

**Prêtre maître de conférence docteur ès théologie Gheorghe Sava**

## **LE BAPTÊME DANS LE DIALOGUE CATHOLIQUE-ORTHODOXE**

Dans le dialogue entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, le document de Bari est sans nul doute une des réalisations oecuméniques les plus importantes de ces derniers temps. Le 16 juillet 1987, la commission pour le dialogue théologique entre les deux Églises rédigeait une déclaration commune sur les sacrements d'initiation. C'était le résultat de concertations qui avaient duré des années.

Le texte de Bari montre que tous les sacrements sont les sacrements de la foi. L'unité de la foi est prioritaire. Elle constitue le présupposé pour l'unité dans les sacrements. Cette unité était difficile à maintenir quand, le schisme survenu, les traditions se sont développées séparément, indépendamment l'une de l'autre sans aucune possibilité que les décisions soient prises ensemble. La pratique sacramentelle s'est aussi développée séparément et certaines divergences se sont produites. Il s'agit de:

- 1 - la pratique du Baptême par infusion.
- 2 - le diacre ministre ordinaire du Baptême.
- 3 - la question de la Confirmation reçue après l'Eucharistie dans la pratique catholique.

Des théologiens orthodoxes sont portés à y voir en même temps des divergences doctrinales.

Nous essayerons d'abord de présenter l'évolution de la pratique liturgique à travers les siècles (sur les trois points différents), et ensuite de montrer si les différences pratiques ont des implications dogmatiques qui peuvent constituer un obstacle sur la voie de l'unité entre les deux Églises.

## 1. La triple immersion ou l'infusion?

### 1.1. Évolution de la pratique liturgique

L'administration du Baptême se faisait selon les témoignages les plus anciens par une triple immersion. En Orient nous avons vu que l'immersion était totale. D'après les descriptions que nous en donnent les Pères, le néophyte disparaissait tout entier sous l'eau, de manière que l'eau surpassât sa tête.<sup>1</sup> En même temps le Baptême par infusion était administré aussi, mais dans de situations spéciales.

Ainsi la pratique du Baptême par infusion, qui va généraliser dans l'Église catholique-romaine, était déjà connue dans l'antiquité, comme en témoigne la Didachè: "Au sujet du Baptême, baptisez ainsi, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, dans une eau courante. Si toutefois tu n'as pas d'eau courante, baptise dans une autre eau, et si l'eau froide est exclue, dans de l'eau chaude. A défaut de l'une et de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit".<sup>2</sup> Cela est le premier témoignage pour le Baptême par infusion. C'est ce que souligne aussi le théologien B. Neunheuser: "Nous possédons ici le premier témoignage, et c'est le seul jusqu'au 3e siècle, pour le Baptême d'infusion. Nous pouvons dire que le Baptême est tout d'abord, de toute évidence "immersion", mais que l'on manie cet usage d'une manière très souple, avec une souveraine liberté".<sup>3</sup>

On croit que ces compléments ont été ajoutés par un interpolateur.<sup>4</sup>

1. Cf. par ex: Tertullien, *Adv. Prax.* 26, PL. 2, 23; Saint Basile, *Sur le Saint Esprit*, 15, 35, PG. 32, 129-132, trad. par Benoît Pruche., (coll. SC. 17 bis), Cerf, Paris, 1968, p. 367-369; Cyrille de Jérusalem, *Cat. Myst.*, 2, 4, PG. 33, 1080, texte critique et notes par Auguste Piédagnel trad. fr. par Pierre Paris (SC. 126), Cerf, Paris, 1966, p. 111-113; Saint Jean Chrysostome, *In Ep. I ad Corint.*, Hom. 40, 1, PG. 51, 348, dans *Oeuvres Complètes*, trad sous la direction de M. Jeannin, Paris-Bruxelles, t. 9, 1866, p. 579-580; *Constitutio Eccl. aegypt.*, 16, dans *Didascalia et constitutione apost.*, Ed. Funk, t. 2, Paderborn, 1905, p. 110; Saint Grégoire de Nysse, *La catéchèse de la foi*, introd. J. R. Armogathe, trad. d'Annette Maignan, Desclée de Brouwer, 1978, p. 89-93; Idem, *Orat. in bapt. Christi*, PG. 46, 585; *Constitutions Apostoliques*, 3, 17, 1, trad. par Marcel Metzger, (SC. 329), Ed. du Cerf, Paris, 1986, p. 159.

2. J. P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, p. 357.

3. B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Ed. du Cerf, Paris, 1965, p. 61. Voir aussi Josef A. Jungmann, *La liturgie des premiers siècles*, Ed. du Cerf, Paris, 1962, p. 130: "C'est ici la première mention que nous possédions du Baptême par infusion, encore que les circonstances dont témoignent les récits du Baptême de la foule le jour de la Pentecôte,

Selon J. J. von Allmen “même si le texte de la Didachè a été retravaillé après sa rédaction primitive, il nous apprend qu’on ne faisait pas dépendre la validité d’un baptême de la manière dont l’eau avait été utilisée pour le performer”.<sup>5</sup> Ce Baptême était appliqué seulement dans des cas exceptionnels, surtout pour les malades pour qui l’immersion et l’émersion dans l’eau eussent été impossibles. Le Baptême par infusion ne fut plus employé que pour les “clinici”<sup>6</sup>, et l’on eut parfois tendance à le considérer comme étant de moindre valeur que le Baptême par immersion.<sup>7</sup>

Combien défavorablement on le regardait, même en Occident, une allusion du pape Corneille dans une lettre à l’évêque Photius d’Antioche le montre: il relate le cas du Baptême de Novatus, “frappé par une maladie grave, au point qu’on considérait qu’il devait mourir”, “dans le lit même où

---

et d’autres Baptêmes mentionnés dans les Actes, nous permettent de supposer l’usage de cette manière de faire. Mais au troisième siècle la construction des piscines baptismales a fait tomber cette pratique en désuétude, sauf pour les malades, et il est à remarquer que l’allusion qui y est faite dans la Didachè fut supprimée quand ce texte passa dans les Constitutions apostoliques 7, 22”.

4. J. P. Audet, *op. cit.*, p. 107 et 165. Le texte de la Didachè paraît n’avoir comporté au début que la mention suivante: “Au sujet du Baptême, baptisez ainsi, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, dans une eau courante”. Mais à une date relativement proche de la rédaction originale, le texte a été complété de la manière suivante: “Si tu n’as pas d’eau courante, baptise dans une autre eau, et si l’eau froide est exclue, dans de l’eau chaude. A défaut de l’une et de l’autre, verse trois fois de l’eau sur la tête, au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit”. (Voir, *Ibidem*, p. 233 et 365).

5. J. J. von Allmen, *Pastorale du Baptême*, Ed. Universitaires-Fribourg, Suisse, Ed. du Cerf, Paris, 1978, p. 169.

6. Le mot *clinici* à servi à désigner les malades et médecins; toutefois, dans l’antiquité chrétienne, c’est principalement, sinon exclusivement, aux malades, à ceux qui sont dans leur lit, *ejn klivnh*, que le terme est appliqué. Le nom *clinici* s’attachait à eux comme une tare et, s’ils guérissaient, ils avaient à faire suppléer aux cérémonies omises. cf. *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie* t. III, Paris, 2col. 1942-1943. Il y a des théologiens qui disent que la simple infusion sur la tête est mentionnée dans la Didachè comme une éventualité probablement plus large que celle du “baptême clinique” auquel la tradition patristique postérieure réservera ce rite. Cf. *Didachè*, 7, 3, éd. W. Rordorf et A. Tuilier (coll. SC. 248), Paris, 1978, p. 170-172; W. Rordorf, “Le Baptême selon la Didachè”, dans *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte*, Louvain, 1972, p. 499-509 (507 n. 44); H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, *Doctrine des Apôtres, Epître de Barnabé. Les Pères apostoliques*, 1, Paris, 1926, p. 41; S. Giet, *L’énigme de la Didachè*, Paris, 1970, p. 196.

7. Saint Cyprien, *Ep. 79 ad Magnum*, 12, 1, trad. par Louis Bayard, in Collection

il gisait, il reçut par infusion le Baptême” ajoutant d’une manière caractéristique, “s’il faut dire qu’un semblable Baptême a été reçu”.<sup>8</sup> Ce Baptême des “cliniques”, l’Église le regardait cependant comme valide. Saint Basile écrit à la veuve d’Arinthée que son mari, à l’article de la mort, avait été purifié de tous ses péchés par le Baptême qu’il venait de recevoir.<sup>9</sup> “Le Baptême pourra donc se faire “per infusionem”, mais seulement dans les cas où le Baptême par immersion serait impossible”.<sup>10</sup>

En Orient, le Baptême par infusion était reconnu pour les malades, pourtant ceux qui l’avaient reçu étaient écartés du sacerdoce.<sup>11</sup>

Le pape Étienne II, dans la réponse qu’il fit en 754 à diverses difficultés proposées par des évêques français, approuve le Baptême donné aux enfants malades, en leur versant de l’eau sur la tête.<sup>12</sup>

Le Baptême clinique, comme on disait, ne comportait et ne pouvait comporter l’immersion; on le célébrait par simple infusion. “Sans doute, ce Baptême était considéré comme un pis aller; on préférait être baptisé avec toutes les cérémonies de l’Église, en assemblée publique et solennelle. Mais cette préférence n’était nullement fondée sur l’idée que le Baptême clinique fût invalide. Jamais on n’a songé à le renouveler. Dès lors, si le Baptême par simple infusion est valable, pourquoi ce minimum ne suffirait-il pas aussi pour les gens bien portants? On peut discuter sur l’opportunité de la

---

des Universités de France, 1925, p. 247: “Vous me demandez aussi, fils très chers, mon sentiment au sujet de ceux qui reçoivent la grâce divine étant souffrants et malades, et s’il faut les considérer comme des chrétiens authentiques, eux qui n’ont été qu’arrosés de l’eau du salut sans y être baignés. Sur ce point personne n’a de jugement tout fait à recevoir de notre modeste et humble autorité, mais chacun peut penser ce qu’il lui semble, et faire ce qu’il pense....”

8. Voir, Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, 6, 43, 14, PG. 20, 621. (SC. 41, p. 157). C’est le premier exemple historiquement attesté du Baptême administré à un *clinique*. Cf. *DACL*, t. III, 2, col. 1942.

9. Saint Basile, *Lettres*, vol. 3, trad. par Yves Courtonne, Paris, 1966, p. 141.

10. Stanislas Giet, *L’énigme de la Didaché*, Paris, 1970, p. 196. “En Occident l’Église catholique a étendu cette exception de nécessité à tous les bébés à baptiser. Déjà la validité de cette extension est douteuse.....”. Alexis van der Mensbrugghe, “Les sacrements ponts ou murs entre l’Orthodoxie et Rome?”, *Le Messager de l’Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, Paris, 13 (1965), No. 51, p. 168.

11. Concile de Néo-Césarée, can. 12. Cf. P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, (4e-9e siècles), t. 1, 2, *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata-Roma, 1962, p. 80-81.

simplification du rite, non sur la validité du rite simplifié”,<sup>13</sup> dit le théologien L. Duchesne.

Le Baptême par infusion, qui consiste à verser de l’eau sur la tête de l’enfant, au lieu de le plonger dans une cuve, va se développer en Occident au point de devenir quasi général au 14<sup>e</sup> siècle.<sup>14</sup> Le premier qui proclama la validité du Baptême administré sans nécessité par infusion fut Alexandre de Halles.<sup>15</sup> L’opinion d’Alexandre fut partagée par son disciple Bonaventure, le “docteur seraphicus”.

Saint Thomas d’Aquin<sup>16</sup> considère le Baptême par immersion “communior, laudabilior, tutior”. Pour lui “l’immersion représente d’une façon plus expressive l’ensevelissement du Christ; aussi cette manière de baptiser est-elle commune et plus recommandable”.<sup>17</sup> Il n’admettait donc de préférer à cet “usage plus commun” le Baptême “par manière d’aspersion, ou encore par manière d’effusion”, que “principalement en cas de nécessité, c’est-à-dire à cause du grand nombre des candidats au Baptême”, de la “rareté de l’eau” ou de la “faiblesse du candidat”.<sup>18</sup>

L’immersion est la forme d’administration qui exprime le mieux le sacrement du Baptême. D’ailleurs, s’il en était autrement, l’ablution pourrait être faite sur n’importe quelle partie du corps. Or cela ne convient point, parce que le péché originel, spécialement atteint par le Baptême, n’est pas localisé dans une partie plutôt que dans une autre. L’aspersion ne suffit donc pas; c’est l’immersion qui est requise<sup>19</sup> “..... la triple immersion est d’usage courant et ce serait faute grave contre l’observation des cérémonies de l’Église d’en agir autrement: néanmoins le Baptême sera valide”.<sup>20</sup>

L’objection Orthodoxe devant l’abandon de l’immersion en Occident a donc sa valeur reconnue par un des principaux théologiens de l’Église

12. Etienne II, *Ep.* 2, 12; PL. 89, 1027.

13. L. Duchesne, *Eglises Séparées*, Paris, 1896, p. 96.

14. Henri Bourgeois, *L’initiation chrétienne et ses sacraments*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 71.

15. Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, trad. de l’allemand par Marcel Gautier, vol. 2, quatrième ed., Ed. Salvator, Mulhouse, 1941, p. 282.

16. Thomas d’Aquin, *Somme théologique. Le Baptême, la Confirmation*, trad. fr. Par A. B. Boulanger, Desclée, Paris, Tournai, Rome, 1930, 3<sup>e</sup> partie, 66, 7.

17. *Ibidem*, art. 7, 2.

18. *Ibidem*, 7, 3.

19. *Ibidem*.

catholique. Encore convient-il de souligner que l'abandon ne s'est introduit que très tard dans la pratique<sup>21</sup> et sans jamais être avalisé dans les rubriques romaines.<sup>22</sup> Au moyen âge, le Baptême des petits enfants, devenu la coutume générale, se pratiquait encore par l'immersion, rite en fonction duquel les grands scolastiques construisent leur théologie du sacrement.<sup>23</sup> L'infusion ne commence à se généraliser que peu avant la Réforme du 16e siècle, dont les promoteurs reflètent encore les incertitudes de leur temps.<sup>24</sup> Le rituel de Paul V, (1614) lui-même continue de présenter le Baptême de l'enfant par immersion comme une alternative à l'infusion, devenue la manière usuelle d'administrer le sacrement.<sup>25</sup>

La plupart des théologiens catholiques admettent généralement que le Baptême fut administré par immersion totale depuis les temps apostoliques jusqu'au 14e siècle environ<sup>26</sup>; qu'on employa, du 13e siècle au 15e siècle, l'immersion partielle du corps avec l'infusion sur la tête; et qu'à partir du 15e siècle, l'infusion seule remplaça l'infusion accompagnée d'immersion.<sup>27</sup>

L'étude des textes et des monuments archéologiques a conduit l'abbé Corblet aux conclusions suivantes pour l'Occident: "Du 4e au 8e siècle,

20. *Ibidem*, q. 66, art. 8, 3.

21. Le rite milanais est resté fidèle à l'immersion, cf. P. Borella, *Il rito ambrosiano*, Milan, 1964, p. 278; celle-ci était encore pratiquée en Espagne au milieu du 18e siècle, d'après Ephrem d'Athènes (le récit des événements et les documents publiés par L. Petit dans Mansi, t. 38, pp. 576-640).

22. *Le Sarum Manual*, témoin de l'usage anglais à la veille de la Réforme, n'a encore que la rubrique de l'immersion, cf. J.C.D. Fisher, *Christian initiation. Baptism in the Medieval West* (coll. Alcuin Club Collections, 47), Londres, 1965, p. 174.

23. B. Neunheuser, *op. cit.*, p. 180, 194, 200.

24. B. Jordahn, "Die Taufe im Mittelalter bis zur Gegenwart", dans K.F. Müller et W. Blankenberg (éd.) *Leiturgia*, (coll. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, 5), Casel, 1970, p. 394 et 462-463.

25. *Rituale romanum*, éd. d'Anvers, 1617, p. 6 et 19.

26. Ainsi Dom de Puniat dit que "le Baptême par immersion et la formule sacramentelle datent de l'institution même du sacrement ..... La triple immersion était aussi d'un usage universel tant en Orient qu'en Occident, à part les deux exceptions bien connues chez les Eunomiens et en Espagne. Les documents gallicans ne nous en disent rien, il est vrai; on serait même tenté de croire, à lire leurs formules, que l'on pratiquait aussi en Gaule l'immersion unique. Mais une telle particularité aurait laissé des traces après elle". ("La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne", *Rev. des Questions Historiques*, Paris, 72, 1902, p. 398).

27. J. Dellamy, art "Baptême", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903, t.

immersion partielle dans les baptistères, avec l'addition d'infusion. Du 8<sup>e</sup> au 11<sup>e</sup> siècle, immersion verticale et complète des enfants dans les cuves. A cette époque et dans tout le cours du moyen âge, procédés divers pour le Baptême des adultes qu'il n'était pas possible d'immerger dans le bassin des fonts. Du 11<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle, immersion horizontale et complète dans les cuves. Aux 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> siècles, tantôt immersion complète, tantôt immersion partielle accompagnée d'infusion, rarement infusion seule. 15<sup>e</sup> et 16<sup>e</sup> siècle, rarement immersion complète, parfois immersion avec infusion, le plus souvent infusion seule. 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup>, règne de l'infusion seule; immersion conservée jusqu'à nos jours dans les rites mozarabe et ambrosien. 19<sup>e</sup> siècle: progrès rapide de l'immersion dans diverses communions religieuses, surtout en Amérique et en Angleterre".<sup>28</sup>

“Le rite de l'immersion avait, on le devine sans peine, ses inconvénients, et bien qu'il fût plus hautement significatif on fut conduit, soit quand l'eau manquait, soit quand on avait à baptiser en pays froids des malades (baptême des “cliniques”) à substituer à l'immersion, même partielle, l'infusion... Ce rite laissait tomber un des symbolismes du Baptême et ne retenait que l'idée de purification”.<sup>29</sup>

Les théologiens occidentaux, catholiques et protestants, reconnaissent l'inconvénient de cette pratique. Dans son étude sur l'évolution des rites sacramentels, le liturgiste allemand Joseph Pascher observe que “dans le cas du Baptême par ablution et par aspersion, l'Église, pour, réaliser le symbolisme, se contente d'un faible vestige d'immersion.... Il y a donc toute une gamme des rites qui expriment tous plus ou moins le symbolisme de l'immersion, sans qu'on puisse affirmer que l'action est viciée. Pourtant le cas du problème par aspersion n'est pas tellement évident et il semble

---

2, 1, coll. 254.

28. J. Corblet, *Histoire du sacrement du Baptême*, vol. 1, Paris, 1881, p. 248-249.

29. E. Delaye, art. “Baptême” dans *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 1, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1218. La véritable cause de cette transformation rituelle est, selon J. Corblet, la crainte “de compromettre la santé des enfants nouveau-nés en les plongeant dans l'eau froide. Ce danger n'existait guère, alors qu'on ne baptisait qu'aux vigiles de Pâques et de la Pentecôte, époque où le soleil commence à chauffer l'atmosphère de ses rayons .... Il n'en fut plus de même, quand on se mit à baptiser les enfants quelques jours après leur naissance, et à toutes les époques de l'année .... Un second motif qui dut faire renoncer à l'immersion, c'est la contamination de l'eau par des maladies de peau qui pouvaient se gagner, et par ces souillures qui firent donner à Constantin IV le surnom de Copronyme”.

poser un vrai problème”.<sup>30</sup> C’est vrai que les Baptêmes ont naturellement un sens de purification. L’eau lave. Ce symbolisme dit bien que le Baptême chrétien purifie, mais l’immersion dirait en plus que l’homme de péché meurt, enseveli dans les eaux, et que l’homme nouveau ressuscite dans le Christ sortant du tombeau.

Le théologien A. M. Carré se demande: “Pourquoi le Christ a-t-il très exactement voulu l’immersion de l’homme pécheur, puisque l’ordre donné par lui est: “Baptisez”? Une remarque, d’abord. Je viens de dire: immersion. Des raisons de commodité ont fait prévaloir en Occident le rite d’infusion. Les quelques gouttes d’eau ont bien la signification que nous verrons, mais elles ne l’imposent pas à l’esprit; elles suggèrent plutôt à l’assistance cette réflexion spontanée: le péché originel est effacé, ce qui est un aspect du mystère, mais un aspect seulement, l’effet d’une cause dont la valeur profonde nous échappe. On peut donc regretter que le rite primitif soit tombé chez nous en désuétude, bien que le rituel romain lui fasse toujours place”.<sup>31</sup>

Dans un entretien sur le symbolisme des rites baptismaux, le Père L. Bouyer dit: “Qu’il puisse y avoir des difficultés suscitées à la mentalité moderne par le symbolisme des rites baptismaux en soi, c’est possible et nous en viendrons à les discuter. Mais le plus gros problème n’est pas là, et c’est bien plutôt qu’il n’y a à peu près plus de symboles du tout dans nos rites tels que nous les célébrons. Nous avons remplacé insensiblement le symbole par une espèce de signe abstrait du symbole qui est au symbole ce que l’absorption d’une pilule peut être à un repas. Le vrai symbole, lui, est plus parlant que toutes les paroles, et c’est pourquoi Notre-Seigneur a voulu joindre dans l’économie des moyens de grâce le symbole à la parole, pour qu’il dise ce qu’aucune parole ne peut dire. Car il est, le vrai symbole, un acte vivant qui prend l’homme tout entier, corps et âme, et lui fait découvrir dans une action où il est entraîné, avec sa chair, son cœur et son esprit, la vérité qui, dans des paroles, resterait une abstraction, alors qu’elle est appréhendée comme réalité dans un acte concret. Au contraire, nous en sommes venus, nous, à tenter vainement, par un flot de paroles impuissantes, de rendre quelque sens à des gestes décharnés, privés de toute

---

(*Histoire du sacrement de Bapt.*, Paris, 1881, t. 1, p. 240-241).

30. Joseph Pascher, *L’évolution des rites sacramentelles*, trad. de l’allemand par Charles Rauch, Ed. du Cerf, Paris, 1952, p. 17. On voit que le Baptême par aspersion est considéré par l’Eglise catholique d’une valeur douteuse.



vie réelle. L'espèce de dessiccation, de ratatinement subi par les anciens rites baptismaux fait qu'ils ne sont plus des symboles à proprement parler, parce qu'ils ont rétrogradé en deçà du minimum sensible où ils pouvaient encore émouvoir l'imagination vivante".<sup>32</sup>

Ensuite il ajoute: "Quel rapport y a-t-il entre l'expérience d'un homme qui reçoit sur le front quelques gouttes d'eau vite essuyées et l'expérience d'un homme qui a pris un vrai bain ? Si seulement nous célébrions encore les baptêmes comme on le fait en Orient, où l'on met l'enfant tout nu, où on le plonge trois fois jusque par-dessus la tête dans l'eau d'une vraie baignoire, peut-être que les gens les plus réfractaires à la poésie primitive y comprendraient tout de même quelque chose. L'ouvrier qui sort d'un travail salissant et accablant et qui va prendre une bonne douche ou piquer une tête dans une piscine avant de passer la soirée en famille ou avec des camarades sait parfaitement ce que cela veut dire qu'avoir fait peau neuve, que se sentir un autre homme après s'être plongé dans l'eau. Mais qu'est-ce qu'il peut retrouver de commun avec cette expérience pour la transposer spirituellement quand il voit le curé effleurer à peine de trois gouttes d'eau vite épongées le front de son enfant ?".<sup>33</sup>

Dans un article sur "Les rites du Baptême dans les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste" J. P. Longeat dit: "Cette liturgie baptismale avec ses rites concrets et bien posés, nous donne une bonne leçon de mise en oeuvre. Ces gestes et ces paroles sont véritablement théologiques. L'homme peut vivre par toutes les dimensions de son être, le fondement de la foi en Jésus Christ mort et ressuscité. Nous sommes loin ici d'une liturgie purement intellectuelle qui viserait en vain à tout expliquer au détriment de l'action même. La liturgie, les sacrements sont d'abord et avant tout une action. Cependant ils ne sont pas que cela. Théodore nous dit qu'ils sont aussi des figures (typos), manifestant une réalité plus haute que ce qui est visible dans les rites".<sup>34</sup>

Selon le théologien réformé J. J. Allmen, "on peut dire que l'immersion est la forme la plus normale de baptiser: c'est celle que rapporte Hippolyte,

---

31. A. M. Carré, *Baptisés dans le Christ*, Cerf, Paris, 1986, p. 25.

32. L. Bouyer, "Le symbolisme des rites baptismaux", *Maison Dieu. Revue trimestrielle de pastorale liturgique*. Paris, No. 32 (1952), p. 6.

