, en particulier, les persécuteurs ; et le confirmé reçoit pouvoir de confesser publiquement la foi chrétienne, non seulement en actes, mais en paroles, et cela, comme par office<sup>65</sup>. On le sent, le martyre est sur l'horizon de cette plénitude de grâce.

#### CONCLUSION

Il n'est pas demandé à l'historien de présenter des conclusions doctrinales, encore moins de décréter des réformes. Il n'a ni juridiction, ni grâce d'état pour cette dernière tâche ; quant à la précédente, on peut penser que, s'il a fait honnêtement son travail, les conclusions afflueront suffisamment à la surface de son texte pour qu'on puisse laisser aux lecteurs le soin de les en dégager.

Marie-Bruno CARRA DE VAUX SAINT CYR, o. p.

*La Tourette*

---

64. III, q. 72, a. 2.

65. III, q. 72, a. 5 ; cf. aussi a. 9.

## LE SACREMENT DE CONFIRMATION DANS LA THÉOLOGIE DE SAINT THOMAS

D'assez nombreuses études ont paru ces dernières années sur le sacrement de Confirmation, son histoire, sa théologie, la pastorale qui devrait y préparer et l'accompagner. La plupart des auteurs qui en ont traité d'un point de vue théologique reconnaissent que saint Thomas, à la différence d'un Alexandre de Halès ou d'un saint Bonaventure, a sauvé l'essentiel d'un sacrement auquel il avait au moins le mérite de reconnaître la pleine sacramentalité. D'aucuns, pourtant, regrettent qu'ignorant la tradition primitive des rites de l'initiation chrétienne, en même temps qu'égaré par des « *auctoritates* » apocryphes, saint Thomas soit à l'origine d'un déplacement d'accent : « D'initiation au mystère chrétien, comme un tout vital, le sacrement s'oriente vers une valeur utilitaire, la force pour le combat », notre docteur s'inscrivant, nous dit-on, « à contre-courant du riche florilège de la liturgie des Pères »<sup>1</sup>.

Dénuée de tout propos polémique, cette brève étude sur la théologie de la Confirmation chez saint Thomas ne veut qu'analyser de manière objective les données, successives et complémentaires, du *Commentaire sur les Sentences* et de la *Somme de Théologie*.

### 1. *Situation de la Confirmation dans le septénaire, et spécialement par rapport au Baptême*

Dans le *Commentaire des Sentences* comme dans la *Somme de théologie*, saint Thomas commence par étudier l'ensemble

---

1. DD. LUIKX et SCHEYVEN, *La Confirmation. Doctrine et Pastorale*, dans *Paroisse et Liturgie*, n° 33, 1958.

de l'économie sacramentaire. S'il faut attendre la seconde de ces œuvres pour voir s'organiser le septénaire sacré, structure sacramentelle de la vie chrétienne, en parallélisme avec les « âges » et les fonctions de la vie naturelle des hommes, du moins assiste-t-on, avec le *Commentaire des Sentences* à un essai de systématisation grâce auquel s'ébauchent déjà quelques constantes intéressantes quand bien même l'optique générale diffère assez profondément de celle de la *Somme de théologie*.

Saint Thomas, bachelier sententiaire, est encore, on le sait, sous l'impression de la théologie d'un Hugues de Saint-Victor pour qui les sacrements avaient avant tout une finalité médicale, chacun d'eux trouvant à guérir telle ou telle maladie de l'âme. C'est en fonction surtout de ce pouvoir de guérison, au bénéfice des personnes privées comme de celui de l'Eglise tout entière, que saint Thomas sententiaire essaie de situer chaque sacrement.

Les sacrements sont des actions sanctifiantes. Dans la ligne d'une croissance chronologique, le bien privé vient avant le bien commun, lequel est fait de la somme des biens particuliers : l'homme vient avant la maison, la maison avant la cité. Considérés dans cette même ligne, se présentent d'abord les sacrements qui sont ordonnés à la guérison des individus. Entre le Baptême qui intéresse ceux qui accèdent à la vie sacramentelle de l'Eglise et l'Extrême-Onction qui intéresse ceux qui en sortent, se situe la Confirmation. Notons tout de suite comment dans le cours d'un essai de mise en place commandé par une optique encore trop négative, saint Thomas va retrouver, d'un point de vue purement théologique, la progression des trois sacrements de Baptême, de Confirmation et d'Eucharistie, les trois sacrements de l'« initiation chrétienne ». Après le Baptême vient donc la Confirmation qui intéresse au premier chef les « *proredientes* », auxquels elle va conférer la « *perfectio in forma* » qui assure l'homme chrétien, — on pourrait dire déjà : l'adulte chrétien, — dans la pleine possession de lui-même, de telle manière que les contradictions ne puissent pas l'ébranler facilement. Ainsi constitué dans sa parfaite personnalité chrétienne, le confirmé pourra avoir accès à la « *per-*

*fectio in fine* » que lui donne l'Eucharistie, habilité qu'il est désormais à poser l'acte le plus haut qui soit de culte de Dieu et de profession de foi, selon la religion chrétienne dont il est membre de plein droit (*IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2).

Considéré comme geste d'une Eglise qui, selon Denys, est chargée de la triple action hiérarchique de purification, d'illumination et de perfection, le sacrement de Confirmation se retrouve doté du même pouvoir de « *perfectio in forma* », débouchant sur la « *perfectio in fine* » de l'Eucharistie.

Si, dans le *Commentaire des Sentences*, la Confirmation vient perfectionner l'homme, corrélativement à un certain défaut, par un supplément de forme qui le rende avant tout capable d'accomplir des actes difficiles, l'optique générale de la *Somme de Théologie*, sans que soit écarté le côté médicinal du sacrement, situe celui-ci, tout d'abord, dans une ligne autrement positive. C'est le parallélisme bien connu, mais, peut-être spécialement à l'occasion de la Confirmation, trop matériellement interprété parfois, de la vie corporelle et de la vie spirituelle. A la génération qui inaugure la vie de l'homme, correspond le Baptême, régénération spirituelle. A la croissance qui va conduire l'homme à son plein épanouissement d'adulte, correspond la Confirmation, qui revêt l'homme de la force du Saint-Esprit. A la nutrition qui conserve en l'homme et la vie et la force, correspond l'Eucharistie nourriture de la vie spirituelle. Là non plus, il n'y a pas simple énumération, mais liaison et succession organique (*III*, q. 65, a. 1).

De cette liaison étroite entre le Baptême et la Confirmation, saint Thomas a pleinement conscience. Si, dans la *Somme de théologie*, il commence par mettre en question la sacramentalité de la Confirmation à partir d'une institution par le Christ difficile à déceler, ou d'un manque de préfiguration dans les « sacrements » de la Loi ancienne, il s'est demandé, dans le *Commentaire des Sentences*, si la Confirmation ne serait pas seulement une sorte de sacramental du Baptême (*IV Sent.* d. 7, q. 1, a. 1, ad 1). La réponse que lui fournit une lucide interprétation de l'« usage de l'Eglise » va du même

coup nous éclairer sur la nature du sacrement et sur les relations de structure du signe et de la grâce signifiée et produite.

## 2. *La Confirmation : sacrement*

Le principe d'interprétation est clair : là où se rencontre quelque effet spécial de grâce, existe un sacrement spécial ordonné à cet effet (III, q. 72, a. 1). Concrètement, à considérer l'« usage de l'Eglise », les termes de cette proposition pourraient aussi bien être inversés, et le principe s'énoncer ainsi : là où existe un sacrement spécial, — là où l'on constate, dans l'Eglise, l'existence d'un signe déterminé, à part, dont on use pour un but spirituel défini, — le théologien est sûr qu'il y a ordonnance à un effet spécial de grâce, et que son travail consistera à repérer très exactement les composantes de ce signe et la nature de la grâce que ce signe symbolise, contient et produit.

Beaucoup plus que sur l'autorité bien fictive, — on le sait clairement aujourd'hui, — du « Pape Melchiade », saint Thomas entend baser toute sa théologie de la Confirmation sur l'usage de l'Eglise, cette consignation avec le chrême, qu'accompagne l'imposition des mains réservée aux évêques, chefs des églises locales. Au IV<sup>e</sup> Livre du *Contra Gentiles*, le chapitre 60<sup>e</sup> consacré à la Confirmation ne sera même, sans autre recours, qu'une analyse pure et simple du rite traditionnel<sup>2</sup>.

A ce rite d'onction de chrême et d'imposition de la main, nettement distinct du bain du Baptême, l'Eglise attache le pouvoir de conférer une plénitude de grâce, telle que ceux qui le reçoivent sont conformés au Christ en ce que lui-même, dès le premier instant de sa conception, fut « plein de grâce et de vérité ». C'est au Christ, aussi bien, que la Confirmation

---

2. En quoi saint Thomas, parlant de l'imposition « de la main », et non « des mains » (*manus imponitur*), se révèle observateur précis du geste rituel qui consistera, jusqu'au Pontifical de Durand de Mende, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, dans l'imposition « de la main droite ». Le détail valait d'être relevé ; cf. DAMIEN VAN DEN BYNDE, dans *Maison-Dieu*, n<sup>o</sup> 54 (1958), p. 57.



s'origine au plan de l'institution. Elle le fait, pour saint Thomas, non point au titre, matériellement trop étroit, d'on ne sait quel décret juridique, voire de quelque geste précis d'inauguration, mais au double plan de l'exemplarité et de la promesse. « Plein de grâce et de vérité », le Christ a été manifesté tel lors du Baptême au Jourdain, quand le Saint-Esprit descendit sur lui sous une forme corporelle. Ceux qui critiquent saint Thomas d'avoir rompu avec le courant patristique et liturgique semblent n'avoir jamais lu la question 39<sup>e</sup> de la III<sup>e</sup> partie de la *Somme de théologie*. S'inscrivant précisément à la suite de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Grégoire de Naziance, abondamment cités<sup>3</sup>, saint Thomas affirme vigoureusement la valeur de ce geste du Seigneur, comme fondement exemplaire de notre propre Baptême « dans l'eau et dans l'Esprit ». Ce qui est dit là du Baptême vaut aussi, toutes proportions gardées, pour fonder, au même titre de l'exemplarité, le sacrement de Confirmation.

S'ajoute à ce titre celui de la promesse de l'Esprit qui ne sera donné que lorsque Jésus aura été glorifié. « Les disciples, écrit saint Thomas au *Commentaire des Sentences* (IV Sent., d. 7, q. 1, a. 2, qa 2) avaient reçu déjà l'Esprit en un don de grâce destiné à les parfaire dans leur personnalité propre, — ce que le Baptême accomplira en conférant une plénitude de grâce chrétienne suffisante pour le salut —. Mais au jour de la Pentecôte, ils reçurent l'Esprit-Saint en un don de grâce destiné à les parfaire pour la promulgation de la foi en vue du salut des autres ».

C'est à partir de là que saint Thomas, avec des nuances très différentes entre le *Commentaire des Sentences* et la *Somme de théologie*, entend expliquer le symbolisme du chrême, cette « huile embaumée », qui est la matière de la Confirmation. « L'Esprit-Saint apparaît aux Apôtres sous forme de

---

3. Dont la liturgie du jour octaval de l'Epiphanie (désormais Commémoration du Baptême de N. S. J. C.) lui renvoyait, très spécialement au rit dominicain, le magnifique écho, aux résonances typiquement byzantines.

langues de feu, voulant les rendre éloquents dans la promulgation de la foi au Christ, et pleins de charité pour rechercher le salut d'autrui ». Le rapport réel est assez étroit pour un homme du Moyen Age entre le feu et l'huile ; il est déjà beaucoup plus lâche, il faut l'avouer, et combien plus encore pour nous, entre les « langues » et le baume, « la confession par la langue étant le moyen de répandre en tout lieu le parfum de la connaissance de Dieu » (*Ibid.*). Mais il faut retenir que la Confirmation nous constituant « confesseurs de la foi divine », le chrême est tout ensemble par l'huile symbole de netteté et de force intérieure, et, par le baume, symbole de rayonnement extérieur par la parole et par les actes. La *Somme de théologie* mettra vigoureusement l'accent sur ce symbolisme direct, décanté de sa référence, trop allégorisante, aux « langues de feu » de la Pentecôte. Aussi bien saint Thomas, en possession désormais d'une conception générale très positive de l'économie sacramentaire, verra-t-il dans le chrême la matière parfaitement appropriée à ce sacrement de l'« âge adulte », évocatrice du rayonnement spirituel et de la communication avec les autres qui sont fruits de la maturité (*III, q. 72, a. 2*).

Mais cette matière complexe ne serait rien, sans force d'évocation précise au plan surnaturel, si elle n'était appliquée dans un geste auquel une *forme* verbale vient donner tout son sens. Saint Thomas, dans le *Commentaire des Sentences*, en analyse soigneusement toute la portée, en serrant au plus près le texte reçu. *Consigno te signo crucis*. Cette première partie de la « forme » évoque la fin pour laquelle a été institué ce sacrement : la confession de la foi chrétienne, laquelle consiste tout entière dans la Passion du Christ. La consignation elle-même sur le front du confirmand vise à établir celui-ci dans la pleine force spirituelle qui, non seulement, l'empêchera de rougir, mais lui permettra de confesser publiquement le *verbum crucis*, ce qui ne peut aller sans de grandes difficultés. *Confirmito te chrismate salutis*. Cette deuxième partie de la forme inclut la définition de l'acte sacramentel lui-même avec sa matière et son effet, l'ultime réalité de grâce, de salut, mais aussi la

réalité intermédiaire, sacrement intérieur dont saint Thomas, avec sa doctrine du caractère, va développer toute la richesse dans la *Somme de théologie*. L'*In nomine Patris*, etc., par où se conclut la forme, nomme l'agent principal dont l'évêque qui confirme n'est que l'instrument animé.

En conclusion de son analyse, saint Thomas remarque, à propos de la consignation, qu'elle n'a pas lieu au Baptême, parce que le baptisé n'est pas consacré à quelque chose de spécial, mais d'une manière générale à la vie spirituelle. Cette consignation implique une certaine députation au but spécial du sacrement de Confirmation. Alors que le Baptême est le *sacrement de la foi*, sacrement auquel suffit la consignation intérieure qui est le fait du caractère, et la conformité à la passion du Christ dans l'ensevelissement de l'eau, la Confirmation, elle, est le *sacrement de la confession de la passion du Christ*, exprimée extérieurement par le signe de croix public et par la forme (*IV Sent.* d. 7, q. 1, a. 3, qa 2, ad. 3).

### 3. Les effets

Sacrement parfaitement constitué en lui-même, doté d'une matière et d'une forme, rite tel qu'on n'y puisse voir un simple sacramental du Baptême, la Confirmation est nécessairement riche d'effets qui lui sont propres.

Sacrement qu'on ne peut réitérer, — ainsi le veut l'usage de l'Église, — la Confirmation aura pour premier effet, comme le Baptême et l'Ordre, également non réitérables, de conférer un certain caractère, dont on sait comment s'est progressivement constitué la théologie. De cette évolution, le *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences* est un témoin majeur. Empruntant à son maître saint Albert une définition du caractère selon laquelle celui-ci « est un signe distinctif imprimé dans l'âme raisonnable, consignait la trinité créée à l'image de la Trinité qui crée et recrée, et la distinguant de tous ceux qui n'ont pas été configurés selon l'état de la foi », saint Thomas commence par en faire l'application particulière à chacun des trois sacrements à caractère, le caractère du Bap-

tême nous conformant à la sagesse de Dieu, le caractère de l'Ordre nous conformant à sa puissance, le caractère de la Confirmation, caractère de la plénitude du Saint-Esprit, nous conformant à sa bonté (*IV Sent.* d. 7, q. 2, a. 1).

Mais alors que saint Albert, et avec lui Alexandre de Halès et saint Bonaventure, faisaient de la distinction une conséquence de la configuration, saint Thomas fait de la distinction la conséquence de la députation. Il y a dans l'Eglise trois manières d'être confronté aux réalités spirituelles auxquelles destine ou députe chacun des caractères : en y participant, le *baptisé* devenant, par son caractère, capable de tout accueil spirituel ; — en y ouvrant l'intelligence d'autrui et en propageant le culte de Dieu par la confession vigoureuse à laquelle habilite le caractère de la *Confirmation* ; — en ayant pouvoir, de par le caractère du *sacerdoce*, de transmettre ces réalités spirituelles à ceux qui croient. Se séparant donc de l'enseignement de son maître Albert, saint Thomas fait d'emblée du caractère de la Confirmation, dès le *Commentaire des Sentences*, non point un habitus, mais bien un pouvoir, et un pouvoir actif, le pouvoir de confesser publiquement sa foi.

Plus encore que le *Commentaire des Sentences*, la *Somme de théologie*, dans laquelle, très explicitement, saint Thomas fait de tout caractère une participation plus ou moins étroite au sacerdoce du Christ, établit la liaison entre l'âge adulte du chrétien, que promeut le sacrement de Confirmation, et le pouvoir, non plus simplement de faire ce que requiert son propre salut personnel, comme y est habilité le baptisé, mais bien de confesser sa foi, même devant les ennemis du nom chrétien (*III*, q. 72, a. 5).

C'est le moment de marquer, au plan global des effets de la Confirmation : grâce et caractère, le progrès très net que saint Thomas, dans la *Somme*, fait accomplir à la théologie de ce sacrement, par rapport au *Commentaire sur les Sentences*. Non pas que ce dernier ne présentât déjà des éléments remarquables : mais la conception trop exclusivement négative, — médicinale, — que saint Thomas avait encore de la grâce

sacramentelle, l'empêchait d'affirmer aussi nettement qu'il le fera dans la *Somme de théologie* l'alliance dynamique des deux effets conjoints du sacrement : caractère et grâce.

Posant la question de la nécessité pour tous les fidèles de recevoir le sacrement de confirmation, saint Thomas répond par l'affirmation, plusieurs fois rencontrée déjà, que ce sacrement promeut spirituellement l'homme à l'« âge parfait ». « De même qu'il est dans l'intention de la nature que tout homme qui naît corporellement atteigne l'âge parfait, de même, — et à plus forte raison, — est-il dans l'intention de Dieu de conduire toutes choses à leur perfection ». Mais comparaison n'est pas raison. L'analogie a des limites, rappelées par l'usage de l'Eglise. « L'âme, sujet de cette naissance au Baptême, et de cet âge adulte spirituel promu par la Confirmation, est immortelle ; et, de même qu'au temps de la vieillesse physique, cette âme peut recevoir la naissance spirituelle, de même au temps de la jeunesse, voire de l'enfance, l'âme peut accéder à l'âge parfait. Ces âges du corps n'importent pas à l'âme (III, q. 72, a. 8). L'histoire de la discipline des sacrements comme aussi l'histoire des Saints apportent à cette assertion de pertinentes illustrations.

La solution qui suit explique ce que saint Thomas entend par « âge parfait ». « Ce sacrement confère une certaine excellence, non point celle d'un homme sur un autre, comme le fait le sacrement de l'Ordre, mais celle d'un homme vis-à-vis de lui-même ; comme d'un parfait adulte sur l'enfant qu'il était ». Sans parallélisme trop étroit, trop « réaliste », avec la maturité physique, la Confirmation procure donc l'achèvement du Baptême, telle que des mourants, — fussent-ils de petits-enfants —, peuvent et doivent recevoir ce sacrement « pour qu'à la résurrection, ils apparaissent parfaits », de cette perfection qu'évoquait saint Paul : « Jusqu'à ce que nous parvenions à l'état d'âme parfait, à la force de l'âge qui réalise la pleine stature du Christ » (III, q. 72, a. 8, ad 4). En continuation de la grâce plus abondante que le sacrement leur aura conférée ici-bas, les confirmés recevront dans l'éternité une

gloire plus grande, celle-là même que leur vaut leur pleine initiation au Mystère du Christ.

Ces quelques citations laissent clairement entendre que les effets conjoints de la Confirmation : caractère et grâce, dépassent le simple supplément de force pour le combat spirituel. Cette difficile « *professio passionis Christi* », cette fonction particulière dans l'Eglise, à laquelle est habilité comme d'office (« *quasi ex officio* ») le confirmé, et que celui-ci peut accomplir de bien des manières, par la parole du témoignage et d'un certain enseignement, par les actes publics du culte (« *professio sacramentorum* »), et éventuellement par la confession du nom du Christ devant les persécuteurs de la foi, est une conséquence de la dignité nouvelle à laquelle le simple baptisé est élevé par sa Confirmation. Cette dignité nouvelle, tant au plan de la grâce que du caractère, est première, fondamentale ; la fonction est seconde et dérivée. Ce serait mutiler ce sacrement que de l'oublier.

Le caractère est donc d'abord signe distinctif à l'intérieur de l'Eglise, un signe bien sûr physiquement invisible, mais qui, imprimé dans les puissances de l'âme, a raison de signe par référence au sacrement sensible qui l'y a incrit (III, q. 63, a. 1, ad 2). Et puisqu'il affirme dans le peuple de Dieu une distinction analogue à celle qu'il y a entre le monde des adultes et celui des enfants, il est évident qu'il suppose reçu le caractère du Baptême sur lequel il vient pour ainsi dire se greffer pour l'épanouir en force et perfection. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas rattachait le caractère conféré par le Baptême à la paternité du Christ sur son peuple et le caractère conféré par la Confirmation à sa royauté. On sait comment dans la *Somme de théologie*, c'est tout caractère, aussi bien du Baptême que de la Confirmation et de l'Ordre, qui, à des titres évidemment divers, est rattaché au Sacerdoce du Christ, « dont dérive tout le rite de la religion chrétienne » (III, q. 63, a. 3).

Le rapport au culte est évident pour le sacrement de l'Ordre qui députe certains hommes, à titre de ministres du Christ, à transmettre aux autres les sacrements, et leur donne pouvoir

direct sur l'Eucharistie, « en quoi consiste en son principe le culte divin, en tant qu'elle est le sacrifice de l'Eglise ». Le rapport au culte est clair aussi pour le Baptême qui donne aux hommes, désormais sujets du culte, le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Eglise. « A cela, ajoute assez laconiquement saint Thomas, est ordonnée d'une certaine manière la Confirmation, comme on le dira en son lieu » (III, q. 63, a. 6). On aurait aimé que saint Thomas, « en son lieu », développât plus explicitement ce rapport de la Confirmation avec le culte de la religion chrétienne, en reprenant certaines affirmations du *Commentaire sur les Sentences* sur l'aspect actif, et non seulement passif, du caractère-pouvoir de la Confirmation, distinct de celui de l'Ordre, en tant que celui-ci députe à l'« administration des sacrements », celui-là à leur « profession ».

Mais deux adverbess reviennent, de toute manière, pour qualifier cette « profession » ou « confession » et par là-même le pouvoir qui y députe : *publiquement* et *librement* (III, q. 72, a.5, ad 2 ; a.6, ad.1 ; a. 9 corps et ad 3). C'est vraiment comme homme parfait, adulte, que le confirmé accède à la vie sacramentelle et aux actes publics de culte qu'elle implique, capable qu'il est, de par son caractère, d'en rendre raison devant qui que ce soit ; sa vie offerte en témoignage étant, par ailleurs, au niveau conscient de cette « profession » des sacrements. L'adverbe *librement* exprime justement, tout ensemble, et cette conscience intérieure des actes ainsi posés, et ce jaillissement spontané d'activités communicables, dont c'est le propre de l'adulte d'y consentir en se sentant responsable.

Nous sommes ici au nœud des relations entre le caractère et la grâce propre de la Confirmation. Si le caractère, « *res et sacramentum* », de ce sacrement, en tant que signe distinctif et en tant que pouvoir affectant les puissances de l'âme, établit le confirmé dans un certain état de perfection, la grâce dont il est le signe intérieur va elle-même épanouir pleinement et confirmer la grâce du Baptême. Cet épanouissement va se faire d'abord dans la ligne de la grâce, des vertus et des dons, comme participation plus engagée à la grâce capitale du Christ,

mais aussi selon une certaine spécification qui viendra modifier cette grâce plus abondante et permettre au confirmé de poser dignement, en pleine vérité de vie chrétienne, les actes culturels, publics, auxquels l'habilité spécialement son caractère (III, q. 62, a.2 ; q. 72, a.7).