33. *Ibidem*, p. 7. Sur le symbolisme du Baptême le Père L. Bouyer parle aussi dans, *Initiation chrétienne*, Paris, 1958, p. 118-121.

34. J. P. Longeat, "Les rites du Baptême dans les homélies catéchétiques de Théodore

c'est celle que présupposent nombre des baptistères anciens<sup>35</sup>, c'est celle qui est pratiquée ordinairement dans la tradition orientale, celle aussi qui était courante encore un peu partout en Occident au 15<sup>e</sup> siècle, celle qu'envisagent les liturgies de Luther, d'Ulrich Zwingli, celle que réclament, souvent exclusivement, ceux qui cherchent à rétablir dans l'Église les conditions de vie chrétienne primitive".<sup>36</sup>

Les arguments théologiques en faveur de l'immersion peuvent être réduites, selon J. Corblet, à trois points:

1 - l'étymologie du mot baptême indique la nécessité absolue de l'immersion, puisque baptiser et immerger sont deux termes identiques.

2 - la signification (le symbolisme) du sacrement est détruite par le mode de l'infusion qui ne figure pas la sépulture et la résurrection du vieil homme.

3 - aucun motif sérieux n'autorisait la substitution de l'infusion à l'immersion.<sup>37</sup>

Le P. Bouyer dit qu'il "faudra certainement faire porter nos efforts sur une transformation et un rajeunissement de nos célébrations. Sans doute, il ne nous appartient pas de changer la forme des rites telle qu'elle est actuellement canonisée par l'Église. Mais il nous appartient de réagir ou de ne pas réagir contre la tendance à prolonger jusqu'à la sclérose une certaine évolution historique. .... La première pierre de touche de ce renouveau sera le sérieux avec lequel nous traiterons les symboles eux-mêmes, non pas dans leur essence abstraite soumise à nos spéculations, mais dans leur réalité concrète que voient et touchent nos fidèles".<sup>38</sup>

L'immersion, presque abandonnée en pratique depuis des siècles, disparue même des rubriques, reprend sa place la première après le Concile Vatican II. Les Préliminaires du nouveau rituel rappellent son antiquité. Son

de Mopsueste", *Questions Liturgiques, Louvain*, No. 4 (1985), p. 197.

35. Le diamètre de la piscine variait de 3,40 m à 0,95 m, la profondeur de 1,30 à 0,84 cf. R. de Latte, "Saint Augustin et le Baptême. Etude liturgico-historique du rituel baptismal des adultes chez saint Augustin", *QL*, 56(1975), No. 4, p. 211. Saint Augustin emploie même le terme "submersion" (In Joh. ev. 81, 2, PL, 35, 1841). Voir R. de Latte, "Saint Augustin et le Baptême. Etude liturgico-historique du rituel baptismal des enfants chez saint Augustin", *QL*, 57(1976), No. 1, p. 41-55.

36. J. J. Allmen, *La Pastorale du Baptême*, p. 169.

37. J. Corblet, *op. cit.*, vol. 1, p. 257. Voir aussi, F. Gaboriau, *Naître à Dieu*, (questions sur le Baptême), Paris, 1981, p. 56-57.

symbolisme exprime en effet sans détour l'ensevelissement et la résurrection dans le Christ.<sup>39</sup> Ainsi le nouveau rituel dit: "On peut légitimement employer soit le rite de l'immersion qui signifie plus clairement la participation à la mort et à la résurrection du Christ, soit le rite de l'ablution".<sup>40</sup>

Le nouveau catéchisme de l'Eglise catholique en parlant de la célébration du Baptême, met en évidence l'importance de l'immersion, bien qu'il rappelle que depuis l'antiquité il a été conféré aussi par l'infusion. "Le Baptême est accompli de la façon la plus significative par la triple immersion dans l'eau baptismale. Mais depuis l'antiquité il peut aussi être conféré en versant par trois fois l'eau sur la tête du candidat".<sup>41</sup>

Selon les constatations du P. Marie Gy, "le Baptême par immersion, se développe actuellement avec bonheur. .... Pour comprendre pas seulement par l'intelligence, mais en même temps dans le signe sacramentel donné par le Seigneur à l'Eglise - que le Baptême est plongée dans la mort et la résurrection du Christ, pour adhérer à la foi au péché originel dans son fondement paulinien, l'immersion a beaucoup à nous dire. Ce n'est pas une lubie d'archéologue mais une vérité mystérieuse et nous avons des indices que d'ici dix ans le Baptême par immersion sera plus fréquent ...".<sup>42</sup>

### 1.2. Implications théologiques?

La pratique du Baptême par immersion ou par infusion porte-t-elle sur ce que les scolastiques appelaient la "substance du sacrement"? Thomas d'Aquin, dont a rappelé l'insistance sur le rite de l'immersion, n'allait pas jusqu'à lier celui-ci à la validité, mais il écrivait, avec pragmatisme: "L'eau est employée dans le sacrement du Baptême pour servir à une ablution corporelle, par laquelle est signifiée l'ablution intérieure des péchés. Mais une ablution d'eau peut se faire non seulement par le moyen d'une immersion, mais aussi par le moyen..... d'une effusion".<sup>43</sup> En d'autres termes, "ce

38. L. Bouyer, *Le Symbolisme des rites baptismaux*, p. 16-17.

39. L. Ligier, "Le nouveau rituel du Baptême des enfants", *Maison Dieu*, 98, 1969, p. 23.

40. *Rituel du Baptême des petits enfants*, Mame-Tardy, Paris, 1984, (III, 22), p. 14. "Selon les coutumes locales, on peut soit plonger l'enfant dans l'eau, soit lui verser l'eau sur la tête". (*Ibidem*, 4, 53, 2, p. 21).

41. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, p. 270.

42. P. Marie Gy, "La réforme liturgique et les sacrements aujourd'hui", *La liturgie*

qui est requis essentiellement pour le Baptême, selon lui, est une ablution corporelle par l'eau"; pour le reste, "que l'ablution se fasse de telle ou telle manière, cela est contingent au Baptême".<sup>44</sup>

L'Église catholique tient que toute ablution véritable d'eau, quel qu'en soit le mode (immersion totale ou partielle, infusion) est valide. "Elle exige seulement qu'on soit sûr de la réalité de cette ablution: l'eau doit atteindre effectivement la peau et couler sur elle; une simple onction avec le pouce humecté laisserait subsister un doute et l'on devrait renouveler, sous condition, un Baptême ainsi administré. L'ablution peut se faire, à la rigueur, sur l'un des principaux membres du corps, mais régulièrement c'est sur la tête qu'on doit répandre l'eau, même dans le cas d'immersion partielle; si cela n'avait pas eu lieu, on devrait réitérer le Baptême, sous condition".<sup>45</sup>

La tradition orthodoxe a toujours gardé l'ancienne pratique chrétienne du Baptême par triple immersion. Cette pratique a été utilisée et recommandée, comme nous l'avons vu, par les Pères de l'Église, qui ont développé leur théologie à partir d'elle. Parce que en ce temps-là il y avait des groupes séparés de l'Église qui administraient le Baptême par une seule immersion (dans la mort du Seigneur), le rite de la triple immersion était prescrit à peine d'invalidité.<sup>46</sup> Parmi les reproches adressés par Michel Cérulaire à l'Église romaine, on trouve celui-ci que les latins ne baptisaient que par une seule immersion.<sup>47</sup> Michel semble même avoir rebaptisé les latins, s'il faut croire le cardinal Humbert.<sup>48</sup>

Plus importante que la question du Baptême par une seule immersion devait devenir celle du Baptême par infusion. Non seulement parce que les latins avaient déjà commencé en quelques régions à substituer ce mode

---

(Cahiers de recherche et de réflexion théologiques, 21-22), Beauchesne, Paris, 1985, p. 118.

43. Thomas d'Aquin, *op. cit.*, 3e partie, q. 66, 7.

44. *Ibidem*.

45. Réponse du Saint Office, 14 dec. 1898. cf. G. Jacquemet, art. "Baptême", dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, t. 1, coll. 1212.

46. Le can. 50 des apôtres ordonne la déposition de l'évêque ou du prêtre baptisant par une seule immersion. Bien que ce ne soit pas dit explicitement, on peut facilement en déduire, à l'aide du canon 47, l'invalidité de ce Baptême. Cette invalidité est expressément déclarée dans le can. 7 du 1er concile de Constantinople qui sera repris plus tard par le can. 95 du concile "in Trullo" prescrivant la rebaptisation des eunomiens. Voir, P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, t. 1,1, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferra-

de baptiser à l'usage ancien, substitution qui devint presque générale en Occident au 14<sup>e</sup> siècle, mais parce que l'exemple des latins exerçait son influence sur la population orthodoxe même, avec laquelle ils étaient en contact continu en beaucoup de régions. Ainsi dans la Russie du Nord, où le climat rigoureux devait favoriser cette substitution, nous trouvons déjà au 12<sup>e</sup> siècle l'exhortation aux Novgorodiens, dans laquelle l'évêque Elie (1165-1186) les avertit de ne pas verser de l'eau sur la tête de l'enfant au lieu de l'y plonger.<sup>49</sup> La prohibition est répétée par le synode de Vladimir (1274),<sup>50</sup> dans les lettres adressées par les métropolitains Cyprien (1390-1405) et Photius (1408-1431) aux gens de Novgorod et de Pskov.<sup>51</sup>

De fait, l'immersion fut parfois considérée comme essentielle à la validité du sacrement et quelques polémistes anti-latins mirent en doute la validité du Baptême occidental sous prétexte qu'il était administré par infusion.<sup>52</sup> Ainsi parmi les raisons qui devaient justifier la rebaptisation des latins, celle du Baptême administré par infusion occupe une place principale.<sup>53</sup>

Plus tard (18<sup>e</sup> siècle), la pratique habituelle du Baptême par infusion dans l'Église catholique était le premier argument que le Pidalion faisait valoir pour justifier l'abandon de l'ancienne "économie" et le recours à la rebaptisation des catholiques convertis à l'Orthodoxie.<sup>54</sup> Dans la *Réponse des Patriarches Orthodoxes à l'Encyclique du Pape Pie IX aux chrétiens ta-Roma*, p. 53-54, 230-231.

47. Voir, PG. 120, 744. La coutume de baptiser par une seule immersion s'était introduite en Espagne au temps de saint Grégoire le Grand. Les conciles de Tolède et de Worms (828) approuvèrent cette modification, mais c'est une exception à la règle générale et elle fut autorisée pour exalter la consubstantialité des trois Personnes de la divinité contre les Ariens qui troublaient les Églises d'Espagne. Cela n'était cependant nullement générale dans l'Église latine. (cf. P. Trembelas, *Théologie Dogmatique*, vol. 3, ed. de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1968, p. 97). Dans une lettre au clergé de Tirmovo, le patriarche Calliste (1350-1354; 1355-1363) considère comme non baptisés ceux qui n'ont pas subi la triple immersion, et prescrit un nouveau Baptême: "La disposition des saints apôtres, illustres et dignes de toute louange, et les saints canons de ceux-ci ordonnent que tous les baptisés par une seule immersion, en tant que non-baptisés, selon la tradition du Sauveur, sont à rebaptiser". (A. Palmieri, *La rebaptisation des latins chez les grecs*, ROC, 7(1902), p. 636, note 4).

48. Humbertus, *Brevis et succinta commemoratio*, PL.143, 1003.

49. L.K. Goetz, *Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts*, Stuttgart, 1905, p. 365.

50. A. Pavlov-V. Benesevic, *Monuments de l'ancien droit canonique russe*, 2<sup>e</sup> éd., Saint-Petersbourg, 1908, 1<sup>re</sup> partie, p. 93.

51. *Ibidem*, p. 241, 274, 496.

d'Orient entre autre accusations on peut lire que les occidentaux ont introduit "l'infusion au lieu de l'immersion dans le Baptême".<sup>55</sup> On rencontre de telles situations surtout quand les relations entre les Églises ont été tendues.

Le métropolite de Kiev, Pierre Moghila (17<sup>e</sup> siècle), bien qu'il requière toujours la triple immersion dans l'eau, accepte aussi le Baptême par une triple infusion. Ainsi dans son introduction doctrinale au Baptême il dit expressément: "Le saint Baptême est parfaitement accompli aussi bien par l'immersion de tout (le sujet) dans l'eau que par l'infusion de l'eau sur le sommet de la tête à travers tout le corps. Que chaque Église garde donc la première ou la deuxième forme du Baptême, selon la coutume qu'elle observe depuis les anciens temps. Mais que l'on prenne bien soin de plonger trois fois en même temps que l'on prononce les paroles de la forme..."<sup>56</sup>

Un ancien prêtre catholique qui est passé à l'orthodoxie, résume ainsi la doctrine de l'Église russe. "Le Baptême par infusion est valide, autrement l'Église primitive ne l'aurait pas autorisé, même pour les cas de maladie; mais il n'est pas licite, parce qu'il est contraire à une règle apostolique qui doit être respectée par toutes les Églises".<sup>57</sup> C'est la doctrine que nous trouvons affirmée par la théologie officielle<sup>58</sup>, ce qui n'empêche pas un certain nombre d'écrivains d'émettre une opinion contraire.<sup>59</sup>

52. Après le concile de Florence, Marc d'Ephèse adressa une encyclique à toutes les Eglises du rite grec, où il affirmait l'impossibilité morale de se réunir à une Eglise qui avait vicié l'essence même du Baptême, et il fut secondé dans ses vues par Jérémie de Constantinople et par Grégoire, légat du patriarche d'Alexandrie. (cf. J. Corblet, *op. cit.*, t. 1, p. 255). C'est le théologien Eustratios Argenti, inspirateur principal de l'horos patriarcal de 1755, qui donna à l'argumentation orthodoxe sa forme classique, en l'appuyant sur trois raisons: l'étymologie du verbe "baptiser", qui signifie "immerger"; le symbolisme paulinien du sacrement, où l'immersion du chrétien représente son ensevelissement avec le Christ; la coutume de l'Eglise de célébrer le Baptême lors des fêtes pascales, en confirmation du motif précédent. Cf. T. Ware, *Eustratios Argenti, A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964, p. 90-96 et P. Grigoriou, *Relations entre catholiques et orthodoxes* (en grec), Athènes, 1958.

53. Voir par exemple les décisions du synode de 1620 réuni par le patriarche Philarète, qui prescrit officiellement la rebaptisation des latins. Cf. Grenkov, *Le concile réuni à Moscou en 1620 par Philarète et ses décisions*, dans *Pravoslavnyi Sobièsiednik*, t. 1, 1864, p. 153-180. Tel resta le sentiment des Russes jusqu'au synode de 1667. En cette assemblée, sur le conseil des patriarches orientaux, le décret du synode antérieur fut abrogé.

54. Agapios de Dimitsa et Nicodème l'Hagiorite, *Pidalion* (1793), 9<sup>e</sup> éd., Athènes, 1982, pp. 55-57 et 65. Cf. aussi Valerian Sesan, *Cours de droit ecclésial oriental*, Sibiu, 1942, p. 182.

\*

Comme nous avons vu dans le premier chapitre la célébration du Baptême exprime deux dogmes fondamentaux de l'Église: trinitaire et christologique. Le dogme trinitaire est affirmé notamment par la formule du Baptême (l'épiclesse) et la triple immersion et émergence, et le dogme christologique par le symbolisme de l'immersion et l'émergence. Ce symbolisme trinitaire et christologique du Baptême est très clairement affirmé dans la pratique baptismale par immersion. Les témoignages patristiques sont très clairs en ce sens. Ainsi dans la IIe catéchèse mystagogique, saint Cyrille de Jérusalem dit: "Après cela vous avez été conduits par la main à la sainte piscine du divine Baptême .... Et on a demandé à chacun s'il croyait au Nom du Père, et du Fils, et du Saint Esprit. Et vous avez confessé la confession salutaire, et vous avez été immergés trois fois dans l'eau, et puis vous avez émergé, signifiant là aussi symboliquement la sépulture de trois jours du Christ".<sup>60</sup> Commentant les trois immersions qui figurent le *triduum* pascal saint Cyrille a écrit des lignes admirables.<sup>61</sup> On comprend dès lors que ce n'est pas par un pur attachement au passé que l'Église Orthodoxe est restée fidèle à l'antique manière d'administrer le sacrement du Baptême. C'est à cause de toute la signification sacramentelle du rite. L'immersion est à vrai dire le signe même du sens du Baptême: "L'eau détruit une forme de vie mais découvre l'autre; elle engloutit le vieil homme et élève l'homme nouveau"<sup>62</sup> écrit Cabasilas. L'engloutissement ne peut être valablement signifié que par l'immersion.

Il est certain que l'abandon du Baptême par immersion entraîne un affaiblissement du symbolisme propre au sacrement. On a vu qu'au cours

---

55. *La Réponse des Patriarches Orthodoxes à l'Encyclique du Pape Pie IX aux chrétiens d'Orient*, 5, 12, trad. fr., dans *Présence Orthodoxe*, 1975, No. 29, p. 16.

56. P. Moghila, *Trebnik* (Euchologe), édité en la sainte, grande et miraculeuse Laure des Cryptes, Kiev, l'an de la nativité 1646, le seizième jour du mois de décembre, vol. 1, p. 8.

57. VI. Guettée, *Exposition de la doctrine catholique orthodoxe*, p. 126.

58. *Orthod. Orient. eccles. dogm.*, Moscow, 1831, art. , (De sacram.).

59. *Lettres sur la théologie de l'Église catholique orientale*, St. Petersburg, 1839; Alex. Stourdza, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, Stuttgart, Cotta, 1816. (trad. allem. par A. von Kotzebue, Leipzig, 1817). Stourdza essaye de prouver que le Baptême par l'immersion porte seul le caractère de l'institution divine. Son ouvrage a été réimprimé dans ses *Oeuvres Posthumes*, t. IV, Paris, 1860.

des siècles, parfois, l'Église a considéré cette forme d'administration du Baptême, comme essentielle pour la validité du sacrement. Bien que pour le Baptême par infusion il y ait quelques attestations pendant les premiers siècles, il se faisait seulement dans des situations exceptionnelles. La mort-résurrection avec le Christ, admirablement symbolisée dans l'immersion-émersion, est effacée dans le Baptême administré par infusion.

C'est pour cela qu'il faut comprendre d'une certaine manière l'attitude de l'Église Orthodoxe envers la forme du Baptême qui n'a pas respecté les prescriptions des Pères.

Pourtant la notion de validité au cours des siècles a été conditionnée non seulement par une administration correcte du sacrement du point de vue de la matière et de la forme, mais aussi par l'appartenance de celui qui a accompli le rite à une communauté chrétienne confessant correctement le dogme de la Sainte Trinité. De ce point de vue on peut affirmer que le Baptême administré dans l'Église catholique, respecte entièrement le dogme qui est essentiel à la validité du Baptême selon les prescriptions des conciles oecuméniques<sup>63</sup>, le dogme trinitaire.

Dans la discipline actuelle de l'Église Orthodoxe, le Baptême par infusion est universellement reconnu valide en cas de nécessité. L'infusion employée en dehors de ce cas, telle l'infusion des catholiques, n'a plus pour conséquence la rebaptisation. Mais l'accord sur les raisons de cette reconnaissance est loin d'être fait, comme nous l'avons vu à Bari. Généralement l'Église orthodoxe applique le principe de l'économie<sup>64</sup> à l'égard du Baptême des chrétiens occidentaux. Nous allons reprendre cette question après avoir exposé les deux autres difficultés soulevées par les Orthodoxes à Bari.

---

60. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat. Myst.* II, 4 (SC 126), p. 110-113. Voir, Saint Ambroise, *De Sacramentis*, II, 7, 20 (SC 25), p. 68.

61. Voir dans le Ier chap. "Le symbolisme de l'immersion-émersion", aussi pour les autres Pères.

62. N. Cabasilas, *La vie en Christ*, 2, 9, PG. 150, 532 B, trad. cit., vol. 1, p. 159. Voir J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, trad. de l'anglais par Anne Sanglade avec la collaboration de Constantin Andronikof, Cerf, Paris, 1975, p. 258. Le décret de Cyrille V centrait le symbolisme de l'immersion sur la piscine baptismale, matrice spirituelle où l'homme nouveau se forme par "l'energeia" de l'Esprit Saint, transformatrice de l'eau en puissance divine de filiation; et il présentait la règle de la triple immersion et émersion au nom de la Trinité comme transmise par l'Esprit aux Apôtres et observée depuis toujours dans l'Église du Christ". Cf. Les documents publiés par L. Petit dans Mansi, t. 38, c.



## 2. La position sur le ministre du Baptême

Le problème du ministre ordinaire du Baptême a été généralement le même dans les deux Églises (catholique et orthodoxe) jusqu'à la décision prise par l'Église catholique après Vatican II de reconnaître le diacre comme ministre ordinaire du sacrement. C'est pour cela que cette question n'était pas soulevée dans la théologie du Baptême présentée aux chapitres précédents. Dans le contexte oecuménique, il faut examiner maintenant la tradition à propos du ministre du sacrement.

### 2.1. Dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament est extrêmement discret en ce qui concerne le ministre du Baptême. Comme il résulte de Matthieu 28, 16-19 et de Marc 16, 15-16, le commandement de prêcher l'évangile à toute créature et de baptiser ceux qui croient au nom du Dieu trinitaire fut donné par le Seigneur "aux onze apôtres". Très tôt on voit que les Apôtres ont élu des disciples pour les aider. Les Actes des Apôtres nous disent que le "diacre" Philippe<sup>65</sup> baptisa non seulement Simon le Magicien (Act. 8, 13) et l'eunuque de la reine de Candace (Act. 8, 36-39), mais aussi à Samarie, un grand nombre de personnes des deux sexes (Act. 8, 12). Ensuite le cas de Corneille et des siens que saint Pierre "ordonna de baptiser". (Act. 10, 48).

Saint Paul nous donne un autre renseignement sur l'Église de Corinthe, qu'il avait fondée personnellement et où il ne baptisa personne d'autres "que Crispus et Gaïus et la famille de Stéphanas" (1 Cor. 1, 14-16). Il déclare après cela: "Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser mais annoncer l'Évangile..." (1 Cor. 1, 17). Saint Paul lui-même n'avait pas reçu le Baptême d'un autre apôtre, mais d'Ananie, qui est appelé simplement "disciple" (Act. 9, 10-18).

---

617-619. L'argumentation a été reprise par Van der Mensbrugghe, "Les sacrements, ponts ou murs entre l'orthodoxie et Rome ?", *MEPR*, t. 13, 1965, p. 167-168.

63. Can. 1 et 7 du Constantinople (381); 95 du concile "In Trullo" (692); cf. P. P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, t. I, 1, Grottaferrata (Roma), 1962, p. 45-46, 53-54 et 230-233.

64. "Economie – oijkonomija = attitude orthodoxe et traditionnelle consistant à agir librement par rapport aux règles et aux canons, non pas pour remettre en cause ces règles, mais pour répondre, dans la charité, à un problème causé par une situation précise". (M.A.

C'est à peu près tout ce que l'on sait avec précision. On doit néanmoins admettre que le ministre du Baptême n'était pas choisi ou désigné au hasard. Il y aurait en effet une contradiction très improbable entre l'importance capitale accordée au Baptême lui-même et une apparente indifférence au sujet de celui qui est chargé d'une tâche aussi importante. L'on doit donc se demander si le Nouveau Testament ne permet pas d'y voir un peu plus clair. A cette question, le théologien J. J. Allmen croit qu'il est possible de donner la réponse suivante: "Celui qui était chargé de baptiser, c'était l'apôtre quand il s'agissait d'un Baptême fondateur d'Église; mais dès l'Église constituée c'était au ministre de cette Église locale de célébrer le Baptême (il en allait sans doute de même pour la présidence de l'Eucharistie)".<sup>66</sup> "Si saint Paul dit n'avoir pas été envoyé pour baptiser, cela ne veut donc pas dire que le ministre du Baptême, une fois l'Église plantée, ce n'est plus l'apôtre, mais le responsable de cette Église locale".<sup>67</sup>

## 2.2. Dans la période patristique et postpatristique

Pendant les premiers siècles l'initiation chrétienne était entourée de la plus grande solennité. Elle comprenait les trois sacrements: le Baptême, la Chrismation et l'Eucharistie. C'était donc à l'évêque que revenait le droit

Costa de Beauregard, Père I. Bria, Théologue de Foucauld, *L'Orthodoxie, hier, demain*, éd. Buchet/Chastel, Paris, 1979, p. 251.

65. En ce qui concerne l'établissement des "sept" dans l'Église primitive le théologien J. Colson dit: "Je serais tenté de voir dans les "sept", un collège d'"épiscopos" chargé d'administrer les groupes d'"Hellénistes" sous la haute supervision des Apôtres. Ce n'est que par la suite, sans doute, que la fonction de ces "épiscopos" se dédoubla en deux fonctions distinctes, l'une gardant le ministère essentiellement "épiscopal-presbytéral", l'autre chargé de la fonction diaconale proprement-dite". cf. J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1960, p. 140. "Il n'est pas facile de voir, au niveau même de cette institution, rapportée par le chapitre 6 du livre des Actes, une distinction entre "presbytérat-épiscopat" et "diaconat". Ce n'est que peu-à-peu, et semble-t-il, plus rapidement dans les communautés "hellénistes" – de mentalité "sacerdotale" – que le "presbytérat-épiscopat" se dédoublera en une fonction de "présidence", d'ordre "sacrificiel", d'une part, et en une fonction de "service", d'ordre "lévitique" ou "diaconal", d'autre part. De sorte que si les "Sept" ne furent peut-être pas les premiers diacres, ils furent du moins probablement à l'origine du "diaconat" dans l'Église". *Ibidem*, p. 142; cf. aussi, *Ibidem*, p. 143. Voir aussi, L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Ed. du Cerf, Paris, 1970, p. 525.

L'hypothèse selon laquelle les "sept" auraient été de futurs presbytres et de futurs diacres, a été avancé par F. X. Funk, *Lehrbuch der kirchengeschichte*, t. 1, p. 83-84. Voir

de présider, entouré de son “presbyterium”.<sup>68</sup> Mais le plus souvent l’évêque se contentait de présider, laissant à ses prêtres le soin de procéder à l’administration du Baptême.

Le ministre principal du Baptême, est celui qui préside à la célébration rituelle, liturgique du Baptême. Son rôle s’est précisé au cours des tout premiers siècles de l’Église à mesure que le rituel baptismal s’est lui-même constitué dans ses aspects secondaires (exorcismes, onctions, vêtue etc.) venant mettre en lumière le rite essentiel: celui de la triple immersion consécutive à la profession de la foi. Si la Didachè ne précise pas, Tertullien affirme que le droit de baptiser “appartient à l’évêque, ensuite au prêtre et au diacre, non pourtant sans autorisation de l’évêque, en raison de l’honneur de l’Église, dont la conservation garantit la paix”.<sup>69</sup>

Les diacres, en dehors des réunions eucharistiques du dimanche, étaient au services des prêtres quand ceux-ci célébraient le saint sacrifice dans les prisons, dans les cellules des confesseurs de la foi.<sup>70</sup> “De même ils assistaient l’évêque quand il administrait les sacrements. Ainsi ils conduisaient le néophyte au baptistère, descendaient avec lui dans l’eau et faisaient l’onction.... A part ces services, ils n’avaient pas à remplir d’autres fonctions, car l’administration des sacrements restait réservée en principe aux prêtres”.<sup>71</sup>

Selon la “Tradition” d’Hippolyte, les diacres assistent l’évêque et les presbytres dans l’administration solennelle du Baptême: “A l’heure fixée pour le Baptême, l’évêque rend grâces sur l’huile et la met dans un vase: c’est ce qu’on appelle l’huile de l’action de grâces. Il prend de l’autre huile et prononce sur elle un exorcisme. Qu’un diacre prenne l’huile de l’exorcisme et se tienne à gauche du presbytre et qu’un autre diacre prenne l’huile de l’action de grâces et se tienne à la droite du presbytre”. Le “presbytre, prenant à part chacun de ceux qui doivent recevoir le Baptême”, fait

Nicolas Afanassieff, *L’Eglise du Saint-Esprit* (trad. du russe par Marianne Drobot), éd. du Cerf, Paris, 1975, p. 260-261.

66. J. J. Allmen, *Pastorale du Baptême*, p. 63.

67. *Ibidem*, p. 64. “Je ne vois pas dans le N. T., une tendance qui irait dans le sens d’une légèreté, d’une indifférence au sujet du ministre du Baptême. Les quelques indices historiques glânés ajoutés à un peu de bon sens permettent de penser que l’administration du Baptême faisait partie des fonctions ordinaires du ou des responsables ordinaires des Eglises locales”. (*Ibidem*).

68. Voir, *La Tradition Apostolique*, trad. cit., p. 45-55; Saint Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, (SC. 50), p. 93-94, 146-148.

69. Tertullien, *Traité du Baptême*, chap. 17, (SC. 35), Paris, 1952, p. 89-90.

abjurer, puis l'oingt de l'huile d'exorcisme. "Ensuite, il le remet à l'évêque ou au presbytre qui se tient près de l'eau pour baptiser. De même qu'un diacre descende dans l'eau avec celui qui doit être baptisé. Que celui-ci descende dans l'eau et que celui qui le baptise lui impose les mains sur la tête en disant: "Crois-tu en Dieu le Père..."<sup>72</sup> Le domaine des compétences du diacre est délimité avec plus de précision encore dans les Constitutions apostoliques. Il y est dit que le droit de baptiser revient exclusivement aux évêques et aux prêtres, alors que les diacres ne font que les aider dans cette office.<sup>73</sup> Ailleurs, on précise nettement: "Le diacre ne baptise pas, ne fait pas l'offrande; lorsque l'évêque ou le prêtre ont offert, il transmet au peuple, non pas en tant que prêtre, mais parce qu'au service des prêtres".<sup>74</sup> D'après la Didascalie, le diacre doit se tenir prêt à exécuter les ordres de l'évêque et être toujours à sa disposition.<sup>75</sup> De même le *Testament de notre Seigneur* considère que le premier office du diacre est d'attendre les prescriptions de l'évêque et de les exécuter.<sup>76</sup>

Le diacre était donc placé aux côtés de l'évêque surtout pour l'aider, et l'évêque décidait dans des cas d'espèce ce que le diacre devait faire. La relation du diacre avec son évêque était si étroite qu'elle était comparée à la relation du Christ avec son Père: "De même que le Christ ne fait rien sans le Père, de même le diacre ne fait rien sans l'évêque".<sup>77</sup> Le pape Gélase interdit aux diacres l'administration solennelle du Baptême. Il ne leur permet la collation du sacrement que dans l'extrême nécessité.<sup>78</sup>

Saint Cyrille de Jérusalem désigne comme ministres du Baptême les évêques, les prêtres et les diacres.<sup>79</sup>

70. Saint Cyprien, *Correspondance*, trad. par le chanoine Bayard, 2e éd., Paris, 1962, t. 1, p. 13.

71. Walter Croce, *Histoire du diaconat*, dans *Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui*, pub. sous la direction de P. Winninger et Y. Congar, Coll. "Unam sanctam" 59, Ed. du Cerf, Paris, 1966, p. 42.

72. *La Tradition d'Hippolyte*, chap. 21, Essai de reconstitution par B. Botte, 1963, p. 47-49. M. Dujarier a fait une recension suggestive des pratiques baptismales dans l'antiquité chrétienne, et nous présente dans ce cadre un ensemble de renseignements sur la fonction diaconale considérée comme une des racines de la coutume du parrainage. (*Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1962. Voir surtout p. 32, 39, 41, 46).

73. *Const. ap.* 3, 11, 1; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, 1, Paderborn, 1905, p. 201. Voir aussi la trad. française par Marcel Metzger, t. 2, Ed. du Cerf, Paris, 1986, (SC. 329), p. 147: "Mais nous ne permettons pas non plus aux autres clercs de baptiser, qu'ils soient lecteurs, chantres, portiers ou servants, mais seulement aux évêques et aux presbytres, aidés par les diacres. Ceux qui s'y risquent subiront le châtement des

Selon une homélie de saint Jean Chrysostome sur la première épître aux Corinthiens, le droit de baptiser est réservé normalement à ceux qui ont le sacerdoce, bien que tous aient le pouvoir de le faire exceptionnellement.<sup>80</sup> “L’enfantement spirituel des âmes est le privilège des prêtres. Eux seuls, par le Baptême, font naître à la vie de grâce... Ainsi devons-nous les respecter plus que les princes et les rois mais encore les chérir plus que nos propres parents. Ceux-ci nous ont fait naître de la chair et du sang; les prêtres nous font naître enfants de Dieu”.<sup>81</sup>

Il semble bien, d’après les textes de saint Jean Chrysostome, que les diacres dans l’Église de la fin du 4e siècle à Antioche et Constantinople n’ont pas d’autre fonction que celle de s’occuper de la prière. Celui-ci par ailleurs dénonce toute référence au fait que le “diacre” Philippe baptisa l’eunuque de la route de Gaza, et que le “diacre” Étienne fut chargé de la prédication. Les “Sept” ne furent pas ordonnés diacres au sens où nous l’entendons, mais presbytres ou pour une fonction spéciale: “Quelle est la dignité dont ces hommes furent investis? Quelle sorte d’imposition des mains reçurent-ils? Est-ce le diaconat? Cette fonction n’était pas encore exercée dans les Églises; toute l’administration reposait sur les presbytres. Il n’existait pas même d’évêques alors en dehors des apôtres. Aussi mon avis est que les noms des diacres et des prêtres n’étaient pas encore admis et proclamés. Mais c’était bien pour cela qu’on leur imposa les mains”.<sup>82</sup> Les diacres sont donc essentiellement chargés de la prière liturgique, au nom de tous, par l’Esprit-Saint.

partisans de Coré”.

74. Idem, 8, 28, 4; Funk, *op. cit.*, 1, p. 531. Voir aussi I.H. Dalmais, *Le diacre, guide de la prière du peuple d’après la tradition liturgique*, MD, 1960, No. 61, p. 37.

75. *Constitutions Apostoliques* 3, 19, 1, trad. cit., t. 2, (SC. 329), p. 161.

76. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, (1, 34), Mainz, 1899, p. 81.

77. *Const. Ap.*, 2, 30, trad. cit., t. 1, (SC. 320), p. 249; Funk, *op. cit.*, p. 113.

78. *Epist. 9 ad episcopos Lucaniae*, c. 7, Jaffé, No. 636, cité par G. Bareille, *Bapt. d’après les Pères grecs et latins*, DThC, 2, 1, col. 186-187; Saint Jérôme, *Dial. cont. Luciférianos*, 9, PL. 23, 165. Aussi en 511, le concile d’Orléans autorise les diacres à baptiser en cas de nécessité. (can. 212 cité par Claude Bridel, *Aux seuils de l’espérance* (Le diaconat en notre temps), Delachaux et Niestle, Paris, 1971, p. 28).

79. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.* 17, 35, trad. cit., p. 418 “Car au temps du Baptême, lorsque tu t’avanceras vers les évêques ou les prêtres ou les diacres, avance-toi vers celui qui baptise”.

80. Saint Jean Chrysostome, *Sur I Cor.*, Hom. 3, 3, trad. cit., t. 9, p. 311. “Évangéliser

Il semble même que les diacres n'aient pas eu le droit de préparer les catéchumènes au Baptême; la catéchèse préparatoire était normalement réservée à l'évêque et aux presbytres; ceci ressort de la curieuse anecdote où saint Jean Chrysostome prend la défense d'un diacre de ses amis qui, en l'absence de l'évêque et pour suppléer à la négligence des presbytres, catéchisait les candidats au Baptême et qui, pour cela, fut accusé d'ambition.<sup>83</sup> Les diacres avaient-ils un rôle à tenir dans les cérémonies du Baptême et spécialement dans l'onction sur tout le corps des baptisés? Il est impossible de le dire avec certitude.<sup>84</sup>

La collation solennelle du Baptême était présidée par l'évêque entouré et aidé par les prêtres et les diacres. Les attributions étaient partagées entre les ministres. Mais quand les Églises furent multipliées dans le même lieu et quand on eut créé, en dehors de la ville épiscopale, des paroisses suffragantes, on dut nécessairement confier aux prêtres de ces paroisses le droit était l'oeuvre d'un ou deux; baptiser était au pouvoir de tout homme revêtu du sacerdoce". "En effet, baptiser un catéchumène, un homme convaincu, cela est donné à tout le monde; car la volonté de celui qui approche fait tout, conjointement avec la grâce de Dieu".

81. Idem, *Traité du Sacerdoce*, 3, 5, (SC. 272), p. 148.

82. Idem, Hom. 14, 3 *sur Act.*, trad. cit., t. 9, p. 55. Il sera suivi par le concile Quinisexte ou in Trullo de 692 (can 16, P. P. Joannou, *op. cit.*, t. 1, p. 1, p. 144-148), et par les canonistes grecs du 12<sup>e</sup> siècle commentant les textes de ce même concile (Théodore Balsamon, PG. 137, 569A; Jean Zonaras, *ibid.* c. 569D; Alexis Aristenas, *ibid.* 571A). Ainsi la Chaîne attribuée à Théophylacte avec une légère différence de ponctuation pour la phrase concernant les presbytres, ce qui apparente le texte avec celui de l'édition bénédictine des oeuvres de Jean Chrysostome: "Mais quelle ordination reçurent ces sept? serait-ce celle des diacres? (Non) mais je pense que c'est celle des presbytres" (PG.125, 600 D). La deuxième *Expositio in Acta* de Théophylacte, s'appuie aussi sur Chrysostome pour refuser aux sept élus des Actes la dignité des diacres et celle des presbytres: "Il faut noter que c'est par la prière et l'imposition des mains de ceux qui avaient l'autorité de la Parole que l'ordination et la dignité de la "diaconia" ont été conférées aux diacres de l'origine. Et cette coutume se conserve jusqu'à nos jours. Et il faut dire que cette "diaconia" n'est ni celle des diacres, ni celle des presbytres, car il n'y avait encore aucun évêque, mais seuls les apôtres. Donc, à mon avis, il est clair et évident qu'il ne s'agit ni des diacres ni des presbytres. Mais, en tout cas, ils furent ordonnés dans ce but précis" (PG. 125, 901 BC). Pourtant, la plupart des Pères de l'Église se sont appuyées sur le récit des Actes des Apôtres (6, 1-6) pour y reconnaître le début de l'institution diaconale: les sept ont été identifiés aux premiers diacres. (C'est Saint Irénée qui en est le premier témoin, *Adversus Haereses*, 1, 26, 3 (PG. 7, 687 A), trad. cit., t. 2, (SC. 264), p. 349; 3, 12, 10 (PG. 7, 904 B), trad. cit., t. 2, (SC. 211), p. 225-227; 4, 15, 1 (7, 1013 A), trad. cit., t. 2, p. 551-553. On peut citer aussi Tertullien, *De praescriptionibus*, 46 (PL. 2, 63 A); Pour Saint Cyrille de Jérusalem

de donner solennellement le Baptême.<sup>85</sup> La raison en est que le sacrement ayant pour effet d'agréger le baptisé à l'Église, cette agrégation appartient de droit à ceux qui y exercent la juridiction. Tout prêtre qui a juridiction est donc le ministre ordinaire du Baptême. Un prêtre sans juridiction a besoin d'une délégation de l'évêque ou du curé. Cependant, quand l'enfant est malade, il peut être baptisé valablement et licitement par un autre prêtre que son curé.<sup>86</sup> "Les prêtres et les diacres, dit le pape Sirice<sup>87</sup>, exercent les fonctions du Baptême, mais c'est au nom de l'évêque". Ainsi, lorsque saint Ignace nous dit qu'il n'est point permis de baptiser sans l'évêque<sup>88</sup>, lorsque le concile de Séville (619) interdit aux prêtres de pénétrer dans le baptistère, même en présence de l'évêque, et d'y baptiser un enfant, il faut entendre par là qu'ils ne peuvent user de ce droit, en tant que subordonnés, qu'avec l'ordre ou la permission de l'évêque. Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit là que de l'administration solennelle du sacrement, et qu'il fut toujours permis aux simples prêtres de le conférer dans le cas de nécessité absolue, en dehors des époques consacrées par l'Église. Lorsque le baptême des jeunes enfants se généralisa, lorsque les campagnes se furent converties au christianisme, c'est-à-dire plus ou moins tard selon les contrées, il devint impossible d'exiger qu'on transportât les enfants de fort loin dans la ville épiscopale; il fut donc indispensable d'accorder aux pasteurs de second ordre, en vertu même de leur titre, un droit qu'ils n'exerçaient auparavant que par une délégation spéciale. Théodulphe, évêque d'Orléans, disait au 9e (*cat. bapt.* 17, 24-25, trad. cit., p. 408-409) les sept étaient des diacres. Cf. aussi Saint Jérôme, *Lettre 146 à Evangelus* (PL. 22, 1193-1195); Saint Augustin, *Sermones*, 315, 316, 317 (PL. 38, 1426, 1431, 1435). C'est l'opinion de nos jours de J. Viteau, "L'institution des diacres et des veuves", *RHE*, 22(1926), pp. 513-537; J. Forget, art. "Diacres", *DThC*, t. 4, (1ère partie), 1939, coll. 708-710 et 720 et celle de J. Bellamy, art. "Diacre", *DB*, t. 2, 1899, coll. 1401-1403 etc.

83. Idem, *In Act. Apost.*, Hom. 46, 3, trad. cit., t. 9, p. 235-236.

84. Idem, *Huit catéchèses baptismales*, trad. cit., SC 50, p. 93 et 146. A cette époque il y avait pourtant, dans d'autres endroits, certaines exceptions: cf., Saint Augustin, *De catehizandis rudibus*, PL. 40, 309, s'adresse au diacre Deogratias de Carthage qui assurait la catéchèse. Des indications nous en trouvons aussi avant cette période. (cf. *Can. d'Hipp.* 61, 121 dans Achelis, p. 76, 96; *Const. Egyptienne*, 46, cf. Funk, t. 2, p. 109-112. *Test. de Notre Seigneur* 1, 2, 7, 8, *op. cit.*, p. 120, 124, 126, 128).

85. Mgr. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 323-324.

86. J. Dellamy, *Baptême dans l'Église latine depuis le 8e siècle*, *DThC*, t. 2, p. 1, col. 285.

87. *Ep. ad episc. Gall.* cité par J. Corblet, *op. cit.*, vol. 1, p. 303. Une influence plus grande et des responsabilités plus importantes revenaient aux diacres dès qu'ils étaient

siècle: “Il est permis aux prêtres, en présence ou en l’absence de l’évêque, de baptiser et d’oindre les baptisés avec le chrême, pourvu que ce chrême ait été consacré par l’évêque”.<sup>89</sup>

“Au 12<sup>e</sup> siècle, les cardinaux-prêtres qui desservait une Église munie des fonts demandaient encore au pape, la veille de Pâques, la permission de conférer le sacrement de la régénération. Ils se rendaient après l’office du samedi saint près du baptistère de Latran, s’arrêtaient au portique de Saint-Venance et s’inclinaient devant le pape en disant: “Jube, Domine, benedicere”. Celui-ci les bénissait en ajoutant: “Ite et baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”. Les cardinaux, qui étaient revêtus de l’habit de chœur, allaient monter à cheval dans la cour du monastère de Saint-Venance et, précédés de leur clergé, ils se rendaient chacun à son église titulaire pour procéder à la solennité baptismale”.<sup>90</sup>

Pour saint Thomas le ministre ordinaire du Baptême est l’évêque ou le prêtre. Le diacre est seulement le ministre extraordinaire, c’est-à-dire qu’il peut conférer accidentellement le Baptême solennel, pour une raison sérieuse et avec une délégation de l’évêque ou du curé. Mais il n’a pas le droit de le faire sans cette délégation. Le mot “diacre” signifie “serviteur”. Ceux qu’il désigne ne peuvent donc donner les sacrements de leur propre chef et en vertu de leur charge; leur rôle se borne à assister les ministres supérieurs.

---

dans une communauté les seuls responsables de la pastorale, jouissant d’une relative indépendance. Ce cas pouvait se présenter occasionnellement, lorsque depuis le 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> siècle, les communautés rurales se multipliaient et ne pouvaient plus être administrées pastoralement sans difficulté à partir de la ville épiscopale. En général, les évêques s’efforçaient de placer aussi dans les villages des prêtres, mais s’il n’avaient pas à leur disposition un nombre suffisant de prêtres, ils confiaient la direction de la paroisse à un diacre. Le premier témoignage se trouve dans le canon 77 du Synode d’Elvire (306) où il est dit: “Si un diacre, ayant la direction du peuple, en a baptisé quelques-uns sans évêque, ni prêtre, l’évêque devra les parfaire par une bénédiction” (Mansi, 2, 18). Il est donc question ici du diacre qui régit une communauté avec une autonomie relative; on lui reconnaît même, sans aucune critique, le droit de baptiser; on insiste seulement sur le fait que, dans un cas pareil, le Baptême doit être complété par la “benedictio” de l’évêque (par bénédiction nous devons entendre chrismation). Quand on pense combien l’Église primitive était décidée à réserver le droit de baptiser soit à l’évêque, soit aux prêtres, on peut mesurer la libéralité dont ce canon fait preuve (Walter Croce, *op. cit.*, p. 46-47). Pour le 5<sup>e</sup> siècle on en a aussi un témoignage dans le canon 2 du concile d’Orange de 441 dont R. Cabie donne une interprétation à la suite d’A. Chavasse: “Aucun diacre, qui a reçu la charge de baptiser, ne doit aller où que ce soit, sans (emporter avec soi) le chrême, parce que parmi nous il a été admis qu’on ne fasse qu’une fois la chrismation. Quant à celui qui au moment du Baptême n’aura pas,



Ainsi le diaconat ne confère pas le pouvoir de baptiser, mais seulement celui d'aider les supérieurs dans la collation du Baptême.<sup>91</sup> Parce que "le Baptême est un sacrement de première nécessité, les diacres peuvent l'administrer lorsqu'il y a urgence et que sont absents les ministres supérieurs. C'est ce qu'enseigne le pape Gélase dans l'autorité alléguée, et ce que mettait en pratique le diacre Laurent dans ses baptêmes".<sup>92</sup>

Une décision du 10 février 1888, (no. 3684) déclare que le diacre ne peut pas bénir le sel et l'eau.<sup>93</sup>

Le Code de droit canonique (1917) ne donne au diacre que quelques emplois liturgiques<sup>94</sup> ainsi que la charge de prêcher.<sup>95</sup> Le Code indique comme source pour le canon 1342 le Pontifical romain qui contient la phrase bien connue: "Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et praedicare".<sup>96</sup> Ces paroles ont été insérées par Durand de Mende (1230-1296) dans l'allocution *Provehendi*, qui définit le champ d'action du diacre.<sup>97</sup> Mais Durand ne comprend pas le mot *praedicare* dans le sens de prêcher, mais plutôt dans le sens de lire l'évangile. C'est pourquoi il dit dans son *Rationale*: "Il leur appartient de prêcher, c'est-à-dire de lire l'évangile".<sup>98</sup> Le rédacteur du Code de Droit canonique semble donc avoir majoré le texte du Pontifical en lui donnant un sens qui n'est pas le sien.<sup>99</sup> Durand comprend aussi les autres fonctions du diacre, comme des fonctions de remplacement, et il était loin de considérer le diacre comme le dispensateur ordinaire du Baptême. Il ne connaît pour le diacre que deux fonctions: "prêcher au peuple et servir le prêtre"<sup>100</sup>, et il continue pour une meilleure compréhension: "Il leur appartient de prêter assistance aux prêtres et de les aider et tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ, au Baptême, c'est-à-dire dans l'onction, à la patène et au calice..... et de prêcher c'est-à-dire de lire l'évangile".<sup>101</sup> Finalement il

---

pour quelque grave motif, reçu la chrismation, on le signalera à l'évêque au moment de la Confirmation" (R. Cabié, *La lettre du pape Innocent I à Décentius de Gubbio* (19 mars 416), text critique, trad. et commentaire, (coll. Bibliothèque de la Rev. d'Hist. Ecclésiastique, 58), Louvain, 1973, p. 46, note 2).

88. *Ep. ad Smyrn.*, 8, 2, PG. 5, 713, trad. par P. Th. Camelot, Coll. (SC. No. 10), éd. du Cerf, Paris, 1969, p. 141.

89. Théodulphe d'Orléans, *Lib de Bapt.*, c. 17, cité par J. Corblet, *op. cit.*, p. 303.

90. J. Corblet, *op. cit.*, p. 304-305.

91. Thomas d'Aquin, *Sum. théol.*, 3a pars, q. 67, a. 1, trad. par A. B. Boulanger, Desclée, Paris, Tournai, Rome, 1930, p. 78-79.