Comment comprendre pleinement cette grâce sacramentelle conférée par la Confirmation et qui « ajoute à la grâce sanctifiante prise en général la puissance de réaliser l'effet spécial auquel est ordonné le sacrement » (III, q. 72 a.7, ad.3)? Certes, le but le plus clair sera de permettre cette « libre confession » du nom du Christ à laquelle habilite le caractère-pouvoir ; l'aspect le plus frappant de cette grâce sacramentelle spécifique sera donc celui d'une augmentation de la force intérieure en vue du combat spirituel, étant bien entendu qu'au préalable, dans sa ligne médicinale, cette grâce sacramentelle aura évacué du cœur de l'homme « la crainte et la honte qui empêcheraient de confesser librement le nom du Christ » (III, q. 72, a. 9).

Peut-on pousser plus loin, et rechercher plus à l'intérieur de l'âme l'ultime spécificité de la grâce sacramentelle de la Confirmation ? A-t-on assez remarqué que saint Thomas, posant la question de la grâce sanctifiante que conférerait ce sacrement, se rappelle qu'il en a rattaché l'institution à la promesse de l'Esprit, effectivement donné aux Apôtres, pour les fortifier, le jour de la Pentecôte. « Or on a montré, se répond-il à lui-même, que la mission ou le don de l'Esprit est toujours lié à la grâce sanctifiante, grâce qui n'est pas différente de celle du Baptême, bien qu'elle l'augmente, mais qui, si on la considère en ce qu'elle a de spécial et de surajouté à la grâce du Baptême, n'est pas de la même espèce que celle-ci » (III, q. 72, a. 7, ad 3). Dans une formule lourde de sens du *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas définissait la perfection donnée par la Confirmation comme aboutissant à une vigoureuse stabilité intérieure : *perfectio confirmationis est ad standum fortiter in seipso* (IV Sent., d. 7, q. 3, a. 2, qa 2). Le rapprochement de ces deux textes voudrait évoquer comment sous la « *robur ad pugnam* », où la théologie scolastique,



nous dit-on, aurait vu trop facilement l'effet exclusif de la Confirmation, se cache une autre force, qui ne lui est point étrangère, certes — la racine ou la tige n'est pas étrangère au fruit qu'elle nourrit —, mais qui, replacée dans l'ensemble de la théologie de saint Thomas, apparaît comme l'effet vraiment fondamental, la « *res* », de la Confirmation.

Y aurait-il « profession » consciente et publique des sacrements, y aurait-il « libre confession » du nom du Christ, s'il n'y avait, plus profond, cette « conviction » davantage réfléchie et affirmée, à mesure qu'elle se confronte avec les événements de ce monde, et dont le Christ lui-même disait, en promettant l'Esprit, qu'elle serait au cœur des croyants l'œuvre propre du Paraclet ? C'est toute la théologie de l'œuvre en nous du Saint-Esprit qu'il faudrait inscrire ici, telle que saint Thomas la construit dans son *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, ou dans les chapitres XXI et XXII du IV<sup>e</sup> Livre du *Contra Gentiles*. Condamnation, au cœur des disciples, d'un monde convaincu de péché pour n'avoir pas cru, perdant dans son procès contre un Christ ressuscité, condamné avec le prince de ce monde, lui-même déjà jugé ; éducation, par l'intérieur, de l'intelligence fidèle devenant capable, sous l'instruction de l'Esprit, de toute vérité ; glorification du Christ, c'est-à-dire connaissance de plus en plus claire, par illumination intérieure, de la part des disciples, de « la majesté de la divinité » du Christ, connu d'abord d'une façon trop « charnelle », telles sont les grandes lignes de cette œuvre destinée à parfaire sans cesse le chrétien adulte, toujours plus conscient, concrètement de sa vie dans le Christ, toujours plus affermi dans son appartenance à son Seigneur, et par là-même davantage capable, dans un monde hostile, d'affirmer sa foi et d'en rendre compte, sans crainte ni honte (*In Joan.*, c. XVI, lect. 3 et 4).

#### 4. Le ministre

S'en tenant strictement à l'interprétation théologique de l'usage de l'Église d'Occident, tel qu'il avait cours en son temps, saint Thomas montre enfin comment il convient que la collation de réservée aux évêques, « qui détiennent dans l'Église de pouvoir

la Confirmation, « ultime consommation du Baptême » soit souverain, comme dans la primitive Eglise la plénitude de l'Esprit-Saint était donnée par l'imposition des mains des apôtres » (III, q. 72, a. 11). Ce pouvoir souverain est tel, d'ailleurs, qu'il peut en certains cas, ou dans certaines circonstances historiques, donner lieu à la délégation. La référence dans ce même article de la *Somme*, au cas évoqué par saint Grégoire dans sa célèbre lettre à Januarius d'Eugubbium, laisse entendre que saint Thomas n'aurait eu aucune peine à interpréter la discipline des Eglises orientales ou la délégation ordinaire concédée aux Curés, dans les limites de leur territoire paroissial, au bénéfice de sujets en danger de mort par le Décret *Spiritus sancti munera* du 14 septembre 1946. En toute hypothèse, le sacrement de Confirmation, dans sa collation comme dans sa *matière* : le chrême, relève en définitive de l'évêque, « perfecteur » de son peuple, et chef de l'apostolat. Les deux dates idéales de cette collation solennelle — mais la nécessité oblige à les déborder —, seraient, dans cette double perspective, Pâques et Pentecôte.

Si, par ailleurs, on fait attention au double rôle que saint Thomas attribue au *parrain* du confirmand : soutenir dans son accession à la perfection de l'âge adulte celui qui n'est encore, spirituellement, qu'un faible enfant ; « prendre en charge », comme on dirait volontiers aujourd'hui, pour l'exercer au combat (au témoignage viril et à l'apostolat), celui qui vient d'être enrôlé pleinement dans la « *militia Christi* », on voit quel parti peut tirer de cette théologie de la Confirmation, chez saint Thomas, ample, équilibrée, réaliste, et, quoi qu'on en veuille, fidèle à la tradition de l'Eglise, la pastorale d'aujourd'hui.

Réginald BERNIER, o. p.

## NOTE SUR LA CONFIRMATION DANS LES RITES ORIENTAUX

Pour toute la tradition ancienne de l'Eglise, l'onction et le sceau de l'Esprit-Saint constituent l'achèvement de l'initiation baptismale ; les rites qui l'expriment, onction d'huile et imposition des mains, ou du moins l'un de ces éléments, sont normalement accomplis par l'évêque. Lorsque l'usage se généralisa de baptiser les enfants le plus tôt possible après leur naissance, une dissociation devint dans la plupart des cas inévitable : ou bien on maintiendrait l'unité de l'initiation en une seule cérémonie, et alors il faudrait en confier tous les éléments à de simples prêtres ; ou bien on continuerait de réserver à l'évêque, sauf cas exceptionnel, les rites expressifs du Don de l'Esprit, et ces rites se trouveraient le plus souvent accomplis séparément. L'Occident, à l'exception de l'Espagne, a opté pour cette seconde solution ; toute la théologie classique de la confirmation se ressent fortement de ce choix qui met en évidence la consistance propre du sacrement, mais risque de l'isoler de l'ensemble dont il fait organiquement partie. Les rites étant restés, à peu de détails près, ceux de l'antiquité, risquent de paraître pauvres et de ne pas mettre suffisamment en valeur la signification des actes qui s'accomplissent. L'Orient au contraire a universellement<sup>1</sup> tenu à maintenir l'unité orga-

---

1. Seuls les Maronites, cédant à des pressions latinisantes, se sont conformés à la discipline latine (Synode du Mont-Liban, 1736). Ils usent depuis lors d'une traduction des textes et des rites du Pontifical romain.

nique de l'initiation chrétienne, depuis l'inscription des catéchumènes jusqu'à la première réception de l'eucharistie, quitte à les resserrer dans les limites d'une seule célébration dont la complexité et la richesse deviennent écrasantes. Les rites de la confirmation, quelques onctions pas plus impressionnantes — même souvent moins — que celles qui précèdent le baptême, risquent d'être insuffisamment mis en relief au terme d'une cérémonie longue et fatigante. Et cependant ces rites sont — du moins dans certaines Eglises, — si riches et si expressifs qu'ils peuvent grandement nous aider à mieux comprendre tout ce que l'Eglise met en acte par ce sacrement.

On peut, à l'heure présente, classer ces rites en deux groupes dont le premier, de beaucoup le plus largement répandu, peut à son tour être subdivisé en deux familles étroitement apparentées : celle des Eglises syrienne, byzantine et arménienne, qui se rattachent toutes très directement à la tradition d'Antioche-Jérusalem et celle des Eglises de tradition alexandrine : Coptes et Ethiopiens. Le second groupe est constitué par la seule Eglise syrienne-orientale ou chaldéenne, si particulière à tant d'égards et si intéressante pour avoir fidèlement gardé de très anciennes traditions. Ses usages, touchant le sacrement de confirmation, sont si différents de ceux des autres Eglises que le premier de ses patriarches qui ait renoué les relations avec le Saint-Siège, Jean Sulâqa (1522), déclarait n'avoir pas connaissance de ce sacrement, sans doute parce qu'il ne connaissait rien qui lui soit familier dans les rites dont on lui parlait en Occident.

#### PREMIER GROUPE

Le rite byzantin fait précéder les onctions du saint-chrême par cette belle prière qui se retrouve, avec quelques légères modifications, au rite syrien, mais fâcheusement reportée en conclusion : *« Tu es béni, Seigneur, Dieu tout puissant, source de tout bien, soleil de justice qui, par l'apparition de ton Fils unique, notre Dieu, as fait briller la lumière du salut à ceux qui étaient dans les ténèbres. Tu nous as gratifiés, nous indignes, de la bienheureuse purification de l'eau sainte et de la*

*divine sanctification dans ton onction vivifiante. Tu as voulu maintenant régénérer tes serviteurs nouvellement illuminés par l'eau et l'Esprit et tu les as gratifiés de la rémission des péchés volontaires et involontaires. Toi donc, Seigneur très compatissant, concède leur aussi le sceau du don de ton Esprit-Saint tout puissant et digne d'adoration et la réception du Corps saint et du Sang précieux de ton Christ. Garde-les dans la sainteté, confirme-les dans la foi orthodoxe, libère-les du Malin et de toutes ses embûches et maintiens leurs âmes, par ta crainte salutaire, dans l'innocence et la justice ; afin qu'en toute action ou parole, ils te plaisent et deviennent fils et héritiers de ton Royaume céleste... »*

Au rite byzantin, les onctions qui se font sur les divers sens, la poitrine, les mains et les pieds sont accompagnés de la seule brève formule : « *Sceau du don de l'Esprit-Saint, Amen* ». Suit alors une courte liturgie de la parole avec lecture de Rom., 6, 3-11 et de Matth., 28, 16-20 conclues par une litanie. L'usage arménien se rapproche beaucoup de ce rite ; les onctions sont un peu plus nombreuses et s'achèvent par ce souhait : « *Paix à toi, racheté de Dieu, paix à toi qui as reçu l'onction de Dieu* ».

Les Syriens commencent par tracer avec le saint-chrême une grande croix sur tout le visage du baptisé avant de faire les onctions sur les sens et les membres<sup>2</sup>. La formule la plus développée que l'on trouve dans les rites orientaux, est la suivante : « *Par le saint-chrême, bonne odeur du Christ Dieu, et par le sceau de la vraie foi et par le don du Saint-Esprit, N... est signé au nom du Père et du Fils et de l'Esprit vivant et saint pour la vie du siècle des siècles. Amen !* » Déjà la prière préparatoire mettait l'accent sur le thème de la bonne odeur que doit répandre le baptisé en même temps que sur la lumière qui doit resplendir en lui : « *Qu'il reçoive ce sceau en ton nom, Seigneur, ce serviteur qui est compté au nombre de ceux qui te servent dans la foi du saint baptême, afin qu'il soit rem-*

---

2. Les Syro-malankars de l'Inde du Sud étendent même cette onction à tout le corps, comme il est d'usage général pour l'onction qui précède le baptême.

*pli de toute bonne odeur par ce saint-chrême ; qu'il ne s'unisse plus aux puissances de l'ennemi et qu'il n'ait plus rien à craindre des chefs et de la milice des ténèbres ; mais que marchant dans ta lumière il soit un fils de lumière et qu'ainsi il marche en toi et vienne à toi car tu es la vraie lumière et par ta lumière nous voyons la lumière (Ps. 36, 10) et nous te rendons gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et en tout temps jusqu'au siècle des siècles. Amen ».* Le rite actuel prescrit d'étendre la main sur la tête du baptisé durant la récitation de cette prière, mais il semble bien que cet usage dont on n'a pas d'attestation claire dans les textes plus anciens ait été introduit à l'imitation du rite latin. C'est un fait qu'à l'exception des Chaldéens dont il sera question plus loin, les Orientaux ont depuis fort longtemps perdu l'usage d'une imposition des mains si tant est qu'elle ait jamais existé parmi eux.

Les Coptes et les Ethiopiens se distinguent surtout par la multiplicité des onctions ; ils en font jusqu'à trente-six, non seulement sur les divers sens mais aux principales jointures des membres. Elles sont réparties en six groupes et accompagnées de formules diverses qui toutes marquent que le baptisé est introduit dans le royaume de Dieu. Elles sont précédées d'une invocation au Seigneur tout puissant afin qu'il envoie son Saint-Esprit, sceau vivant et confirmation de ses serviteurs. Après que les confirmés ont été revêtus d'un vêtement blanc, le prêtre récite sur eux une prière qui souligne les effets de la nouvelle naissance : « *Maître, Seigneur Dieu tout puissant, qui seul es éternel, Père de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ ; tu as commandé que tes serviteurs naissent de la nouvelle naissance du baptême, qu'ils reçoivent la rémission de leurs péchés, le vêtement d'incorruption et la grâce de la filiation. Maintenant encore, ô notre Maître, envoie sur eux la grâce de l'Esprit-Saint Paraclet ; qu'ils aient en partage la vie éternelle et l'immortalité, afin que — comme ton Fils unique, notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ l'a promis — renés de l'eau et de l'Esprit ils puissent entrer dans le royaume des cieux. Au nom et par la puissance et la grâce de ton Fils unique, Jésus-Christ notre Seigneur...* » On impose alors très

solennellement des couronnes de ruban sur la tête des confirmés en multipliant les acclamations et les invocations au Saint-Esprit.

#### DEUXIEME GROUPE

En regard de ces rites exubérants la tradition syrienne-orientale gardée par les Chaldéens nous introduit dans un climat étonnamment austère. Les textes syriens les plus anciens ne mentionnent aucune onction postbaptismale. La *Didascalie*, qui remonte à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, ne semble même pas connaître d'imposition des mains, rite qui deviendra caractéristique de l'usage chaldéen. En 363, le concile de Laodicée prescrit : « Il faut que ceux qui ont été baptisés soient, après le baptême, oints du chrême céleste et rendus participants du royaume du Christ » (*can.* 48). Les catéchèses mystagogiques, attribués à saint Cyrille de Jérusalem, développent longuement toute la riche signification de ce rite d'onction et l'Eglise syrienne d'Antioche — qu'elle l'ait reçu de Jérusalem ou d'ailleurs — sera l'une des plus empressées à élaborer toute une théologie du saint-chrême. Seuls les syriens-orientaux de Mésopotamie, bientôt séparés de la communion des Eglises de l'empire romain, semblent être demeurés étrangers à ce mouvement dont les rites complexes de la préparation et de la consécration du chrême parfumé seront l'une des plus notables conséquences<sup>3</sup>. Les Chaldéens n'emploieront jamais que de l'huile pure, même pour l'onction postbaptismale qui s'est introduite parmi eux au moins depuis le temps de la grande réforme du patriarche Ichô-yab III au milieu du VII<sup>e</sup> siècle. Mais surtout ils donneront toujours la première place à l'imposition des mains — et même à une double imposition des mains — si bien que les théologiens s'interrogent aujourd'hui encore sur le rite essentiel du sacrement de confirmation dans

---

3. Une étude plus complète de la théologie orientale de la confirmation devrait étudier ces rituels de la confection et de la consécration du chrême, habituellement réservées aux patriarches et accomplies assez rarement en raison de leur longueur et de leur complexité.

cette Eglise<sup>4</sup>. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ces discussions. Mais nous ne pensons pas pouvoir donner de meilleure conclusion à cette brève note sur la confirmation dans les rites orientaux qu'en citant la magnifique prière qui accompagne la première imposition des mains, faite sur chaque confirmand avant l'unique onction en forme de croix sur le front. Dom Botte, à juste titre pensons-nous, propose de voir dans ce texte qui prend la forme solennelle des anaphores de consécration, la forme même du sacrement.

*« Grandes sont, Seigneur, les œuvres admirables de votre économie salvifique, et notre éloquence naturelle est incapable de les raconter. En effet depuis le commencement de notre existence, nous avons corrompu, à cause de la séduction de Satan, notre liberté qui est notre honneur, et nous avons renié la confession orthodoxe de la divinité pour adorer ce qui n'est pas Dieu. Mais votre grâce ne nous a pas abandonnés dans cette perdition méritée à cause de nos mauvaises actions ; par l'apparition dans la chair de votre Fils unique, Dieu le Verbe, vous nous avez convertis à vous, vous nous avez concédé de vous connaître, vous avez relevé notre nature humiliée en acceptant nos prémices et vous nous avez constitués héritiers des biens futurs qui ne passent pas. Et quand fut arrivé le temps que nous attendions d'obtenir la parfaite filiation adoptive pour la libération de nos corps et le salut de nos âmes, vous nous avez donné comme gage de consolation la grâce du Saint-Esprit qui est reçue dans le mystère sacré du baptême spirituel, tout comme aujourd'hui vos serviteurs et vos servantes que voici se sont avancés et se sont revêtus de votre grâce et, par elle, se sont libérés des passions pécheresses et sont devenus des membres purs dans le Corps du Christ qui est le chef de notre vie. Et nous attendons que votre grâce les garde dans une vie chaste et une conduite pure, afin que, remplis de foi et de*

---

4. On pourra se reporter à l'excellente étude de Dom BOTTE, *Où se trouve la confirmation dans le rite syro-oriental ?* dans *L'Orient Syrien*, 1956, p. 241-254. Nous empruntons à cet article, avec quelques légères modifications, la traduction suivante.



*justice, ils participent à l'apparition en majesté de notre Sauveur Jésus-Christ et jouissent d'une vie nouvelle qui ne périt pas. Et qu'ils puissent vous rendre louange, honneur, actions de grâce et adoration, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen ».*

Peut-on trouver théologie plus plénière de la confirmation ?

I.-H. DALMAIS, o. p.

## PROBLÈMES PASTORAUX POSÉS PAR LA CONFIRMATION

D'autres ont déjà exposé ailleurs les problèmes pastoraux posés par la confirmation, comme le Père Hum, o. p. dans le numéro 54 de *La Maison Dieu*. La question n'a pas sensiblement évolué depuis et je n'ai à marquer aucun désaccord avec les positions qu'il défend. Pourtant, un nouvel article peut se justifier pour deux raisons. La première, c'est que le Père Hum écrit dans une revue qui est avant tout une revue ecclésiastique et qu'il s'adresse donc presque exclusivement à des prêtres, tandis que *Lumière et Vie* compte aussi des laïcs parmi ses lecteurs. La seconde, c'est que le Père Hum, en raison de son rôle au Centre de Pastorale liturgique, essaie de parler pour l'ensemble des paroisses, tandis que je devrai me borner, parce que mon champ de vision est plus réduit, à dire comment le problème se pose dans une paroisse urbaine. Ainsi, les perspectives des deux articles et par conséquent le ton et même le contenu différeront-ils sensiblement.

Dès qu'on parle de confirmation dans une réunion de curés, le problème qui est presque toujours agité le premier est celui de l'âge des confirmands, car cette question en commande d'autres, notamment celles de la préparation, de l'allure à donner à la cérémonie... et des effets du sacrement. Malgré la décision de l'ensemble de l'épiscopat français, qui recommanda naguère de donner la confirmation vers l'âge de la première communion, dite « privée » ; malgré les recherches et les explications des théologiens qui montrèrent alors que cette décision s'inscrivait dans une ligne traditionnelle forte-

ment tracée, la tentation subsiste de reculer l'âge de la confirmation jusqu'à quatorze ans et même au-delà et d'en faire comme le sacrement d'entrée dans l'Action catholique.

Ce qui fait prendre cette position encore si souvent affirmée, c'est à la fois une confusion théologique et des difficultés pastorales tout à fait sérieuses, mais qui demandent une autre solution.

La confusion théologique touche le sens même de la confirmation, tel que la tradition nous le transmet, et elle procède d'une interprétation fautive de la notion d'« âge parfait », en laquelle saint Thomas d'Aquin résume les caractéristiques du confirmé en qui le sacrement produirait son plein effet.

S'il y a, en effet, un certain parallélisme entre la croissance naturelle et la croissance dans la foi, l'âge psychologique et l'âge spirituel, ce parallélisme n'est pas complet. Il y a des gens qui sont des adultes sur le plan humain et qui sont encore des enfants sur le plan de la foi ; et il y a des enfants, au sens ordinaire du terme, qui manifestent déjà certaines caractéristiques essentielles de l'âge parfait de la foi. On arrive à l'âge parfait quand on est capable, non seulement de garder sa foi pour soi, mais d'en porter témoignage de façon habituelle devant les autres, de confesser cette foi autant que le demandent les circonstances et, s'il le faut, jusqu'au martyre.

Or, saint Thomas d'Aquin est certainement un interprète fidèle de toute la tradition chrétienne quand il reconnaît aux enfants la possibilité d'accéder normalement, par le sacrement de confirmation, à cet « âge parfait », qui n'est pas, d'ailleurs, sans présenter de multiples degrés de maturité progressive. Notre expérience quotidienne nous montre d'ailleurs que même des enfants de familles peu ou pas chrétiennes sont capables de porter témoignage de leur foi dans des circonstances qui, pour eux, sont difficiles. Que la maturité psychologique vienne donner à ce témoignage vécu et parlé une portée plus grande, il n'y a aucun doute, mais faut-il réserver le don surnaturel de force à ceux qui, par nature, sont plus

forts, ou l'accorder plus volontiers encore à ceux qui sont faibles selon la nature, mais dont Dieu se sert quelquefois pour confondre les forts ? L'Eglise a choisi depuis longtemps... Faut-il ajouter qu'il y aurait un certain risque de glisser insensiblement dans une erreur proprement doctrinale en agissant autrement ? Nous savons bien que les sacrements ne sont pas la récompense d'un effort, mais le principe surnaturel de la force. Nous savons bien le dire au sujet de l'eucharistie. Nous devons exercer la même vigilance au sujet de la confirmation et nous répéter qu'elle n'est pas la consécration d'une vie militante qui se serait éveillée grâce aux seules forces de la nature, mais qu'elle est le principe surnaturel de cette vie militante.

Il convient donc d'accepter en toute docilité la position traditionnelle de l'Eglise quant à l'âge de la confirmation et de chercher ailleurs la solution aux difficultés pastorales sérieuses et non vraiment résolues qui font désirer souvent un recul de l'âge de la confirmation.

Ces difficultés reviennent toutes plus ou moins à celle-ci : il y a dans la vie de chaque personne des seuils au-delà desquels la vie religieuse change normalement de caractère, par suite du parallélisme — non rigoureux, nous l'avons vu, mais réel — qui existe entre le développement psychologique et l'évolution religieuse. Sans parler de ce seuil capital qu'est le danger de mort et qui est marqué normalement par l'extrême-onction, les deux principaux sont le seuil de la maturité, de la majorité, du choix définitif de l'état de vie — qui est sanctionné habituellement par le sacrement de mariage, celui de l'ordre ou par la profession religieuse — et le seuil de la puberté, qui ouvre l'ère des choix personnels et des décisions relativement autonomes et qui n'est sanctionné par aucun geste religieux spécial. Ce qui laisse soupçonner qu'il y ait là une lacune dans notre pastorale, c'est que beaucoup de religions païennes marquent le seuil de la puberté par une initiation à caractère religieux et que les protestants placent habituellement à cet âge la confirmation.

La difficulté serait déjà réelle si nos jeunes baptisés et catéchisés appartenaient tous à des familles chrétiennes. Ils

ont besoin de voir sacraliser une crise dont le dénouement est capital pour leur avenir religieux. Mais c'est bien plus vrai encore pour des jeunes baptisés qui appartiennent à des familles qui n'ont pas vraiment le souci d'en faire des chrétiens. Dès qu'ils ont passé l'âge actuel de la communion solennelle (douze ans), il n'y a plus rien qui polarise leur évolution religieuse. Le mariage est loin et tout à fait en dehors de leurs perspectives actuelles. D'ailleurs, il ne se présentera à la masse comme un acte vraiment religieux que lorsque sa préparation sérieuse sera officiellement exigée, à l'instar de ce qu'on demande pour la communion solennelle.