92. *Ibidem*, p. 80. "Bien que le diacre ait pour mission de préparer les sujets à recevoir les sacrements et d'assister les prêtres et les évêques dans les cérémonies liturgiques,

souligne expressément: “(Les diacres) ne doivent pas cependant baptiser, ni distribuer le corps du Seigneur, sauf en cas de nécessité, à savoir en absence et sur l’ordre de l’évêque ou du prêtre”.<sup>102</sup> Nous constatons par conséquent qu’à la fin du 13e siècle on ne faisait appel au diacre ni pour prêcher ni pour baptiser, sauf en cas exceptionnels. Voici comment s’exprime à ce sujet le can. 741: “Le diacre est le ministre extraordinaire du Baptême solennel; il ne peut toutefois user de son pouvoir sans la permission de l’Ordinaire du lieu ou du curé. Cette permission peut être accordée pour un motif raisonnable”. Ces paroles accordent une faculté plus largement exprimée que dans la discipline antérieure. Un texte du *Decretum Gratiani* disait: “Que les diacres ne baptisent pas sans l’évêque ou le prêtre, à moins qu’une nécessité extrême ne les y oblige, en l’absence des ordres supérieurs”.<sup>103</sup> Avant le Code, les moralistes insistaient généralement sur le concept de nécessité.<sup>104</sup> Il faut reconnaître que le Code, en s’abstenant de parler de nécessité, pour se borner à exiger un motif raisonnable, a adopté une solution plus large que celle de la doctrine communément admise auparavant.

En parlant de l’administration du Baptême le dogmatiste Bartmann dit: “Le Baptême solennel est réservé au curé; en cas de nécessité, un autre prêtre peut l’administrer. Le diacre peut l’administrer avec la permission de l’évêque, qui peut être présumée en cas de nécessité. Le Baptême sans cérémonie, en cas de nécessité peut être administré par n’importe qui”.<sup>105</sup>

En ce qui concerne le Baptême, “les théologiens de tous les temps sont d’accord avec les Pères pour nous enseigner que le ministre ordinaire du

---

l’Eglise le reconnaît comme le ministre extraordinaire du Baptême solennel et se contente, pour qu’il exerce cette fonction, de l’autorisation du curé fondée sur un motif raisonnable”. (Qu. 67, art. 1, appendice 1, trad. cit., p. 322).

93. Voir J. Dellamy, *op. cit.*, col. 286.

94. Can. 1274, 2; 845, 2; 741. Voir aussi, P. Th. Camelot, *Le Baptême et la Confirmation*, dans *Initiation Théologique*, t. 4, Ed. du Cerf, Paris, 1963, p. 488.

95. Can. 1342, 1.

96. M. Andreiu, *Le Pontifical romain au Moyen Age*, vol.1 (Studi et testi, 86), Citta del Vaticano, 1964; vol. 2, (Studi et testi, 87), 1965, p. 337-338; vol. 3, *Le Pontifical de Guillaume Durand* (Studi et Testi, 88), 1965, p. 360.

97. La monition “*Provehendi filii*” se trouve pour la première fois dans le Pontifical de Durand, qui est probablement son rédacteur.

98. *Rationale divinatorum officiorum*, Venetiis, 1572, 9, 10. Voir aussi, Paul Winninger, “*Les ministères des diacres dans l’Eglise aujourd’hui*”, *L’Eglise de Vatican 2, Textes et commentaires des décrets conciliaires*, t. 3, (Unam Sanctam 51c), éd. du Cerf, Paris, 1967,

Baptême est:

1 - l'évêque, successeur des apôtres auxquels Jésus-Christ a conféré le pouvoir et la mission de baptiser, et

2 - le prêtre, successeur des soixante-dix disciples, préposé aux besoins spirituels de l'Église qui lui est confiée et agissant sous la dépendance de son évêque".<sup>106</sup>

Dans un étude sur l'histoire du diaconat, Walter Croce disait que "nous ne pouvons admettre... que le diaconat du christianisme primitif ait été un degré d'ordination vacant, inemployé,... Il est certain que des tâches importantes étaient liées au diaconat, mais il faudra les chercher probablement ailleurs que dans le domaine de la catéchèse et des fonctions expressément sacramentelles".<sup>107</sup>

### ***2.3. Le diacre ministre ordinaire du Baptême après Vatican II***

C'est en 1964 que Vatican II décide de la renaissance du diaconat comme ministre permanent.<sup>108</sup> Il a voulu à la fois renouer avec la richesse et la souplesse du ministère ordonné aux origines, et remettre l'accent sur sa vocation de service. "La reconnaissance du diaconat est, en effet, solidaire d'un renouveau dans la manière d'être évêque et prêtre, solidaire aussi du rapprochement oecuménique avec l'Église d'Orient qui a conservé la pleine diversité du ministère ordonné, alors que l'Église latine avait réduit le diaconat, depuis dix siècles, à un ordre de passage vers la prêtrise".<sup>109</sup>

Le numéro 29 de la Constitution dogmatique "Lumen gentium", est le texte de référence du Concile sur le diaconat. C'est lui notamment qui met en

---

p. 999-1000.

99. "Praedicare", au Moyen Age, signifiait à la fois "precher" et "proclamer".

100. *Rationale divinatorum officiorum*, II, 9.

101. *Ibidem*.

102. *Ibidem*, II, 9, 12; cf. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, 1960, c. 58, p. 89. "Le diacre ne doit baptiser, administrer le sacrement des malades ou distribuer l'Eucharistie qu'en cas de nécessité".

103. *Decretum Gratiani*, dist. 93, c. 13. Voir, S. Many, *Praelectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 51-52.

104. Ainsi Laymann, requiert, pour que le diacre puisse être autorisé, "une nécessité au moins notable" (*Théologia Moralis*, Douai, 1635, 1, 5, tr. 2, c. 7, n.1). S. Alphonse ré-

lumière la nature du ministère diaconal et la possibilité de son rétablissement dans l'Église latine. Il y a aussi à cette priorité un motif d'ordre chronologique. En effet, parmi les textes conciliaires qui traitent de l'ordre du diaconat, la Constitution "Lumen gentium" est le premier à avoir été définitivement approuvé.<sup>110</sup> Le pape Paul VI a fixé par la suite les modalités d'application en deux documents: le "Motu proprio Sacri diaconatus ordinem" du 18 juin 1967<sup>111</sup> et la "Lettre apostolique Ad pascendum" du 15 août 1972<sup>112</sup>.

L'alinéa que la constitution conciliaire sur l'Église a consacré au diaconat parlait encore, dans sa première rédaction, de "ministre extraordinaire du Baptême solennel", en renvoyant au code alors en vigueur, lequel autorisait le curé à "permettre à un diacre d'administrer le baptême solennel".<sup>113</sup> Le texte de "Lumen Gentium" révisé entre la deuxième et la troisième sessions du concile s'inspire plus littéralement de cette source canonique, sans prétendre innover en rien par rapport à la "discipline régnante"<sup>114</sup> "Fortifiés en effet par la grâce du sacrement, ils (les diacres) sont au service du peuple de Dieu, en union avec l'évêque et son *presbyterium*, dans le service (diaconie) de la liturgie, de la parole et de la charité. Il appartient au diacre, selon ce que l'autorité compétente lui aura assigné, d'administrer solennellement le Baptême, de conserver et de distribuer l'Eucharistie..."<sup>115</sup>. Donc outre ses fonctions dans le mystère eucharistique, le diacre est fréquemment considéré comme le ministre du Baptême. L'ancien Code de Droit Canonique déclarait que le diacre était le "ministre extraordinaire du Baptême".<sup>116</sup> Cela n'est pas étonnant puisque, pour saint Thomas, c'est l'évêque et le prêtre seulement

---

sumant la doctrine des nombreux auteurs qu'il cite nommément, enseigne la même chose et, comme exemples de nécessité, énumère "la multitude des candidats au Baptême, ou une grave maladie affectant le curé" (*Théologia Moralis*, 1, 6, n. 116). Voir F. Claeys Boueraert, art. "Diacre", dans *Dictionnaire de droit canonique*, col. 1204; A. Bride, art. "Baptême" (droit canon et liturgie), dans *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, col. 1220.

105. B. Bartmann, *op. cit.*, vol. 2, p. 293.

106. J. Corblet, *op. cit.*, vol. 1, p. 300.

107. Walter Croce, *Histoire du diaconat*, (Unam Sanctam, 59), 1966, p. 30.

108. Dans la *Constitution dogmatique sur l'Église, Lumen Gentium* (21 nov. 1964), no. 29; le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad Gentes* (7 dec. 1965), no. 16 et le *Décret sur les Églises orientales catholiques, Orientalum Ecclesiarum* (21 nov. 1964), no. 17.

109. *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 3, Ed. du Cerf, 1983, p. 232.

110. C'est le 17 nov. 1964, lors de la 124<sup>ème</sup> Congrégation générale, que furent approuvées par les Pères les modifications concernant le texte du numéro 29. Deux jours

qui possèdent la fonction de baptiser. Il admet évidemment avec toute la tradition, que le diacre peut baptiser en cas de nécessité ou d'absence du prêtre, mais si l'évêque ou le prêtre sont présents, c'est à ce premier qu'il convient de baptiser, et au diacre de l'assister.<sup>117</sup>

La Constitution "Lumen Gentium" a élargi cet espace ministériel du diacre, puisqu'elle affirme qu'il lui "appartient d'administrer solennellement le Baptême".

La structure ministérielle de l'Eglise, présenté au chapitre 3 de *Lumen Gentium*, est codifié en deux canons fort simples, où le diaconat trouve naturellement sa place à côté de l'épiscopat et de la prêtrise.<sup>118</sup>

En ce qui concerne le Baptême, le nouveau Code de droit canonique en prenant comme fondement la Constitution dogmatique sur l'Église (29), désigne officiellement le diacre comme ministre ordinaire du Baptême.<sup>119</sup>

Selon P. Winninger ce changement dans l'ancienne discipline sur l'administration solennelle du Baptême s'explique comme faisant partie d'un effort de trouver une solution au problème du manque des prêtres. "L'actuelle pénurie de prêtres paraît sans précédent. Mais il semble également impossible de la surmonter "selon la discipline actuellement en vigueur dans l'Église latine". C'est pourquoi le Concile a recours à la seule solution restante: instituer le diaconat permanent et le conférer même à des hommes mariés, en élargissant au maximum ses fonctions traditionnelles. Seuls sont exclus la messe et les sacrements traditionnellement réservés au prêtre ou à l'évêque. Le diacre devient en outre le ministre ordinaire des fonctions que l'autorité compétente lui assigne. Le changement est donc profond par comparaison avec la situation antérieure où le diaconat était une étape passagère vers le

---

après fut voté définitivement et globalement le texte de la Constitution *Lumen Gentium*.

111. Ainsi le "Motu Proprio" de Paul VI (No. 22), en énumérant onze fonctions diaconales en cite sept qui sont directement liturgiques. Ce faisant, il ne fait que développer le texte de "Lumen Gentium", No. 29, cf. *La documentation catholique*, Paris, 1967, No. 1490, col. 493. Voir, Emil Granger et René Schaller, "Le Diaconat sacrement du service", dans St. Charalimbidis, Gustave Lagny, Emile Granger, René Schaller, *Le diaconat* (Eglises en dialogue No. 11), Mame, Tours, 1970, p. 122.

112. Voir *DC*, 54(1972), t. 59, No. 1617, p. 854-857.

113. G. Alberigo et F. Magistretti, *Constitutionis dogmaticae "Lumen Gentium" Synopsis historica*, Bologne, 1975, p. 160; cf. le renvoi au code de 1917, can. 741: "Extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus".

114. Ite Concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l'Eglise*, chap. 3, No. 29,

sacerdoce, investi des pouvoirs minimes, eux-mêmes exercés seulement à titre de ministre extraordinaire, c'est-à-dire requérant chaque fois la permission du curé”.<sup>120</sup>

Cette décision du Vatican II voulait contribuer à combler les besoins spirituels des paroisses sans prêtres. “Comme il ressort des interventions des Pères du Concile Vatican II, le diaconat conféré à des hommes mariés est apparu comme le meilleur moyen d'aider ou de suppléer les prêtres trop peu nombreux et surchargés de multiples travaux. En un mot il faut, de toute urgence, des pasteurs en nombre suffisant, et l'on compte sur les diacres, dont le recrutement paraît plus facile et plus rapide, à cause d'un ministère plus facile, d'études moins longues et de la dispense du célibat dans les cas prévus par la Constitution”.<sup>121</sup>

Dans l'Église catholique, selon le Concile Vatican II on peut distinguer trois catégories principales de diacres:

1) diacre paroissial polyvalent. Ce type de diacre ne sera guère appelé à prêcher, ni à baptiser, assister aux mariages, etc., fonctions qui normalement sont assurées par le curé.

2) diacre spécialisé. Ce type de diacre non plus ne prêchera guère, ni ne baptisera, etc., il n'est pas un remplaçant du prêtre, mais il assistera le prêtre à l'autel.

3) diacre chef de communauté<sup>122</sup>.

“Dans les régions de diaspora, les pays de mission et en cas de grave pénurie de prêtres, on mettra des diacres dans les localités sans curé. C'est surtout pour répondre à ce besoin, semble-t-il, que le Concile a restauré le diaconat. Or précisément ce cas soulève des difficultés. Ce type de diacre est en effet un suppléant du prêtre. Il est pratiquement le chef d'une communauté de baptisés, même si par une fiction canonique on nomme curé de cette localité un prêtre qui n'y habite pas et qui vient faire sa visite de temps

---

1. Cf. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Schema Constitutionis De Ecclesia, Vatican, 1964, p. 105.

115. *Ibidem*. Voir, K. Rahner, *L'enseignement de Vatican II sur le diaconat et sa restauration*, in *Le diacre dans l'Église et le monde aujourd'hui*, p. 223-230.

116. Cf. CIC. (1917), can. 741: “Extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus...”.

117. *S. Théologique*, 3a, q. 67, a. 1.

118. *Codex Juris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, Vatican, 1983, can. 1008-1009. “Les ordres sont l'épiscopat, le presbyterat et le diaconat. Ils sont conférés

en temps. En fait ce diacre exerce une fonction de type curial et pose tous les actes curiaux, sauf la célébration de la messe et l'administration des sacrements réservés au prêtre. Est-ce là encore un ministère lévitique?"<sup>123</sup> On voit que "l'évêque demande au diacre d'accomplir une pastorale sacramentelle surtout dans des secteurs où il n'y a pas assez de prêtres".<sup>124</sup> Tout en parlant du ministère de diacre, le P. Winninger dit que "la théologie de l'Ordre doit rester assez souple... Sont finalement les besoins de l'Église qui dictent concrètement les fonctions à exercer à une époque donnée".<sup>125</sup>

Bien que dans la pratique les diaques aient différentes attributions, une chose semble bien être sûre. Selon la constitution dogmatique sur l'Église et le *Code de droit canonique* (1983), le diacre a le droit d'administrer le Baptême non plus par une délégation de l'évêque, mais par son ordination. Les directives générales sur le diaconat en Suisse le montre clairement.<sup>126</sup>

#### 2.4. *Sacerdoce et ministère*

Dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, nous lisons qu'à l'ordination diaconale, l'évêque seul doit imposer les mains au candidat et non tout le *presbyterium*. La raison indiquée est la suivante: "Qu'il soit ordonné non pour le sacerdoce, mais pour le service de l'évêque".<sup>127</sup> Ces paroles désignent les fonctions du diacre comme un "ministère", et celui-ci est situé par opposition au sacerdoce. Il existe donc une différence essentielle entre ministère et sacerdoce et elle ne peut être effacée. Le rite de l'imposition des mains est bien le même à l'ordination des prêtres et à celle des diaques, mais il n'a pas le même sens ni le même effet.<sup>128</sup>

La discipline témoignée par la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte se retrouve, légèrement retouchée, dans le *Testament de notre Seigneur*.<sup>129</sup> Elle devient normative finalement en Occident et passa dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*.<sup>130</sup> Par là, elle trouva une entrée dans le Gélasien<sup>131</sup>, et dans par l'imposition des mains et la prière consecratoire que les livres liturgiques prescrivent pour chacun des degrés" (can. 1009). Voir, Michel Cancouët, Bernard Violle, *Les diaques*, Desclée, Paris, 1990, p. 59.

119. *Ibidem*, can. 861, 1: "Minister ordinarius baptismi est Episcopus, presbyter et diaconus".

120. P. Winninger, *Les ministères des diaques dans l'Église aujourd'hui*, in *L'Église de Vatican II, Textes et commentaires des décrets conciliaires*, t. 3, (Unam Sanctam 51c), éd. du Cerf, Paris, 1967, p. 996.

121. P. Winninger, *Les ministères des diaques dans l'Église aujourd'hui*, p. 995.

122. *Ibidem*, p. 1004-1005.

les Ordines gallicans du 8<sup>e</sup> siècle.<sup>132</sup>

Le rédacteur des *Constitutions apostoliques*, se sent obligé de rappeler aux diacres qu'ils sont appelés à servir. Leur nom déjà l'indique, dit-il; en effet, la diversité dans la désignation des ministères n'est pas sans signification, elle permet d'exprimer de réelles différences. S'il n'en était pas ainsi, il aurait suffi de nommer toutes les fonctions ecclésiastiques du même nom. En réalité, aux évêques on attribue l'épiscopat, aux prêtres le sacerdoce, aux diacres le service.<sup>133</sup> La Constitution conciliaire sur l'Église a repris l'expression traditionnelle que le diacre n'est pas ordonné pour le sacerdoce, mais pour le ministère.<sup>134</sup> Une interprétation théologique de cet enseignement est proposée par P. Winninger qui dit que "ces termes ne nient pas la nature sacramentelle et sacerdotale du diaconat. Ils doivent être compris surtout comme affirmation du rang subalterne du diacre et de la nature plutôt lévitique de ses fonctions, au service du prêtre et de l'évêque".<sup>135</sup> Selon un autre théologien catholique le "ministerium" auquel les diacres sont ordonnés "n'est pas essentiellement différent du ministère des ordres supérieurs, il n'en est différent que par le degré... Et le degré du "ministère" du diacre peut de plus se caractériser comme un "ministerium", un service, une aide, une collaboration, vis-à-vis de ceux qui ont le "ministerium" à un degré plus élevé. Ceci nous semble être le vrai sens qu'il faut donner à la formule assez énigmatique: "non ad sacerdotium, sed ad ministerium".<sup>136</sup> Cette théologie (qui n'est pourtant pas universellement admise) fournit une certaine explication de la décision d'accepter le diacre comme ministre ordinaire.

Pourtant les théologiens catholiques de la Commission de dialogue sont d'accord que la fonction baptismale du diacre, conforme au "modèle" ancien

123. *Ibidem*, p. 1005.

124. Donna Singles, *Des diacres parlent*, Ed. du Cerf, Paris, 1985, p. 55.

125. P. Winninger, *op. cit.*, p. 1000.

126. Voir, "Normes complémentaires au Code de droit canonique, (Directives générales sur le diaconat en Suisse, 25 janvier 1984)", *Evangile et Mission*, 30-31, 25 juillet 1985, p. 504, où le point 4, dit clairement: "Selon ses capacités et les besoins du diocèse, chaque diacre reçoit de son évêque une mission spécifique qui pourra privilégier l'une ou l'autre fonction sans pour autant exclure les autres". Cf. aussi, *Catéchisme de l'Église catholique*, p. 273.

127. 3,1,2; Funk, 2, 103. Voir aussi, M. Andreiu, *Le pontificat romain au moyen âge*, t. 2, p. 339; *Ibidem*, t. 3, p. 259-261.

128. Le rite de l'imposition des mains a plusieurs significations et ne doit pas toujours être compris dans le sens d'une efficacité sacramentaire. Voir *Const. Ap.* 8, 21; 22, 2; 19, 2 (Funk, 1, 525); J. Colson, *La Fonction diaconale aux origines de l'Église*, Desclée, Pa-



de l'initiation chrétienne, qui “demeure l'idéal pour les deux Églises”<sup>137</sup>, se trouve correctement caractérisée dans le texte de Bari, lorsqu'il décrit “le Baptême par l'évêque, entouré des prêtres et des diacres, ou administré par les prêtres assistés des diacres”.<sup>138</sup> Mais il faut aussi reconnaître que ce genre de pratique était celle de la liturgie cathédrale ou paroissiale de Pâques ou de Pentecôte, à laquelle ne répond plus la pratique, habituelle dans les deux Églises, du Baptême administré en dehors de la liturgie eucharistique.

\*

On a vu que le centre de toute l'activité liturgique et pastorale aux premiers siècles du christianisme est l'évêque. Rien d'important ne se fait sans sa participation. “Sans l'évêque, il n'est permis ni de baptiser, ni de faire l'agape”,<sup>139</sup> disait Saint Ignace. Le Baptême solennel étant réservé à quelques jours de l'année, l'évêque ou bien administrait personnellement le sacrement, ou présidait du moins à la cérémonie si, en raison du grand nombre des catéchumènes, la collation même du Baptême était déléguée aux prêtres. La décentralisation qui s'effectua par la suite dans la charge des âmes fit confier le soin habituel de baptiser les néophytes aux prêtres du lieu. Le rôle du diacre dans l'administration du Baptême a varié suivant les régions et les siècles. Les textes lui permettent parfois, sans faire aucune restriction, de baptiser. Parfois, ils lui déniaient explicitement ce pouvoir. Plus tard il lui sera universellement défendu de baptiser, sauf en cas de nécessité, à défaut du prêtre. Le rôle principal du diacre pendant l'administration du Baptême sera d'assister le néophyte, charge remplie par les diaconesses pour les femmes.

Ainsi, il est assez clair que jusqu'au concile Vatican II on ne peut pas parler de diacre comme ministre ordinaire du Baptême. La formule qui dit que le diacre est ordonné “non pour le sacerdoce, mais pour le ministère” et qui deviendra normative en Occident, a été assez claire pour les Pères, qui ont toujours considéré le diacre comme celui qui aide à l'autel, mais ris, 1960, pp. 97-100; Bruno Kleinheyer, *Le diaconat à la lumière du rituel d'ordination selon le pontifical romain*, in *Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui*, p. 111-115.

129. Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, 1, 38, Mainz, 1899, p. 91.

130. Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*, Paris, 1960, p. 96. “Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur” (C. 92).

131. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, Oxford, 1894, p. 145.

132. M. Andreiu, *Les ordines romani du haut Moyen Age*, 3, Louvain, 1951, p. 596.

133. *Const. Ap.* 8, 46, 10; Funk, 1, 561.

qui ne peut pas administrer ordinairement les sacrements. Les explications données à cette formule par les théologiens catholiques ne sont pas claires et parfois sont contradictoires. Dans l'Église orthodoxe, bien que le diaconat soit compté comme un des trois degrés du sacerdoce<sup>140</sup>, le diacre n'a pas eu et il n'a pas le droit d'administrer le Baptême en dehors de cas de nécessité.

### 3. L'ordre des sacrements d'initiation

On sait généralement que la pratique liturgique en ce qui concerne le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie présente d'Orient en Occident plusieurs différences. En Orient l'unité originelle de l'initiation sacramentelle tripartite ne se rencontre pas seulement dans la conscience théologique mais se garde aussi dans la réalité liturgique. En l'absence de l'évêque, le prêtre officiant, immédiatement après le Baptême et dans la même célébration, administre l'onction avec le myron et la communion eucharistique, même si celui qui les reçoit n'est encore qu'un enfant.

D'autre part le document de Bari souligne surtout que le fait de différer la Confirmation est une particularité de la pratique occidentale. Étant donné que l'administration de la Confirmation est réservée à l'évêque et compte tenu de la nécessaire préparation catéchétique l'Église catholique célèbre presque régulièrement<sup>141</sup> le deuxième sacrement d'initiation séparément du Baptême. Fréquemment, le report tardif, pour des raisons pastorales, de la Confirmation, entraîne également dans la suite une distinction importante: l'ordre de suite traditionnel des sacrements de l'initiation est modifié, des enfants qui n'ont pas encore été confirmés reçoivent la communion.

Cette situation engendre des objections et des questions, et pas seulement du côté orthodoxe. Pour pouvoir mieux comprendre cette situation, nous essayerons de suivre d'abord la pratique des sacrements d'initiation, en Occident, à travers les siècles. Nous nous contenterons d'en relever les éléments qui nous paraissent significatifs et qui nous permettront d'en mieux comprendre l'évolution. La distinction progressive des rites de l'initiation a entraîné leur séparation dans le temps. Cette opération s'est réalisée à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et durant tout le moyen âge, mais avec beaucoup

---

134. II<sup>e</sup> Concile du Vatican. *Constitution dogmatique sur l'Église*, 3, 29: "Diaconi, quibus non ad sacerdotium, sed ad ministerium manus imponuntur".

135. P. Winninger, *Les ministères des diacres dans l'Église aujourd'hui*, p. 993.

136. Augustin Kerkvoorde, "Éléments pour une théologie du diaconat", *L'Église de*

d'hésitation, de flottement et de diversité.

### **3.1. La pratique liturgique**

#### *3.1.1. Baptême et Confirmation dans la pratique occidentale primitive*

L'unité du Baptême et de la Confirmation est montrée par le plus ancien texte liturgique d'origine romaine, "La tradition apostolique".<sup>142</sup> Après nous avoir décrit la triple immersion - chacune accompagnée d'une confession de foi en chacune des trois Personnes divines -, il décrit: "Ensuite, quand il sera remonté, il sera oint par le prêtre (presbyteros) de l'huile d'action de grâces avec ces mots: "Je t'oins d'huile sainte au nom de Jésus-Christ". Et ainsi chacun, après s'être essuyé, se rhabillera, et ensuite ils entrent dans l'Église. L'évêque, en leur imposant la main, dira l'invocation: "Seigneur Dieu, qui les as rendus dignes d'obtenir la rémission des péchés par le bain de régénération, rends-les dignes d'être remplis d'Esprit-Saint<sup>143</sup> et envoie sur eux ta grâce afin qu'ils te servent suivant ta volonté. Car à toi est la gloire, Père et Fils avec l'Esprit Saint, dans la Sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles, Amen". Ensuite en répandant l'huile d'action de grâces de sa main<sup>144</sup>, et en posant celle-ci sur la tête il dira: "Je t'oins d'huile sainte en Dieu le Père Tout-Puissant, et dans le Christ Jésus, et dans l'Esprit Saint". Et, après l'avoir signé au front, il lui donnera le baiser".

Pour Rome, saint Léon le Grand y fait allusion dans un de ses sermons pour la fête de Noël, où il rappelle aux fidèles les deux sacrements, le Baptême et la Confirmation, qu'ils ont reçus ensemble: "Demeurez stables dans la foi que vous avez confessée en présence de nombreux témoins et dans laquelle, nés à nouveau par l'eau et l'Esprit-Saint, vous avez reçu le chrême du salut et le signe de la vie éternelle".<sup>145</sup>

Mais la plus ancienne description qui nous soit parvenue est sans doute celle que nous fait Tertullien (160-240) vers l'an 206 dans son traité *De Baptismo*: "Au sortir du bain, on fait sur nous une onction sainte, qui est

---

*Vatican II, Textes et commentaires des décrets conciliaires*, t. 3, (Unam Sanctam, 51c), Cerf, Paris, 1967, p. 983.

137. *Foi, sacrements et unité de l'Église*, no. 39 et 46.

138. *Ibidem*, no. 42.

139. Ignace d'Antioche, *Ep. ad Smyrn.* 8, 2, PG. 5, 713, trad. cit., p. 141.

l'ancienne cérémonie où l'on avait coutume de prendre l'huile renfermée dans une fiole pour en oindre ceux que l'on consacrait au sacerdoce. Cet ainsi qu'Arôn fut sacré par son frère Moïse. Notre nom de "christ" vient de ce chrême (ou chrismation) onction qui fournit aussi son nom au Seigneur, puisqu'il fut spirituellement oint de l'Esprit en son Père, selon ce qui est dit dans les Actes: "Ils se sont véritablement assemblés en cette ville contre ton Saint Fils que tu as oint". Ainsi l'onction que nous recevons se fait, à la vérité, sur la chair, mais son effet se répand dans l'âme".<sup>146</sup> "Après cela, on nous impose les mains en invoquant et attirant sur nous le Saint Esprit, par la prière qui accompagne cette sainte cérémonie...".<sup>147</sup>

En dépit de quelques différences de détail - en particulier la double onction -, le rite est le même qu'à Rome: triple immersion, onction, imposition des mains. Saint Cyprien l'atteste lui aussi dans une de ses lettres: "que ceux qui sont baptisés dans l'Église soient présentés aux responsables de l'Église et que par notre prière et notre imposition des mains ils reçoivent le Saint Esprit et soient rendus parfaits par le signe du Seigneur".<sup>148</sup>

Plus tard, vers la fin du 4e siècle, saint Ambroise, évêque de Milan, nous a laissé deux très beaux commentaires du Baptême et de la Chrismation.<sup>149</sup> Le contenu de ces deux oeuvres est fort semblable, bien que la forme du second soit évidemment plus soignée que celle du premier. Ainsi il dit qu'après le Baptême, les néophytes remontent de la fontaine et s'approchent de l'évêque<sup>150</sup>. Celui-ci répand sur leur tête le chrême<sup>151</sup>, en prononçant la formule: "Dieu le Père tout-puissant, a-t-il dit, qui t'a fait renaître de l'eau et de l'Esprit et qui t'a pardonné tes péchés, t'oint lui-même dans la vie éternelle".<sup>152</sup> Après l'onction l'évêque commence à laver les pieds des nouveaux baptisés, et les prêtres achèvent ce ministère<sup>153</sup>. Au lavement des pieds succède une nouvelle phase de l'initiation: *le spiritale signaculum*.<sup>154</sup>

Nous constatons: 1) Qu'à l'époque de saint Ambroise, Baptême et

140. P. Trembelas, *Panagiotis, Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, vol. 3, trad. fr. par l'Archimandrite Pierre Dumont, Ed. de Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1966-1968, p. 307: "Les trois degrés du sacerdoce sont: le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat".

141. Sauf dans l'initiation des adultes et des enfants en âge de scolarité. cf. *Rituel du Baptême des adultes*, éd. 1974, 6, 07, et *Rituel du Baptême des enfants en âge de scolarité*, éd. 1977, No. 118, où une célébration unifiée est prévue.

142. Hippolyte de Rome, *La trad. apostolique d'après les anciennes versions*, 2e éd., trad. par B. Botte, (SC. No. 11 bis), Paris, 1968, p. 89-91.

143. Comparez avec la prière de chrismation dans le rite orthodoxe actuel: "Toi qui

Chrismation étaient encore célébrés à Milan à peu près de la même façon qu'à Rome au temps d'Hippolyte; 2) Que le sens donné à la Chrismation en Occident à la fin du 4<sup>e</sup> siècle est tout à fait le même qu'à Jérusalem à la même époque; 3) Que la Confirmation (chrismation) est encore administrée en Occident comme en Orient immédiatement à la sortie des eaux baptismales. La seule différence importante est la participation personnelle de l'évêque à la cérémonie, qui deviendra rapidement impraticable et entraînera en Occident la dissociation des deux parties de la cérémonie Baptême-Chrismation.

### 3.1.2. *L'éclatement de l'initiation chrétienne*

A partir du 4<sup>e</sup> siècle, la multiplication des conversions, le nombre accru de baptêmes d'enfants, la mortalité infantile placent l'Église devant un dilemme:

- ou déléguer le pouvoir ordinaire de l'évêque aux prêtres, qui baptisaient jusque-là avec l'évêque, y compris le rite qui scelle le Baptême, au risque d'exprimer moins bien l'unité visible de la communauté ecclésiale;
- ou réserver l'achèvement (onction ou imposition des mains) à l'évêque, chef de l'Église locale, au risque de briser l'unité sacramentaire.

La première solution fut adoptée par l'Orient et l'Espagne, la seconde par Rome, d'où elle finit par s'étendre à tout l'Occident.<sup>155</sup>

Les causes de la dissociation sont avant tout d'ordre pratique. Normalement, l'initiation chrétienne est célébrée en une seule séquence rituelle sous la présidence de l'évêque. Mais il peut y avoir des raisons de faire autrement, par exemple pour des personnes en danger de mort; en ce cas-là,

---

as daigné faire renaître ton serviteur nouvellement illuminé par l'eau et l'Esprit, et qui lui as fait don de la rémission de ses péchés volontaires et involontaires, toi-même Maître, Roi de toute miséricorde, donne-lui aussi le sceau du don de ton saint, tout-puissant et adorable Esprit....." (*Aghiasmatar*, éd. 1984, p. 37).

144. Dom Botte nous fait remarquer que "cette double onction post-baptismale, celle de l'évêque s'ajoutant à celle du prêtre, est propre au rite romain". (*op. cit.*, p. 89).

145. Léon le Grand, *Sermons*, 1, éd. R. Dolle, (SC. No. 22 bis), Cerf, Paris, 1964, p. 118.

146. Tertullien, *Sur le Baptême*, ch. 7, 1, (SC. 35), p. 76.

147. *Ibidem*, ch. 8, 1, p. 76.

148. Saint Cyprien, *Ep.* 73, 9, 2, trad. cit., vol. 2, p. 267.

149. "De Sacramentis", qui paraît être un recueil de sermons catéchétiques pris par

on pare au plus urgent: un presbytre, un diacre ou un chrétien, baptise le malade, avec la conscience que cette action est comme inachevée; si le malade recouvre la santé l'évêque parachèvera ce qui a été commencé.<sup>156</sup> Ce genre de situation, d'exceptionnel qu'il était, est devenu fréquent lorsque les chrétiens sont devenus plus nombreux et que la foi au Christ s'est répandue également à travers les campagnes. "En effet, quelques-uns parmi les prêtres cessent de demeurer auprès de l'évêque et se dispersent dans les campagnes qui commencent à être évangélisées. Des catéchumènes se préparent au Baptême et le reçoivent hors des villes ou des lieux des réunions, hors des églises où l'évêque est présent. Mais ces nouveaux baptisés attendent quelques semaines et quelques mois la visite de l'évêque pour recevoir les rites postbaptismaux. Longtemps, les deux pratiques iront de pair: ceux qui sont baptisés dans l'église-cathédrale sont immédiatement "confirmés" par l'évêque qui préside l'assemblée des chrétiens de la cité. Dans les campagnes c'est l'usage nouveau qui s'instaure".<sup>157</sup>

"L'unité de l'initiation chrétienne a éclaté parce que, à l'encontre de l'Orient, la tradition occidentale a voulu réserver à l'évêque l'Onction chrismale sur le front, après le Baptême, avec l'invocation du Saint Esprit. Les circonstances dans lesquelles on a admis la séparation entre le Baptême par un presbytre ou un diacre et l'intervention épiscopale furent d'abord exceptionnelles, comme le danger de mort; elles se sont multipliées lors de la diffusion du christianisme dans les campagnes".<sup>158</sup> Les choses se passeront différemment dans les villes et à la campagne. Dans les villes où réside l'évêque, la tradition situait l'initiation chrétienne à Pâques, éventuellement à la Pentecôte ou à l'Épiphanie. Elle se maintint durant le haut Moyen Age.<sup>159</sup> En ce cas ceux qui reçoivent le Baptême (enfants et adultes), sont baptisés, confirmés et communiés lors de la même célébration. Il n'en va

---

un tachygraphe, et "De Mysteriis", traité écrit pour la publication. (trad. par B. Botte, *Des sacrements, des mystères*, (SC. No. 25 bis), éd. Cerf, Paris, 1961.

150. Saint Ambroise, *Myst.* 29, trad. cit., p. 173.

151. Idem, *Sacr.* 3, 1, trad. cit., p. 91.

152. *Ibidem*, 2, 24, trad. cit., p. 89.

153. *Ibidem*, 3, 4, trad. cit., p. 93.

154. *Ibidem*, 3, 8. "Après cela vient le sceau spirituel dont vous avez entendu parler aujourd'hui dans la lecture". (*Myst.* 42, trad. cit., p. 179 signale à cet endroit une lecture de 2 Cor. 1, 21-22).

155. La référence à l'évêque, signifiée assez discrètement par l'onction postbaptis-

pas de même dans les campagnes. L'évêque n'étant pas sur place, il ne peut confirmer quand le presbytre baptise et communie les enfants. La situation est la même que celle des baptêmes d'urgence. Dans ces cas-là, l'évêque confirme lors de son passage.<sup>160</sup> Ou bien les parents des jeunes baptisés, ceux sans doute qui habitent le plus près de la ville épiscopale, ou les plus zélés, viennent demander la Confirmation dans les jours qui suivent Pâques.<sup>161</sup> Il est donc bien clair que dans la pratique rurale, Baptême et Confirmation sont séparés dans le temps, et que la Confirmation, souvent suit la participation à l'Eucharistie. La conclusion est claire. "L'unité de l'ancienne initiation chrétienne a éclaté dans la mesure où l'évêque ne pouvait pas être présent au Baptême".<sup>162</sup>

Mais les églises occidentales furent loin d'adopter uniformément cette pratique, même en Italie.<sup>163</sup> En Gaule, le concile de Riez en 439, autorise le prêtre qui baptise à confirmer.<sup>164</sup> En Espagne, à partir du 4<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la fin du 11<sup>e</sup> les documents attestent que les prêtres donnaient la Confirmation, lorsqu'ils baptisaient, en l'absence de l'évêque, ou même en sa présence, avec son mandat.<sup>165</sup> Ainsi le concile de Tolède (sept. 400), can. 20: "Il est certain que l'évêque peut, en tout temps, confectionner le saint-chrême et, sans le caractère épiscopal, il n'est jamais permis à personne de le faire; il a été établi également que le diacre ne peut confirmer, mais que le prêtre, en absence de l'évêque le peut, ainsi qu'en sa présence, s'il en a reçu l'ordre".<sup>166</sup> Cette déclaration du concile de Tolède nous assure de la légitimité de l'administration de la Confirmation par le prêtre, et en même temps manifeste que ce ministère ne peut s'exercer sans être en lien male, n'a pas été jugée suffisante en Occident. (Henri Bourgeois, *L'initiation chrétienne et ses sacrements*, p. 176).

156. C'est ce que prescrit le concile d'Elvire (303), can. 77: "Dans le cas où un diacre, recteur d'une communauté, aura baptisé certaines personnes sans évêque ni presbytre, l'évêque devra le parfaire par la bénédiction; si elles en viennent auparavant à quitter le siècle, la foi par laquelle quelqu'un a cru pourra le rendre juste". Le can. 38 précise que "si un chrétien a baptisé un catéchumène en danger de mort et que celui-ci survive, il le mène à l'évêque pour que ce dernier puisse le parfaire par l'imposition des mains". (PL. 84, 306-310; Henricus Dezinger, Adolfus Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, No. 121.

157. J. P. Leclercq, *La Confirmation*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989, p. 21.

158. Paul de Clerck, *La dissociation du Baptême et de la Confirmation*, in *MD*, 168(1986), p. 71-72.

159. Pierre-Marie Gy, *Quamprimum, Note sur le Baptême des enfants*, in *MD*, 38 (1952), p. 125-126. Dans la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle, Césaire d'Arles témoigne de l'existence de l'onction chrismale après le Baptême: "Tous ceux qui se présentent à l'Eglise

avec l'évêque. Ce lien s'exprime par le consentement au moins tacite de l'évêque dans le cas où il est absent, mais il s'exprime surtout par le saint chrême consacré par lui et sans lequel il n'est pas permis de confirmer.

La règle qui réservait la Confirmation aux évêques fut confirmée par Gélase I, dans sa lettre du 11 mars 494 aux évêques de Lucanie, du Brutium et de Sicile, qui faisaient partie de la région métropolitaine de Rome: "Nous interdisons aussi aux prêtres d'avoir des visées qui dépassent leur propre sphère et de s'approprier témérairement ce qui est réservé à la dignité épiscopale: ils ne peuvent s'arroger le droit de consacrer le chrême, ni de donner la Confirmation, qui est réservée au pontife"<sup>167</sup>

La norme romaine n'était cependant pas appliquée en Sardaigne, où saint Grégoire I, chercha à l'étendre en raison des liens étroits de l'île avec Rome. Il écrit à ce sujet en septembre 593 à l'évêque de Cagliari, Janvier, et lui demande de faire observer par les évêques la norme de ne pas réitérer la Confirmation, aussi bien que celle de ne pas permettre aux simples prêtres d'administrer la Confirmation avec l'onction sur le front: "Les évêques n'au-

pour recevoir le Baptême du salut reçoivent le saint chrême et l'huile bénite. Dès lors ils ne sont plus des vases vides, mais des vases pleins de Dieu, qui méritent de devenir les temples du Seigneur". (*Sermon* 128; éd. G. Morin, t. 1, p. 505; cf. Ps.-Augustin, *Serm.* 42, PL. t. 39, 1828 trad. de M. Péronne, dans *Oeuvres complètes de saint Augustin*, t. XIX, Paris, 1873, p. 598).

160. Idem, *Histoire liturgique du sacrement de Confirmation*, in MD, 58 (1959), p. 139-142. Voir aussi, A. Heinz, *La célébration de la Confirmation selon la tradition romaine*, (Etapas historiques de son développement propre à l'occident), QL, 70 (1989), No. 1-2, p. 35-37. "Etant donné que dans la plupart des cas l'évêque ne pouvait être présent au Baptême, l'imposition des mains et la *consignatio* devaient être renvoyées à plus tard. Il restait deux possibilités: ou bien l'évêque venait chez les confirmands, ou bien les confirmands allaient chez l'évêque".

161. *Ibidem*, p. 139. Cf. A. Heinz, *op. cit.*, p. 37. "Il était tout naturel que les nombreux enfants qui, à Pâques et à Pentecôte, avaient été baptisés dans les églises de la campagne soient conduits dans la suite à l'église cathédrale, surtout au dimanche suivant alors que, le délai habituel de huit jours étant passé, on devait enlever au néophyte son bonnet liturgique. Ce qui n'avait pu se faire dans son église par suite de l'absence de l'évêque".

162. Paul de Clerck, *La dissociation du Baptême et de la Confirmation au haut moyen age*, MD, 168 (1986), p. 57.

163. Innocent I écrit en 416 à l'évêque de Gubbio, où les prêtres confirmaient, pour réserver l'onction aux évêques. Première décrétale qui affirme "illicite" l'administration du sacrement par des prêtres. "Lorsque les presbytres baptisent, que l'évêque soit absent ou qu'il soit présent, il leur est permis d'oindre de chrême les baptisés, mais (de ce chrême) qui aura été consacré par l'évêque; il ne leur est cependant pas permis de leur signer le front



ront pas la témérité de réitérer l'onction du chrême sur le front des enfants qui doivent être baptisés, mais les prêtres feront l'onction aux baptisés sur la poitrine de sorte que les évêques la fassent ensuite sur le front".<sup>168</sup> Mais cette seconde interdiction suscita en Sardaigne une résistance ouverte, au point que saint Grégoire devait la réitérer peu après. Il écrit au même Janvier de Cagliari en mai 594: "Il nous revient que certains ont été scandalisés de ce que nous ayons interdit aux prêtres de donner l'onction du chrême à ceux qui doivent être baptisés. Pourtant, nous l'avons dit conformément à l'usage ancien de notre Église. Mais si certains doivent en éprouver quelque affliction, nous concédons aux prêtres, en l'absence des évêques, la faculté de donner l'onction du chrême également sur le front des baptisés".<sup>169</sup>

A la fin de la période patristique, il y a entre les principales Églises d'Orient et d'Occident, un large accord sur la structure fondamentale de la célébration du Baptême et de la Confirmation. Il n'est pas difficile de reconnaître qu'un même fondement de foi a trouvé son expression liturgique appropriée dans des familles liturgiques aux formes différentes.<sup>170</sup> Le Baptême et l'Onction chrismale ou l'imposition des mains sont étroitement liés dans une action globale qui introduit à l'Eucharistie. Néanmoins les deux sont bien distincts. C'est seulement plus tard que l'autonomie sacramentelle de la Confirmation a été pleinement reconnue en Occident.<sup>171</sup>

### 3.1.3. *Baptême et Confirmation après la schisme*

Les témoignages rapportés ci-dessus démontrent que notamment à Rome, dans l'antiquité, les rites liturgiques et la pratique sacramentelle ont maintenu l'unité des deux sacrements du Baptême et de la Confirmation. Cette pratique ne cessera pas après le premier millénaire. Elle se poursuivra aux 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles dans le développement de la liturgie papale à Rome, qui a connu dans cette époque son plus vif éclat. Le rite était accompli par le pape au cours de la liturgie solennelle du Samedi-Saint. L'absence de Rome du pape, puis la longue période de la papauté d'Avignon et la décadence de la liturgie ont fait tomber en désuétude ces rites romains. Pourtant, l'unité

---

de la même l'huile, ce qui revient aux seuls évêques lorsqu'ils donnent l'Esprit Paraclet". Cf. Innocent I, *Ep. 25 à Decentius de Gubbio*, éd. R. Cabie, Louvain, 1973, p. 24-25; PL. 20, 555. cité par P. de Clerck, *La dissociation du Baptême et de la Confirmation*, p. 50-51. Voir aussi, Grégoire le Grand, PL. 77, 677 et 696; St. Maximin de Turin (465) dit qu'"après le Baptême nous répandons sur votre tête le saint Chrême, c'est-à-dire l'huile

des deux sacrements du Baptême et de la Confirmation a été d'une certaine façon maintenue et transmise dans le Pontifical jusqu'à la fin du 16<sup>e</sup> siècle, après le Concile de Trente.<sup>172</sup> Selon Gratien "ces deux sacrements sont unis de telle sorte qu'ils ne peuvent aucunement être séparés l'un de l'autre, sinon par la mort, et que l'un ne peut être accompli sans l'autre".<sup>173</sup>

Au Concile de Limoges, en 1021, on reprocha au monastère de Saint-Martial de baptiser à Pâques et à la Pentecôte, ce qui ne devait se faire qu'à la cathédrale, disaient les clercs de cette église. Mais il leur fut répondu que c'était là un antique privilège de ce monastère et de quelques autres, avec cette clause que tous ceux qui avaient été baptisés au couvent devaient être présentés le même jour devant l'évêque pour recevoir la Confirmation.<sup>174</sup>

La question de l'âge de la Confirmation s'est posée là où les deux sacrements furent séparés. L'usage a prévalu en Occident, en dehors de l'Espagne et de l'Amérique du Sud, à partir du 13<sup>e</sup> siècle<sup>175</sup>, d'attendre pour la Confirmation l'âge de discrétion.<sup>176</sup> Jusque là, les enfants recevaient ensemble en Occident Baptême-Confirmation-Eucharistie quand un évêque baptisait, sinon la Confirmation était donnée, dès qu'il était possible de présenter l'enfant à l'évêque.

D'après le Concile provincial de Cologne (1280) la Confirmation est différée jusqu'à la 7<sup>e</sup> année d'âge, au moins. Mais, en accord avec l'antique tradition, on doit toujours conférer les rites postbaptismaux aux adultes aussitôt après le Baptême.<sup>177</sup> On ne doit cependant pas exagérer les effets de cette disposition limitée à une simple région. Durant le moyen-âge tardif encore, il reste de règle que chaque fois que la présence d'un évêque offre l'occasion, tout de même assez rare, de recevoir le sacrement, celui-ci admette tous les enfants non encore confirmés, et ce, compte non-tenu de leur âge. Certains catéchismes et rituels diocésains du bas moyen-âge présentent expressément comme légitime la confirmation d'enfants au-dessous de sept ans.

La nécessité de recourir à un ministre qu'on n'a pas toujours sous la

de la sanctification" (*Tract. 3 de Baptismo*, PL. 57, 777-779).

164. Ch. Munier, *Corpus Christianorum* (Series Latina) 148, p. 68.

165. Textes chez A. Mostaza Rodriguez, *El problema del ministro extraordinario de la Confirmacion*, Salamanque, 1952, p. 24-39.

166. *Enchiridion* de Denzinger-Schönmetzer, éd. 1973, No. 187.

167. A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, 1, Braunsberg, 1867, p. 365.

168. Grégoire le Grand, *Registrum epistolarum*, 4, 9, éd. D. Norberg, dans *Corpus*

main empêchait de fixer le moment de la Confirmation, qui était en fait, selon les circonstances, conférée à des âges fort divers. Le *Catechismus ad Parochos* qui parut en 1566 peu après le Concile de Trente, s'exprime ainsi: "Tout le monde doit savoir qu'on peut administrer le sacrement de Confirmation après le Baptême. Cependant, il est plus convenable de ne pas le faire avant que les enfants aient l'usage de la raison. Aussi, s'il ne semble pas qu'on doive attendre la douzième année, il est fort souhaitable de retarder ce sacrement à l'âge de sept ans".<sup>178</sup>

Il est probable que l'usage d'attendre l'âge de discrétion se ressent d'un synchronisme avec l'âge de la communion, qui fut fixé par le concile du Latran aux environs de la septième année.<sup>179</sup> Ce qui est conseillé plus tard par le Catéchisme du concile de Trente<sup>180</sup> et supposé par l'Instruction de Benoît XIV.<sup>181</sup>

En France, au XIXe siècle, l'usage a prévalu de donner la Confirmation vers onze ou douze ans, souvent après la première communion, ce qui n'était pas traditionnel, un siècle plus tôt.<sup>182</sup>

Il n'y a jamais eu en Occident d'usage commun ni de législation proprement dite avant le *Codex juris canonici* en 1917. En Espagne, au Portugal et en Amérique latine, l'usage était qu'on pouvait faire baptiser un enfant dès qu'on trouvait un ministre ayant le pouvoir de confirmer.<sup>183</sup> Cet usage reposant sur une coutume immémoriale n'a pas été aboli par le *Codex juris canonici*.<sup>184</sup> Comme nous l'avons vu, la tradition ancienne et universelle, consistait à lier Baptême et Confirmation dans une même célébration. Tout en reconnaissant cette praxis de l'antiquité chrétienne, le Code de droit canonique, pour des raisons de convenance, autorise à retarder la Confirmation jusqu'à l'âge de raison, où l'enfant a une connaissance suffisante du sacrement, tout comme de l'Eucharistie.<sup>185</sup>

En 1932, une réponse de la Sacrée Congrégation des sacrements re-

---

*Christianorum* (Series Latina), 140, p. 226.