Alors, la religion risque presque fatalement de leur paraître une histoire de gosses, dont on se débarrasse tout naturellement et légitimement quand on a passé l'âge de l'enfance. De là, en partie, naît la tentation de repousser la confirmation à quatorze ou quinze ans, de façon à en faire un tremplin pour l'évolution religieuse future de l'adolescent. Mais puisque la Tradition, appuyée sur une saine théologie, veut qu'il en soit autrement, pourquoi ne pas faire jouer ce rôle de tremplin à la communion solennelle, dont on pourrait reculer l'âge sans faire aucune entorse à la doctrine ni à la vraie Tradition. A l'âge où elle est placée actuellement, elle joue bien le rôle d'un tremplin, mais d'où l'on se précipite dans le vide... L'expérience humaine la plus élémentaire nous fait constater que l'âge de douze ans n'est pas un seuil vraiment marquant, du moins chez les garçons, quant à l'éveil de la personnalité et à l'autonomie de décision : on reste encore un enfant après. Le Droit Canonique le reconnaît, qui affirme que les responsables de la communion pascale des impubères sont ses tuteurs naturels, en premier lieu ses parents (canon 860).

Notre pastorale actuelle, au contraire, favorise tout à fait la position des parents qui acceptent tant bien que mal l'éducation religieuse de leurs enfants jusqu'à douze ans et qui sont tout à fait décidés à empêcher la continuation de cette éducation, ou du moins à ne l'aider d'aucune manière. Cela suffit pour écarter de la pratique religieuse la très grosse majorité des enfants, car ils sont encore très dépendants de

leurs parents. En gagnant deux ans, on n'aurait pas tout gagné, mais on aurait au moins atteint un seuil au-delà duquel il devient déjà possible d'affirmer et de maintenir des convictions personnelles. Première communion aussi précoce que le permettent les dispositions des parents et celles des enfants ; confirmation vers la même époque ; communion solennelle et profession de foi personnelle vers quatorze ans ; mariage précédé d'une sérieuse préparation : telles sembleraient devoir être les étapes normales de l'initiation religieuse du commun des baptisés.

Il n'y a pas contradiction, semble-t-il, entre cette position et ce que nous avons rappelé au début sur la véritable notion de l'« âge parfait ». C'est le Seigneur qui donne la véritable maturité dans la foi. Il est donc normal que le sacrement de confirmation qui est destiné, dans l'économie providentielle, à produire cet effet, soit donné largement avant l'âge de la maturité psychologique et sans dépendance stricte par rapport à cet âge. Mais il est normal aussi que les seuils psychologiques importants qui peuvent marquer une étape décisive de l'évolution spirituelle soient eux aussi sacrnalisés, car il n'y a pas en nous de couche isolante entre la nature et la grâce. C'est à ce besoin que correspondrait la communion solennelle reportée à quatorze ans.

\*  
\* \*

Si nous supposons ainsi résolue la réelle difficulté pastorale qui faisait souhaiter de placer la confirmation à l'âge de l'adolescence, nous devons donc désormais envisager franchement la perspective d'une confirmation donnée à des enfants de sept à neuf ans. Comment les y préparer et comment aussi y préparer leurs parents, puisque des enfants de cet âge sont en très étroite dépendance à leur égard ?

Distinguons préparation prochaine et préparation éloignée, l'une et l'autre concernant à la fois les enfants, les parents et toute la communauté chrétienne.

Pour qu'un enfant reçoive ce sacrement avec le maximum de conscience et pour qu'il porte le maximum de fruits, il faut qu'il vive dans une communauté qui mette en œuvre les dons

de l'Esprit. Une paroisse qui n'aurait pas de militants serait un bien médiocre milieu pour de futurs confirmands. Inutile de développer plus longuement, car c'est toute la pastorale : annonce de la Parole de Dieu, sacrements, réunions d'Action catholique, qui doit tendre à créer cette communauté vivante au sein de laquelle les confirmés s'épanouiront tout naturellement.

Tant mieux si leurs parents sont eux-mêmes membres de cette communauté vivante. Même s'ils n'en font pas partie, ils vivront dans son rayonnement et comprendront plus facilement ce que nous leur dirons quand nous leur parlerons de faire de leurs enfants des militants, des chrétiens « parfaits », « complets ».

La préparation lointaine des enfants consistera d'abord à essayer de leur faire prendre conscience de leur baptême et à les aider à en vivre... On devra aussi leur donner une catéchèse sur l'Esprit-Saint adaptée à leur âge. Je ne précise pas davantage, puisque les nouveaux programmes, inspirés plus ou moins directement par l'Institut Catéchétique de Paris, sont vraiment excellents. Ils sont maintenant assez largement connus en France pour qu'on se dispense d'en rappeler même les grandes lignes. Un souhait cependant : qu'il y ait un accord un peu plus précis encore sur l'âge de la confirmation afin que les programmes puissent être élaborés en fonction de cet accord.

La préparation prochaine est, au fond, moins difficile, si elle pose malgré tout quelques problèmes. Elle concerne les parents, les enfants, les parrains et marraines, la communauté paroissiale.

Là où un effort réel de renouvellement de la formation catéchistique a été réalisé, il est possible d'obtenir des parents qu'ils viennent à une réunion préparatoire. Ils sont toujours désireux de connaître les détails de la cérémonie : horaire précis, places à l'église, costume, etc. Il est bon de se servir un peu de cet appât pour les attirer, à condition d'agir loyalement et de mentionner sur l'invitation qu'il sera aussi et surtout question d'autre chose, à savoir du sens du sacrement

et de la collaboration qu'ils doivent apporter à ce stade de la formation chrétienne de leur enfant. Ces réunions, auxquelles participent normalement beaucoup de non-pratiquants, doivent avoir un ton « kérygmaticque », c'est-à-dire que nous devons, sobrement, mais vigoureusement, affirmer notre foi dans le salut, par le Christ et les dons de l'Esprit. C'est le public non-pratiquant qu'il faut viser pour le mettre, « *suaviter ac fortiter* », en posture de vérité. C'est d'ailleurs le meilleur moyen de renouveler dans la foi les pratiquants eux-mêmes.

La préparation prochaine des enfants commencera plusieurs semaines avant la confirmation. Nous en reparlerons un peu plus bas à propos des parrains et marraines. Il ne faut pas « buter » tout d'un coup sur la confirmation, mais créer progressivement l'ambiance.

Il n'est pas possible, dans la plupart des cas, de ménager plusieurs jours de retraite, mais un jour bien employé peut suffire, à condition que les confessions n'accaparent pas une bonne partie de la journée le ou les prêtres chargés de la retraite.

On sait maintenant réaliser, avec le concours des catéchistes de quartier, des retraites bien vivantes. Elles comportent normalement un rappel du sens du sacrement, par une instruction très adaptée, un travail en équipe des enfants, aboutissant par exemple à des affiches qui concrétisent l'instruction et une célébration préparatoire à la cérémonie du lendemain. On a toujours avantage, dans la mesure où c'est possible, à associer célébration et répétition, à concevoir la célébration comme une préparation à la fois spirituelle et chorégraphique (si l'on peut dire) à la réception du sacrement. L'unité se fait mieux dans l'esprit de l'enfant, qui voit dans les évolutions qu'on lui demande une manière de prier et l'ambiance de la retraite y gagne beaucoup.

Il faut ménager aux enfants, au cours des semaines qui précèdent la confirmation, un contact avec leur parrain ou leur marraine.



Dans notre diocèse, la coutume très généralement observée depuis longtemps de ne donner qu'un parrain ou qu'une marraine à l'ensemble des confirmands existait encore il y a dix ans. Elle était fondée sur l'importance de l'influence des notabilités sur l'ambiance d'une paroisse. Elle était devenue anachronique depuis le moment, déjà lointain, où les élites étaient devenues plus nombreuses et plus diversifiées. Certaines paroisses avaient déjà tenu compte de cette évolution et choisissaient pour parrain ou marraine des jeunes de l'Action catholique, ce qui était reconnaître la place d'une nouvelle forme d'élite et d'influence chrétienne, mais risquait d'en faire oublier d'autres, anciennes et nouvelles. D'autres paroisses prenaient pour parrain et marraine les premiers du catéchisme de l'année précédente, ce qui, vraiment, ne signifiait plus rien du tout, sinon le besoin d'un changement.

Nous avons été tentés d'observer purement et simplement le Code de Droit Canonique, qui prévoit assez clairement un parrain pour chaque confirmand, s'il n'exclut pas que le même puisse être le parrain de plusieurs. Mais nous avons craint que, le choix étant alors forcément laissé aux familles seules, ce parrain de confirmation soit souvent aussi mal choisi que le parrain de baptême.

Aussi, avec la très bienveillante autorisation de notre évêque, avons-nous pris une autre décision. Les enfants choisissent eux-mêmes leur parrain ou leur marraine, mais après que nous leur ayons donné le sens exact du parrainage et non sans que le clergé ne conseille quelque peu les hésitants. Finalement, nous avons des parrains et des marraines de tous les âges et de toutes les conditions qui prennent en charge de un (exceptionnellement) à six confirmands, qui les connaissent et qui sont connus d'eux comme des chrétiens aptes à les aider à mettre en œuvre les dons du Saint Esprit.

Ce sens du parrainage est expliqué aux parrains et marraines au cours d'une réunion préparatoire. Il est aussi expliqué à la Communauté chrétienne au cours du sermon par lequel nous la préparons elle aussi dans son ensemble à cet évé-

nement important de sa vie qu'est la confirmation. Nous expliquons à tous les chrétiens que les parrains et marraines ont, bien sûr, un rôle personnel à jouer auprès de leurs filleuls, mais qu'ils sont beaucoup plus vraiment auprès d'eux les délégués et les symboles de toute la communauté qui, par tous ses membres, doit prendre en charge ces enfants. C'est pour cela qu'il n'est pas mauvais qu'ils représentent un échantillonnage très large, de l'adolescent à la grand'mère, de la cousette au notaire. Pour accentuer ce caractère communautaire, il n'y a qu'une seule sorte de cadeau fait aux confirmands par tout le monde solidairement : le livret de la cérémonie, qui est en même temps le souvenir de la confirmation. Il faut à tout prix éviter la surenchère à l'influence et à l'affection, surtout chez les femmes.

Quels liens gardent les parrains et marraines avec leurs filleuls après la cérémonie ? Cela dépend beaucoup du genre de relations personnelles qu'ils avaient avant. En général, le lien est renforcé assez notablement. Mais il n'y a rien d'artificial et le parrainage des enfants devenus adolescents s'exerce principalement, en réalité, par tous les mouvements d'Action catholique de la paroisse et par tous les canaux par lesquels parvient une influence chrétienne. Pour sauvegarder cependant ce qu'il peut y avoir d'irremplaçable dans le caractère personnel du lien parrain-filleul, nous rappelons aux filleuls qu'ils doivent inviter eux-mêmes leur parrain ou marraine à la cérémonie de leur communion solennelle et aux différents renouvellements de leur promesse. Bien entendu, les parents sont tenus au courant par leurs enfants du choix des parrains et marraines et ils y participent eux-mêmes par leurs conseils, quand ils en ont compris le sens.

La cérémonie de confirmation elle-même est assez vivante et parlante pour les enfants, à condition qu'ils aient entre les mains un livret élégant et commode et à condition surtout qu'on ait rectifié le sens légendaire du trop fameux « soufflet » (qu'on aimerait voir remplacer par autre chose, car il est difficile de rectifier ce qui a été si longtemps déformé).

Les vœux qui sont le plus souvent formulés par les pasteurs ne concernent pas la cérémonie elle-même, mais les conditions dans lesquelles elle se déroule.

Il est souhaitable, d'abord, que la confirmation ne soit pas administrée le même jour et dans la même paroisse à un trop grand nombre d'enfants. Sinon, les plus grands tours de force n'arriveront pas à rendre la cérémonie vraiment priante ni la préparation sérieuse. Dans l'état actuel des diocèses, à défaut d'évêques auxiliaires, dont la multiplication n'est pas forcément souhaitable, ne pourrait-on pas charger les archiprêtres ou les doyens de donner la confirmation ?

Pour que la communauté paroissiale soit présente en la personne de ses éléments les plus valables, il faudrait que, dans les paroisses urbaines, la confirmation soit administrée un soir et sur semaine. Cela se fait déjà ici ou là, mais on gagnerait à généraliser cette pratique. La retraite pourrait se faire ainsi le jour même, ce qui simplifierait les choses.

La coutume qui veut que, après la confirmation, les mœurs fassent embrasser à leurs petits enfants l'améthyste de l'anneau épiscopal est certainement très touchante, mais elle apparaît non moins certainement étrange à la presque totalité des assistants, surtout des hommes « normalement constitués ». Quand la seule image visuelle qu'emporte un peuple de son évêque se réduit à celle-là, c'est vraiment grand dommage pour la conception de l'Eglise qu'elle suggère. Si on veut à tout prix garder cet usage, il faut au moins en expliquer à chaque fois le sens... s'il en a un.

Sans doute faudrait-il, comme on semble commencer à le faire, dissocier franchement la confirmation de la visite pastorale, du moins dans les paroisses qui ne sont pas en très grande majorité pratiquantes. Comment se présentent les choses, en effet, quand la visite pastorale se fait à l'occasion de la confirmation dans une paroisse à grande majorité non-pratiquante ? L'assistance est composée, pour une grande part, de gens qui ne viennent à l'église que très occasionnellement, tandis que la très grande majorité des pratiquants est absente.

Et c'est devant cet auditoire que le curé devra lire son rapport où il expose franchement les joies, les souffrances, les luttes, les espoirs de sa communauté ? Quelles consignes valables pourra donner l'évêque à un auditoire composé de gens aux niveaux religieux si différents ? Tout est radicalement faussé. Et n'oublions pas qu'une vraie visite pastorale ne devrait pas se limiter à ce dialogue officiel entre le curé et l'évêque, qui se déroule tandis que le vicaire général de service passe en revue le mobilier, les ornements et les registres. Il devrait aussi y avoir dialogue avec les vicaires, les représentants de l'Action Catholique. Ainsi l'évêque emporterait une image plus juste de la paroisse et pourrait donner des conseils plus précis. Il y a longtemps qu'un spécialiste du sacerdoce comme le Père Lécuyer a fait remarquer que les évêques de France pouvaient difficilement être des pasteurs dans le sens vraiment traditionnel de leur mission, parce qu'ils ont des diocèses trop peuplés. Peut-être le Concile se penchera-t-il aussi sur cette question ? Il y a déjà eu des études sérieuses sur les conditions sociologiques des rapports normaux entre curés et paroissiens. A l'heure actuelle, on condamne à la fois les paroisses trop peuplées et celles qui le sont trop peu. A quand des études semblables sur les diocèses ?

Ainsi, une simple réflexion pastorale sur la confirmation nous amène tout naturellement à évoquer et à réexaminer tout l'effort apostolique d'une paroisse et même d'un diocèse. C'est un signe de plus que l'Eglise n'est pas un ensemble disparate et artificiel de rites, de personnes, de choses, mais bien le Corps du Christ qui grandit, dont tous les membres doivent être en relation vitale avec le Chef et entre eux. Toutes les questions que nous nous sommes posé dans cet article avaient pour but de rechercher dans quelles conditions cet échange vital pouvait le mieux se réaliser.

M. THOMAS

# C H R O N I Q U E S

## *Un maître de l'Ecole Biblique de Jérusalem : le P. Vincent*

*Le P. Vincent, o. p. s'est endormi dans le Seigneur à l'aube du 30 décembre 1960. La vie de ce grand savant se confond à peu près totalement avec l'histoire de l'Ecole Biblique de Jérusalem.*

*Le catholicisme français, le catholicisme tout court, sans doute même le christianisme dans son ensemble doivent trop à la célèbre Ecole fondée à la fin du siècle dernier par le P. Lagrange pour que cette mort nous laisse indifférents.*

*Pour nos lecteurs, nous reproduisons quelques pages écrites, au lendemain de la disparition du P. Vincent, par ses frères dominicains de l'Ecole Biblique. Ce faisant, au delà de l'œuvre d'un homme, c'est à l'effort de tous ceux qui nous aident à pénétrer plus profondément dans les richesses de la Parole de Dieu que nous voulons rendre hommage.*

Le P. Louis-Hugues Vincent était né le 31 août 1872 à Saint-Alban-de-Varaize, dans le département de l'Isère, mais presque toute sa vie s'est écoulée en Palestine. Après son entrée au noviciat de la province dominicaine de Lyon, il fut envoyé en 1891 au couvent de Saint-Etienne, établi depuis peu à Jérusalem. C'est là qu'il fit toutes ses études philosophiques et qu'il fut ordonné prêtre. C'est là aussi que naquit sa vocation d'orientaliste. Le P. Lagrange y avait fondé l'Ecole Biblique en 1890 et le P. Vincent devint vite son disciple préféré. Il voua à son maître une affection profonde et ceux qui ont vu ces deux hommes vivre ensemble ne pourront jamais les séparer dans leur souvenir. A l'Ecole Biblique, le P. Vincent fut chargé du cours d'archéologie et tous ses auditeurs se rappellent l'aisance de ses exposés, pour lesquels il n'avait recours à aucune note, mais où il était servi par son extraordinaire mémoire. Il avait tout lu et tout vu, et tout retenu. Pendant un demi-siècle, il ne s'est ouvert en Palestine

aucun chantier de fouilles qu'il n'ait visité et dont il n'ait commenté les découvertes ; deux générations d'archéologues sont venues demander ses conseils, lui apporter des tessons à classer, des objets à identifier. Il fut bientôt reconnu comme un prince de l'archéologie et il y a peu d'années que, dans un congrès international, on le saluait comme « le Nestor de l'archéologie palestinienne ». En 1907, déjà, il avait publié une synthèse qui resta longtemps insurpassée et qui demeure classique : *Canaan d'après l'exploration récente. Dans Jérusalem sous terre : les récentes découvertes de l'Ophel* (1911), il a sauvé pour la science les quelques résultats concrets d'une expédition étrangère que l'esprit d'aventure inspirait plus que la méthode archéologique. L'histoire des grands sanctuaires le retint particulièrement et une longue collaboration avec le P. Abel, qui était chargé de l'interprétation des textes, eut pour fruit une série de travaux importants : *Bethléem, le sanctuaire de la Nativité* (1914), puis, après l'interruption de la première guerre mondiale où il servit en France, *Hébron, le Haram el Khalil* (1923, avec E. J. H. Mackay), ensuite *Emmaüs, sa basilique et son histoire* (1932). Mais la grande œuvre de sa vie fut l'étude de Jérusalem et de ses monuments : il publia d'abord, avec le P. Abel, *Jérusalem Nouvelle* (1914-1922), plus de mille pages d'un texte serré et une centaine de planches sur la Ville Sainte et ses sanctuaires depuis le temps du Christ jusqu'aux Croisades. Après un long intervalle, où se firent de nouvelles découvertes et où ses notes s'accumulèrent, mais aussi où la seconde guerre mondiale le retint en France au service d'une paroisse, il rédigea seul, après la mort du P. Abel, *Jérusalem de l'Ancien Testament* (1954-1956), encore deux gros volumes accompagnés d'un Atlas de plus de cent cinquante planches. On ne peut compter tous les articles qu'il a donnés à la *Revue Biblique*, dont il fut pendant un temps le directeur et dont il resta le collaborateur assidu jusqu'en 1959.

Sa maîtrise fut reconnue par les grands corps savants, qui l'appelèrent à eux : il était membre correspondant de l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* de Paris, membre ordinaire du *Deutsches Archäologisches Institut* de Berlin, membre correspondant de la *British Academy* de Londres, l'un des premiers membres correspondants qu'élut la *Pontificia Academia Romana di Archaeologia*, membre honoraire de l'*American Oriental Society* et de la *Society of Biblical Literature*. L'Université de Louvain lui conféra un Doctorat honoris causa. L'Angleterre lui décerna l'Order of the British Empire, la Belgique le décora de la Croix de Léopold. Sa patrie, la France, le reçut très tôt dans l'ordre de la Légion d'Honneur, il fut promu officier et, finalement, la cravate de Commandeur lui fut remise quelques semaines avant sa mort.

Ces honneurs accumulés s'adressaient autant à l'homme qu'au savant. On ne pouvait approcher le P. Vincent sans être séduit par sa gentillesse, au sens le plus élevé du mot, et ses nombreux amis

anglais le considéraient comme un grand *gentleman*. Il était toujours disposé à écouter, à répondre, à rendre service de toute façon. Combien d'étudiants timides, venus lui soumettre leurs problèmes de débutants, ont été confus de le voir mettre tout son savoir à leur disposition, en des causeries passionnantes et interminables ! Combien ont été émus de l'intérêt qu'il paraissait prendre — qu'il prenait réellement, car c'était une charité vraie — aux misérables tessons et aux mauvais croquis qu'ils rapportaient de leurs promenades ! D'une rencontre avec lui naissait une amitié, et il laisse d'innombrables amis de par le monde. Mais il gardait le meilleur de son cœur pour ses frères en religion, pour ceux surtout qui vivaient près de lui et qui, tous et chacun, malgré les différences d'âge, étaient traités avec le même respect et sentaient la chaleur de son affection.

Cette affabilité n'était pas une marque de faiblesse, elle était un fruit de vertu. Car le P. Vincent, par tempérament naturel, n'était pas indulgent. Il était enclin à batailler pour la vérité, même s'il ne s'agissait que de vérités archéologiques, qui importaient peu pour le bon ordre du monde. Parmi les innombrables recensions qu'il a écrites dans soixante années de la *Revue Biblique*, beaucoup des plus anciennes ne sont pas tendres, mais peu à peu, sans rien sacrifier du fond, la critique se fit plus douce de forme. Cette domination de soi-même n'était qu'une des expressions de sa vie religieuse. Pendant soixante-dix années de présence dans le même couvent, rare stabilité, il s'est montré un religieux d'une régularité exemplaire. La crise moderniste, qu'il surmonta avec ses confrères sous la conduite du P. Lagrange, manifesta la solidité de sa foi et la franchise de son obéissance à l'Eglise. Sa piété était profonde et simple. Elle était en même temps l'expression de son amour de Dieu et l'accomplissement de son devoir de religion envers Dieu. Il continua de dire son bréviaire aussi longtemps qu'il le put en s'aidant d'une grosse loupe. Lorsque ses yeux furent devenus trop faibles, il récita le rosaire, prière dominicaine où se nourrissait sa grande dévotion envers la Vierge ; il passait ses longues journées de malade et ses plus longues nuits sans sommeil à égrener son chapelet. Il appelait le moment où il serait réuni à Son Seigneur, mais il acceptait l'épreuve que celui-ci lui envoyait. Les mots que nous entendions le plus souvent de sa bouche en ces derniers mois étaient : « Comme le Bon Dieu veut ».

Nous voyions avec émotion cette âme se purifier pour la rencontre avec son Dieu et, quand le moment fût venu, le Maître appela son serviteur. Nous ne pouvions pas pleurer : « *Pretiosa est in conspectu Domini mors sanctorum eius* ». Seulement le départ du P. Vincent rompt le lien charnel qui nous rattachait encore à nos origines : il incarnait la tradition de l'Ecole ; toute son histoire avec ce qu'elle a connu de lutttes et de victoires. Il n'est plus là, mais l'exemple qu'il a donné et le souvenir qu'il laisse aideront ses successeurs à garder intact l'héritage qu'il a transmis.

## La Cité de Dieu, XI-XIV

Dans les dix premiers livres de *La Cité de Dieu* Augustin avait réfuté les erreurs du paganisme. Dans les livres XI-XXII il va raconter l'histoire des deux cités qui sont en ce siècle mélangées l'une à l'autre, la cité de Dieu et la cité terrestre, leurs origines, XI-XIV, leur développement, XV-XVIII, les fins qui les attendent, XIX-XXII.