169. *Ibidem*, 4, 26, p. 245-246.

170. B. Neunheuser, *op. cit.*, p. 164-165.

171. *Ibidem*, p. 165. Cf. aussi, Georg Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, in *MD*, 132 (1977), p. 7-32.

172. M. Maccarrone, *L'unité du Baptême et de la Confirmation dans la liturgie romaine du IIIe au VIIe siècle*, in *Istina*, 31(1986), No. 3, p. 268-269.

173. Decretum Gratiani, *De consecratione*, 5, 1, cité par M. Maccarrone, *op. cit.*, p. 271.

connaissait “qu’il est opportun et plus conforme à la nature et aux effets du sacrement de Confirmation que les enfants n’accèdent pas pour la première fois à la sainte Table avant d’avoir reçu la Confirmation qui est comme le complément du Baptême et dans laquelle est donné l’Esprit Saint”.<sup>186</sup> Le directoire pour la pastorale des sacrements, de la Conférence des évêques français, constatant “qu’historiquement, la Confirmation est la deuxième étape de l’initiation chrétienne”, reconnaît que “la Confirmation devrait donc être reçue avant l’Eucharistie; surtout à notre époque où les enfants eux-mêmes sont appelés à rendre leur témoignage devant un monde déchristianisé” (No. 33).<sup>187</sup>

Actuellement, dans l’administration de la Confirmation, plusieurs cas sont à distinguer:

- Le cas des adultes qui demandent le Baptême. Le rituel du Baptême des adultes prévoit que la Confirmation soit normalement donnée aussitôt après le rite du Baptême proprement dit: “Pour que soit manifestée l’unité du mystère pascal et le lien entre la mission du Fils et le don de l’Esprit Saint, on fait normalement l’imposition des mains et la chrismation immédiatement après le Baptême”.<sup>188</sup>

- Celui des enfants qui reçoivent le Baptême en âge de scolarité. Le rituel envisage la possibilité de donner la Confirmation dès que l’enfant est baptisé. “Quand l’évêque confère le Baptême, c’est lui qui administre la Confirmation aussitôt après; en l’absence de l’évêque, la Confirmation peut être donnée immédiatement après le Baptême par le prêtre qui a conféré ce dernier”.<sup>189</sup>

- Enfin le cas de ceux qui ont été baptisés dans la petite enfance. Le canon 891 du nouveau Code de droit canonique indique: “Le sacrement de

174. J. Corblet, *op. cit.*, vol. 1, p. 306.

175. Voir Ch. Bouzerand, *L’âge de la Confirmation*, in *MD*, 10 (1947), p. 131.

176. Saint Thomas prévoit pourtant la Confirmation des enfants, *Somme Théologique*, IIIa, q. 72, art. 8, ad 2um.

177. Hans Küng, *La Confirmation comme parachèvement du Baptême*, dans *L’expérience de l’Esprit*, Melanges Schillebeeckx, Le point théologique (Concilium, 18), Beauchesne, Paris, 1976, p. 122. Voir C.R. Cheney, *Aspects de la législation diocésaine en Angleterre au 13e siècle*, in *Etudes d’histoire du Droit Canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, vol. 1, 41-54 (47).

178. *Catechismus ad parochos*, 2, 4, 15, éd. Gagey, Lyon-Paris, 1886, t. 1, p. 365.

179. Le terme est employé au concile du Latran, 1215, pour l’obligation de la communion. Denzinger-Schönmetzer, No. 437 (812); cf. aussi Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 2e éd., Letouzey, 1913, t. 5, 2, p. 1349-1350.

Confirmation sera conféré aux fidèles aux alentours de l'âge de raison, à moins que la Conférence des évêques n'ait fixé un autre âge".<sup>180</sup>

A notre sens, pourtant, deux difficultés restent pour une application pastorale cohérente de cette doctrine (les trois sacrements ensemble). La première est la double onction du chrême que connaît le rite romain de l'initiation chrétienne depuis les origines,<sup>181</sup> la seconde étant réservée à l'évêque. Le nouveau rituel pour l'initiation chrétienne des adultes a fait disparaître la première onction quand la Confirmation est donnée immédiatement après, ainsi que c'est désormais la norme.<sup>182</sup> La raison de cette suppression a été justement qu'elle faisait doublet avec l'onction de la Confirmation, ce qui n'était pas nouveau. La seconde difficulté, connexe à la première, est la réservation de la Confirmation à l'évêque.<sup>183</sup> Or, cela se heurte à de tels obstacles pratiques que l'on en est venu aujourd'hui à donner à de nombreux prêtres la faculté de donner la Confirmation.<sup>184</sup>

Dans l'Église des tout premiers siècles l'évêque est le ministre principal, ordinaire et habituel de l'initiation chrétienne. C'est là ce que nous enseignent les documents. Mais avec la nécessité de la création et de la multiplication des paroisses, au tournant des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles, il est devenu de plus en plus fréquent, tant en Orient qu'en Occident, que la célébration de l'initiation soit présidée par les prêtres. En Orient, ceux-ci ont donné en même temps la Chrismation et la Communion. En Occident, la Confirmation a été réservée à l'évêque.

Le sacrement de la Confirmation est d'abord pour l'Orient le témoignage de l'Esprit présent à l'initiation et à la vie chrétienne. Certes, cette manifestation de l'Esprit Saint s'opère dans l'Église, et l'Église n'existe sans l'évêque. C'est pour cela le prêtre use-t-il du chrême consacré par l'évêque. Mais la présence personnelle de l'évêque n'a pas été jugée indispensable pour signifier le caractère ecclésial et spirituel de ce qu'opère l'initiation baptismale.

Comme nous avons vu, pendant les quatre premiers siècles la Confir-

---

180. "S'il ne semble pas opportun d'attendre la douzième année, il convient cependant grandement de le retarder jusqu'à la septième année", dit le Catéchisme.

181. Denzinger-Schönmetzer, No. 1458 (2522).

182. Voir, R. Levet, *L'âge de la Confirmation*, in *MD*, 54(1958), p. 128-129.

183. En 1929, Pie XI autorisait les évêques d'Amérique Latine et des Philippines à déléguer des prêtres pour l'administration de la Confirmation. Depuis 1946-1947, il est

mation faisait partie intégrante de la grande célébration de la nuit pascale qui marque l'entrée dans l'Église pour les catéchumènes. En ce temps-là l'accueil des nouveaux chrétiens dans la communauté constitue une unique

permis aux prêtres de confirmer en cas de danger de mort. cf. Andreas Heinz, *op. cit.*, p. 47.

184. B. Botte, *Problèmes de la Confirmation*, in *QL*, 1972, No. 1, p. 6.

185. Idem, *A propos de la Confirmation*, in *NRTh.*, 88 (1966), p. 849.

186. Cf. R. Levet, *L'âge de la Confirmation*, p. 137.

187. *Ibidem*, p. 140-141; cf. aussi, *La célébration de la Confirmation* (nouveau rituel), Chalet-Tardy, Paris, 1976, p. 6-10 et 12-22.

188. *Rituel du Baptême des adultes*, éd. 1974, 6, 07.

189. *Rituel du Baptême des enfants en âge de scolarité*, éd. 1977, No. 118.

190. *Code de droit canonique*, 1983, can. 891.

191. Quelle est la signification de la première onction donnée par le prêtre avec le saint chrême au sortir du bain baptismal? Dans les premières années de ce siècle deux spécialistes français se sont partagés à ce sujet: le P.P. de Puniet estimait que cette onction se rattachait déjà au sacrement de Confirmation, alors que le P. P. Galtier défendait l'opinion qu'elle appartenait encore au Baptême. Cf. P. de Puniet, art. "Baptême" dans *DACL* 2, 1, col. 243-346; idem, art. "Confirmation", *DACL* 3, 2515-2544; Idem, "Onction et Confirmation", *RHE*, t. 13, 1912, p. 450-466; Idem, "La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne", *RQH*, t. 72, 1903, p. 382-423; cf. P. Galtier, *Impositions des mains*, *DTC*, 7, 2, col. 1302-1425; Idem, *La consignation à Carthage et à Rome*, *RSR*, 1911, No. 4, p. 350-382; Idem, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, *RHE*, t. 13, 1912, p. 257-301; Idem, *Onction et Confirmation*, *rev. cit.*, p. 467-476. En 1930, le P. M. J. Rouët de Journel écrivait: "L'onction postbaptismale appartient-elle donc encore au Baptême, ou fait-elle partie de la Confirmation? Là-dessus les auteurs primitifs sont peu explicites et concordent à peine" (*Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, éd. R. Aigrain, Paris, 1930, p. 710).

Juste avant la dernière Guerre mondiale, la première thèse a été reprise par B. Welte(-*Die postbaptismale Salbung*, Freiburg im Br., 1939), mais elle a été vivement critiquée par Elfers, l'éditeur allemand de la Tradition apostolique d'Hippolyte, et par Galtier. (*Theologie und Glaube* 32 (1942), p. 334-341; P. Galtier, in *Gregorianum*, 23 (1942), p. 417-419. Voir aussi B. Botte dans son édition du *De Sacramentis* de saint Ambroise, (SC. 25 bis), p. 89, n. 1). Au vrai, tant les partisans de l'une que ceux de l'autre opinion apportent des arguments sérieux pour leur propre position. (cf. E. Lanne, *L'initiation chrétienne et la Confirmation en Occident*, *Irénikon*, t. 57 (1984), No. 3, p. 338-341). Selon E. Lanne, "on devra affirmer pourtant, sous peine de considérer le Baptême d'eau comme incomplet par essence – ce qui est insoutenable – que la première onction postbaptismale effectuée par le prêtre ajoute au Baptême quelque chose de différent. Or c'est là proprement le rôle de la Confirmation. Dès lors n'est-il pas plus logique de considérer la première onction, qui toujours précède la communion eucharistique, comme une première étape du Don de la Confirmation par laquelle l'évêque donne la "perfection"? (*Ibidem*, p. 342). Pour L.

grande célébration. Ce que nous appelons “confirmation” n’apparaît pas comme une célébration particulière, distincte du Baptême et de l’Eucharistie. Après le Baptême par immersion, sont accomplis un certain nombre des rites qui, plus tard seulement, dans la suite des siècles<sup>195</sup>, seront désignés par le nom de “Confirmation”.

La séparation entre Baptême et Confirmation apparaît donc comme une “évolution secondaire” assez tardive, limitée géographiquement. Elle s’introduit dans l’Église occidentale avec difficulté et après des hésitations. Les termes de confirmer, confirmation qui commencent à s’imposer en Gaule au Ve siècle<sup>196</sup>, n’expriment pas un rite caractérisé, mais l’intervention terminale de l’évêque. L’histoire de la Confirmation a fait apparaître des hésitations, des incertitudes, des changements, qui proviennent de la complexité du problème et de la difficulté de ramener l’initiation chrétienne à un dénominateur trop schématique. De plus au sein de l’Église catholique, il existe deux manières d’envisager et d’administrer la Confirmation, unie ou non au Baptême.

#### *3.1.4. L’Eucharistie, sommet de l’initiation dans la pratique des premiers siècles*

La question à traiter ici concerne la Communion donnée aux petits enfants en Occident. Comme nous pourrions voir, pendant les premiers siècles, la Communion constituait le sommet de l’initiation.

Ainsi, à partir du 3e siècle les documents décrivent une cérémonie ample qui comporte ce que nous appelons aujourd’hui des rites pré-baptismaux, le Baptême d’eau et des rites post-baptismaux qui débouchent sur l’Eucharistie. La plupart des baptisés sont des adultes, qui ont traversé un temps plus ou moins long de catéchuménat; s’il y a des enfants, ils suivent le même parcours, leurs parents ou parrains répondant à leur place.<sup>197</sup> Le petit enfant baptisé et né à la vie surnaturelle, rien ne l’empêche de participer à l’aliment

Ligier “ces trois arguments, absence de l’onction postbaptismale en Orient, obscurité de ses origines en Occident, formulation littéraire dépendant de l’oraison de la Confirmation, invitent à ne pas majorer ni renforcer ce rite. D’aucuns diront peut-être: il aurait mieux valu le supprimer. Cette solution aurait eu pour elle l’avantage de la simplicité et de la clarté, chères au Concile. Du reste des arguments peu négligeables la recommandaient, que la commission liturgique ne pouvait ignorer. Plusieurs pays d’Extrême Orient élèvent de graves réserves contre toute onction, car le symbolisme de ce rite, interprété selon les traditions locales, constitue dans la majorité des cas un contresens ou même une incorrec-

spirituel. Son âge même, loin de constituer un empêchement, fournit au contraire une garantie. Aucune disposition mauvaise ne fera obstacle dans l'âme de cet innocent à l'action vivifiante du sacrement.

On en a une attestation certaine chez saint Cyprien<sup>198</sup>, et on entend saint Augustin affirmer que “sans le Baptême et sans la participation au Corps du Seigneur les petits enfants n'ont pas la vie”.<sup>199</sup> Il est vrai qu'avant le texte de saint Cyprien on n'a pas de preuve directe de l'admission des enfants baptisés à la communion eucharistique. Celle-ci doit cependant être aussi ancienne que le Baptême d'enfants, soit remonter vraisemblablement aux origines de l'Église, puisqu'elle n'apparaît nulle part, dans la littérature, comme une innovation, puisque les Églises d'Orient, qui toutes l'admettent, ont parfois fait dépendre de la simultanéité du Baptême, de la Chrismation et de la première Communion la validité du Baptême lui-même<sup>200</sup>, puisqu'elles ont parfois préféré adapter aux petits enfants la distribution des espèces eucharistiques<sup>201</sup> plutôt que de les priver d'une participation, même mineure, à l'Eucharistie de l'Église, et puisque, au moins jusqu'au 12e siècle, c'était aussi la pratique courante de la tradition occidentale.

Dans le Recueil disciplinaire de Gennade de Marseille († 493), on lit cette prescription: “S'il y a parmi les néophytes des petits enfants... qui n'ont pas l'intelligence de la doctrine, les personnes qui les ont présentés au Baptême répondront pour eux. On imposera les mains à ces petits enfants, on les marquera avec le saint chrême, on les admettra à participer au mystère eucharistique”. Et cette prescription de Gennade deviendra classique pendant tout le Moyen-Age, au point que l'évêque Yves de Chartres († 1116) en fera encore la norme disciplinaire de son diocèse”.<sup>202</sup>

Telle est la cérémonie, qui avait lieu pendant la nuit du samedi saint, au 8e, au 9e et au 10e siècles, dans toutes les églises cathédrales d'Occident.

tion. ... D'autre part, à notre époque d'oecuménisme ne convenait-il pas de ménager les Églises d'Orient? Pour elles, en effet, quand le prêtre oint du saint chrême les baptisés, il ne pose pas seulement un sacramental qui développe le sens du Baptême, il donne proprement le sacrement de la Confirmation. Comment donc parviendrons-nous à légitimer à leurs yeux le sens de cette chrismation postbaptismale, que nous venons de durcir alors que nous avons déjà peine à nous l'expliquer à nous-mêmes?”. (L. Ligier, “Le nouveau rituel du Baptême des enfants”, *MD*, 98(1969), p. 26, n. 14).

192. Voir, par ex. *Rituel du Baptême des adultes par étapes* (VI), Paris, 1974, p. 6, 14.

193. Can. 882 “L'évêque est ministre ordinaire de la Confirmation; le prêtre, muni de cette faculté en vertu du droit universel ou d'une concession particulière de l'autorité compétente, confère lui aussi valablement ce sacrement”.



Les petits enfants y recevaient, l'un après l'autre, les trois sacrements de Baptême, de Confirmation et de l'Eucharistie.<sup>203</sup>

“L'obligation de ne pas séparer l'un de l'autre les trois grands rites de l'initiation chrétienne subsistait tout aussi rigoureuse qu'aux premiers siècles... Jusqu'au 12e siècle, dans l'Église d'occident, le jour du Baptême est en même temps pour l'enfant petit ou grand, le jour de sa première communion”<sup>204</sup>

Nous pourrions même suivre les cérémonies dans le pontifical de l'évêque Prudent de Trêves<sup>205</sup>, dans les rituels de l'Église de Poitiers<sup>206</sup>, de Besançon<sup>207</sup>, et de Soissons<sup>208</sup>, dans le rituel alaman et dans celui de Rome.<sup>209</sup> Ces livres liturgiques sont de la même époque (9e-10e siècles). Tous contiennent l'indication de mêmes cérémonies, sauf quelques variantes insignifiantes.

Ainsi, quand les prières de la bénédiction des fonts sont terminées, la cérémonie du Baptême commence. Tout le monde est réuni autour du baptistère. “Les acolytes se sont déchaussés; ils ont changé d'habits et ont revêtu une robe sans tache. Ils entrent alors à même dans l'eau et reçoivent des mains des parents, les petits enfants, auxquels on doit conférer le Baptême. On commence par baptiser les garçons, ensuite c'est le tour des filles. On ne fait pour chaque néophyte que trois immersions. A chacune de ces immersions, on invoque une personne de la sainte Trinité”<sup>210</sup> “Dès que le nouveau baptisé est sorti de l'eau, un prêtre lui fait sur le front une onction en forme de croix avec le saint chrême”. Quand toutes les cérémonies qui accompagnent le Baptême sont terminées “on range les enfants dans l'ordre même où ils ont été inscrits pour le Baptême. L'évêque les confirme alors avec le saint chrême... On entre ensuite au chœur pour la messe”<sup>211</sup> C'est pendant cette messe du samedi saint, que les petits enfants nouvellement baptisés vont être admis à faire leur première communion.

---

194. Pour les prêtres qui ont le droit d'administrer la Confirmation, voir les can. 383-384.

195. “...la lettre d'Innocent Ier à l'évêque de Gubbio amena progressivement à séparer les deux sacrements: la chrismation du front, réservée à l'évêque à l'égal de l'imposition des mains, constitua bientôt avec elle la liturgie distinctive de la Confirmation” (L. Ligier, *La Confirmation, sens et conjoncture oecuménique*, p. 268).

196. Voir, J. P. Bouhot, *La Confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Ed. du Chalet, Lyon, 1968, p. 28.

197. Paul de Clerck, *La dissociation du Baptême et de la Confirmation au haut*

3.1.4.1. *Le retardement de la Communion des enfants*

Tandis que l'Église orthodoxe reste invariablement attachée à la pratique ancienne, la communion des petits enfants, de l'an 1100 à l'an 1200, tombe peu à peu en désuétude dans l'Église d'Occident.<sup>212</sup> Au commencement du 13e siècle, elle est définitivement interdite. "Nous interdisons formellement aux prêtres de donner aux enfants des hosties mêmes non consacrées"; cette prescription synodale de Paris, qui date très probablement des toutes premières années du 13e siècle<sup>213</sup>, indique l'avènement d'une pratique nouvelle qui se répandra rapidement, s'appuyant sur le concile de Latran. Le 4e concile de Latran, en 1215, consacre la nouvelle discipline, qui nous régit encore aujourd'hui et qui prescrit d'attendre "les années de discrétion"<sup>214</sup> pour admettre les enfants à la sainte communion. Dès lors on constate presque partout un retard de la première communion, mais l'expression employée par les Pères donne lieu à des interprétations diverses: certains ont estimé qu'il s'agissait de sept ans, mais beaucoup en viendront très vite à parler de onze ou douze ans, quelque fois même plus.<sup>215</sup> La Confirmation est toujours célébrée à la première occasion de rencontrer l'évêque sans aucune considération de l'âge des enfants.<sup>216</sup> Sans doute l'ancien usage tenta bien encore, de-ci de-là, quelques retours au 14e, au 15e, et même au 16e siècle. Néanmoins on peut dire, qu'à partir du 13e siècle, la communion des petits enfants est définitivement abolie dans l'Église latine. A l'époque du Concile de Trente (1545-1563) la discipline primitive (sauf quelques rites accessoires, qui furent conservés) avait complètement disparu de l'Occident.<sup>217</sup>

*moyen âge*, p. 47-52. Cf. aussi, L. Beauduin, *Baptême et Eucharistie*, p. 60. "A partir du 4e siècle aux catéchumènes adultes se joignent de plus en plus nombreux des nouveau-nés.... Or, pour eux, aucune distinction disciplinaire: c'est le même jour, au cours de la même cérémonie, que le néophyte reçoit les trois sacrements de l'initiation, sans qu'aucune différence soit envisagée. Les nouveau-nés, eux aussi, font leur première communion le jour de leur Baptême".

198. Cf. J. Gh. Didier, *Le Baptême des enfants dans la tradition de l'Eglise*, p. 65 et 75.  
199. PL. 44, 576.

200. Cf. J. de Baciocchi, *L'Eucharistie*, Tournai, 1964, p. 108.

201. Chez les Arméniens, on ne fait que toucher la langue du nouveau-né avec l'hostie consacrée; chez les coptes et les éthiopiens le prêtre trempe son doigt dans le calice et le fait ensuite sucer par l'enfant. (cf. G. Kretschmar, *op. cit.*, p. 284, 286, 289).

202. Cité par L. Beauduin, *Baptême et Eucharistie*, p. 61.

203. L. Andrieux, *La première communion*, p. 27.

204. *Ibidem*, p. 28. (Si par suite de l'absence de l'évêque, l'enfant n'a pas reçu la

### 3.1.5. *L'inversion des trois sacrements d'initiation*

Selon la grande tradition liturgique et théologique l'Eucharistie vient après la Confirmation et présuppose donc ce qu'opère la Confirmation en matière d'initiation. Il faut reconnaître également que l'Eucharistie met en oeuvre une foi confirmée, marquée par le sens de l'Esprit et le sens de l'Église.

Mais, en réalité il ne va pas ainsi en Occident. Car, une pratique c'est introduite depuis environs trois siècles, et c'est généralisée, de donner la première communion aux jeunes baptisés avant qu'ils soient confirmés. Cette pratique est liée avec la tendance à reculer dans le temps le moment de la Confirmation, soit pour permettre à l'évêque d'être présent, soit surtout aujourd'hui pour laisser les baptisés mûrir dans leur foi baptismale. La pratique est attestée pour la première fois dans les Instructions du Rituel de Toulon, en 1748: "Afin d'être assuré que les enfants qui seront présentés dans ce diocèse pour la Confirmation seront suffisamment instruits, il y est réglé qu'ils n'y seront confirmés qu'après avoir fait la première communion".<sup>218</sup> Il faut mesurer l'importance de ce changement: la Confirmation, dans le passé, a souvent été célébrée après la première communion, mais c'était uniquement pour une raison pratique due à l'absence de l'évêque<sup>219</sup>; en principe, l'Eucharistie était bien le sommet de l'initiation, comme elle est celui de l'organisme sacramentel et l'on estimait que si quelqu'un est prêt à participer au Corps du Christ, il l'est à fortiori à recevoir le don de l'Esprit.

La pratique que nous avons constatée à Toulon s'est largement répandue Confirmation, "un prêtre devra cependant donner à l'enfant nouvellement baptisé le Corps et le Sang du Seigneur". Si l'enfant est trop jeune pour avaler les espèces du pain, l'évêque donne à l'enfant un peu du vin consacré, en lui disant: "Que le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ te garde pour la vie éternelle. Amen". *Ibid.*, p. 24-25). Cf. aussi, Mgr. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 114.

205. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*, Rouen, 1700; Lib. 4, c. 24, t. 3, p. 153.

206. *Ibidem*, p. 154.

207. *Ibidem*, p. 158.

208. *Ibidem*, p. 162.

209. Sacramentaire de saint Armand; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e éd., p. 454; *Ordo Romanus*, 1; PL. 78, 957-958.

210. *Sacramentarium Abbatiae s. Remigii remensis. Consecratio fontis*. Bibliothèque liturgique, Picard, Paris, t. 7, p. 352.

211. *Ordo baptismalis, liturgiae Alemmannicae*; PL. 138, 956.