Ce nouveau volume<sup>1</sup> a donc pour objet la « formation des deux cités ». Il faut déplorer ici encore l'atomisation infligée au texte : titres et sous-titres de la traduction française juxtaposent actions et paragraphes sans rien laisser deviner souvent de leur ordonnance et l'auteur de l'introduction paraît prendre plaisir à souligner ce qu'il appelle « digressions » ou « parenthèses ». Bien sûr, la marche d'Augustin est lente et ses développements ne sont pas rectilignes ; il semble parfois s'égarer en cours de route, on s'impatiente de voir qu'il s'arrête comme pour eux-mêmes à des détails secondaires, il n'indique pas toujours son intention, il passe insensiblement d'une idée à l'autre et le lecteur, quand il s'en aperçoit, doit souvent revenir plusieurs pages en arrière pour repérer l'endroit exact où le glissement s'est fait. Tout cela est vrai, mais il ne faut pas que ces impressions immédiates empêchent de voir la puissante coulée du fleuve.

En fait, tout au long de ces quatre livres, avec une sûreté sans défaillance, Augustin déroule son explication qu'il résumera dans les brillantes antithèses de la dernière page : « Deux amours ont fait deux cités... » Mais il ne conduit pas sa démonstration à la manière et avec la rigueur d'une thèse ; il ne pense pas, même, s'éloigner de son dessein quand il poursuit jusque dans leurs méandres les solu-

---

1. SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, texte de la 4<sup>e</sup> édition de B. DOMBART et A. KALB, introduction générale et notes par G. BARDY, traduction française de G. COMBÈS : Livres XI-XIV, Formation des deux cités (Bibliothèque augustiniennne 35), Desclée De Brouwer, Paris, 1959, 570 pages. Cf. *Lumière et Vie*, n° 48, p. 92-96 : *La Cité de Dieu*, I-X.



tions manichéenne ou néoplatonicienne : lui-même avait été séduit très longtemps par la simplicité raisonnable de la première, par la grandeur spirituelle de la seconde, et, parce qu'il connaissait mieux que tout autre ces erreurs et ces dangers, il essaie d'en préserver ses lecteurs pour les gagner à l'équilibre supérieur et à la vérité de l'interprétation chrétienne.



On discerne facilement deux grandes parties à l'intérieur de ces quatre livres : la formation des deux cités est étudiée dans le monde angélique, puis dans l'humanité.

Mais Augustin tient d'abord à nous affirmer l'inspiration biblique de sa synthèse : la cité de Dieu dont il va parler, c'est la Bible qui nous en révèle l'existence, cette Ecriture que la Sagesse de Dieu nous a donnée pour nous apprendre ce que nous ne pourrions connaître par nous-mêmes. Ainsi ces quatre livres seront-ils pour une large part un commentaire des premiers chapitres de la *Genèse*.

La première page du livre sacré nous enseigne que le monde a été fait par Dieu et qu'il a été fait avec le temps, Dieu bon créant une œuvre bonne et mettant en chacune de ses créatures des signes de sa Trinité. Dans ce récit de la création, inspiré par le Seigneur, les anges sont peut-être désignés par le nom de « lumière » ou par celui de « ciel » ; l'Ecriture en tout cas atteste clairement en d'autres passages qu'ils sont tous l'œuvre de Dieu. S'il est impossible de se prononcer sur leur égalité primitive ou sur la certitude qu'ils avaient de la durée de leur bonheur, il est assuré par contre qu'ils ont tous été créés bons, qu'aucun n'a commencé par être un esprit de ténèbres, et qu'ils étaient tous destinés à vivre dans la sagesse et la béatitude. Mais de leur propre mouvement, un certain nombre d'entre eux se sont détournés de Dieu, dont ils recevaient lumière et bonheur, et se sont enfoncés dans les ténèbres de l'orgueil. Ainsi, du fait de leur volonté, les anges, qui l'emportent par la dignité de leur nature sur toutes les autres œuvres de Dieu, se sont divisés en deux groupes, les uns, de beaucoup les plus nombreux, persévérant dans leur attachement au Bien immuable, les autres l'abandonnant, « déserteurs de l'éternelle lumière ». Cette séparation, Augustin, selon certains témoignages plus clairs de l'Ecriture, pense la trouver déjà mentionnée dans le verset de la *Genèse* : « Dieu sépara la lumière des ténèbres ». Les mots de « lumière » et de « ténèbres » désigneraient les deux cités des anges, dissemblables et contraires, l'une bonne par nature et que sa volonté a maintenu dans la rectitude, l'autre bonne aussi par nature, mais pervertie par sa volonté, et la description continue, nous livrant déjà les explications qui seront reprises avec plus d'ampleur dans la page finale : « L'une jouit de Dieu, l'autre est

gonflée d'orgueil ; à l'une il est dit : *Adorez-le, vous tous, ses anges, le chef de l'autre dit : Je te donnerai tous ces biens si, te prosternant, tu m'adores* ; l'une est embrasée pour Dieu d'un saint amour, l'autre brûle pour sa propre grandeur d'un amour impur. Et comme il est écrit : *Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles*, l'une habite dans les cieux des cieux, l'autre en a été refoulée et se débat dans les plus basses régions de notre air. L'une est tranquille dans sa piété lumineuse, l'autre turbulente en ses ténébreuses passions. L'une sur un signe de Dieu, secourt avec clémence, sévit avec justice ; l'autre, sous la poussée de l'orgueil, bouillonne du désir de dominer et de nuire. L'une, par tout le bien qu'elle veut faire, se met au service de la bonté de Dieu ; l'autre, de peur qu'elle ne fasse tout le mal qu'elle voudrait, est retenue par le frein de la puissance de Dieu. La première se joue de la seconde quand, malgré elle, elle tire profit de ses persécutions ; la seconde jalouse la première en la voyant rassembler les siens parmi les pèlerins d'ici-bas » (livre XI).

Le début du livre XII forme charnière entre les deux parties de l'exposé. Il ne s'agit pas pour Augustin d'ajouter « un complément sur les anges », p. 149 (l'erreur ne proviendrait-elle pas ici de l'inexactitude de la traduction ? Cf. aussi p. 12 : « Tout n'a pas encore été dit sur les anges... »), mais de résoudre un problème réel qu'il ne saurait passer sous silence : combien faut-il compter de cités ? Est-il possible que les anges immortels forment une même société avec les mortels raisonnables ? Il n'y a que deux cités, répond l'évêque d'Hippone, l'une formée par les bons, l'autre par les méchants, mais chacune composée d'anges et d'hommes, car rien ne s'oppose à ce que des anges et des hommes soient réunis ensemble dans une même société ; c'est qu'étant créatures, les uns et les autres ne peuvent trouver la béatitude dont ils sont capables qu'en Dieu et qu'un même amour, inspiré par l'Esprit-Saint, rattache les bons à ce seul Bien immuable, tandis qu'une même volonté mauvaise en détache les méchants et explique leur misère. Ainsi « ceux qui jouissent en commun de ce Bien constituent entre eux et avec Celui auquel ils sont unis une sainte société et forment l'unique cité de Dieu » (livre XII, 1-9).

Les deux cités humaines prennent leur origine dans le premier homme. Sur la formation de celui-ci, il faut rejeter toutes les représentations mensongères des chronographes orientaux ou des philosophes grecs, et s'en tenir à l'enseignement des Ecritures. C'est Dieu lui-même qui, selon un dessein immuable et éternel, a créé dans le temps l'homme temporel, composé de corps et d'âme, et il l'a créé « unique et seul, non certes pour le laisser isolé de toute société humaine, mais pour mettre en plus vif relief à ses yeux l'unité de cette société et le lien de la concorde, puisque les hommes seraient unis entre eux, non seulement par une ressemblance de nature, mais

encore par un sentiment de parenté ». La femme elle-même a été tirée de l'homme, pour que le genre humain provienne absolument d'un seul et qu'obtienne tout son prix l'union des époux (livre XII, 10-28).

On peut s'étonner que le livre XIII soit consacré tout entier au problème de la mort. Mais, outre qu'elle se rattache à l'histoire de nos origines, la mort définit la situation dans laquelle l'homme est tombé par sa faute ; elle constitue désormais son milieu naturel et forme les horizons de la cité terrestre ; l'homme ne pourra donc lui échapper et passer à la cité de Dieu que par intervention de la Miséricorde.

A sa création, Dieu lui avait donné une nature en quelque sorte intermédiaire entre l'ange et la bête : « S'il restait soumis au Créateur comme à son maître, gardant avec une pieuse obéissance ses commandements, il devait rejoindre la société des anges et obtenir à jamais, sans passer par la mort, la béatitude éternelle ; si, abusant de sa libre volonté par orgueil et désobéissance, il offensait le Seigneur son Dieu, il devait, condamné à mort, vivre à la façon des bêtes, esclave des passions et voué après la mort à un éternel supplice ». Deux possibilités s'ouvriraient ainsi devant lui, concrétisées dans la parole de la *Genèse* : « *Du jour où vous mangerez du fruit de l'arbre, vous mourrez de mort* ». Cette menace englobait toutes les morts, celle de l'âme et celle du corps, les peines temporaires de l'âme séparée, après cette vie, et les peines éternelles de l'âme et du corps réunis, que l'*Apocalypse* appelle « la seconde mort ». Il est donc faux de prétendre, avec les platoniciens, que la mort est nécessaire à la béatitude de l'âme et que celle-ci ne peut parvenir à Dieu qu'en se dépouillant totalement de son corps. L'Écriture enseigne au contraire que la mort ne vient pas de la création, mais du péché dont elle est le châtement, et la foi chrétienne professe qu'« à la résurrection les saints reprendront les corps avec lesquels ils ont peiné ici-bas ». L'Écriture et le dogme ont donc permis à Augustin de surmonter la tentation d'angélisme qui ajoutait un attrait nouveau aux doctrines platoniciennes. Dieu a créé l'homme corps et âme ; le corps n'est pas une prison, et la mort n'est pas la libération de l'âme, elle est un mal et elle le reste, alors même que l'homme, avec la grâce, l'utilise pour le bien, tout comme la Loi demeure un bien alors qu'elle avive la concupiscence des pécheurs.

Les corps eux-mêmes sont destinés à participer au salut. Résuscités, ils ne cesseront pas pour autant d'être des corps ; si l'Apôtre les qualifie de « spirituels », il n'entend point nier par ce terme la réalité de leur chair, mais préciser qu'ils ne subsisteront désormais que de la vie de l'esprit et qu'un don céleste les rendra capables de participer à la béatitude du ciel, exempts de besoins, de souffrance et de vieillissement. Adam n'avait du reste qu'un corps terrestre, mais il

aurait mérité sa spiritualisation par l'obéissance, sans avoir à connaître le terrible passage de la mort ; depuis sa faute, l'homme ne peut obtenir cette spiritualisation de son corps qu'à la résurrection et par la grâce de pardon et de vie éternelle que lui procure sa régénération dans le Christ, nouvel Adam (livre XIII).

« Le règne de la mort a établi une telle domination sur les hommes qu'un juste châtement les précipiterait tous dans la seconde mort dont la durée est éternelle, si une grâce de Dieu imméritée n'en délivrait un certain nombre. Il en est advenu que, parmi tant et de si grandes nations répandues par toute la terre, malgré la diversité des coutumes et des mœurs, dans l'immense variété des langues, des armes et des vêtements, on ne trouva pourtant que deux formes de sociétés humaines, que nous avons pu à bon droit selon nos Ecritures appeler les deux cités ». L'une est la cité de ceux qui veulent vivre selon l'homme ou, comme s'exprime l'Apôtre, en usant d'une figure qui prend la partie pour le tout, « selon la chair » ; l'autre est la cité de ceux qui veulent vivre selon Dieu ou selon l'esprit. Le partage s'opère en effet selon la volonté, qui est la faculté d'aimer, car tel est son amour, et tel est l'homme. Ce serait donc une erreur de croire que tous les maux de l'âme proviennent du corps : « Ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible ». De même, ne faut-il pas penser que les principaux mouvements de l'âme, désir et crainte, joie et tristesse, sont mauvais de soi ; l'exemple du Christ et des saints nous montre au contraire qu'il existe de saintes joies et de saintes tristesse, de saintes colères et de saintes désirs ; en fait, ces passions sont qualifiées par l'amour qui les inspire, elles sont bonnes si l'amour est bon, mauvaises si l'amour est mauvais. L'important dès lors est la qualité de la volonté.

Or Dieu avait créé l'homme dans la rectitude, lui donnant une volonté bonne, et l'homme vivait selon Dieu dans la félicité corporelle et spirituelle du paradis. Mais il commença peu à peu à se détacher intérieurement de son Créateur et à se complaire en lui-même ; d'où l'attrait exercé sur lui par la parole du Tentateur : « *Vous serez comme des dieux* ». La transgression ne fit que manifester le mal qui s'était secrètement insinué dans sa volonté. Faute grave, car en mangeant de ce fruit qui leur était interdit, les premiers parents violaient l'unique commandement que Dieu leur avait imposé pour leur rappeler sa seigneurie et assurer leur obéissance, « qui, chez les créatures raisonnables, est comme la gardienne et la mère des autres vertus ». Faute de désobéissance donc, mais qui s'enracinait dans l'orgueil : par « désir d'une grandeur perverse », la créature voulait devenir son propre principe au lieu de rester attachée au Principe véritable et souverain. Les excuses qui suivirent révélèrent à quelle profondeur la volonté avait été contaminée : sans demander aucun pardon, sans

implorer de remède, l'orgueil de la femme s'efforça de rejeter la responsabilité sur le serpent, l'orgueil de l'homme sur la femme.

Le châtement fut de même nature que la faute. « De son plein gré, l'homme était mort dans son esprit, il mourra malgré lui dans son corps ; déserteur de la vie éternelle, il est condamné à une mort également éternelle à moins d'en être délivré par la grâce ». Il avait rêvé d'une liberté absolue, il subit la servitude sous les ordres du diable auquel il avait obéi. Il s'était révolté contre Dieu, il connaît la révolte de lui-même contre son gré, la chair souffre, vieillit et meurt, et l'âme est agitée de troubles et de passions ; l'union des sexes en particulier, qui aurait eu lieu au paradis terrestre selon la raison et la volonté, s'accomplit désormais sous la poussée de la convoitise.

De ce genre humain condamné la toute-puissance de Dieu a su tirer néanmoins le nombre prédestiné des citoyens de sa cité, les distinguant des autres par sa grâce, et non point selon leurs mérites. Ni le péché des anges, ni le péché des hommes n'ont donc été capables de faire obstacle à l'œuvre de Dieu. Il aurait pu, certes, empêcher leur chute, « il a préféré leur en laisser le pouvoir et montrer ainsi quelle était la puissance de leur orgueil pour le mal et de sa grâce pour le bien ».

Péché et grâce, orgueil et humilité, amour de soi et amour de Dieu, voilà donc ce qui explique la formation des deux cités, et Augustin peut conclure son analyse par la page célèbre qui donne la clef de son ouvrage : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la Cité céleste. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes ; pour l'autre, Dieu, témoin de sa conscience, est sa plus grande gloire. L'une, dans sa gloire, dresse la tête ; l'autre dit à son Dieu : *Tu es ma gloire et tu élèves ma tête*. L'une, dans ses chefs ou dans les nations qu'elle subjugue, est dominée par la passion de dominer ; dans l'autre, on se rend mutuellement service par charité, les chefs en dirigeant, les sujets en obéissant. L'une en ses maîtres aime sa propre force ; l'autre dit à son Dieu : *Je l'aimerai, Seigneur, toi ma force*. Aussi, dans l'une les sages vivant selon l'homme ont recherché les biens du corps ou de l'âme ou des deux... Dans l'autre, au contraire, il n'y a qu'une sagesse, la piété qui rend au vrai Dieu le culte qui lui est dû, et qui attend pour récompense en la société des saints. hommes et anges, *que Dieu soit tout en tous* » (livre XIV).

## Une introduction à la vie spirituelle

Cet ouvrage<sup>1</sup>, de présentation élégante, orné de planches artistiques, se donne comme « un manuel, et un manuel pratique ». La bibliographie y est réduite à l'essentiel. La problématique se limite aux questions vraiment vitales. Il s'agit d'une « initiation aux problèmes fondamentaux que pose toute vie spirituelle et aux données permanentes de leur solution ». En fait, la portée réelle de ce livre dépasse de beaucoup ce qu'on attend ordinairement d'un manuel.

Au chapitre premier, l'auteur situe et délimite son objet : « la vie spirituelle ». Il compare cette expression à deux autres, plus ou moins synonymes : « vie religieuse » et « vie intérieure ». Il indique ce qui spécifie la vie spirituelle chrétienne et catholique : l'appel à aimer Dieu comme nous avons été aimés, appel auquel nous répondons personnellement et collectivement dans l'Eglise, Corps mystique du Christ. Vient ensuite la critique de certaines déviations modernes de la spiritualité : *psychologisme*, à qui l'analyse des états de conscience fait oublier l'objet qui, en définitive, les explique : *synchrétisme*, qui croit trouver partout la même « expérience religieuse » ; *spécialisation excessive* des « spiritualités » d'Ordre, ou de classe, ou d'autre catégorie sociale.

La source de la vie spirituelle est la parole de Dieu. Contenue dans l'Écriture inspirée, proposée par l'Eglise dans son enseignement et sa liturgie, elle est assimilée par l'âme chrétienne dans la « *lectio divina* » et la méditation (chapitre II). « A la *lectio divina* digne de ce nom, la contemplation ne viendra pas se superposer, comme du dehors. Elle en est, fût-ce obscurément, le premier moteur dans la foi et le couronnement dans l'amour qui se nourrit de cette foi » (p. 57).

Le même esprit de fidélité aux valeurs traditionnelles authentiques inspire les considérations sur la prière (chapitre III). L'histoire de la spiritualité chrétienne (en particulier monastique et cano-

---

1. Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris-Tournai, Desclée et C<sup>o</sup>, 1960, 320 p.

niale) nous enseigne à ne pas exagérer le cloisonnement des différentes modalités de la prière (orale ou vocale, publique ou privée, méditée ou contemplative, etc.). Charge d'état pour les clercs, l'Office divin est normalement un puissant ferment de la prière personnelle. Bien comprise, bien située dans un cadre vital, la méditation ne s'oppose pas à l'oraison intuitive. « D'une méditation de plus en plus orientée sur le mystère du Christ, de plus en plus absorbée en lui cependant que celui qui médite s'efforce de s'y conformer dans la foi, la contemplation naîtra tout naturellement, peut-on dire en un sens, sans qu'elle cesse pour cela d'être une pure grâce... » (p. 82). C'est le cas de ces « méthodes d'oraison » devenues classiques : ignatienne, sulpicienne. C'est le cas du Rosaire, dont notre auteur se plaît à souligner l'inépuisable richesse doctrinale et spirituelle et la valeur sanctificative par la répétition aimante du *pater* et de l'*ave* et par l'assimilation au mystère de l'Incarnation rédemptrice. Enfin, la pratique des oraisons jaculatoires, empruntée à la plus vénérable antiquité spirituelle, fournit à l'âme fidèle l'occasion de multiplier les actes des vertus théologales, de vivre dans une atmosphère de prière, et de s'unir ainsi à Dieu toujours davantage. Au reste, dans la vie de prière, louange à Dieu et demande ne s'excluent nullement, mais se complètent et se compénètrent mutuellement.

« La Parole de Dieu, ce n'est pas des mots simplement ni même des idées : c'est toujours un acte, où quelqu'un se révèle en se livrant... Ce Quelqu'un (le Christ, vivante parole du Père) reste présent dans l'Eglise pour continuer de nous y parler. Il y, est présent, de fait, et il nous y parle actuellement par le ministère de la hiérarchie apostolique... Sa Parole, restant la sienne dans son acte même de la proférer, sur les lèvres de ses ministres garde le pouvoir créateur qui est propre à la Parole divine. C'est ce qui se vérifie dans les Sacrements » (p. 108). Selon la conception la plus traditionnelle, les sept sacrements ne forment, à eux tous, qu'un seul organisme de la vie de l'Esprit dans l'Eglise. « De cette conception, saint Thomas d'Aquin a donné comme le nerf en précisant que la messe est la source de tout l'ordre sacramentel, parce qu'elle contient la Passion du Sauveur ». C'est le mystère rendu présent. Le chapitre IV s'applique à montrer le rôle de l'efficacité sacramentelle — et principalement eucharistique — dans notre vie spirituelle : rôle d'assimilation au Christ Jésus.

L'union au Christ crucifié implique évidemment un effort personnel de l'âme : en cet effort consiste l'ascèse chrétienne (chapitre V). L'auteur montre les différences qui existent entre cette dernière et les ascèses bouddhique, manichéenne, néo-platonicienne. Le christianisme ne considère pas comme mauvaise l'existence distincte, ni non plus la matière. « S'il y a un dualisme chrétien, c'est un dualisme de volontés qui s'opposent, et non point d'essences contraires »

(p. 129) : dualisme historique, si l'on veut, mais non point métaphysique. Il s'agit d'un effort de libération, de rectification, de purification, qui ne va point sans douleur et qui par le fait nous unit au Crucifié. L'auteur esquisse à grands traits une histoire de l'ascèse judéo-chrétienne depuis l'Ancien Testament jusqu'à l'époque contemporaine. Tout en critiquant — à juste titre — certains excès des « ascèses de compassion », de « réparation », de « substitution », il reconnaît l'exigence — individuelle et sociale — de l'union à la croix du Christ. Du point de vue de la précision des termes, on peut penser qu'une utilisation peut-être un peu trop large est ici faite du mot « ascèse », et qu'il eût été opportun de distinguer plus nettement, dans la pratique de l'austérité chrétienne, l'aspect proprement « ascétique » — libération individuelle du péché, rectification, purification — et l'aspect « ecclésial » ou « apostolique ». Il y a là deux perspectives et deux ordres d'exigences.

Cette « ascèse de la croix », fondamentale en spiritualité chrétienne, condamne-t-elle tout « humanisme » ? Devons-nous opter entre la croix du chrétien et le développement de l'homme ? En réalité, la spiritualité chrétienne connaît le fait du péché : d'où ses exigences de mortification et d'union à la croix rédemptrice. Mais elle sait aussi que, créée bonne par Dieu, la nature humaine a toujours conservé ses possibilités de relèvement et de progrès. Cette union d'un « optimisme métaphysique » et d'un « pessimisme historique » fonde une destinée morale équilibrée, qui concilie les exigences de la lutte contre le péché avec celles de l'authentique développement humain (chapitre VI). En un aperçu panoramique, l'auteur envisage la tradition spirituelle chrétienne d'Orient et d'Occident par rapport à la Révélation biblique et à l'anthropologie grecque.

Après ces considérations sur les communes exigences de notre conditions d'enfants de Dieu, voici l'étude des différents genres de vocations chrétiennes : laïque (chapitre VII), monastique (VIII), apostoliques — sacerdotale et « religieuses » — (chapitre IX). Cette étude s'appuie sur l'Écriture, la tradition, l'histoire des institutions ecclésiales, la considération des conditions actuelles. Notons, entre autres, une salutaire réaction contre certaines tendances contemporaines : « A en croire certains..., si Dieu réserve à quelques-uns de venir à lui par les voies d'une ascèse négative, crucifiante, il accorderait au grand nombre de le rejoindre au contraire par celle d'une ascèse positive, épanouissante... Une telle supposition méconnaît absolument ce que nous avons mis en lumière... : que la création elle-même, en tant que déçue, rend la croix inévitable, et que la croix, dans le Christ, devient le salut, le seul salut possible de la création. Il n'y a donc pas de vocations « créatrices » qui puissent s'opposer à des vocations « rédemptrices »... La croix doit être également présente dans toutes les formes que puisse prendre la vie chrétienne



Mais la croix peut s'y introduire, suivant les cas, de bien des manières différentes » (p. 165-166).

L'auteur met successivement en évidence les caractéristiques essentielles et les exigences propres de chaque vocation. Le laïc est un baptisé « vivant dans le monde ». Le moine fuit le monde pour se donner tout à Dieu. Le prêtre séculier et le « religieux » de vie mixte ou de vie active ont pour mission de donner Dieu aux âmes. Chacune de ces vocations présente ses problèmes particuliers. Signalons au passage la signification différente du célibat monastique et du célibat sacerdotal (p. 222-227). Bien entendu, l'auteur fait allusion aux problèmes contemporains de pénétration du message apostolique dans le monde d'aujourd'hui, d'éventuelle formation d'ouvriers apostoliques intermédiaires (peut-être ordonnés diacres). Il signale les essais contemporains de vie religieuse et les instituts séculiers.

Dans les trois derniers chapitres, l'auteur envisage ce qu'il appelle « la dynamique » de la vie spirituelle, son mouvement ascensionnel, résumé dans les trois voies traditionnelles : purgative, illuminative, unitive. Le chapitre XII, intitulé : « La vie mystique », contient des précisions très intéressantes et singulièrement opportunes. L'auteur y montre l'origine et la signification authentiquement chrétiennes du mot « mystique » tel qu'il est traditionnellement employé par la tradition théologique. « La mystique n'est rien d'autre que la plus profonde appréhension à laquelle nous puissions être conduits par la grâce ici-bas des vérités de l'Évangile, des réalités de la vie sacramentelle que le chrétien accepte par la foi et fait siennes par la charité... La mystique, loin d'être une voie singulière, équivoque, extraordinaire au sens le moins favorable du mot, doit être considérée comme l'épanouissement normal de la vie chrétienne » (p. 303). Sous l'influence de certaines tendances protestantes « anti-mystiques » (Heiler, Nygren), trop de catholiques de nos jours donnent la primauté à la vie active sur la vie contemplative, considérée comme un héritage païen de l'hellénisme ! Contre cette mentalité activiste, le Père Bouyer établit le caractère proprement chrétien de cette primauté en soi de la vie contemplative enseignée par la tradition théologique et d'ailleurs rappelée par le magistère (bulle de Pie XI aux Chartreux). La citation d'un certain nombre de textes caractéristiques des divers écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la connaissance de Dieu et l'évocation de la doctrine patristique de la vraie « gnose », justifient cette affirmation : le développement d'une relation personnelle (de connaissance et d'amour) avec Dieu est le but le plus élevé de la vie humaine (p. 297). « Il va sans dire, cependant, que nous ne saurions aimer Dieu sincèrement sans aimer tout ce qu'il aime... On ne peut contester que la fin de tout, dans le christianisme, et de l'amour actif du prochain avec le reste, c'est que tous

ensemble nous connaissons et aimions Dieu, simplement pour le connaître et l'aimer, et rien d'autre » (p. 298). Dans ce programme est inclus le service du prochain, à titre nécessaire, mais subordonné.

♦♦

La synthèse de doctrine spirituelle dont nous venons de retracer les grandes lignes est évidemment trop vaste et trop complexe pour que tous les éléments en soient d'égale valeur. Mais il convient de savoir gré au Père Bouyer, pour ce précis, vraiment substantiel, de théologie ascétique et mystique destiné « aux séminaristes, aux prêtres, aux novices, et aux religieux et religieuses, et à tous les fidèles qui souhaitent d'approfondir leur vie spirituelle en recourant aux grandes sources de la Sainte Ecriture éclairée par la Tradition catholique » (p. 1).

Souhaitons-lui large audience et profonde pénétration.

L.-J. MOREAU, o. p.

## Pentecôte

Le mystère de la Pentecôte a peu inspiré les musiciens. Les servitudes du métier de *Cantor* nous ont cependant valu de BACH quelques cantates destinées à la fête liturgique, dont la célébration s'étendait sur trois journées. A notre connaissance, seules figurent au catalogue français des disques, la *Cantate 34* pour le dimanche de la Pentecôte, la *Cantate 174* pour le lundi et la *Cantate 68* pour la même journée, cette dernière ne nous ayant pas été communiquée.

De nos jours Olivier MESSIAEN a chanté, dans sa *Messe pour la Pentecôte*, la descente du Saint-Esprit.

\*  
\*\*

La présentation érudite et détaillée de Carl de Nys explique l'origine de la *Cantate 34* (éditée par le Club du Disque Chrétien, 11, rue Emile Level à Paris, sixième album d'une très belle anthologie sonore de la musique sacrée). Jean-Sébastien Bach l'écrivit en 1728 pour un mariage et la reprit plus tard, en 1742, pour la solennité de Pentecôte. De ce fait, c'est une des dernières cantates dominicales du *Cantor*, une des plus belles aussi, inédite jusqu'ici et dont nous sommes heureux de saluer la première sortie.

Le contraste est saisissant entre le chœur initial et le reste de l'œuvre ; ce contraste, qui réside dans le thème théologique envisagé, influe, comme c'est normal, sur le traitement musical. La cantate s'ouvre sur une magnifique fresque sonore qui réunit autour des quatre voix du chœur un orchestre renforcé par les trompettes, hautbois et timbales : dans un frémissement rythmique d'une extraordinaire richesse, c'est l'aspect historique de la Pentecôte qui est évoqué ; peut-être même ce dynamisme et cette variété ont-ils pour raison d'être de symboliser le flamboiement des langues de feu.

Un récitatif du ténor annonce le nouvel et autre aspect qui va être développé : « Seigneur, daigne faire ton entrée chez nous ». A l'alto, accompagné par deux flûtes, incombera le soin d'exprimer poétiquement et musicalement la doctrine théologique de l'habitation de l'Esprit-Saint dans l'âme. La page que Bach lui confie est très

sobre : on sent l'artiste plein d'admiration et de paix devant ce mystère que sa foi lui affirme. Aucun effet, seulement l'expression tendre d'une joie confiante.

Un bref récitatif de la basse prépare l'acclamation lente du chœur qui s'enchaîne sans transition : « Paix sur Israël ». C'est un chant de louange proclamé avec la même certitude que l'alto mettait à contempler le travail de l'Esprit en son âme.

L'effectif choral et instrumental, — la Kantorei de l'Eglise du Christ à Mayence et un ensemble instrumental sous la direction de Diethard Hellmann —, peu nombreux, interprète avec beaucoup d'enthousiasme et de ferveur cette œuvre si profondément inspirée. Il faut redire la qualité de l'introduction de Carl de Nys et la beauté de la présentation de ce disque, sur lequel figure aussi la *Cantate 187* dont nous avons parlé dans notre dernier numéro.

\*\*

On est assez surpris d'entendre, en guise d'Ouverture à la *Cantate 174*, pour le Lundi de Pentecôte (composée en 1728), le premier mouvement du troisième concerto brandebourgeois, dont le jaillissement pourtant est bien une certaine image de la manifestation de l'Esprit au jour de la Pentecôte.

Vient ensuite un air de l'alto, accompagné par deux hautbois : « J'aime le Très-Haut de tout mon cœur ». C'est là l'idée centrale de cette œuvre : la descente du Saint-Esprit est la manifestation visible d'une réalité plus profonde qui continue de s'opérer à tout instant visiblement, le don de l'Amour divin. Tout notre effort consiste à répondre par notre amour à ces prévenances paternelles. Un récitatif du ténor rappelle la miséricorde infinie du Seigneur. Puis, c'est au tour de la basse, sur un accompagnement des cordes, d'inviter avec beaucoup de véhémence à profiter des grâces de l'Esprit. Le choral traditionnel clôt la cantate dans une note très affectueuse.

Kurt Redel, auquel on doit tant de bons enregistrements de Bach, dirige son orchestre *Pro Arte* de Munich ; il bénéficie du concours d'excellents solistes : Anne Munch, Helmut Krebs, Herbert Brauer. Nous avons là une très belle interprétation (1 d. 30 cm., Erato LDE 3043 ; avec les *Cantates 189* et *89*).

\*\*

Dans l'intention d'Olivier Messiaen, sa *Messe pour la Pentecôte* est destinée à la fête ou au moins au temps liturgique qu'elle entend célébrer. Elle est confiée à l'orgue seul et chacun des morceaux qui la compose correspond à un moment de la célébration. Cette messe date de 1950.

L'entrée commente le passage des *Actes des Apôtres* : « Des langues de feu se posèrent sur chacun d'eux ». Il n'y a point là de déchaînement spectaculaire, c'est de l'intérieur que Messiaen regarde les choses. Et il traduit sa réflexion par une longue opposition entre des timbres aigus et irréels et d'autres plus graves, aux contours sonores précis.

L'Offertoire s'inspire de la brève énumération du Credo : « Les choses visibles et invisibles ». Deux extrêmes que Messiaen représente encore par une opposition, plus tranchée, entre le grave et l'aigu. Peu à peu l'un et l'autre se rejoignent et de lentes gammes montantes et descendantes expriment cette communion dans l'Esprit. Sur la fin, un épisode intensément contemplatif suggère peut-être l'action imperceptible du Paraclet.

La Consécration présente le don de Sagesse : « L'Esprit-Saint vous enseignera tout ce que je vous ai dit ». L'atmosphère est calme. Messiaen joue habilement des jeux de timbres et des subtilités de rythmes.

Avec la Communion, « Les Oiseaux et les sources », nous retrouvons le goût d'Olivier Messiaen pour le chant des oiseaux. C'est d'une richesse inouïe et les timbres de l'orgue ajoutent un réalisme que ne pouvait procurer le piano seul.

La Messe s'achève sur une sortie qui récupère la note spectaculaire : « Un souffle impétueux remplit toute la maison ». L'orgue se déchaîne en écho à ce « vent de l'Esprit ».

Rapprochée d'œuvres d'orgue de Messiaen, présentées précédemment, celle-ci se distingue par son caractère plus abstrait ; elle paraît plus difficile d'aspect. Le mystère de la Pentecôte n'est pas aussi immédiatement concret que celui de Noël, sans doute ; le musicien aussi poursuit infatigablement cette lente recherche qui, l'année d'après, devait le conduire au *Livre d'orgue*. Messiaen tient lui-même le Grand Orgue de l'église de la Trinité à Paris avec une grande virtuosité et une parfaite liberté (1 d. 25 cm., Ducretet 260 C 079).

Henri LAXAGUE

François SANSON

# L E S L I V R E S

## I. ECRITURE SAINTE

Dom Jacques DUPONT, *Les sources du Livre des Actes. Etat de la question*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 168 p.

Le P. Dupont a publié naguère un livre, aujourd'hui malheureusement introuvable, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*. Sur un point particulier, mais en élargissant sa base de recherche, l'auteur reprend aujourd'hui son étude. Ce point, c'est la question des sources du Livre des Actes pris dans son ensemble (et non pas les sources de péripécies isolées, voire de séries d'éléments disjoints comme les « sommaires » ou les discours missionnaires). Après un bref rappel historique, l'auteur répartit le résultat de ses recherches en deux grandes sections : la première présente les travaux qui s'inspirent de l'analyse littéraire des sources (*Quellenkritik*) : ce sont des hypothèses souvent anciennes et qui concernent principalement la première moitié des *Actes*. La seconde section s'occupe des études commandées par la critique des formes (*Formgeschichte*) : cette position du problème est plus récente et elle s'intéresse directement aux récits de la seconde moitié des *Actes*. Cette division en deux sections n'est pas plus parfaite qu'aucune division, mais un index des auteurs permettra au lecteur de se retrouver facilement dans le volume.

Le P. Dupont se propose de rendre service d'abord aux professeurs d'Écriture sainte qui n'ont ni le temps ni la possibilité de consulter de première main toute la littérature exégétique, et qui trouveront dans ce livre une riche source d'informations. Mais les spécialistes eux-mêmes ne devraient pas négliger ce travail méthodique et patient s'il est vrai, comme le fait remarquer l'auteur, que trop souvent les savants font preuve d'une étonnante ignorance des travaux de leurs devanciers ou de leurs contemporains et sont amenés par là à rédiger parfois des « travaux parallèles » qui auraient incontestablement gagné à se féconder les uns les autres.

René BEAUPÈRE

Pierre BENOIT, o. p., *Exégèse et théologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1961, XI-416 et 456 p., les 2 vol. : 39 NF.

Ces deux volumes rassemblent un certain nombre d'études (articles, recensions, notes) publiées par le P. Benoit, professeur à l'École biblique de Jérusalem, entre 1937 et 1958, soit (pour moitié environ) dans la *Revue Biblique*, soit dans d'autres publications françaises et étrangères (parmi lesquelles *Lumière et Vie*), soit dans des volumes collectifs d'Homages ou de Mélanges. L'intérêt de ce regroupement

ne consiste pas seulement en ce qu'il rend accessible à un plus large public des textes parfois difficiles à trouver, mais aussi et surtout en ce qu'il montre dans la pensée du P. Benoit une cohérence et une force, moins apparentes lorsque les textes sont dispersés. Dans cette perspective nous nous réjouissons que les éditeurs, plutôt que d'adopter un ordre banalement chronologique, aient classé ces contributions selon un plan logique. Faute de pouvoir énumérer les titres de ces quelque cinquante articles ou notes, nous indiquerons les têtes de chapitres selon lesquelles ils ont été groupés : inspiration scripturaire et herméneutique, histoire des formes et démythisation, le problème de Jésus, la théologie des évangiles synoptiques, la dernière cène, Passion du Christ, le Christ glorifié, la théologie de saint Paul, le christianisme primitif, Judaïsme et christianisme, le christianisme et le monde païen.

Il s'agit bien d'exégèse et de théologie : ce qui frappe, en effet, à la relecture de ces textes, c'est que, dépassant un « biblicisme » à courte vue et une exégèse qui n'aboutit qu'à atomiser les textes sacrés, ils composent non pas encore une synthèse définitive (le P. Benoit estime n'être pas encore parvenu à ce stade), mais une élaboration solide, sur bien des points importants. Une autre caractéristique de l'œuvre du P. Benoit, sur laquelle les éditeurs ont raison d'attirer l'attention, c'est son sens du dialogue vrai : une partie des chapitres de ces deux volumes a été écrite à partir de la réflexion suscitée par la lecture attentive et méditée de quelques œuvres importantes de notre temps comme celles de R. Bultman, d'O. Cullmann, de F.-J. Leenhardt, etc. Les recensions et compte-rendus publiés par le P. Benoit dans la *Revue Biblique* sont souvent de véritables petits articles dans lesquels la pensée de l'auteur recensé, critiquée au meilleur sens du mot, est l'occasion d'une nouvelle élaboration personnelle de la part du P. Benoit. C'est dire que, malgré son armature solide, la pensée du P. Benoit n'est pas figée. Elle accepte de se laisser remettre en question, dans un authentique dialogue. Dans ces volumes mêmes on trouve d'ailleurs la trace de certains cheminements de la pensée, de certaines corrections, par exemple en ce qui concerne le caractère pascal de la Cène.

Un index des textes bibliques commentés et des noms aidera la consultation de ces deux volumes d'un maître incontesté de l'exégèse et de la théologie néo-testamentaire.

René BEAUPÈRE

Michel PLANQUE, s. j., *Introduction à l'Apocalypse*, Colmar-Paris, Alsatia, 1959, 114 p.

L'*Apocalypse* est le livre le plus mystérieux, mais peut-être le plus beau de toute la Bible. Pour initier les adolescents à ce trésor, le P. Planque a choisi quelques chapitres du texte inspiré. Les versets bibliques sont reproduits, en belle typographie, sur les pages de droite. En face, en plus petits caractères, un commentaire s'efforce de choisir, dans le maquis de l'exégèse, « les interprétations les plus simples, les plus traditionnelles et surtout les plus religieuses ». Des

élèves de l'Ecole Saint-Joseph de Reims ont illustré eux-mêmes ce livre. L'ensemble nous a beaucoup plu. Au delà du public adolescent, ce livre mérite de nombreux lecteurs adultes.

René BEAUPÈRE

Robert ARON, *Les années obscures de Jésus*, Paris, Grasset, 1960, 292 p., 9,90 NF.

Les « années obscures » de Jésus, ce sont celles de la vie cachée, celles qui s'étendent du retour de la sainte famille à Nazareth jusqu'au baptême par Jean-Baptiste. Notre auteur a entrepris de combler le silence des Evangiles en montrant l'enracinement de Jésus dans la tradition, spirituelle et intellectuelle, juive : Jésus a parlé un langage sémitique, il a participé aux offices de la synagogue, il s'est affronté à l'esprit gréco-latin. Ecrire trois cents pages sur ces thèmes était une gageure, R. Aron l'a partiellement tenue. Certes, le lecteur a parfois le sentiment qu'on l'emmène bien loin pour « éclairer » ces années obscures de Jésus, mais il ne peut pas ne pas accueillir avec émotion l'effort d'un écrivain israélite, « attaché à sa croyance et respectant celle de ses frères chrétiens ».

Le Jésus qui apparaît à travers ces pages n'est pas purement et simplement notre Christ, car sa personnalité humano-divine déborderait ce cadre humain plus qu'il n'apparaît à la lecture de ce livre. Mais compte tenu de cette lacune, inévitable de la part d'un écrivain qui ne partage pas la foi chrétienne, ce livre, s'il n'apprend pas grand-chose aux spécialistes, apportera beaucoup d'éléments nouveaux aux chrétiens soucieux de replacer l'enfance de Jésus dans son cadre spirituel et culturel. Et par son respect des valeurs proprement chrétiennes, R. Aron marque un jalon important sur la route où Juifs et disciples du Christ ont à cheminer ensemble. Souhaitons que cet ouvrage favorise un dialogue devenu aujourd'hui plus que jamais nécessaire.

René BEAUPÈRE

## II. PHILOSOPHIE

Clément ROSSET, *La philosophie tragique*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, 167 p., 8 NF.

Ce livre de C. Rosset s'ouvre sur une déclaration prometteuse autant que révolutionnaire : jusqu'à présent, aucun philosophe n'a eu le courage de mettre à exécution le principe qu'il affiche en tête de son œuvre ; pour penser, il faut renoncer à toutes les idoles ; or, les philosophes les plus critiques ont en fait sacrifié à un préjugé, que l'auteur appelle « instinct anti-tragique ou, ce qui revient au même, instinct moral ». C'est ce manque de radicalisme, dont il pense qu'on ne s'est pas encore avisé, que C. Rosset veut critiquer, avant de pouvoir exposer sa propre philosophie : « On a douté de beaucoup de choses : on n'a encore jamais vraiment douté de l'idole anti-tragique. Persuadé que c'est là que réside l'insuffisance initiale des



philosophies traditionnelles, je commence par la dévoiler ». « Il est temps d'énoncer maintenant le grief que nous avons à formuler contre les philosophies antérieures — objet de ce premier livre (...) Nous verrons qu'après cet aperçu de la philosophie tragique il y a toute une philosophie à reconstruire sur des données purifiées ».

Une première partie décrit le Tragique. Celui-ci apparaît d'abord comme *irréconciliable* : il n'est pas seulement l'obstacle insurmontable et irrémédiable, mais encore il rejaillit sur toutes les entreprises humaines pour leur donner le caractère anticipé de l'échec. En deuxième lieu, le Tragique est *irresponsable* : il manifeste la perte de la liberté, il est le surprenant par essence, ce qui ne se laisse dériver de rien. L'auteur montre enfin que le Tragique est aussi *indispensable*, la source de la joie, ce sans quoi l'homme ne peut vivre.

La seconde partie essaie de faire voir comment le Tragique est refusé par toute pensée morale. A l'idée d'irréconciliable, le bonheur substitue l'idée de *mieux*, de progrès ; à l'idée d'irresponsable, l'idée du *mérite*. Quant à l'idée de malheur, elle repose sur les mêmes postulats que l'idée du bonheur ; le malheur n'est qu'un paravent qui met à l'abri du Tragique. Ainsi la morale ne naît-elle que du sentiment anti-tragique. Au bonheur moral, il faut préférer la joie tragique, — conversion d'autant plus nécessaire que « nous sommes en train de mourir de bonheur ».

L'auteur de cet ouvrage n'a guère dépassé la vingtième année, privilège qui lui a valu les honneurs de la télévision. Nous pensons que l'âge ne fait rien à l'affaire et qu'il n'y a pas de nouvelle vague en philosophie. Il faut bien avouer pourtant que ce livre a tous les charmes, mais aussi les faiblesses d'un travail d'extrême jeunesse. Certes, le projet de commencement radical que prône son auteur est essentiel à la philosophie ; il n'est pas moins inévitable que, dans cette recherche d'un point de départ, l'histoire de la philosophie soit rejetée et apparaisse comme l'histoire d'une tentative manquée. Mais le danger est de croire que cette tentative est inintéressante pour cette raison même qu'elle semble manquée, et qu'il est possible de n'en pas tenir compte. Il peut bien se faire, en effet, que la philosophie révèle son essence dans cet échec lui-même, en telle sorte qu'elle ne soit rien d'autre qu'une recherche perpétuelle et toujours insatisfaite d'un commencement radical. L'illusion est peut-être de penser que l'on va *enfin* s'établir de plain-pied en ce qui est le fondement de la philosophie.

De ce point de vue, le jugement de C. Rosset nous semble injuste à l'égard de ses devanciers. Plus gravement, nous craignons qu'il ne conduise à un manque de réflexion critique : qui nous assure que le sentiment tragique est vraiment la pierre philosophale capable de mettre fin à l'interrogation sur le fondement de la pensée ? L'auteur ne se méfie pas suffisamment du caractère psychologique de sa réflexion ; dans l'histoire de la philosophie à la recherche de son point de départ, il eût trouvé au moins l'amorce d'une interrogation beaucoup plus vaste et profonde.

D'autre part, la conclusion nous paraît singulièrement intemporelle et peu soucieuse de l'homme. « J'ai trop le sens du tragique pour espérer convaincre à la joie tragique ceux qui ont refusé le monde de la tragédie » ; tout au plus peut-on inviter autrui à écouter une musique tragique, — Bach ou Mozart, — en souhaitant qu'il y trouve sa « minute de vérité ». Depuis ses origines, la philosophie a voulu être pédagogie et politique ; sans doute n'y est-elle jamais parvenue que dans une faible mesure. Mais n'est-ce pas un signe inquiétant qu'elle renonce à ce désir tenace pour s'en remettre de sa tâche à l'esthétique ? Si notre civilisation meurt de bonheur, comme le dit C. Rosset, comment penser que ce désintéressement du philosophe puisse lui donner quelque espoir ? Nous n'y voyons, pour notre part, que la conséquence, trop facilement acceptée, d'une civilisation qu'on ne sait condamner que verbalement.

J.-Y. JOLIF

*Polarité du symbole* (Etudes carmélitaines 39), Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 250 p.

Les quatorze études groupées dans ce recueil collectif explorent le monde des symboles sans prétendre nous en donner une vision d'ensemble. Mircea Eliade analyse le symbolisme des Ténèbres dans les religions archaïques ; le Père Lucien étudie les rapports entre l'expérience mystique et l'expression symbolique chez saint Jean de la Croix ; Pierre Emmanuel nous offre une belle méditation sur l'acte poétique. La psychologie est représentée par un article de Rémy Chauvin sur les comportements « symboliques » chez les animaux, un autre d'André Soullairac sur les bases neurophysiologiques de la fonction symbolique, un autre encore de Jolande Jacobi sur l'archétype et le symbole dans la psychologie de Jung. Michel Carrouges et Stanislas Fumet nous ramènent à la poésie ; Louis Massignon nous ouvre la compréhension du symbole dans les cultures sémitiques. On trouvera encore des exposés sur les signes et les symboles dans l'écriture hiéroglyphique (Jean Sainte Fare Garnot), le rôle du symbole en logique (Roger Martin) et l'expression symbolique en physique théorique (Jean-Louis Destouches). Particulièrement intéressantes nous ont paru les pages consacrées par Henry Corbin à Mir Dâmâd et à l'Ecole théologique d'Ispahan au XVII<sup>e</sup> siècle : « Le nom de Mir Dâmâd », note H. Corbin, « est familier en Iran à toute personne ayant un minimum de culture philosophique et théologique » ; avouons que nous serions, en Iran plus qu'ailleurs, dépourvu de toute culture... Et pourtant celui qui est connu sous le nom de « troisième Maître » (le « premier maître » étant Aristote et le « deuxième » al-Fârâbî) nous apparaît dans ces quelques pages digne de la place que lui donne l'histoire de la philosophie orientale. On lira enfin la brève note que Ferdinand Alquié a écrite sur un illustre contemporain de Mir Dâmâd, Descartes : il ne fallait rien de moins que la compréhension intelligente et généreuse de M. Alquié pour donner droit de cité au « père du rationalisme » dans un ouvrage consacré au symbole.

J.-Y. JOLIF

## III. HISTOIRE DE L'ÉGLISE ET DE L'ECCLÉSIOLOGIE

Frédéric VAN DER MEER et Christine MOHRMANN, *Atlas de l'Antiquité chrétienne*, Paris-Bruxelles, Sequoia, 1960, 216 p., 58,50 NF.