212. L. Beauduin, *Baptême et Eucharistie*, p. 63. "Au cours du 12e siècle, nous as-

en France après la Révolution, mais elle n'a guère dépassé les frontières de ce pays et a rencontré des oppositions de la part des instances romaines.<sup>220</sup> Rome, tout en tolérant l'usage, s'est efforcé de faire prévaloir la pratique traditionnelle. Témoin le texte de Léon XIII, dans la lettre *Abrogata* du 22 juin 1897, à l'évêque de Marseille, qui affirmait que l'usage français "ne s'accordait ni avec l'ancienne et constante discipline de l'Église ni avec le bien des fidèles. Il y a, en effet, dans l'âme des enfants, de mauvaises passions en germe; si on ne les arrache pas de très bonne heure, elles se fortifient peu à peu, séduisent des cœurs sans expérience et les entraînent à leur perte. Aussi sistons à un phénomène déconcertant: le brusque abandon d'une discipline aussi ancienne et aussi universelle que l'Église. Il n'entre pas dans notre sujet de rechercher les causes de ce changement, d'autant plus surprenant que toute l'Église orientale conserve jusqu'aujourd'hui cette antique initiation chrétienne qui était commune aux deux Églises". Voir aussi L. Andrieux, *op. cit.*, 1<sup>e</sup> partie, chap. 3.

213. Statuts synodaux d'Eudes de Sully, 91, éd. O. Pontal, *Les statuts synodaux français du 13<sup>e</sup> siècle*, t. 1, Bibl. Nat., 1971, p. 86.

214. Ce Concile demande en effet aux fidèles de s'approcher de l'Eucharistie au moins à Pâques, dès qu'ils sont parvenus "ad annos discretionis". (4<sup>e</sup> Concile de Latran, can. 21, Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, No. 812; cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, 2<sup>e</sup> éd., Letouzey, 1913, t. 5, 2, p. 1349-1350).

215. La même expression est reprise par le Concile de Trente, 21<sup>e</sup> session (1562), can. 4, Denz.-Schönmetzer, No. 1734: "Si quelqu'un dit que la communion à l'Eucharistie est nécessaire pour les petits enfants, avant qu'ils soient parvenus "ad annos discretionis", qu'il soit anathème". Voir aussi, L'Andrieux, *op. cit.*, p. 68-69.

216. Statuts synodaux d'Eudes de Sully 13, *op. cit.*, p. 56. "Il faut rappeler souvent aux laïcs qu'ils n'attendent pas trop longtemps la venue de l'évêque pour la Confirmation..".

217. L. Andrieux, *op. cit.*, p. 60-69. Pour comprendre que le retardement de la Confirmation et de la Première Communion n'étaient pas considéré comme une déprivation pour le chrétien on peut noter que la théologie scholastique avait développé une doctrine du *votum sacramenti* qui permettait à soutenir que la réalité (*res*) d'un sacrement pourrait être reçue avant sa célébration proprement rituelle. Selon cette doctrine on pouvait penser que le Baptême inclut le désir (*votum*) de l'Eucharistie et que par ce fait-même la grâce de l'Eucharistie est donnée déjà dans le Baptême. Il serait de même pour la grâce de la Confirmation. Voici un texte significatif de saint Thomas d'Aquin qui affirme la nécessité de l'Eucharistie pour le salut, et qui utilise la notion de *votum* pour expliquer comment la séparation rituelle du Baptême de l'Eucharistie ne veut pas dire que le baptisé est privé de la grâce de l'Eucharistie: "... la réalité (*res*) de ce sacrement (l'Eucharistie) est l'unité du corps mystique, sans laquelle il ne peut y avoir de salut; car personne ne peut accéder au salut hors de l'Église, de même que dans le déluge ... Or on a vu précédemment (q. 68, a. 2) que la réalité d'un sacrement peut être obtenue avant la réception rituelle de ce sacrement, du fait même qu'on aspire à le recevoir (*ex ipso voto sacramenti percipiendi*). Par conséquent on peut obtenir le salut avant de recevoir ce sacrement du fait qu'on y

les fidèles ont-ils besoin, même de l'âge le plus tendre, d'être revêtus de la vertu d'en-haut que le sacrement de Confirmation est destiné à produire". Ensuite il ajoute: "Confirmés de bonne heure, les enfants... peuvent mieux se préparer à recevoir plus tard le sacrement de l'Eucharistie, et quand ils le reçoivent, ils en retirent des fruits plus abondants".<sup>221</sup>

Cette pratique était en régression dans certaines diocèses quand une décision de Pie X posa un nouveau problème. Le décret "Quam singulari" de 1910<sup>222</sup> rappelle opportunément que la communion ne se situe pas au terme de la formation de l'enfant, mais dès qu'il est capable de responsabilité personnelle et peut se préparer à la recevoir avec fruit, c'est-à-dire vers sept ans. La conséquence était d'avancer l'âge de la première communion. On a encouragé cela sans coordination avec la pratique en ce qui concernait la Confirmation. Là où la pratique établie était de retarder la Confirmation jusqu'à l'âge de onze ans, ou plus, (malgré le fait que le Concile de Trente et le Code de 1917 donnaient sept ans comme âge pour la Confirmation)<sup>223</sup> on a maintenu cette pratique, tout en introduisant la première communion à l'âge de sept ou huit ans. Désormais, ce n'était plus en France seulement que l'ordre des sacrements de l'initiation se trouvait inversé.

Ainsi, si l'Orient conserve généralement l'ordre antique: Baptême, Confirmation, Eucharistie, même lorsqu'il s'agit d'un tout petit enfant, l'Église latine a introduit progressivement des pratiques qui ont abouties aux diverses situations que nous connaissons aujourd'hui: Baptême, Confirmation, Eucharistie, mais tout aussi bien et plus souvent: Baptême, Eucharistie, Confirmation.<sup>224</sup>

Telle était la pratique dominante, lorsque fut convoqué le II<sup>e</sup> Concile  
 aspire, de même qu'avant le Baptême, si l'on aspire au Baptême ... Il y a cependant une différence (entre le *votum* du Baptême et de l'Eucharistie) et elle porte sur deux points. Premièrement, le Baptême est le principe de la vie spirituelle et la porte des sacrements; tandis que l'Eucharistie est comme la consommation de la vie spirituelle et la fin de tous les sacrements, nous l'avons déjà dit (q. 63, a. 6; q. 65, a. 3). En effet, les sanctifications procurées par tous les sacrements préparent à recevoir ou à consacrer l'Eucharistie. Par conséquent, la réception du Baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle, tandis que la réception de l'Eucharistie est nécessaire à la consommation, mais non à sa possession pure et simple: il suffit pour cela de la posséder dans l'aspiration qui nous y porte (*sufficit eum habere in voto*). C'est ainsi que la fin est possédée par le désir et l'intention. L'autre différence vient de ce que, par le Baptême, on est ordonné à l'Eucharistie. Par conséquent, du fait que les enfants sont baptisés, ils sont ordonnés par l'Église à l'Eucharistie. Et, de même qu'ils croient par la foi de l'Église, par son intention ils désirent

du Vatican.

Vatican II, tout en soulignant fortement l'unité de l'initiation chrétienne, s'est fait l'écho, sans le résoudre, du conflit existant entre les pasteurs. Certains voulaient, par souci théologique et dans l'esprit de la tradition, qu'on respectât l'ordre Baptême - Confirmation - Eucharistie. Les autres, partant de raisons psychologiques et des mutations de la société contemporaine, souhaitaient que la Confirmation fût retardée jusqu'à un âge plus mûr. De ce fait, aucune décision ne fut prise pour trancher ce débat. La décision était de répéter la norme de sept ans, et de laisser aux Conférences Episcopales la liberté de prescrire autrement.<sup>225</sup>

### 3.1.5.1 *L'ordre des sacrements de l'initiation après Vatican II*

Le nouveau rituel du Baptême des adultes promulgué par Paul VI en 1972 a indiqué l'ordre des trois sacrements - Baptême, Confirmation, Eucharistie - comme étant l'ordre normal et traditionnel. A cette fin, dans le Baptême des adultes la Confirmation est donnée immédiatement après le Baptême par le prêtre qui l'a conféré et le rite de la première onction du chrême, dans ce cas, est supprimé.<sup>226</sup> En outre, cette disposition de principe a été sanctionnée dans le nouveau Code de droit canonique de 1983: "Les sacrements du Baptême, de la Confirmation et de la très sainte Eucharistie sont tellement unis entre eux qu'ils sont requis pour la pleine initiation chrétienne".<sup>227</sup>

"La première communion, d'après la tradition et les livres liturgiques actuels, vient normalement après la Confirmation, puisqu'elle est le sommet de l'initiation et de l'organisme sacramentel. Il arrive souvent que cet ordre

---

l'Eucharistie et en reçoivent la réalité". (IIIa, q. 73, a. 3). Sur le *votum Confirmationis* cf. IIIa, q. 72, a. 6 ad 1 et ad 3).

218. Rituel de Toulon publié en 1747; cf. R. Levet, *L'âge de la Confirmation*, p. 121-125.

219. Il est vrai que l'Eglise avait déjà connu cette situation, en Occident, où durant tout le haut moyen âge, lorsque le Baptême n'était pas célébré par l'évêque, le prêtre après le Baptême lui donnait la Communion, la Confirmation étant remise à plus tard, quand l'évêque passerait. Cette façon de faire dura jusqu'au 12e siècle, quand on supprima la communion baptismale: "Si l'évêque est présent, il convient de confirmer de suite avec le chrême, et puis de communier. Et si l'évêque n'est pas présent, avant que (l'enfant) ne soit allaité ou ne prenne quelque chose, après le Baptême, il sera communié au corps et au sang du Seigneur". Cf. *Sacramentaire de Gellone*, éd. Dumas, CC 159, No. 2383-2384,

soit interverti pour des raisons pastorales mais, outre que cela devrait donner à réfléchir, on s'abstiendra de chercher des justifications théologiques à ce qui ne peut être exigé que par des motifs liés à des conjonctures concrètes".<sup>228</sup> En effet, alors que dans le cas d'initiation chrétienne des adultes<sup>229</sup>, selon le rituel mentionné plus haut, l'Église latine se conforme fidèlement à la pratique traditionnelle qui unit Baptême, Confirmation et Eucharistie en une seule célébration (où la Confirmation suit immédiatement le Baptême et précède l'Eucharistie), conformément au canon 866 du nouveau Code de Droit Canonique de 1983<sup>230</sup>, il n'en va plus de même pour le Baptême des enfants, pour qui, (en France et dans une grande partie de l'Église d'Occident), la "première communion" a lieu vers sept ans<sup>231</sup>, donc avant la Confirmation, qui le plus souvent est administré à une âge plus avancé.<sup>232</sup>

\*

Notre aperçu historico-liturgique de la pratique occidentale en matière d'initiation a mis à nu les manques de cohérence de la tradition catholique romaine. L'élément principal en est sans aucune doute qu'un élément constitutif intégré dans la liturgie initiatique a été détaché de l'ensemble et cela même en dehors de cas spéciaux. Ce qui originellement trouvait sa place organique entre le Baptême et la première communion - place qui positivement lui revient - en a été détaché. Ce déplacement de la Confirmation qui initialement était d'ordre purement pratique, fut ensuite justifié en catéchèse par certains éléments tirés de la théologie scolastique. La théologie était peu sensible aux conséquences fâcheuses de cette inversion dans l'ordre des sacrements de l'initiation. Le deuxième de ceux-ci devenait en fait le troisième, étant célébré après la première communion, et venant par conséquence en dernier lieu.

La réflexion théologique catholique contemporaine reconnaît les difficultés soulevés par cette pratique. Les membres catholiques de la Commission de Dialogue ont pu souscrire à cette phrase de la déclaration commune de Bari: "Cette inversion... impose une réflexion en profondeur tant au point apud P. de Clerck, *La Confirmation, moyen de catéchèse?*, *QL*, 70(1989), No. 1-2, p. 91; Idem, *La dissociation du Baptême et de la Confirmation au haut moyen âge*, p. 47-75.

220. R. Levet, *L'âge de la Confirmation*, p. 131-133. Le décret préparé à Vatican I à ce propos, mais qui ne fut jamais promulgué, déclarait nettement: "Nous voulons absolument corriger la coutume qui est contraire à la pratique perpétuelle de l'Église, mais qui est ancrée ici et là dans les usages. Il s'agit de la pratique qui suit un ordre inverse en n'administrant la Confirmation qu'à ceux qui ont été auparavant admis à la Communion".

de vue pastoral que théologique car la pastorale ne peut jamais négliger l'esprit de la tradition primitive et sa signification théologique".<sup>233</sup>

### 3.2. *Les implications oecuméniques*

Les membres de la Commission mixte ont fait les constatations suivantes: "En Orient, on a retenu l'unité dans le temps de la célébration liturgique des trois sacrements, soulignant ainsi l'unité de l'oeuvre du Saint-Esprit et la plénitude de l'incorporation de l'enfant à la vie sacramentelle de l'Église. En Occident, on a souvent préféré reporter la Confirmation de manière à retenir le contact du baptisé avec l'évêque".<sup>234</sup> Pour des raisons pastorales, dans l'Église latine, la communion eucharistique devint courante avant la Confirmation.<sup>235</sup>

Cette diversité, déjà existante durant la période de l'Église indivise, mais amplifiée plus tard, pose des problèmes aux orthodoxes. C'est pour cela que cette divergence a suscité de longues discussions entre les théologiens

Cf. H. Vinck, *Sur l'âge de la Confirmation. Un projet de décret du concile Vatican I*, MD, 132 (1977), p. 138.

221. *Ibidem*, p. 133. Cf. aussi, B. Luyckx, et D. Scheyven, *La Confirmation, doctrine et pastorale*, p. 27, n. 37; A. G. Martimort, *La Confirmation*, dans *Communion solennelle et profession de foi*, Ed. du Cerf, Paris, 1962, (Lex orandi No. 14), p. 188.

222. *AAS*, an 2, vol. 2, Roma, 1910, pp. 577-583. Voir, A. Manseau, Le décret "Quam singulari" (8 août 1910), dans *Communion solennelle et profession de foi*, éd. du Cerf, Paris, 1952, p. 92; H. Bourgeois, *L'Avenir de la Confirmation*, p. 118.

223. *Code de droit canonique*, 1917, can. 788. "Licet sacramenti confirmationis administratio convenienter in Ecclesia Latina differatur ad septimum circiter aetatis annum, nihilominus etiam antea conferri potest, si infans in mortis periculo sit constitutus, vel ministro id expedire ob iustas et graves causas videatur".

224. Voir, A. Nocent, *Vicissitudes du rituel de la Confirmation*, *NRTh*, t. 94 (1972), No. 7, p. 705-720.

225. Cf. *DC*, 44 (1962), No. 1370, col. 237.

226. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican, 1972, p. 109, No. 263.

227. Can. 842, 2.

228. R. Cabie, "L'initiation chrétienne", in A. G. Martimort, ....., *L'Église en prière*, vol. 3, Desclée, 1984, p. 109.

229. C'est valable aussi pour les enfants en âge de scolarité.

230. "A moins d'un grave empêchement, l'adulte qui est baptisé sera confirmé immédiatement après le Baptême et participera à la célébration eucharistique en y recevant aussi la Communion".

231. "Les parents en premier, et ceux qui tiennent leur place, de même que le curé,



catholiques et orthodoxes lors de la réunion de Crète. On s'est demandé quels étaient les fondements théologiques communs, justifiant la communion ecclésiale et sur lesquels les deux Églises se basent pour justifier aujourd'hui cette diversité de pratique liturgique et pastorale.

Dans les pages suivantes nous essayerons de montrer que notre exposé de la doctrine orthodoxe du Baptême, de même que notre critique de la pratique et de la théologie catholiques, sur certains points (suivis dans la première partie de ce chapitre), peuvent permettre une meilleure compréhension des questions posées dans le dialogue orthodoxe-catholique et faire avancer ce dialogue dans un sens positif. Ainsi notre intention vise:

- à aider les Catholiques à mieux comprendre les difficultés des Orthodoxes.

- à aider les Catholiques à comprendre que leur propre tradition les pousse vers des positions maintenues depuis toujours par les Orthodoxes.

- à aider, enfin, les Orthodoxes à voir que la théologie catholique n'a jamais voulu abandonner les positions dogmatiques fondamentales qui viennent de la grande tradition de la révélation, même si certaines évolutions de sa pratique sont difficilement conciliables avec cette tradition. Les théologiens contemporains et les documents du magistère cherchent en effet à retrouver la grande tradition tant dans la pratique que dans la théologie.

### *3.2.1. Baptême et Confirmation dans la théologie latine*

#### *3.2.1.1 Pendant les premiers siècles*

De tout temps, la réception de l'Esprit-Saint a été considérée, dans l'Église, comme le complément naturel de la rénovation, ou, pour mieux dire, de la seconde naissance opérée en l'homme par le Baptême. Après son Baptême dans le Jourdain, notre Seigneur reçoit l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe. Du haut du ciel, une voix le proclame le Fils bien-aimé du Père (Mt. 3, 17), première figure du sacrement destiné à parfaire en nous le caractère de fils adoptifs de Dieu. A la fin de sa mission sur la terre, notre Sauveur promet à ses disciples de leur envoyer un autre consolateur. (Jn. 14, 26; 15, 26; 16, 12-15). L'accomplissement de cette promesse a eu lieu

---

ont le devoir de veiller à ce que les enfants qui sont parvenus à l'âge de raison soient préparés comme il faut et soient nourris le plus tôt possible de cet aliment divin, après avoir fait une confession sacramentelle; il revient aussi au curé de veiller à ce que les enfants

le jour de la Pentecôte. Dès lors les apôtres ne peuvent garder pour eux seuls le don qu'ils ont reçu d'en haut. Ce qu'il proposent à tous, c'est la rémission des péchés par le Baptême et le don du Saint-Esprit (Act. 2, 38). Aussi l'un ne va-t-il plus sans l'autre (Act. 8, 15-17; 19, 5-6). Pour l'apôtre saint Paul, la seconde naissance opérée par le Baptême ne va pas non plus sans la participation de l'Esprit de Dieu (Tit, 3,5). La Confirmation, même si elle a été distinguée plus tard, est donc un élément intégral de l'initiation chrétienne inaugurée par le bain baptismale et elle a, dès l'origine, été considérée comme son complément naturel.<sup>236</sup>

La tradition patristique a plus accentué l'unité que la distinction entre Baptême et Confirmation, en voyant plus le mouvement que la composition d'une même action baptismale, scellée par l'Esprit-Saint. Primitivement pour respecter la dynamique de l'initiation chrétienne, Baptême et Confirmation se donnaient dans une même célébration. Ce n'est que petit à petit qu'on commence à faire une distinction claire entre le Baptême et la Confirmation.

Jetant un regard en arrière sur la pratique baptismale suivie jusqu'alors, et sur la doctrine baptismale de saint Augustin et de ses prédécesseurs, et la complétant par les témoignages d'autres théologiens de cette époque, il nous faut avant tout affirmer une chose: ce qu'une époque plus tardive utilise comme deux sacrements nettement distincts, le Baptême et la Confirmation, formait alors une seule structure d'ensemble d'actions sacrées, une seule action d'initiation.

Il faut remarquer que saint Augustin ne fait pas encore de distinction nette entre le bain baptismal et le don de l'Esprit. "Ces deux rites sont constitutifs d'une seule unité, à savoir l'initiation chrétienne, le Baptême au sens large du mot. Contrairement à ce qui se passera plus tard, ils ne sont pas séparés par un fossé, rien n'indique même que l'on passe d'un sacrement à un autre. Dans la liturgie postbaptismale nous trouvons en tout ou en partie, les rites auxquels nous donnons le nom de Confirmation. Mais Augustin ne les réunit jamais sous une appellation unique. Et quand il veut faire la distinction entre le Baptême et les rites postbaptismaux, il n'a pas de mot spécifique pour les désigner dans leur ensemble et il se contente de nommer l'un ou l'autre".<sup>237</sup> C'est à ce manque de distinctions et de dénominations nettes que semblent être dues les interprétations divergentes que l'on a données de l'un ou de l'autre rite. Saint Augustin, en commentant les rites, a montré l'unité qui les lie et les fait aboutir à l'Eucharistie, terme

de l'initiation.<sup>238</sup>

Le lien entre le Baptême et la Confirmation est si intime, que souvent l'expression ne le distingue pas clairement l'un de l'autre. C'est ainsi que saint Germain de Paris nous apprend que le fidèle n'est pas apte à recevoir l'enseignement de tous les mystères "avant qu'il ait été confirmé en grâce par le Baptême de l'Esprit Saint".<sup>239</sup> Saint Hilaire parle "du sacrement du Baptême et de l'Esprit".<sup>240</sup> Or c'est en vain que l'on chercherait, dans leurs sacramentaires, un autre rituel de la Confirmation que celui inclus implicitement dans le Baptême sous le nom de Chrismation. On pourrait conclure que cette onction donnée sur le front par l'évêque immédiatement après le Baptême était l'onction confirmatrice, telle d'ailleurs que Rome la pratiquait à l'origine.

L'élément spécifique de la Confirmation pour les Pères, c'est la perfection dans les dons du Saint-Esprit. Il s'agit d'une effusion nouvelle de l'Esprit, et cette effusion a pour objet d'amener à leur perfection les énergies spirituelles suscitées dans l'âme par le Baptême. Ainsi pour saint Ambroise, "le Baptême est suivi du sceau spirituel, parce que après la source, il reste à accomplir la perfection".<sup>241</sup> "Car après la fontaine, il reste encore à rendre parfait, quand à l'invocation de l'évêque l'Esprit-Saint est répandu, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la sainte crainte, qui sont comme les sept vertus de l'Esprit".<sup>242</sup> Désormais les nouveaux baptisés font partie de la communauté chrétienne. Ils sont admis à s'approcher de l'autel.<sup>243</sup>

Les théologiens catholiques reconnaissent que les Pères de l'Église, de l'Occident aussi bien que de l'Orient, ne séparaient 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>244</sup>

Parce que dans la pensée des Pères la Confirmation n'était pas isolée du Baptême, il est fort délicat de dégager, des trésors de la patristique, une doctrine d'ensemble où soit rigoureusement distingués les deux temps de l'initiation, de façon telle que chacun se voit nanti du registre d'effets qui lui convient en

---

n'ayant pas encore atteint l'âge de raison, ou ceux qu'il juge insuffisamment disposés, ne soient pas admis à la sainte synaxe". (can. 914).

232. "Le sacrement de la Confirmation sera conféré aux fidèles aux alentours de

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 oeuvres, avant tout de leurs catéchèses.

### 3.2.1.2. Dans la théologie moderne

Les théologiens orthodoxes regardent avec intérêt les développements modernes dans la théologie catholique de la Confirmation, et dans le renouveau du rite romain à la suite de Vatican II. Ils constatent, en même temps, que cette théologie est loin encore d'une synthèse définitive, et que les rites actuels de la Confirmation portent les traces d'une histoire liturgique très mouvementée.<sup>245</sup>

A lire les travaux consacrés à la Confirmation, on peut les ranger selon deux tendances.<sup>246</sup> L'une privilégie la théologie et la pratique patristiques, et estime y trouver le témoignage de la "grande tradition"; Elle considère à peine les développements médiévaux, ce qui revient à les déconsidérer. L'autre estime que l'Église a sans cesse rencontré des situations nouvelles, auxquelles elle s'est adaptée tant bien que mal; ce faisant elle a pris conscience de valeurs nouvelles, et a répondu aux défis qui lui étaient posés. Ces théologiens acceptent les développements médiévaux, et tiennent compte de l'enseignement des conciles de Florence et de Trente.

Dans la première tendance, la Confirmation est présentée avant tout dans son lien avec le Baptême, en tant que déploiement, affermissement et parachèvement du Baptême. Si l'on perd conscience du lien qui existe entre Baptême et la Confirmation, on sera livré à l'arbitraire, tant dans le domaine du sens à donner à la Confirmation que dans celui de ses formes concrètes.

Les critiques pertinentes du théologien anglican Dom G. Dix<sup>247</sup> contre la "désintégration" de la Confirmation ont trouvé un écho dans un article du P. Bouyer qui a tenté de repenser le rapport Baptême-Confirmation

---

l'âge de raison, à moins que la Conférence des évêques n'ait fixé un autre âge ou qu'il y ait danger de mort ou bien que, au jugement du ministre, une cause grave ne conseille autre chose". (can. 891). Confronté à deux opinions concernant le moment opportun pour recevoir ce sacrement, une opinion qui tend à la retarder et une opinion qui voudrait qu'il soit administré avant l'Eucharistie, le canon choisit une solution de conciliation. (*Code de droit canonique annoté*, Cerf, Paris, 1989, p. 511). Pour la France la conférence des évêques laisse à chaque évêque diocésain la possibilité de fixer l'âge de la Confirmation pour son

dans une problématique catholique.<sup>248</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<sup>249</sup> et de ne pas "rendre aux affirmations toujours actuelles de l'Église dans la liturgie, la plénitude de leur sens, en les replongeant dans le contexte patristique auquel elles se rapportent".<sup>250</sup> Si on 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".<sup>251</sup> 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 de l'évêque.