On est bien embarrassé pour recenser un pareil ouvrage. Car, à première lecture, on est ébloui : 614 illustrations en héliogravure, 42 cartes en six couleurs, des commentaires par les grands spécialistes que sont l'abbé Van der Meer et Mademoiselle Mohrmann, tous deux professeurs à l'Université de Nimègue, une préface d'H. Marrou : voilà plus qu'il n'en faut pour assurer le succès d'un pareil ouvrage qui paraît en français après avoir été diffusé déjà parmi les lecteurs de langue néerlandaise, allemande et anglaise.

Les Editions Sequoia, récemment fondées à Paris, s'insèrent dans la grande tradition des Editions Elsevier d'Amsterdam : c'est dire que l'on peut leur faire confiance. Comme les Atlas publiés par Elsevier, le volume que nous avons entre les mains se compose de cartes, de photographies et d'un texte. Mais, ce dernier, à la différence des ouvrages précédents, ne constitue pas un récit continu : c'est un abondant commentaire des illustrations, qui sont placées d'ailleurs naturellement dans un ordre chronologique et logique. L'*Atlas de l'Antiquité chrétienne* est à la fois un résumé de l'histoire du christianisme jusqu'à l'an 600, un traité d'iconographie chrétienne et un tableau, enrichi de nombreuses citations, de la littérature chrétienne primitive.

S'il faut faire des remarques, signalons quelques erreurs typographiques ou lapsus ici ou là (par exemple, p. 170, le monastère de Saint-Sabbas situé à tort au sud-ouest de Jérusalem, alors que l'index indique avec raison qu'il faut le chercher au sud-est) ; les différentes couleurs des cartes sont parfois mal discernables (cas de la carte 2) ; nous aurions d'ailleurs préféré que ces cartes soient réparties dans le corps de l'ouvrage et non pas toutes groupées en tête, ou, au moins, qu'il ne faille pas aller chercher leur commentaire à l'autre bout du livre, dans les dernières pages. Mais peut-être cette gymnastique imposée au lecteur aura-t-elle l'avantage de lui faire maintes fois feuilleter et parcourir ce magnifique ouvrage : il sera aidé dans ses recherches par des index très bien faits.

A une époque où, très heureusement, différents courants tendent à « ressourcer » le christianisme, et à la veille d'un concile œcuménique, le travail de Frédéric Van der Meer et de Christine Mohrmann aidera les chrétiens à prendre la leçon, comme le disent très justement les auteurs dans leur avant-propos, de l'« âge d'or... des martyrs, des conciles et des Pères de l'Église ».

René BEAUPÈRE

John L. MURPHY, *The General Councils of the Church*, Milwaukee (USA), The Bruce Publishing Company, 1960, 194 p., 3,50 doll.

Le P. Murphy, professeur de religion à l'Université catholique d'Amérique résume à grands traits l'histoire des vingt assemblées

« œcuméniques ». Le premier chapitre de son ouvrage donne quelques indications générales sur la théologie des conciles.

René BEAUPÈRE

*Acta et Documenta concilio Vaticano II apparando*, Series I, Volumen I : Acta Summi Pontificis Joannis XXIII, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1960, 168 p.

Voici le premier volume des Actes du deuxième concile du Vatican. Il ne s'agit encore que du premier tome de la série « anté-préparatoire » ; il contient les principaux textes de S. S. Jean XXIII concernant le concile œcuménique, depuis l'allocution aux cardinaux, le 25 janvier 1959, jusqu'au *motu proprio Superno Dei nutu* de Pentecôte 1960 qui mit fin à la période « anté-préparatoire ». La présentation de ce livre est très soignée ; plusieurs photographies illustrent le texte. Les autres volumes de la série anté-préparatoire contiendront : les rapports des évêques et des prélats, les propositions des congrégations romaines et les vœux des universités et facultés ecclésiastiques. Une deuxième série sera consacrée aux travaux « préparatoires ».

René BEAUPÈRE

Lorenz JAEGER, *Das ökumenische Konzil, die Kirche und die Christenheit. Erbe und Auftrag* (Konfessionskundliche Schriften des J. A. Möhler-Instituts 4), Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1960, 144 p., 6,90 DM.

L'archevêque de Paderborn, Mgr Jaeger, qui est le délégué de l'épiscopat allemand pour les questions œcuméniques, propose, dans la deuxième partie de ce livre, des réflexions sur le prochain concile ; il étudie les perspectives dans lesquelles il se prépare et analyse l'attente des chrétiens, catholiques et non catholiques. Cette étude est précédée de quatre chapitres historiques qui étudient successivement l'ecclésiologie des huit premiers conciles œcuméniques, les sept conciles généraux du haut Moyen-Âge, les conciles du bas Moyen-Âge, enfin, les deux conciles des temps modernes : Trente et Vatican I. Mais il ne s'agit pas d'un rappel historique pur et simple. L'archevêque de Paderborn a adopté un angle de vision particulier ; il examine la doctrine sur l'Eglise ou au moins la conception de l'Eglise mise en œuvre dans ces différentes assemblées. Par là son ouvrage situe de façon excellente le concile à venir, qui ne pourra pas ne pas s'occuper de problèmes ecclésiologiques, dans la ligne du développement de la vie et de la réflexion de l'Eglise du Christ.

René BEAUPÈRE

Gundolf GIERATHS, *Kirche in der Geschichte*, Essen, Ludgerus Verlag Hubert Wingen KG, 1959, 126 p.

L'auteur présente et commente le discours que le pape Pie XII a prononcé à l'audience solennelle accordée en septembre 1955 aux participants du dixième congrès international des sciences historiques.

F. B.

Josef WODKA, *Kirche in Oesterreich*, Vienne, Verlag Herder, 1959, 495 p., 28,50 DM.

Première présentation générale de l'histoire de l'Eglise catholique en Autriche depuis l'introduction du christianisme dans ce pays jusqu'à nos jours. L'auteur a voulu être accessible à un large public ; aussi a-t-il groupé à la fin de l'ouvrage les très nombreuses notes et références ainsi que plusieurs index qui seront utiles aux historiens de profession, sans pour autant alourdir le texte et le rendre fastidieux aux non spécialistes.

F. B.

Dom David KNOWLES, *The Religious Orders in England*, III. *The Tudor Age*, Londres, Cambridge University Press, 1959, 522 p., 55 sh.

Le troisième et dernier tome de la série des *Ordres religieux* achève une étude commencée il y a trente ans. C'est, en effet, en 1929 que Dom David Knowles commençait ses travaux sur l'histoire de la vie monastique en Angleterre. Un premier volume, publié en 1940, retraçait l'histoire de 953 à 1216. Puis les deux premiers tomes des *Ordres religieux* la poursuivaient jusqu'à la fin du Moyen-Age. Enfin, voici maintenant l'âge des Tudors. Divisé en quatre parties (le spectacle des Tudors, la tempête menace, suppression et dissolution, réaction et survie), le récit de Dom Knowles, étayé par un dépouillement minutieux de sources très abondantes, est un modèle de travail sérieux et solide. Dans l'épilogue, le savant résume modestement les conclusions souvent neuves auxquelles il est parvenu, avant de céder la plume au moine : ce dernier confesse que l'enseignement à retenir de cette longue histoire monastique, avec ses splendeurs et ses misères, est que la fidélité à leur vocation est la seule source de sécurité pour un moine et pour un monastère.

René BEAUPÈRE

*L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle* (Coll. Unam Sanctam 34), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 394 p., 21,90 NF.

Après la *Revue des sciences religieuses*, la collection Unam Sanctam publie les actes du colloque organisé en novembre 1959 sur l'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle par la Faculté de théologie de l'Université de Strasbourg. On se réjouit de voir ainsi ces exposés, dont certains sont très remarquables, diffusés de façon plus large.

Quelques-unes des communications sont d'ordre synthétique : R. Aubert ouvre le volume par « La géographie ecclésiologique au XIX<sup>e</sup> siècle », Y. Congar étudie « L'ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité » et il est complété par un exposé d'A. Chavasse consacré à « L'ecclésiologie au concile du Vatican ». J. Audinet a limité ses recherches à « L'enseignement *De ecclesia* à Saint-Sulpice sous le Premier Empire », A. Latreille examine « La pensée catholique sur l'Etat depuis les dernières années du XIX<sup>e</sup> siècle », tandis que J. Lecler fait le bilan des « Controverses sur l'Eglise et l'Etat au temps de la Restauration ». Mais deux grands théologiens dominent le XIX<sup>e</sup> siècle

catholique : Möhler et Newman ; plusieurs études leur sont consacrées. En ce qui concerne le premier, J. R. Geiselman scrute les variations de sa définition de l'Eglise, en particulier en ce qui concerne la relation entre l'épiscopat et le primat ; B.-D. Dupuy analyse les notions de schisme et de primauté. De son côté, H.F. Davis éclaire « le rôle et l'apostolat de la hiérarchie et du laïc dans la théologie de l'Eglise chez Newman ». D'autres personnalités méritaient, elles aussi, de retenir l'attention : V. Conzemius analyse les « Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme », W. Bartz propose des réflexions sur « Le magistère de l'Eglise d'après Scheeben ». Bien que l'étude fût théoriquement limitée au catholicisme, les organisateurs ont cependant demandé — et ils ont bien fait — à P. Evdokimov de traiter des « Principaux courants de l'écclésiologie orthodoxe au XIX<sup>e</sup> siècle », et c'est encore sur une note œcuménique que le volume se clôt : O. Rousseau examine « Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIX<sup>e</sup> siècle ». A la fin du livre, une quinzaine de pages sont consacrées à résumer, trop brièvement à notre gré, les discussions qui ont suivi des exposés dont nous n'avons pas besoin de souligner l'intérêt, tant leurs titres sont évocateurs et les noms de leurs auteurs garants de solidité et de sérieux.

René BEAUPÈRE

#### IV. ŒCUMÉNISME

Bernard LEEMING, s. j., *The Churches and the Church*, Londres, Darton, Longman and Todd, 1960, 340 p.

La publication, en langue anglaise, d'une synthèse catholique sur l'œcuménisme est un événement. Dans cet ouvrage, le Père Leeming, professeur de théologie dogmatique à Heythrop College, près d'Oxford, étudie la naissance du mouvement œcuménique, son développement, les réflexions qui se font en son sein, les tensions et les accents que l'on décèle en lui ; puis un chapitre intitulé « L'attitude des œcuménistes envers Rome » fait transition et introduit la deuxième partie du volume consacrée à l'examen de l'attitude pratique et des principes catholiques pour la réunion des chrétiens.

On trouvera dans ce livre une documentation commentée assez importante sur le mouvement œcuménique ; elle est puisée aux sources, que l'auteur n'hésite pas à citer longuement. Il donne aussi en appendice quelques textes trop longs pour figurer dans le corps de l'ouvrage : Lettre pastorale de l'épiscopat hollandais à la veille de l'assemblée d'Amsterdam (1948), Instruction du Saint-Office, « De motione œcumenica » (1949), Document de Toronto, « L'Eglise, les Eglises et le Conseil œcuménique des Eglises » (1950).

Nous ne ferons pas un trop grave grief au P. Leeming des quelques lapsus ou erreurs matérielles échappés à sa plume. Mais nous lui demanderons pourquoi sa documentation est limitée à peu près exclusivement aux travaux de langue anglaise. Cela l'amène naturellement à une présentation fort partielle de l'œcuménisme catholique. Il n'y aurait que demi-mal si *The Churches and the Church* ne s'adres-

sait qu'au catholicisme de Grande-Bretagne et des Etats-Unis. Mais ce caractère unilatéral devient franchement regrettable si l'on tient compte du fait que l'ouvrage du P. Leeming sera lu par les milieux du Conseil œcuménique qui, hélas, ne pratiquent pas ou ne pratiquent que très peu l'allemand et le français.

Nous le regrettons d'autant plus que, pour le dire franchement, malgré ses réels mérites, ce livre nous paraît décevant : on n'y trouve qu'une courtoise et « charitable » apologétique et non pas ce loyal et sérieux examen de positions théologiques trop facilement considérées comme « reçues », auquel doit conduire le véritable dialogue œcuménique. Sur ce point très important nous nous sommes expliqué plus longuement dans un article, « De la méthode œcuménique. A propos d'un livre récent », paru dans *Istina*, 1960, n° 2. On nous permettra d'y renvoyer le lecteur.

René BEAUPÈRE

Georges TAVARD, a. a., *Petite histoire du mouvement œcuménique* (Collection Omnes gentes), Paris, Ed. Fleurus, 1960, 246 p., 7,75 NF.

Dans une collection assez disparate, qui nous avait déjà donné pourtant une anthologie très intéressante sur *La Vierge Marie dans la tradition anglicane*, voici une nouvelle contribution au labeur œcuménique si caractéristique de notre temps. Le Père Tavard, assomptionniste français en résidence aux Etats-Unis depuis 1952, a déjà fourni d'excellentes contributions au travail œcuménique. Son nouveau livre entend compléter, à l'usage non exclusif du public catholique, la monumentale *History of the Ecumenical Movement*, de Rouse et Neill. Mais il ne traite que du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, laissant encore la place à une étude des efforts tentés antérieurement par les catholiques. Si l'auteur parle dans ces pages des mouvements œcuméniques d'inspiration orthodoxe, protestante ou anglicane, ceux-ci n'y figurent pas à titre d'objet principal pour le Père Tavard qui traite d'abord de l'œcuménisme des catholiques.

Nous avons relevé de minimes erreurs ici ou là. On pourrait discuter certaines appréciations et noter aussi que l'ouvrage comporte quelques anglicismes (dans le texte et dans les notes : renvoi à l'édition anglaise de publications qui existent en français), mais on ne saurait en tenir rigueur à l'auteur qui vit en milieu anglo-saxon. Un des éléments les plus intéressants de son livre est précisément la documentation qu'il apporte sur l'œcuménisme ou le pré-œcuménisme aux Etats-Unis : sujet à peu près totalement ignoré en France.

Un livre à conseiller chaleureusement aux catholiques de plus en plus nombreux qui souhaitent nourrir leur prière pour l'unité par une connaissance plus sérieuse de ce qui est en cause.

René BEAUPÈRE

Otto KARRER, *Um die Einheit der Christen*, Frankfurt-am-Main, Verlag Josef Knecht, 1953, 228 p.

Parmi les théologiens catholiques qui jouent un grand rôle dans le dialogue œcuménique en Allemagne et dans les pays de langue

allemande, une place de premier rang doit être faite sans aucun doute à Otto Karrer.

Dans ce livre, il expose dans une première partie ce qu'on pourrait appeler les principes de sa méthode : dans quel esprit le dialogue œcuménique peut être fructueux, qu'est-ce qu'il suppose de part et d'autre, quels problèmes principaux doit-il aborder ?

Dans la seconde partie de l'ouvrage, Otto Karrer confronte les positions d'E. Brunner, H. von Campenhausen et O. Cullmann sur la question de la primauté de Pierre et du primat pontifical.

On remarquera que, si Otto Karrer tient à demeurer toujours ouvert et bienveillant envers les frères protestants, il sait aussi, quand c'est nécessaire, critiquer avec vigueur et énergie des positions qui ne lui paraissent pas soutenables ; il ne manque pas de force pour en montrer les limites et les faiblesses.

François BIOT

Maximilian ROESLE et Oscar CULLMANN (éd.), *Begegnung der Christen*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, et Frankfurt-am-Main, Verlag Josef Knecht, 1960, 696 p.

Pour son soixante-dixième anniversaire le célèbre théologien Otto Karrer a reçu un recueil d'études édité conjointement par Dom Maximilian Roesle, moine d'Einsiedeln, et par le professeur O. Cullmann. Ce magnifique volume auquel ont collaboré plus d'une trentaine de théologiens catholiques et protestants fait le point du dialogue sur les principales questions controversées entre les Eglises issues de la Réforme et le catholicisme : Ecriture et tradition, foi et sacrement, justification et sanctification, la question de saint Pierre, Marie, et encore : la Confession d'Augsbourg et le Concile de Trente, la liturgie, Jésus et l'Eglise, l'unité de l'Eglise dans le Nouveau Testament, etc. Sur chacun de ces thèmes successivement un théologien protestant et un théologien catholique prennent la parole. L'ensemble est tout à fait remarquable, et digne du jubilaire. Les pages les moins significatives ne sont pas d'ailleurs les premières où Otto Karrer lui-même nous révèle quelque chose du secret de son rayonnement œcuménique. Ne se trouvera-t-il pas un éditeur pour publier en français ce livre vraiment important ?

René BEAUPÈRE

Ernst KINDER, *Der evangelische Glaube und die Kirche*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1958, 230 p.

Aussi bien l'orthodoxie protestante que les courants piétistes des XVII<sup>e</sup> e. XVIII<sup>e</sup> siècles ont centré la dogmatique et la vie spirituelle uniquement sur le lien personnel du croyant avec Dieu. Perdant de vue le caractère original et la réalité de l'Eglise, ils en sont venus à abandonner aux autorités temporelles la direction des « églises », et à compenser cette sorte de « profanisation » par une théologie de l'Eglise invisible, purement spirituelle. Reconnue seulement comme communauté des croyants, la réalité concrète de l'Eglise n'est plus apparue alors que comme une conséquence secondaire du subjectivisme religieux.



Cette conception pourtant n'est pas conforme à celle de la Réforme elle-même, qui n'a pas voulu opposer la foi individuelle à l'Eglise, mais qui a cherché à soumettre aussi bien l'Eglise que la foi personnelle à l'unique seigneurie de l'Evangile et de Jésus-Christ. D'autre part, à la fin de la première guerre mondiale, en Allemagne, les « églises » ont repris leur indépendance par rapport aux autorités politiques ; elles ont dû subir ensuite l'épreuve de la persécution national-socialiste.

Le retour aux origines comme les événements récents de l'histoire de l'Eglise évangélique en Allemagne ont amené le protestantisme à reprendre la question de la nature de l'Eglise, à s'interroger sur ses relations avec le Christ et l'œuvre du salut réalisée par lui, à se demander quel rôle elle avait à jouer dans le monde.

L'ouvrage du professeur Kinder se présente comme une contribution à cette « théologie de l'Eglise » qui se cherche et dont certains traits dominants se dessinent avec assez de clarté. Après une première partie qui traite de la théologie de l'Eglise en général, suivant les données scripturaires, le professeur Kinder expose dans une seconde partie la conception de l'Eglise suivant la Réforme, pour envisager dans une dernière partie, au niveau théologique également, certains problèmes plus concrets, et qui font l'objet de nombreuses études actuelles : le ministère et sa relation avec la communauté, l'autorité dans l'Eglise, l'unité et le problème œcuménique.

François BIOT

*Lutheran Churches of the World*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1957, 334 p., 3,50 doll.

*The proceedings of the Third Assembly of the Lutheran World Federation*, Genève, Fédération luthérienne mondiale, 1958, 210 p.

Le premier de ces volumes donne une présentation d'ensemble du luthéranisme, par continents. Trois chapitres sont consacrés à l'Europe : l'Europe centrale par Hanns Lilje, la Scandinavie par Ragnar Askmark et les Eglises minoritaires par Laszlo Terray ; deux autres traitent de l'Amérique : l'Amérique latine par Stewart Herman et l'Amérique du Nord par Theodore Bachmann ; le chapitre sur l'Asie a été écrit par B. Manikam et celui qui concerne l'Afrique est l'œuvre de Fridtjov Birkeli. On remarquera qu'il n'y a rien sur l'Australie et que par ailleurs le regroupement en un seul chapitre de toutes les Eglises minoritaires d'Europe est assez artificiel : la situation en France (à majorité catholique) est différente de celle de la Hollande (large milieu réformé) ou de la Roumanie (milieu orthodoxe et catholique).

La plus grande partie des Eglises luthériennes est groupée en une Fédération luthérienne mondiale. Après les assemblées de Lund (1947) et Hanovre (1952), cet organisme a tenu sa troisième assemblée mondiale à Minneapolis (U.S.A.) en 1957. Le deuxième volume présenté ici contient, en version anglaise, les actes de cette importante réunion : conférences, rapports, thèses, décisions, prédications, etc.

René BEAUPÈRE

*Stat crux dum volvitur orbis*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1959, 238 p., 16,80 DM.

Ce titre cartusien et cistercien convient assez bien à un recueil d'essais offert à l'évêque luthérien Hanns Lilje pour son soixantième anniversaire (20 août 1959). Le Dr Lilje porte en effet le titre d'abbé de Loccum, ancienne abbaye cistercienne qui a bizarrement maintenu au sein de l'Eglise luthérienne de Hanovre une sorte de survivance des temps antérieurs à la Réforme. *Stat crux dum volvitur orbis* : c'est la devise qu'on peut lire sur le mur du chapitre de Loccum.

Les contributions recueillies dans ce volume, par le Dr Georg Hoffman de Kiel et le Dr Karl Heinrich Rengstorf de Münster, sont l'œuvre d'hommes qui appartiennent à l'Eglise de Hanovre ou qui ont trouvé dans cette Eglise leur lieu d'élection. Elles ressortissent au domaine théologique et au domaine pastoral. Nous ne pouvons qu'énumérer rapidement quelques titres. On trouvera dans ce recueil des études bibliques : sur le psaume 121, par Otto Eissfeldt, sur *Luc*, 2, 1-20 par K.H. Rengstorf. L'essai de J. Bodensiek vise à éclairer l'expression paulinienne de *Phil.*, 3, 20 qu'il invite à traduire avec Moffat : « Nous sommes une colonie des cieux ». H. Schuster propose des réflexions sur la justification chez saint Paul. Plusieurs études portent sur des points de la pensée de Luther ; signalons en particulier la contribution de Paul Althaus sur l'autorité de l'Eglise selon le Réformateur. D'autres chapitres sont consacrés à l'œcuménisme, à la cure d'âme, mais aussi au colonialisme comme problème théologique (par W. Holsten) ou à l'athéisme politique de Karl Marx (par F. Delekat). Deux des contributions les plus importantes, et qui ne manqueront pas d'intéresser des théologiens catholiques, sont celle que Paul Althaus consacre à l'autorité de l'Eglise selon Luther et celle dans laquelle E. Sommerlath étudie la catholicité de l'Eglise.

René BEAUPÈRE

Edward F. HANANOE and Titus F. CRANNY, *One Fold. Essays and Documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave (1908-1958)*, Graymoor Press, New York, 1959, 384 p., 6,50 doll.

Ce recueil, publié pour célébrer le cinquantième anniversaire de la fondation par le P. Paul James Francis Wattson de l'Octave de prière pour l'unité chrétienne, est divisé en deux parties : la première rassemble des études sur l'histoire et l'esprit de cette Octave ; la seconde réunit différents articles d'ordre œcuménique.

R. B.

Stephen NEILL, *L'anglicanisme et la communion anglicane* (Coll. Les univers), Paris, Ed. du Seuil, 1961, 424 p., 15 NF.

John Seville HIGGINS, *One Faith and Fellowship*, Greenwich (USA), The Seabury Press, 1958, 226 p.

« Irlandais, né en Ecosse, élevé en Angleterre, j'ai été consacré évêque dans l'Inde et suis fixé maintenant à Genève ; j'ai donc acquis quelque compétence, et aussi le recul nécessaire pour parler de mon

église » : c'est ainsi que se présente l'auteur de *L'Anglicanisme*, que Jeanne Marrou vient de traduire de l'anglais.

Ce n'est pas une histoire de l'anglicanisme, encore moins une présentation de sa théologie. Il s'agit plutôt d'une description — au sein de laquelle l'histoire et la théologie ont leur mot à dire — du « monde » anglican ou, pour parler en termes plus ecclésiastiques, de la « communion » anglicane : Qu'est-ce que cet organisme répandu sur la terre entière ? Comment est-il devenu ce qu'il est ? Que représente-t-il parmi les nombreuses communautés chrétiennes ? Quelles sont les forces qui l'animent aujourd'hui et quels sont ses problèmes ? Telles sont quelques-unes des questions que se pose Stephen Neill et auxquelles il répond en des pages pleines de vie et de bonhomie.

Certaines des assertions de cet ouvrage sont discutables. Mais l'ensemble constitue une très intéressante présentation de l'anglicanisme. La bibliographie commentée qui clôt le volume rendra les plus grands services.

Le deuxième volume, œuvre de l'évêque anglican de Rhode-Island, porte en sous-titre « Histoire missionnaire de la communion anglicane ». C'est une présentation rapide, mais claire, de l'anglicanisme, province par province. Des cartes aident le lecteur à suivre l'exposé de l'auteur.

René BEAUPÈRE

William TEMPLE, *Religious Experience and other Essays and Addresses*, Londres, James Clark and Co, 1958, 266 p., 21 sh.

Successivement évêque (anglican) de Manchester, archevêque d'York et archevêque de Cantorbery, William Temple (1881-1944) a joué dans l'anglicanisme et dans le mouvement œcuménique un rôle considérable. Sa largeur d'esprit le rendait apte à saisir le point de vue de ses interlocuteurs et en faisait un homme de dialogue. On retrouvera ces qualités dans le volume que nous avons entre les mains : le chanoine A.E. Baker y a réuni plus de vingt textes divers de l'archevêque Temple ; il les fait précéder d'une bonne introduction.

René BEAUPÈRE

Hans ASMUSSEN et Robert GROSCHE, *Faut-il un pape ?* Bruxelles, Elsevier, 1958, 56 p., 3,95 NF.

Cette plaquette donne le texte d'un débat public tenu dans la grande salle de la West-Deutscher Runfunk, à Cologne, le 22 janvier 1957. L'orateur catholique est Mgr Grosche, doyen de Cologne, excellent spécialiste de l'œcuménisme ; l'orateur protestant, le pasteur Asmussen, est l'ancien prévôt de Kiel, bien connu aussi par ses efforts en faveur du rapprochement des Eglises luthériennes et du catholicisme. Les deux conférences sont introduites par une préface du P. Fransen, s.j. qui s'efforce de défendre le Dr Asmussen contre un certain nombre de critiques qui lui viennent de sa propre Eglise. Les lecteurs catholiques auront intérêt à méditer les pages du Dr

Asmussen : elles les aideront à mieux comprendre comment il convient de parler du pape à un protestant si l'on veut, à défaut d'être admis, du moins être compris. Ils trouveront dans l'exposé de Mgr Grosche une présentation sereine de la position catholique.

René BEAUPÈRE

Stephen NEILL, *Men of Unity* (SCM Paperback), Londres, SCM Press, 1960, 192 p., 5 sh.

C'est un signe des temps : sur la couverture de ce livre qui inaugure une collection populaire, S.S. Jean XXIII figure, parmi les « hommes d'unité », aux côtés de John Mott, Nathan Söderblom, D.T. Niles, William Temple et W.A. Visser't Hooft. En une série de chapitres brefs, consacré chacun à une personnalité (celles qui figurent sur la couverture, et d'autres aussi : le bishop Azariah, l'archevêque Germanos, W. Paton et H. Kraemer, Bonhoeffer, etc.), le bishop Neill esquisse l'histoire des cinquante années d'œcuménisme qui se sont écoulées depuis la fameuse conférence d'Edimbourg, en 1910. L'ensemble est rapide mais bien informé.

René BEAUPÈRE

*Le monastère de Chevetogne*. Notice historique et informations, Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1960, 66 p.

Comme son titre l'indique, cette brochure retrace l'histoire du Monastère bénédictin de l'Union fondé à Amay-sur-Meuse en 1926 puis transporté à Chevetogne dans les Ardennes belges en 1939. Elle rappelle son but et son programme « œcuméniques » et fait un bilan de ses efforts. En appendice on trouvera des tableaux des divisions entre chrétiens et des Eglises orthodoxes, une rapide documentation sur le Conseil œcuménique des Eglises, une bibliographie œcuménique élémentaire, etc. Signalons une erreur typographique, p. 28 : l'abbé Paul Couturier est mort en 1953 et non en 1955.

René BEAUPÈRE

David M. TAYLOR (éd.), *We were brought together*, Sydney, Australian Council for the World Council of Churches, 1960, 182 p.

Ce volume contient les actes de la première conférence nationale des Eglises australiennes, tenue à Melbourne du 2 au 11 février 1960. Après une introduction retraçant la préparation de cette importante assemblée et donnant quelques indications sur sa réalisation, on trouvera le rapport des cinq commissions, sur la Parole de Dieu, la tâche évangélisatrice des Eglises australiennes, les problèmes éthiques, le rôle de l'Eglise dans un monde en voie d'industrialisation, enfin la vie et la structure des paroisses locales. L'éditeur y a joint le texte d'un certain nombre des conférences ou des messages adressés à l'assemblée, ainsi que les études bibliques sur la Première épître de Pierre faites par J.E.L. Newbiggin. Plus de quatre cents

délégués participèrent à ces travaux : ils représentaient quinze dénominations chrétiennes, parmi lesquelles l'Eglise anglicane était la plus nombreuse. Trois autres communautés chrétiennes avaient envoyé des observateurs : deux d'entre eux étaient catholiques.

René BEAUPÈRE

*L'Eglise orthodoxe russe. Organisation, situation, activité*, Moscou, Ed. du patriarcat de Moscou, 1958, 232 p.

Dans ce livre édité par le patriarcat de Moscou pour célébrer le quarantième anniversaire de son rétablissement (1917), on trouvera un tableau de l'organisation et de la vie de l'Eglise orthodoxe russe ; un chapitre précise aussi la situation en U.R.S.S. de l'Eglise par rapport à l'Etat. Les dernières pages sont consacrées aux relations de l'Eglise russe avec le reste du monde chrétien, à son action patriotique durant la deuxième guerre mondiale et à sa lutte en faveur de la paix.

R. B.

Albert SCHWEITZER, *Ma vie et ma pensée*, Paris, Albin Michel, 1960, 286 p., 9,75 NF.

« Deux expériences projettent leur ombre sur mon existence : la première est la constatation que le monde est inexplicablement mystérieux et plein de souffrance ; la seconde, le fait que je suis né à une époque de déclin spirituel de l'humanité ». L'autobiographie d'Albert Schweitzer — d'un style un peu sec — montre comment l'illustre médecin de Lambaréné a réagi devant cette double constatation. Son récit qui s'arrête en 1931 est complété par quelques notes chronologiques (1931-1959) de Robert Minder ; ce dernier a également composé une brève notice bibliographique.

R. B.

#### V. THÉOLOGIE MISSIONNAIRE

*Mission sans frontières* (Coll. Foi vivante, série Parole et mission), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 268 p., 7,20 NF.

Le premier « colloque » de la revue *Parole et Mission* (février 1959) fut inauguré par un exposé du P. Congar sur l'Eglise particulière, appellation que l'auteur préfère à celle d'Eglise locale, « parce que toute Eglise particulière n'a pas nécessairement pour principe le principe territorial ». La conclusion de l'auteur — qui appellerait, je crois, des réflexions ultérieures — est que les Eglises particulières ne sont pas toutes de même qualité et que, en particulier, l'Eglise romaine, comme *cathedra Petri*, est « qualitativement différente, dans l'ordre ecclésial, des autres Eglises, tout comme Pierre était qualitativement différent, dans l'ordre apostolique lui-même, des autres apôtres ». Et logiquement, continue le P. Congar, il faut sans doute

aller jusqu'à dire que les Eglises particulières ne sont pas des sociétés parfaites : seule l'Eglise romaine peut leur conférer cette qualité.

Les autres exposés apportèrent les leçons de l'histoire : les périodes apostolique et sub-apostolique, par J. Colson ; les missions du XIII<sup>e</sup> siècle par E. Duperray ; celles du XVI<sup>e</sup>, par L. Vereecke. On fit appel aussi aux expériences d'aujourd'hui : le P. Chenu et le P. Thomas traitèrent respectivement de la problématique de la mission en France en ses origines et des espaces de la mission ; le chanoine Le Sourd s'interrogea : la paroisse peut-elle atteindre le tout de l'homme ? Le P. Loew fit état des problèmes quotidiens de la mission.

Dans le volume que nous avons entre les mains on trouvera aussi quelques échos des échanges oraux qui suivirent chacune des conférences. A partir de ces conversations, le P. Liégé tira les conclusions de ces intéressantes journées de travail qui groupèrent environ quatre-vingts participants.

René BEAUPÈRE

*Spiritus*, Cahiers de spiritualité missionnaire, 393, rue des Pyrénées, Paris 20<sup>e</sup> ; abonnement : 9 NF. (3 numéros par an).

Depuis 1959, la Congrégation du Saint-Esprit publie une revue destinée d'abord aux missionnaires spiritains d'Afrique. Fortement enracinée dans la spiritualité du P. Libermann, *Spiritus* est pourtant autre chose et plus qu'un lien familial. La pensée et l'intention missionnaire de Libermann semblent assez riches pour donner accès aux exigences essentielles de toute œuvre missionnaire et pour les faire comprendre en profondeur. Si les études consacrées à Libermann tiennent une grande place dans la revue, elles n'en constituent d'ailleurs pas toute la matière : le dernier numéro de 1960 contient, par exemple, des pages du P. A. Rétif (*Au service du clergé local*), du P. Löffeld (*Un clergé autochtone, élément essentiel de toute église*) et un *Message de la jeune église d'Afrique*, sans parler des chroniques qui offrent aux lecteurs un choix d'informations sur les parutions importantes consacrées au *Clergé local en pays de mission* et à la *Théologie de la mission*. *Spiritus* semble donc aussi soucieuse d'écouter les requêtes du présent que d'entendre les leçons du passé. Ajoutons encore que, fidèles au programme que trace le titre même de leur Congrégation, les éditeurs se proposent de consacrer chaque année des études dogmatiques au Saint-Esprit.

Si l'on songe à la tâche plus que jamais exigeante et importante que doivent accomplir nos frères missionnaires en Afrique, on ne peut que se réjouir profondément de voir naître *Spiritus* et souhaiter à cette nouvelle revue de réussir pleinement sur la voie qu'elle s'est tracée.

J.-Y JOLIF

Ronald K. ORCHARD (éd.), *The Ghana Assembly of the International Missionary Council*, Londres, Edinburg House Press, 1958, 240 p.

A quelques mois de la fusion du Conseil international des missions avec le Conseil œcuménique des Eglises, fusion qui doit être

réalisée à l'assemblée de New-Delhi (nov.-déc. 1961), on lira avec intérêt les actes de la réunion tenue à Ghana, du 28 décembre 1957 au 8 janvier 1958, par le premier de ces deux organismes. On trouvera, en effet, dans le volume édité par R. K. Orchard un résumé des discussions tenues sur cette question ainsi que les résolutions adoptées. On pourra lire aussi un choix des études préparatoires à l'assemblée œcuménique de New-Delhi.

René BEAUPÈRE

## VI. THÉOLOGIE SPIRITUELLE

Cardinal SALIÈGE, *Ecrits spirituels*, Paris, B. Grasset, 1960, 326 p., 9,30 NF.

Mgr Garrone a choisi et présenté ces textes, empruntés aux notes spirituelles de son prédécesseur sur le siège de Toulouse. L'origine des pages ainsi rassemblées est fort diverse : des conférences spirituelles, des lettres adressées à des carmélites ou à un prêtre, une retraite de huit jours dans l'esprit des *Exercices* de saint Ignace. De cet ensemble se dégage une personnalité que Mgr Garrone définit justement : un tempérament robuste, exigeant quant à la rigueur de sa pensée, soucieux d'une vie spirituelle profonde, imprégné de sa formation scolastique et profondément attaché à la doctrine de saint Ignace. Les lecteurs des *Menus propos* trouveront ici l'arrière-plan qui donne tout leur sens à ces raccourcis parfois énigmatiques.

J.-Y. JOLIF

Bienheureux Pierre FAVRE, *Mémorial* (Coll. Christus 4), traduit et commenté par M. DE CERTEAU, Paris, Desclée De Brouwer, 1960, 458 p., 19,50 NF.

Ce *Mémorial* est le journal d'un homme mûr : Pierre Favre l'inaugure le 15 juin 1642, alors qu'il a trente-six ans ; il le poursuivra avec une fidélité variable, jusqu'à sa mort, survenue le 1<sup>er</sup> août 1456. Ce n'est pas par repliement sur soi qu'écrit le compagnon de saint Ignace. Il veut « écrire, pour s'en souvenir, certaines grâces du Seigneur (...) en vue de la contemplation, du discernement ou de l'action, ou pour toute autre manière de progresser en esprit » : le *Mémorial* est une réminiscence, un approfondissement du passé et comme une recherche de sa signification, — non pas en vue de quelque contemplation pure ou esthétique, mais pour l'action ; il s'agit de maintenir dans le présent et dans l'avenir le sens de ce qui a été vécu sous l'effet de la grâce divine. On ne se trouve donc pas en présence, malgré les apparences (car Favre résiste mal au besoin de tout recueillir), d'une énumération de faits ou d'événements parfois anodins : c'est la signification profonde d'une existence qui se cherche patiemment, qui se perd — comme si le fil se cassait — et qui se retrouve. Cette expérience, que Pierre Favre ne poursuivait

que pour lui seul, méritait sans aucun doute de nous être livrée : sa visée même la rend universelle. Les cent pages d'introduction, rédigées par le Père M. de Certeau, nous ont paru tout à fait remarquables : modestes, érudites et profondes, elles nous permettent vraiment de comprendre le *Mémorial* de Favre.

J.-Y. JOLIF

LACORDAIRE, *Vie de saint Dominique*, Présentation de M.-D. CHENU, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 278 p., 8,70 NF.

Lorsque Lacordaire écrit la *Vie de saint Dominique*, il est à Rome, au couvent de Sainte-Sabine ; il a terminé son année de noviciat, et, avec cinq autres français, il se « prépare gravement à une mission difficile ». Quelques années plus tôt, il a publié le *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des Frères Prêcheurs*, par lequel il voulait « placer une œuvre utile, mais hardie peut-être, sous la protection de l'opinion ». La *Vie de saint Dominique* veut parachever cet appel à l'opinion française : « La grande figure de saint Dominique ne pouvait être que largement ébauchée dans un écrit destiné à donner un aperçu général de l'ordre des Frères Prêcheurs, et c'est pourquoi je me suis immédiatement appliqué, autant que les devoirs du cloître me l'ont permis, à tracer d'une main plus décisive la vie du saint patriarche ».

Après plus d'un siècle, le travail de Lacordaire demeure étonnamment suggestif ; on ne le lira pas comme un beau texte littéraire, qui nous donnerait accès à l'âme de Lacordaire, mais qui, par ses inexactitudes ou ses limites documentaires, nous voilerait plus qu'il ne nous découvrirait le visage de saint Dominique ; on pourra, au contraire, se fier à lui comme à une étude historique profonde et exacte malgré ses limites. C'est que, selon la juste remarque du P. Chenu, « l'histoire n'est pas que la mise en bon ordre des éléments obtenus par une exigeante investigation du passé. Ce travail de base, strictement requis pour être dans la vérité des faits et des événements, doit être non pas seulement complété après coup, mais soutenu dès le départ par une perception profonde de l'esprit, qui saisit, en sous-œuvre et dans les plus intérieures causalités, la réalité humaine de ces faits et de ces événements ». Le sens des matériaux dont il disposait, Lacordaire semble bien l'avoir profondément perçu, dans la mesure même, sans doute, où il reprenait en lui l'intention de celui dont il écrivait la vie. En rééditant ce texte pour le Centenaire de la mort du P. Lacordaire, on ne rend pas seulement hommage à la perspicacité d'un historien ; on salue la mémoire d'un homme qui vécut assez profondément pour redonner un présent et un avenir à ce qui pouvait sembler n'être plus qu'un passé définitivement passé.

J.-Y. JOLIF

M.-J. GERLAUD, *Les ouvriers et la Vierge Marie* (Eglise et monde ouvrier), Paris, Ed. ouvrières, 1958, 132 p.

« Ces pages sont une œuvre commune... Elles sont le résultat d'une large révision de vie, dans laquelle les militants ouvriers ont apporté leurs faits de vie avec leurs réflexions personnelles et l'aumônier a dit son mot qui voudrait être celui de l'Eglise. Une portion



d'Eglise s'y trouve là en travail d'approfondissement de sa foi en même temps qu'elle s'y rencontre dans le souci de transmettre cette foi au monde ouvrier » (p. 7). On est frappé, en lisant ces pages, par l'authenticité et l'exigence de la foi dont elles témoignent. Certains témoignages, qui font état de difficultés rencontrées dans la dévotion à la Vierge, manifestent un souci de vérité qu'on doit bien admirer : « On ne me parlait que d'elle (Marie), sans liaison au Christ, au point que pressant une idolâtrie, je m'étais instinctivement tournée vers le Christ seul » (p. 37) ; « Ce que je peux difficilement comprendre, c'est ce rôle de médiation. Je n'ai jamais admis cette phrase : aller au Christ par Marie. Je ne peux admettre que je pourrais avoir besoin de la Vierge pour trouver le Christ » (p. 36) ; « Marie est devenue accessoire du quartier Saint-Sulpice, vendue à la douzaine dans les rues de Lourdes, bonne à tout faire, à qui l'on confie toutes ses petites combines, et vite délaissée si elle n'exauce pas. Marie, distributrice de bons offices pour chrétiens repliés sur eux-mêmes, incapables de vivre aux dimensions du monde, de l'Eternité » (p. 41) : là même où perce l'incompréhension éclate aussi le besoin du vrai mystère chrétien. Ce mystère, le P. Gerlaud le dévoile, en termes très simples, qui « collent » aux difficultés et aux exigences des ouvriers, qui demeurent très proches de la révélation et qui, progressivement, mettent en lumière le sens de l'article du *Credo* : « Il a pris chair de la Vierge Marie et il s'est fait homme ». Tout chrétien tirera profit de cette recherche menée au sein de l'A.C.O. Les prédicateurs pourront y renouveler leur propre souci de vérité chrétienne.

J.-Y. JOLIF

H. P. GERHARD, *Marie, Mère de Dieu* (Le monde des icônes I), Ed. Ides et Calendes, Neuchâtel, 1960, 79 p.

C'est une impression de source que l'on éprouve en feuilletant ce petit album, qui nous offre, admirablement reproduites, seize icônes mariales des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Une brève introduction donne au lecteur — disons plutôt au spectateur — les indications essentielles sur l'iconographie byzantine ; chaque planche est soigneusement commentée. L'éditeur est suisse, l'impression est allemande : c'est dire que le travail est impeccable et d'une sûre élégance. C'est un signe des temps que l'art byzantin « parle » aujourd'hui à l'homme occidental ; il faut souhaiter que la contemplation de ces images, finement peintes en couleurs fraîches sur fond d'or, lui soit un accès à la richesse spirituelle de l'Orient.

Dans la même collection, Martin WINKLER nous présente *Les jours de fêtes* : le Christ et sa Mère sont intimement unis dans cette fresque liturgique, qui commence à la conception de Marie et s'achève par la fête de la protection et de l'intercession de la Vierge. Les dix pages d'introduction rassemblent les éléments d'une histoire de l'icônostasie et signalent l'influence que ses développements successifs ont exercée sur la technique picturale.

J.-Y. JOLIF

Nicolas CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ* (Coll. Irénikon), (Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 2<sup>me</sup> éd., 1960, 234 p.

« J'ai lu jadis ce livre de la vie dans le Christ avec beaucoup de plaisir... Plaise à Dieu que l'ouvrage soit publié intégralement, car il mérite d'être connu de toutes les âmes dévotes, tant par sa forme que par son fond » : ce jugement porté par l'humaniste réformé Isaac Casaubon (mort en 1614) a été ratifié par la postérité. On se réjouit donc de voir paraître à nouveau une traduction française de ce beau texte oriental. Une première édition de cet ouvrage avait été publiée en 1932 en appendice à la revue *Irénikon*, puis en tirage à part aux éditions d'Amay. Dans cette deuxième édition la traduction de S. Broussaleux, qui n'est pas toujours très littérale mais qui est agréable à lire, a été reproduite telle quelle (on a pu cependant corriger la plupart des errata de la première édition). Mais l'introduction de S. Broussaleux a été avantageusement remplacée par de nouvelles pages du P. O. Rousseau, qui tiennent compte des progrès faits dans la connaissance de Nicolas Cabasilas et donnent de précieuses indications bibliographiques.

René BEAUPÈRE

- M. QUOIST, *Réussir* (Spiritualité 14), Paris, Ed. Ouvrières, 1960, 220 p., 4,80 NF.
- Th. SUAVET, *Prières d'espérance* (Spiritualité 15), Paris, Ed. Ouvrières, 1960, 158 p., 4,50 NF.
- R. FAUREAU et A. GOUTAGNY, *Communautés naturelles et évangélisation* (Sacerdoce et laïc), Paris, Ed. ouvrières, 1960, 126 p., 3,90 NF.
- P. BARRAU et G. MATAGRIN, *Agir en vérité* (Sacerdoce et laïc), Paris, Ed. ouvrières, 1960, 128 p., 4,35 NF.

« Au fur et à mesure que par la science et la technique il maîtrise l'univers, l'homme perd la maîtrise de son univers intérieur. Il perce le mystère des mondes (...) et se perd dans son propre mystère » : c'est parce qu'il pense que c'est là le plus grand danger pour l'homme que M. Quoist a écrit les pages réunies sous le titre *Réussir*. Ces réflexions sur la construction humaine et chrétienne de l'homme et du monde se développent librement, manifestement destinées à la méditation plutôt qu'à la lecture cursive. Quelques grands thèmes indiquent leur orientation : *L'homme ; L'homme et sa vie ; L'homme et les autres ; L'homme et sa vie dans le Christ*. Le style, direct et clair, rend facilement accessibles les vues de sagesse proposées par l'auteur.

Les *Prières*, de M. Quoist, parues dans la même collection, ont connu un succès prodigieux. Le P. Suavet propose à son tour des *Prières d'espérance*. L'auteur est conscient de la difficulté de l'entreprise : « La prière reste toujours une chose personnelle, inédite (...) Les prières que l'on va lire ne prétendent pas convenir à tout le monde. Puissent-elles du moins aider directement quelques-uns et provoquer les autres à l'effort ». Une cinquantaine de textes sont

offerts, groupés autour de quatre thèmes : *Regards sur le Seigneur ; Dans l'Eglise ; Marche vers Dieu ; Au milieu du monde*. Ces prières s'enracinent à la fois dans la Bible et dans la situation concrète du chrétien ; le ton est parfois plus narratif que contemplatif, parfois aussi les considérations pourront sembler trop abondantes et l'orientation de la prière trop anthropocentrique ; mais chacun demeure libre de prendre ce qui lui plaît, et, ayant « amorcé » sa prière, de la poursuivre de façon plus personnelle.

R. Faureau et A. Goutagny présentent les communications qui ont constitué l'enseignement des Sessions d'aumôniers d'A.C.O. en 1958. Une première partie décrit les communautés ouvrières (Mgr Maziers conclut cette partie, en montrant comment la Parole de Dieu peut et doit rejoindre le monde ouvrier) ; une deuxième partie étudie la pratique missionnaire de l'Eglise et propose quelques réflexions théologiques susceptibles de l'éclairer ; enfin, une troisième partie tire les conséquences pastorales et formule les responsabilités sacerdotales relativement à l'intégration dans l'Eglise des communautés ouvrières. Un questionnaire, ajouté en post-face, invite prêtres et laïcs à faire part de leur propre expérience : initiative intéressante d'une collection qui veut mettre au service de tous une collaboration fraternelle.

Deux questions retiennent l'attention de P. Barrau et de G. Magagnin : la revision de vie et l'engagement temporel. Les auteurs s'excusent de présenter un exposé « austère et théorique » ; il pourra, en effet, demander un effort aux laïcs ; mais ceux qui y consentiront ne le regretteront certes pas. A propos de la revision de vie, les auteurs présentent une « théologie des signes de la présence de Dieu » et une « théologie du discernement des signes » qui permettront d'approfondir la revision de vie. Les *Préliminaires à l'engagement temporel* ne sont pas d'un moindre mérite. Assez compréhensifs pour manifester le sens chrétien d'une vocation eschatologique, les principes énoncés et analysés avec une grande clarté et une précision très ferme donneront aux lecteurs une vision juste et nuancée des rapports entre l'Eglise et le Monde et de la situation du chrétien. On souhaite vivement que les Editions Ouvrières publient de nombreux textes de cette valeur, bien capables de soutenir efficacement l'effort des militants et des aumôniers d'A. C. O.

J.-Y. JOLIF

#### VII. DIVERS

Lukas VISCHER, *Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem*, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958, 132 p.

ID., *La confirmation au cours des siècles. Contribution au débat sur le problème de la confirmation* (Cahiers théologiques 44), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 90 p., 7,15 NF.

Ce livre intéressant est le résultat du travail d'une commission instituée par le Synode de l'Eglise réformée du canton de Schaffhouse pour « étudier à fond les graves problèmes que pose la pra-

tique actuelle de la confirmation ». L'auteur rappelle en un bref raccourci l'histoire complexe de la confirmation depuis l'Eglise primitive. Sa conclusion personnelle est assez proche de celle que proposait au XIX<sup>e</sup> siècle I. C. C. von Hofmann et que Max Thurian, frère de Taizé, a présentée récemment, indépendamment d'Hofmann. L. Vischer envisage en effet la confirmation comme le renouvellement explicite, non pas du baptême, mais de la profession de foi liée à ce sacrement, avec l'intercession de l'Eglise pour que le Saint-Esprit arme et fortifie ceux de ses membres qui sont disposés à s'engager au service de Dieu dans l'Eglise et dans le monde.

L'édition française — la traduction, excellente, est de J. Carrère — est enrichie de quelques adjonctions.

René BEAUPÈRE

L. BOUYER, *L'initiation chrétienne* (Coll. Credo), Paris, Plon, 1958, 216 p., 6,30 NF.

Voici un ouvrage dont le titre ne trahit pas le contenu. C'est à la fois une excellente initiation au christianisme vivant et un suggestif commentaire des rites où l'Eglise accomplit cette initiation.

Initiation au christianisme d'abord, car les problèmes essentiels de la vie chrétienne sont abordés.

L'accès à la foi d'abord. Deux chapitres ouvrent le volume : découverte du spirituel, découverte de Dieu ; il s'agit moins de prouver que d'esquisser, mais nerveusement, les lignes de fond d'une démarche de l'homme. Mais cette démarche n'aboutit pas par elle-même à la foi, car, même si l'homme cherche Dieu à sa manière, seul le Christ révèle que Dieu cherche l'homme et le problème est de savoir s'il faut ajouter foi à cette parole. Le P. Bouyer indique seulement un argument, mais en consonance avec le mystère essentiel de la foi : hors de la parole du Christ, le mal demeure inexplicable et irrémédiable.

Le lien entre la foi et l'Eglise ensuite. Entrer dans l'Eglise engage la personne ; à la suite du Christ, elle affronte le mal et reçoit les ressources spirituelles nécessaires de la communauté qui continue Jésus parmi les hommes. Ainsi, l'Eglise est le milieu de la grâce et de ce fait nul n'y doit être passif ou spectateur, mais tous sont libres et responsables.

Le lien entre la vie de foi et le monde enfin. Le chrétien n'espère pas la réussite de l'humanité en ce monde, il prépare en cette vie la vie éternelle, il tend à réaliser en ce monde l'amour parfait. Aussi doit-il christianiser son intelligence (ascèse du recueillement) et purifier son cœur (discipline des passions). Tel est son problème majeur. Agir, sans doute, mais de telle façon que le Christ agisse en nous et par nous, car nul autre que lui n'est au niveau des exigences du Règne de Dieu. C'est de quoi justifier aussi bien l'engagement du laïc en ce monde que le retrait religieux de l'ascète : tous passent par la croix. On a parfois incriminé la tendance trop facilement « eschatologique » de l'auteur ; ces pages (qui se tiennent sur les sommets, il est vrai) manifestent un bel équilibre.

Commentateur des rites de l'initiation chrétienne, on se doute que le P. Bouyer l'est excellemment. La valeur pédagogique de la liturgie est souvent mise en doute et d'aucuns souhaiteraient des adaptations plus spectaculaires que les réformes octroyées jusqu'à présent. En vérité, en sa substance comme en sa structure fondamentale, la liturgie n'a rien perdu de sa valeur, mais l'homme à qui l'Eglise en impose le devoir, de par sa formation à peu près exclusivement scientifique et technique, n'est pas assez humain pour en tirer tout le parti souhaitable. Le P. Bouyer ne nous dit pas comment éveiller en lui la mentalité poétique et symbolique, ce n'est pas son objet. Mais c'est tout le problème, et la solution demandera du temps.

Au total, voilà un livre qui articule et noue exactement les lignes de fond de la vie chrétienne. Il sera particulièrement utile aux catéchistes, même s'il leur demande un sérieux effort.

Claude BOURGIN

*Notre-Dame* (Coll. Les enseignements pontificaux), Tournai, Desclée et C<sup>ie</sup>, 1957, 456 + (131) p.

On ne saurait trop recommander l'instrument de travail que les moines de Solesmes mettent à notre disposition en publiant *Les enseignements pontificaux*, groupés par thèmes doctrinaux. Les documents sont recueillis à partir de Benoît XIV. Des index très détaillés permettent de trouver pour chaque question les textes appropriés.

Le volume consacré à Notre-Dame contient évidemment deux documents pontificaux uniques en leur genre : les bulles par lesquelles furent proclamées l'Immaculée Conception et l'Assomption. On remarquera également que deux papes ont surtout parlé de la Vierge : Léon XIII et Pie XII.

R. S.

Charles JOURNET, *Entretiens sur la grâce*, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 215 p., 6,90 NF.

Par ces pages, délibérément familières, Mgr Journet semble vouloir ajouter à l'effort de ceux qui estiment que la théologie ne doit plus rester une « science de mandarins ». Laïcs et clercs soupirent fréquemment après quelques livres synthétiques « rassemblant la substance doctrinale de la foi chrétienne autour d'un mystère central ». Le style que Mgr Journet a voulu donner à ses *Entretiens sur la grâce* les désigne comme capables de satisfaire pareil souhait.

Une raison plus profonde s'y ajoute pour faire, selon nous, l'incrêter principal de ce livre : l'auteur ne s'encombre pas de l'appareil scolaire particulièrement développé en ce secteur de la théologie, mais il ne tient manifestement pas à rompre avec la terminologie classique ; sans doute est-il trop théologien, de métier et de race, pour croire qu'il soit utile d'en médire. Au contraire, il a souci d'en dégager la signification « réelle » et la portée, jusqu'aux retentissements possibles des vieux adages de l'Eschole dans des problématiques nouvelles. Cette attitude lui vaut de pouvoir faire le lien entre l'étude aride d'un « traité » de la grâce et l'intuition religieuse de sa réalité vivante. Chose rare assurément !

La première partie (Entretiens I - IV) est un commentaire à grands traits et de lecture facile de la *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 109-114. Les questions que posent la justification, la prédestination, la motion efficace, le mérite, etc... sont traitées de manière à chasser l'impression de « bouteille à encre » qu'éprouve ordinairement tout fidèle en quête de lumière sur ces mystères très profonds; pour exorciser une bonne fois dans l'esprit du lecteur les conceptions anthropomorphiques de la science et de la volonté divines.

En cette partie, un point nous étonne : Mgr Journet use abondamment de la catégorie de « grâce prévenante » ; tant qu'à adopter la terminologie classique — et puisqu'il a le bonheur, en cet emploi, d'éviter tout psittacisme — peut-être eût-il été plus éclairant de l'utiliser conformément à la structure théologique qu'elle suppose. Or, la distinction entre grâce opérante et grâce coopérante, dont l'auteur ne souffle mot, n'est pas seulement celle sur laquelle saint Thomas assoit tout son traité parce qu'elle est la plus commode pour un exposé didactique; elle nous dispense aussi de parcourir beaucoup de méandres et de traîner en longueurs pour situer ce qui revient à Dieu, et ce qui, de par Dieu, revient à l'homme en toute œuvre de grâce : initiatives et fructifications. Les formes que revêt aujourd'hui la psychologie religieuse permettent de penser, en tout cas, que de toutes les classifications traditionnelles, celle-ci paraît fournir le cadre le mieux adapté à la réflexion la plus féconde sur l'univers de la grâce... même si d'autres catégories permettent d'exploiter, à d'autres fins, le même contenu.

Une deuxième partie (Entretiens V-VIII) traite des « divers états existentiels » de la grâce selon les étapes successives de ses manifestations dans l'histoire humaine : grâce adamique; grâce christique par anticipation, par dérivation, par suppléance... C'est ici surtout qu'on trouve ces vues d'ensemble d'une pensée théologique ordonnatrice et situante, venue à maturité. Les questions soulevées sont multiples; la matière à discussion inépuisable. Dans ce grand brassage de perspectives, on pourrait chicaner Mgr Journet sur certaine tendance à présenter des opinions qui lui sont personnelles comme la doctrine de l'Eglise elle-même. Sans reprocher à l'auteur ces prises de positions, il est permis de souhaiter qu'il avertisse ses lecteurs de les prendre pour ce qu'elles sont : prises de positions sur le motif de l'Incarnation, sur le rôle spécifique de la Croix dans l'œuvre de Rédemption, sur le mode de l'événement eschatologique, le contenu religieux des suppléances à la grâce...

Parmi d'autres, citons quelques expressions qui choqueront le théologien délicat : « La catastrophe du premier état a été permise pour donner occasion à Dieu de manifester un amour qui est une vraie folie » (p. 138), « ... pour substituer à la grâce adamique de l'univers de création, la grâce christique de l'univers de rédemption. Le premier univers est centré sur Adam, le second sur Jésus » (p. 132, 213). « Au dernier jour, quand sautera le monde, se révélera la beauté de l'Eglise qui ne finira jamais » (p. 181).

Par contre, cette deuxième partie met excellemment en relief « la continuité d'une lumière prophétique de révélation » à travers

ces états existentiels de la grâce, traduisant l'homogénéité du Dessein de salut à travers des étapes sensiblement différentes ; mais visant toutes à porter à la connaissance des hommes que le Dieu-Un farouchement témoigné en Israël, s'épanouit depuis toujours en Trinité des personnes, et que la notion ancienne de Providence s'ouvre progressivement sur la réalité d'une Incarnation rédemptrice pour la plus éclatante manifestation qui soit possible en ce monde de la même vie trinitaire à laquelle tout homme est convié.

Voilà de la synthèse théologique du meilleur cru, et dont la présentation semble participer de la clarté même des mystérieuses inventions de la Miséricorde de Dieu. Ce n'est pas un mince mérite de parvenir à donner cette impression de lumière, quand on traite, au niveau du tout-venant, d'une matière sur laquelle il n'est plus facile — si ce le fut jamais ! — de « briller ».

C. PONT

A. FREITAG, *Atlas du monde chrétien. L'expansion du christianisme à travers les siècles*, avec la collaboration de H. EMMERICH et J. BUIJS, adapté par F. VERSTRAELEN, version française de M. et J.-M. LORY, préface de R. BEAUPÈRE, Paris-Bruxelles, Elsevier, 1959, 215 p., 32 cartes, 600 illustrations en héliogravure.

Cet atlas représente un effort assez inédit de représentation visuelle portant sur l'Eglise en état de mission depuis ses origines jusqu'à nos jours. Le texte vise à présenter une vue synthétique des progrès et des reculs historiques du christianisme dans l'espace et dans le temps : une pareille entreprise entraînait nécessairement un certain schématisme, mais de cette manière les grandes lignes se détachent mieux, surtout lorsqu'elles se manifestent dans les illustrations et dans les cartes.

Cette histoire de la Bonne Nouvelle portée jusqu'aux extrémités de la terre manifeste la fécondité divine de l'universalisme chrétien : elle montre aussi les résistances et les échecs. Le panorama des missions catholiques actuelles est sur ce point riche d'enseignements : les jeunes églises africaines n'y peuvent faire oublier le drame de la Chine et l'expansion du communisme à partir du monde russe. Somme toute, le christianisme se retrouve à notre époque aussi jeune mais aussi menacé qu'à ses débuts : leçon d'humilité et d'espérance.

Les cartes sont remarquables par leur clarté et leur précision : elles rappellent par ces qualités celles de l'*Atlas de la Bible* du R. P. Grollenberg, publié chez le même éditeur. Nous ne ferions pas la même appréciation sur les illustrations : certaines sont réussies, mais plusieurs sont médiocres et l'impression d'accumulation est pénible à certaines pages. Une réédition devrait, semble-t-il, faire un tri et ne retenir que des documents essentiels à la compréhension du texte.

C. O.

Paul-Rémy OLIGER, o. f. m., *Les évêques réguliers. Recherches sur la condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du Moyen-Age*, Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, 224 p., 13,50 NF.

Un moine peut-il devenir évêque ? L'histoire semble indiquer que l'Eglise a répondu très tôt par l'affirmative. Mais les difficultés n'ont pas manqué dans l'application. Le principe lui-même manquait d'évidence et trop d'intérêts, voire d'abus, provoquaient périodiquement sa remise en question. Comment l'évêque venu du cloître pouvait-il être fidèle à l'obéissance, à la stabilité, aux observances monastiques ? Lui qui avait voué la pauvreté ne devrait-il pas se remettre à posséder ? Etait-il qualifié pour consentir à la proposition qui lui était faite ? Les mêmes questions se poseront pour les religieux mendiants, dans la tension d'une pauvreté plus stricte, dans la complication d'un gouvernement local étroitement dépendant des supérieurs majeurs.

Le principe est acquis : le moine peut devenir évêque. Il ne le peut sans la permission de son abbé, ou, s'il est religieux mendiant, de son supérieur provincial ou général. On discutera longtemps pour savoir si le chapitre du monastère doit intervenir. Le moine-évêque devra rester moine dans toute la mesure du possible. Exempt de l'obéissance à l'égard du supérieur religieux, il garde pourtant de la vie religieuse tout ce qui est compatible avec son état ; il continue, entre autres, à porter l'habit monastique. Quant à ses biens, ce qu'il acquiert après son élévation à l'épiscopat revient à son Eglise ; mais celle-ci n'a aucun droit sur ce que le religieux a laissé à sa communauté au moment de sa profession.

Tel est le terme de l'évolution juridique que l'auteur nous a fait découvrir à l'intérieur de cinq périodes historiques (du <sup>v</sup><sup>e</sup> au <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle). Ce travail important et bien conduit nous permet de comprendre la législation actuelle, écho fidèle du droit classique.

R. S.

Jacques CHARPENTREAU, *Georges Brassens et la poésie quotidienne de la chanson* (Coll. Tout le monde en parle), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 112 p., 3,90 NF.

Les transistors, cette diabolique invention des temps modernes, nous poursuivent partout avec les « œuvres » des faiseurs de chansons, nos contemporains. De cette production énorme, à peu près rien sans doute ne passera à la postérité. Heureusement ! Dans le petit reste digne de subsister, il faut placer un authentique poète : Georges Brassens. Paillard, anticlérical, bonhomme, tendre, obsédé par la mort, il s'inscrit dans une grande tradition de la littérature française et ce n'est pas un hasard si, à côté d'œuvres personnelles, il a prêté sa guitare et sa voix au pauvre escholier François Villon, comme à Jean Richepin, Paul Verlaine, Paul Fort ou Louis Aragon.

Le petit livre de J. Charpentreau constitue une première introduction — rapide, mais équilibrée — à un auteur qu'on ne peut méconnaître si l'on est quelque peu attentif aux signes du temps.

R. B.



## VIII. LIVRES REÇUS

- François AMIOT, *365 méditations sur les évangiles et s. Paul*, Tome I et II (Avent, Noël, Septuagésime, Carême, Temps Pascal), Paris, Aubier, Ed. Montaigne, 1961, 288 et 330 p.
- Joseph ANDRÉ, *Le chapelain de Notre-Dame*, Tarascon-sur-Rhône, Abbaye Saint-Michel-de-Frigolet, 1956, 245 p., 8,60 NF.
- Alfred BOSCHI, *De la chasteté chez les candidats au sacerdoce*, Lyon-Paris, Vitte, 1959, 296 p.
- Emile CADEAU, *L'homme à l'auto*, Paris, Ed. du Cerf, 1960, 126 p.
- J. DHEILLY, *Histoire du salut*, Paris, Ed. de l'École, 1960, 302 p.
- Kajetan ESSER et Englebert GRAU, *La conversion du cœur* (Coll. Présence de Saint François 8), Paris, Ed. Franciscaines, 1960, 192 p., 5,10 NF.
- M.-A. FAUVARQUE, *Sur les pas du Christ, le Rosaire*, Paris, Lethielleux, 1960, 124 p.
- Albert FINET, *Le chemin de toute la terre* (Nouvelles), Genève, Labor et Fides, 1960, 94 p.
- M. A. GENEVOIS, *Entre dans la joie* (Coll. Lumière de la foi), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 268 p., 9 NF.
- Vintila HORIA, *Dieu est né en exil* (Coll. Le signe), Paris, Arthème Fayard, 1960, 320 p., 11 NF.
- Henri JENNY, *Le mystère pascal dans l'année chrétienne* (Coll. A la découverte de), Paris, Equipes Enseignantes, 1958, 168 p.
- Pierre JOBIT, *Bienheureux Jean d'Avila* (Coll. Les écrits des Saints), Namur, E. du Soleil Levant, 1960, 192 p., 6,15 NF.
- Henry DE JULLIOT, *D'un cœur qui s'aime* (Bible et vie chrétienne), Tournai-Paris, Casterman, 1960, 168 p., 6,90 NF.
- André LAZZARINI, *Jean XXIII, sa vie, sa personnalité*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1959, 184 p., 7,50 NF.
- Gaston LECORDIER, *Morale civique et sociale*, (Première année, deuxième année, Le livre du maître), Bloud et Gay, 152 p., 156 p., 200 p.
- Martial LEKEUX, *L'art de prier*, Paris, Lethielleux, 1958, 292 p., 9 NF.
- Le magnificat*, Bruges, Ed. Desclée De Brouwer, Nouvelle édition 1960, 84 p.
- E. OSTY, *Les épîtres de saint Paul*, Paris, Ed. Siloé, 1960, 343 p.
- Padre Gemelli sacerdote medico scienziato*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1960, 85 p.
- La Sainte Bible, du chanoine CRAMPON, a.t. : traduction révisée par J. BONSRVEN ; n. t. : traduction nouvelle par A. TRICOT, Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1960, 1530 p.
- Joseph STIERLI, *Messagers du Christ*, Mulhouse, Ed. Salvator, 1959, 151 p., 6 NF.
- Clément TILMANN, *Le cep et les sarments*, Paris, Ed. Alsatia, 1960, 212 p.
- R. ZAVALLONI, *Padre Gemelli educatore sociale*, Milano, Societa editrice Vita e Pensiero, 1960, 170 p.

Collection « Je sais, je crois », Paris, A. Fayard, le volume : 4 NF.

Sous la direction de Daniel-Rops, la collection « Je sais, je crois », continue à publier régulièrement deux volumes par mois. Parmi les sujets abordés le plus récemment, signalons, *Christianisme et colonialisme*, par R. DELAVIGNETTE ; *Les missions : leur histoire* (des origines à Benoît XV) par B. DE VAULX ; *Missions d'aujourd'hui* par R.-P. MILLOT ; *La croix conquiert le monde* par Jacques ZEILLER et *De Constantin à Charlemagne* par J.-R. PALANQUE ; *Le chrétien devant la maladie et la mort* par J.-Ch. DIDIER ; *Vivre en chrétien* par P.-A. LIÉGÉ ; *Catholicisme et progrès social* par L. GUISSARD ; *Ces palais où Dieu habite* (l'architecture religieuse de 1400 à 1800) par M. BRION ; *Brève histoire de la sculpture chrétienne* par V.-H. DEBIDOUR ; *Radio-télévision pour le Christ*, par J. ARBOIS et le P. PICHARD ; *Les dogmes changent-ils ?* par H. RONDET ; *L'Esprit-Saint* par A.-M. HENRY ; *L'incarnation* par F. FERRIER ; *Le christianisme se désintéresse-t-il de la science ?* par J. ABELÉ ; *La gnose éternelle* par H. CORNELIS et A. LÉONARD ; *Connaître l'Islam* par L. GARDET ; *Les prophètes* par J. DHEILLY ; *Les ordres religieux masculins* par J. CANU ; *Un million de religieuses* par S. CITA-MALARD ; *Le renouveau liturgique* par les Communautés sacerdotales de Saint-Séverin (Paris) et de Saint-Joseph (Nice). Nous aurons sans doute l'occasion de revenir sur tel ou tel de ces volumes.

## A L'ÉCOUTE DU MONDE-FEUILLES DE ROUTE

Bulletin de formation et d'information, édité par la CHRONIQUE SOCIALE DE FRANCE, 16, rue du Plat, LYON-2<sup>e</sup> - 10 numéros par an.

Abonnement annuel : 8,50 NF. C.C.P. 4553-15

Cette publication se propose de présenter, chaque mois, un panorama de l'actualité économique, sociale, politique et internationale ; des dossiers sur les problèmes économiques, politiques et sociaux qui ont marqué pendant le mois précédent la vie nationale ou internationale, une revue de la presse française ; une bibliographie destinée aux militants chrétiens, etc...  
Directeur : J. FOLLIET — Rédact. en chef : G. BLARDONE

Le Gérant : J.-Y JOLIF

Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 1961

# LUMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN  
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE  
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE  
DE LYON

## CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement  
du 1<sup>er</sup> Janvier.

	Ordinaire	Soutien	Le numéro
France	15 NF (1.500 f.)	20 NF (2.000 f.)	3,50 NF (350 f.)
Etranger	18 NF (1.800 f.)	25 NF (2.500 f.)	4,00 NF (400 f.)

## CORRESPONDANTS A L'ETRANGER

Suisse : Columban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa  
1975

Belgique et Luxembourg : La Pensée Catholique, 40, avenue de la  
Renaissance, Bruxelles, C. C. P. 1291-52

Pays-Bas : H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem,  
C. C. P. 85843

Italie : Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C.C.P.  
1.18976

U. S. A. et Canada : Periodica, 5090, avenue Papineau, Montréal 34

\*

Pour tout changement d'adresse. ne pas oublier de joindre à  
l'ancienne bande 3 timbres de 0,25 NF, ou 3 coupons-réponses inter-  
nationaux.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse,  
et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications  
utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C. C. P. de préférence aux  
chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent  
être adressés sans mention personnelle à

**LUMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2<sup>me</sup>**

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

# LVMIÈRE ET VIE

## Cahiers encore disponibles

1953	8. <i>Crise de la Morale</i> .....	2,50 NF.
	11. <i>La fin du monde est-elle pour demain ?</i> ...	4,00 NF.
1955	19. <i>Chrétiens séparés devant l'œcuménisme</i> ...	2,50 NF.
	20. <i>Réflexions sur le travail</i> .....	2,50 NF.
	21. <i>La morale du Nouveau Testament</i> .....	2,50 NF.
	24. <i>De l'immortalité de l'âme</i> .....	2,50 NF.
1956	25. <i>L'Islam</i> .....	2,50 NF.
	26. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, I</i> ..	2,50 NF.
	27. <i>Le Baptême dans le Nouveau Testament, II</i> ..	2,50 NF.
	28. <i>Où en est le communisme français ?</i> .....	2,50 NF.
	30. <i>La Sainte Trinité, II</i> .....	2,50 NF.
1957	31. <i>L'Eucharistie dans le Nouveau Testament</i> ..	2,50 NF.
	32. <i>Suicide et eutanasie</i> .....	2,50 NF.
	33. <i>Réflexions sur le miracle</i> .....	2,50 NF.
	34. <i>L'évolution humaine</i> .....	2,50 NF.
	35. <i>Transmission de la foi et catéchèse</i> .....	4,00 NF.
1958	36. <i>Le Rédempteur</i> .....	3,00 NF.
	37. <i>Israël</i> .....	3,00 NF.
	38. <i>La guerre</i> .....	3,00 NF.
	39. <i>L'argent, I</i> .....	3,00 NF.
	40. <i>Aspects du protestantisme</i> .....	3,00 NF.
1959	41. <i>L'espérance</i> .....	3,50 NF.
	42. <i>L'argent, II</i> ..	3,50 NF.
	43. <i>Conception chrétienne de la femme</i> .....	3,50 NF.
	44. <i>Amour de Dieu, amour des hommes</i> .....	3,50 NF.
	45. <i>Le Concile œcuménique</i> .....	3,50 NF.
1960	46. <i>La prédication</i> .....	3,50 NF.
	47. <i>La conversion</i> .....	3,50 NF.
	48. <i>Création et créature</i> .....	3,50 NF.
	49. <i>Autorité et pouvoir</i> .....	3,50 NF.
	50. <i>Vivre dans le monde</i> .....	3,50 NF.
1961	51. <i>La confirmation</i> .....	3,50 NF.

## Cahiers à paraître

52. *Le ciel*
53. *La tentation*
54. *Cinéma et vie chrétienne*
55. *L'Eglise d'Orient*

Les prix indiqués sont valables pour la France et la Communauté.  
Pour l'étranger ils doivent être majorés de 0,50 NF.

PRIX : France, **3,50 NF**  
Étranger, **4,00 NF**