La théologie contemporaine n'est pas unanime.<sup>252</sup> Certains pensent que l'insistance occidentale sur la séparation entre les deux sacrements est finalement excessive, qu'elle introduit des difficultés multiples dans la pastorale sacramentelle<sup>253</sup> et qu'il serait sans doute préférable de revenir à l'usage ancien, celui qu'a conservé l'Orient.<sup>254</sup> Selon le P. A. Hamman "la séparation de la Confirmation d'avec le Baptême n'a pas eu des avantages. Elle risque fréquemment de faire perdre le sens de la cohésion interne de l'initiation chrétienne, qui forme un tout, et de s'éloigner de la signification traditionnelle de la Confirmation pour chercher des explications adventices sous un prétexte pastoral".<sup>255</sup>

diocèse en indiquant une période, celle de l'adolescence, c'est-à-dire 12-18 ans. (*Bulletin officiel de la conférence des évêques de France*, No. 30, janvier, 1986, p. 450). Pour la Belgique, la conférence des évêques décide que l'âge normal pour recevoir le sacrement de Confirmation sera situé entre 12-14 ans. (Décret de la conférence épiscopale de Belgique du 26 mars 1985, *Pastoralia*, bulletin officiel de l'archidiocèse de Malines-Bruxelles, juin-juillet, 1985).

233. *Foi, sacrements et unité de l'Église*, No. 51.

234. *Ibidem*, No. 48.

235. *Ibidem*, No. 51.

236. Voir, D. Radu, *Le caractère ecclésiologique* ..., p. 222-227.

237. R. de Latte, *Saint Augustin et le Baptême*, *QL*, 1975, No. 4, p. 217; cf. Idem, *Saint Augustin et le Baptême*, *QL*, 1976, No. 1, p. 51.

238. Saint Augustin, *Oeuvres complètes*, vol. 18, p. 398-400.

239. Saint Germain de Paris, *Ep.* 2; cf. Salvien de Marseille, *De Gubernatione Dei*, 1, 3, 2; PL. 53, 58 B.

240. Saint Hilaire, *In Matthaeum*, 4, 27; PL. 9, 942.

En commentant le décret “*Spiritus Sancti Munera*” du 14 sept. 1946 en vertu duquel le St.-Siège, par une délégation générale, confère à tout curé le droit de confirmer les baptisés en danger de mort dans les limites de son territoire paroissial, Dom L. Beauvain disait: “Cette sollicitude de l’Église en vue de faciliter à tous les fidèles les grâces de la Confirmation nous rappelle l’union étroite qui rapproche les deux sacrements de notre régénération divine, doctrine si chère à la primitive Église. ... Le Baptême inaugure les merveilles surnaturelles en nous: il nous incorpore au Christ. Mais il fallait un sacrement qui... “confirmât ce que Dieu avait opéré en nous”: nous devons être confirmés”.<sup>256</sup> La Confirmation doit se rattacher organiquement au Baptême, sans qu’on puisse admettre un autre acte sacramentel entre les deux sous peine de désagréger la connexion des trois sacrements qui a été voulue par le Christ.<sup>257</sup>

Aujourd’hui encore la première prière du rite romain de la Confirmation nous montre cette connexion: “Dieu très bon, Père de Jésus, le Christ, notre Seigneur, regarde ces baptisés sur qui nous imposons les mains: Par le Baptême tu les as libérés du péché, tu les as fait renaître de l’eau et de l’Esprit; Comme tu l’as promis, répands maintenant sur eux ton Esprit Saint...”.<sup>258</sup>

Le Baptême et la Confirmation constituent un tout. Ils sont dans le prolongement l’un de l’autre, tous deux agrègent à l’Église, qui est appelée et transformée par l’Esprit. “Dans notre pratique occidentale, dit Mgr Robert Coffy, nous avons deux temps séparés, deux célébrations distincts. L’Orient n’a qu’une seule célébration. Il faut ici nous rappeler ce que nous avons dit de la célébration ponctuelle et envisager ce que produisent et signifient ces deux sacrements, dans un même mouvement. Baptême et Confirmation nous font membres d’une Église qui est l’Église de l’Esprit. L’Esprit fait de l’Église et de chacun de nous:

- un être nouveau dans le Christ ressuscité, vivant de la vie de Dieu.
- un être vivifiant dans le Christ ressuscité, devenu, par sa résurrection,

241. *De Sacramentis*, 3, 8; éd. Botte, p. 74-75.

242. *Ibidem*, trad. cit., p. 97.

243. *Ibidem*, 4, 5, trad. cit., p. 105 et *Myst.* 43, trad. cit., p. 179-181.

244. L. Bouyer, *La signification de la Confirmation*, *VSS*, No. 29, 15 mai 1954, p. 174. “Les Pères, qui dans la pratique ne séparaient guère Baptême et Confirmation, insistent assez peu sur l’effet propre du second sacrement. On remarquera toutefois qu’ils parlent volontiers d’un don du Saint Esprit, et d’un signe ou sceau spirituel qui vient achever, sceller, l’oeuvre du Baptême”. (P. Th. Camelot, *Le Baptême et la Confirmation*, dans *Ini-*

puissance de sanctification.

Nous avons là deux réalités complémentaires, et aussi indispensables l'une que l'autre, pour constituer l'être chrétien. Cette unité des deux sacrements et cette complémentarité justifient la pratique orientale".<sup>259</sup>

Dans la ligne de cette affirmation le pape Jean-Paul II tire les conséquences: "Baptême et Confirmation sont étroitement liés ... La pratique actuelle ne doit jamais faire oublier le sens de la tradition primitive et orientale. Cela requiert, pour le moins, la permanence de certains accents. Les pasteurs doivent insister sur le lien profond qui unit la Confirmation au Baptême la considérer comme partie intégrante de la pleine initiation chrétienne, et non comme un supplément facultatif ....".<sup>260</sup>

Les dogmaticiens catholiques s'efforcent aujourd'hui de mieux souligner l'unité théologique de l'initiation chrétienne en voyant dans la Confirmation l'achèvement du sceau baptismal.<sup>261</sup> Le magistère appuie cette ligne, puisque la Constitution apostolique par laquelle le pape Paul VI promulguait le nouveau rituel de la Confirmation ne marque pas la différence de ce sacrement vis-à-vis du Baptême: "Dans le Baptême les néophytes reçoivent la rémission des péchés, l'adoption des fils de Dieu ainsi que le caractère du Christ par lequel ils sont agrégés à l'Église et commencent à participer au sacerdoce de leur Sauveur (cf. 1 Pierre 2, 5, 9). Par le sacrement de Confirmation ceux qui sont nés à nouveau par le Baptême reçoivent le don ineffable, le Saint Esprit lui-même... ".<sup>262</sup> C'est d'ailleurs ce qu'ont montré *tiation Théologique*, t. 4, Ed. du Cerf, Paris, 1963, p. 495).

245. Adrien Nocent, *Vicissitudes du rituel de la Confirmation*, *NRTh.*, p. 705. "Reconnaissons-le: une base théologique valable, sûre et communément admise fait cruellement défaut au moment où il s'agit de se mettre au travail pour un renouveau du rituel de la Confirmation". Cette assertion se retrouve aujourd'hui chez tous ceux qui écrivent sur la Confirmation. Voir, L. Walsh, *The Sacraments*, p. 112-118; Dom B. Luykx et Dom D. Scheyven, *La Confirmation, doctrine et pastorale*, (coll. Paroisse et Liturgie, No. 33), Abbaye de Saint-André, Bruges 3, 1958; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit-Saint*, vol. III: *Le fleuve de la Vie (Ap. 22, 1) coule en Orient et en Occident*, Paris, 1980, pp. 282 et 283.

246. Voir, Sandro Vitalini, *Les sacrements de l'initiation* (Cours de théologie dogmatique), Fac. de Théologie, Fribourg, 1986, p. 43-44.

247. Gregory Dix, *Relation of Confirmation to Baptism*, London, 1946.

248. L. Bouyer, *La signification de la Confirmation*, *VSS*, 29, 15 mai 1954, p. 162-179.

249. *Ibidem*, p. 168. Pour une lecture de saint Thomas qui trouve sa pensée plus conforme à la tradition patristique cf. L. Walsh, *The Sacraments*, p. 143-145.

250. *Ibidem*, p. 169.

251. *Ibidem*, p. 173.

les tentatives médiévales et contemporaines concernant la signification et la réforme de la Confirmation.

Les théologiens qui étudient la Confirmation ne peuvent que constater son lien historique et traditionnel avec le Baptême; des expressions telles que achèvement, complément, perfectionnement du Baptême abondent sous leur plume.<sup>263</sup>

La théologie orthodoxe serait contente de voir poursuivre ces lignes de recherche. Pour elle les deux premiers sacrements, bien que distincts, sont indissolublement liés. Le théologien N. Nissiotis disait que “nous devrions poursuivre nos efforts en partant de l’idée que l’absolution des péchés doit nécessairement déboucher sur une vie constamment renouvelée et que la conversion au Christ n’est pas un événement qui se produit une fois pour toutes. L’une et l’autre doivent être données dans deux actes distincts, mais néanmoins indissolublement liés et affirmés tels par deux sacrements distincts se situant dans le prolongement absolu l’un de l’autre. ... Il faut veiller à ce que le Baptême n’absorbe pas la Confirmation ou ne la transforme pas en une célébration individuelle, purement rationnelle et sans rapport explicite avec la signification positive du Baptême, naissance à une vie nouvelle par le Saint Esprit en vertu de la croix et de la résurrection du Christ”.<sup>264</sup>

Le métropolite Antoine de Transylvanie, membre de la commission de dialogue, a publié un compte rendu très détaillé et très personnel de la réunion de Crète, dans lequel il montre les difficultés qu’un théologien orthodoxe pourrait encore avoir avec les positions catholiques.<sup>265</sup> Dans leur ensemble ses réflexions concernent surtout la seconde partie du document et touchent au problème de la divergence entre l’Orient et l’Occident concernant l’ordre de l’administration des trois sacrements de l’initiation chrétienne et le ministre de ces sacrements. Citons le passage qui se réfère à la présentation du document telle qu’il l’a donnée en Crète: “Le document... montre surtout que du côté catholique romain la séparation de la Confirmation et du Baptême n’implique pas une rupture de l’unité sacramentelle des deux sacrements. On montre, en outre, que du reste les Catholiques

---

252. Les données théologiques relatives à la Confirmation semblent parfois entraînées par la mode et refléter plus au moins idéologiquement les tendances, les idées-force des époques ou des groupes. Il y a eu la Confirmation sacrement de l’âge adulte, de la maturité chrétienne. Il y a eu la Confirmation renouvellement des dons ou promesses du Baptême et profession de foi. Il y a eu la Confirmation sacrement de l’apostolat, voire de l’action



pratiquent aussi une première onction aussitôt après le Baptême, faite par le prêtre, l'évêque ne donnant que plus tard l'onction sur le front qui lui est exclusivement réservée.

La déclaration d'intention est bonne, mais la partie orthodoxe ne l'acceptera pas, parce qu'il y a de nombreuses implications théologiques négatives. Par exemple:

a) la séparation dans le temps de l'Onction<sup>266</sup> et du Baptême pourrait mettre en question la qualité de chrétien parfait<sup>267</sup> de celui qui est baptisé, entre son Baptême et l'Onction qu'il recevra plus tard. ...

c) la séparation dans le temps du Baptême et de l'Onction avec l'administration d'une onction partielle par le prêtre aussitôt après le Baptême, et la Confirmation sur le front par l'évêque vers douze ou quatorze ans, peut créer une imprécision<sup>268</sup>, soit que le sacrement de l'Onction a été distribué en deux étapes, soit que d'un seul sacrement on a fait deux.

Tout cela créera pour les Orthodoxes des difficultés pour accepter la pratique catholique romaine. Les catholiques devront s'expliquer".<sup>269</sup>

Selon beaucoup de théologiens catholiques, la Confirmation est de tous les sacrements celui qui pose le plus de problèmes à la théologie. Cela se sent déjà au simple plan de la pastorale. Les hésitations sur l'âge de la Confirmation et les solutions contradictoires apportées tour à tour à ce problème témoignent d'un malaise.

---

catholique (vers 1930). Il y a depuis peu, la Confirmation sacrement de la communion ecclésiale (titre du livre de J. P. Bouhot). "Aujourd'hui, plusieurs théologiens ont l'impression que la Confirmation a été et continue d'être liée à une théologie de circonstance. L'Eglise se projetterait elle-même avec ses problèmes dans l'interprétation qu'elle donne du sacrement au lieu de se laisser marquer par une célébration objective non modelable au gré des époques". (H. Bourgeois, *L'avenir de la confirmation*, p. 26).

253. Quel est le sens exact de la Confirmation "séparée" du Baptême? Comment comprendre que la Confirmation soit célébrée de plus en plus après l'Eucharistie?

254. C'est ce que suggère, M. Michel dans: *Confirmation, sacrement pour aujourd'hui*, (écrit en collab. avec H. Bourgeois et G. Pinckers), Le Chalet, 1982, p. 91.

255. A. Hamman, *Baptême et Confirmation*, p. 222.

256. Dom L. Beauvuin, *Le sacrement de la Confirmation administré par les curés*, MD, 9, 1947, p. 99.

257. L. Walsh, *The Sacraments*, p. 162.

258. *Rituel de la Confirmation*, éd. 1976, p. 46. La deuxième prière fait le même lien: "Dieu le Père de Jésus, par le Baptême tu as fait renaître tes enfants à la vie nouvelle de l'Esprit. .... Que ton Esprit repose sur eux comme il a reposé sur Jésus ..." (*Ibidem*, p. 47).

259. Mgr. Robert Coffy, *La Confirmation aujourd'hui*, MD, 142, 1980, p. 30.

Une revalorisation de la sacramentaire orthodoxe traditionnelle pourrait d'ailleurs s'avérer bénéfique pour l'Église catholique qui est préoccupée aujourd'hui de retrouver l'unité des deux premiers sacrements de l'initiation, non seulement dans leur théologie, mais également dans leur célébration.<sup>270</sup>

### 3.2.2. *L'ordre des sacrements d'initiation dans la théologie latine*

#### 3.2.2.1. *Selon les Pères*

La théologie catholique moderne affirme l'unité des trois sacrements d'initiation. Dans son petit ouvrage *Baptême et Confirmation*, A. d'Alès dit: "Le rite complet de l'initiation chrétienne, selon la pensée des premiers siècles, comportait trois rites distincts: le Baptême, le don de l'Esprit et la Communion eucharistique".<sup>271</sup> Il existe une structure primitive et normative de l'initiation chrétienne - Baptême, Imposition des mains et/ou Onction et Eucharistie -, éléments qui ont chacun sa signification spirituelle propre et non interchangeable. Cette organisation est apostolique, et les attestations les plus claires en sont la Tradition Apostolique d'Hippolyte (vers 200), et les catéchèses baptismales des 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> siècles.<sup>272</sup> Pour les Pères, le moment où l'on passe de l'état de non initié à celui d'initié se trouve dans la célébration - d'ordinaire, la veillée pascale - où l'on reçoit le Baptême, le don de l'Esprit, et où l'on accède pour la première fois à la table du Seigneur.<sup>273</sup> L'Eucharistie se présente comme l'achèvement du processus initiatique. Pour reprendre le langage symbolique de saint Augustin, on devient chrétien en étant moulu, comme de la farine, par la conversion catéchuménale, puis imbibé d'eau par le Baptême, cuit par le feu de l'Esprit, afin de devenir le pain du Seigneur. Ce que les néophytes vont vivre en cet instant est leur incorporation dans le Christ, c'est-à-dire à l'Église. C'est dans ce sens que saint Augustin explique la valeur symbolique du pain et du vin dans ses sermons eucharistiques.<sup>274</sup>

260. Discours aux évêques de la région du Midi, DC, 24 mai, 1987.

261. B. Leeming, *Principes de théologie sacramentaire*, trad. de J. M. Richards et P. Godefroy, Paris, 1961, p. 254-308. Cf. aussi Yves Congar, *Actualité renouvelée du Saint-Esprit*, in *Lumen Vitae*, 27(1972), No. 4, p. 558. "Théologiquement ce sacrement ne doit pas être séparé du Baptême. Toute la tradition antique parle pour l'union de ces deux moments. Cela ne pose pas grand problème dans le cas du Baptême d'un adulte. Le vrai et délicat problème est celui du Baptême des bébés. .... Pour notre part, nous serions partisan d'un «Sceau de l'Esprit» le plus rapproché possible du Baptême, le plus accouplé

Les catholiques reconnaissent que, pour les Pères en général, il est légitime d'appliquer, non au seul Baptême, mais avec lui, à la Confirmation et à l'Eucharistie, le nom des "sacrements de l'initiation", que l'on emploie ou non cette expression. Ils estiment qu'un chrétien n'est pas complètement initié s'il n'a pas reçu le don de l'Esprit et l'Eucharistie. Dans la pratique antique de l'Église, la succession des trois sacrements va de soi et il s'agit d'une succession immédiate, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'espacement dans le temps. L'Eucharistie est le sacrement qui vraiment achève l'initiation chrétienne. "Au moment où un baptisé est admis à l'Eucharistie, il n'est plus en situation d'initiation: il est initié. Il ne sera jamais davantage intégré à l'Église qu'il peut l'être par la participation au repas du Seigneur".<sup>275</sup> Dans un article sur la Confirmation, le théologien A. Nocent résume en quelques phrases très clairement la pensée des Pères sur l'unité des sacrements de l'initiation: "En ce qui concerne les trois étapes de l'Initiation chrétienne, il ne vient pas à la pensée d'un Père de présenter trois sacrements isolés. Comment auraient-ils pu donner la catéchèse du Baptême sans enseigner la Confirmation et l'Eucharistie? Comment auraient-ils pu donner un enseignement sur la Confirmation sans référence au Baptême et à l'Eucharistie, et comment auraient-ils pu donner une catéchèse eucharistique sans référence au Baptême et à la Confirmation? Ce sont là des attitudes inconnues des Pères et la pratique de leur époque ne les encourageait pas dans cette voie, eux qui voyaient conférer toujours, même à un nouveau né, le sacrement de l'Initiation chrétienne en trois étapes. Aussi ne faut-il pas s'étonner de ne trouver chez eux aucune catéchèse séparée de la Confirmation".<sup>276</sup>

### 3.2.2.2 *Selon la théologie contemporaine.*

Il faut reconnaître que la théologie de la Confirmation et l'histoire des rites par lesquels ce sacrement est conféré en Occident ont été l'objet de discussions et de points de vue fort différents chez les spécialistes depuis le début du siècle. Dans la querelle concernant le sacrement de la Confirmation possible avec lui".

262. *Ordo Confirmationis*, Editio typica, Vatican, 1973, p. 9-10. "Les baptisés poursuivent le cheminement de l'initiation chrétienne par le sacrement de la Confirmation dans lequel ils reçoivent l'Esprit Saint envoyé par le Seigneur sur les Apôtres au jour de la Pentecôte. Par ce don de l'Esprit Saint les croyants sont plus parfaitement conformés au Christ et ils sont fortifiés par une puissance en vue de rendre témoignage au Christ pour l'édification de son Corps dans la foi et la charité" (*Ibidem*, p. 16).

dans l'Église anglicane, le théologien Grégory Dix proposait de revenir à la tradition liturgique de l'Église ancienne: le Baptême et la Confirmation sont les deux moments de l'unique initiation au mystère du Christ et de l'Esprit et constituent l'incorporation dans le corps de l'Église; la Confirmation mène ainsi à la Communion eucharistique.<sup>277</sup> On sait que la controverse anglicane rejaillit dans le monde catholique, par la publication d'un article du P. Louis Bouyer qui bousculait les idées reçues sur le sacrement de la maturité chrétienne.<sup>278</sup> Dom Bernard Botte a mis également en garde contre une théologie qui ignorait la structure fondamentale de l'ordre requis. Par-delà des développements scolastiques du moyen âge latin et les considérations pédagogiques d'aujourd'hui, il faut revenir à la tradition commune de l'Orient et de l'Occident.<sup>279</sup> La thèse du Père L. Bouyer et de B. Botte n'eut cependant qu'un succès restreint, même si elle guida la révision du rituel de la Confirmation.<sup>280</sup>

Tout le monde convient que la Confirmation rende apte à une meilleure participation au sacrifice eucharistique.<sup>281</sup> "L'action même de confirmer conduit, par une finalité immanente, à la célébration de l'Eucharistie, grande oeuvre du Peuple de Dieu et noyau actif du salut, d'où naît le nouveau Peuple de l'Alliance. La Confirmation nous donne une structure sacramentelle, nous orientant ontologiquement vers la réalité organique et concrète de l'économie du salut qui, sur le plan horizontal, converge vers la communauté du salut, le Peuple de Dieu et, au plan vertical, vers l'Eucharistie comme centre vital de ce peuple. L'un et l'autre, Peuple de Dieu et Eucharistie, doivent donc y être effectivement présents, à cause de la continuité organique entre le signe et le signifié".<sup>282</sup>

Pour H. Bourgeois, "la relation entre la Confirmation et l'Eucharistie apparaît très éclairante pour l'un et l'autre de ces deux sacrements. D'une part, comme le soulignaient fortement les Anciens, l'Eucharistie fait l'Église. Il n'est alors pas sans valeur que, sur le chemin baptismal de l'Eucharistie, le moment de la Confirmation mette en relief quelque chose des conditions auxquelles l'Église de l'Eucharistie peut vivre pratiquement: avant d'être

263. L. Walsh, *The Sacraments*, p. 153; Paul de Clerck, *L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques*, MD, 132, 1977, p. 99. "Comme Pâques se trouve complété par la Pentecôte, ainsi le sacrement du Baptême se complète dans la Confirmation". (J. Paul II, *Homélie*, 31 mai 1987, OR, f. 33).

264. Prof. Nikos Nissiotis, *Une réception crédible du BEM par les Eglises: leur*

nouveaux communiants, les nouveaux baptisés réalisent que l'Esprit anime l'Église et que l'évêque est le ministre de son unité. Ainsi, de même que la Confirmation "ressaisit" la signification du Baptême, de même peut-on dire qu'elle "ressaisit" en les précisant certains aspects de l'Eucharistie sur laquelle elle s'ouvre. D'autre part, l'unité ecclésiale qui trouve dans la célébration eucharistique sa source permanente doit également être manifestée dans l'Église en référence à l'initiation baptismale.... C'est en ces sacrements que l'Église est engendrée. C'est déjà là que son unité se constitue".<sup>283</sup> On voit donc l'importance propre de la Confirmation dans l'initiation sacramentelle par laquelle les fidèles, comme membres du Christ vivant, lui sont incorporés et configurés par le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. Dans le Baptême les néophytes reçoivent le pardon des péchés, l'adoption des fils de Dieu et le "caractère" du Christ, par lequel ils sont agrégés à l'Église et commencent à participer au sacerdoce de leur Sauveur. Par le sacrement de Confirmation, ceux qui sont nés à une vie nouvelle par le Baptême reçoivent le don ineffable, le Saint Esprit lui-même. La Confirmation, enfin, est tellement liée à la sainte Eucharistie que les fidèles, déjà marqués du sceau du Baptême et de celui de la Confirmation, trouvent en recevant l'Eucharistie leur insertion plénière dans le Corps du Christ.<sup>284</sup>

Sacramentellement la Confirmation se situe entre le Baptême et l'Eucharistie dans le dynamisme des trois sacrements de l'initiation. "Cette trilogie est d'un si grand poids dans la tradition sacramentaire catholique qu'il faut sans doute souhaiter qu'elle soit le plus souvent possible de façon habituelle..., comme une sorte d'attestation dans les faits mêmes de la structure du développement sacramentel chrétien".<sup>285</sup>

La Confirmation comme l'un des trois sacrements de l'initiation chrétienne ne peut prendre son sens qu'en liaison avec le Baptême et l'Eucha-

---

*compréhension du texte et de la manière dont elles peuvent l'intégrer dans leur culte et leur pratique, dans Contexte européen et réception du BEM, Genève, 1986, p. 135.*

265. *Telegraful român*, 15 Juin 1984; publié en français dans *Romanian Orthodox Church News* (version française), 14(1984), No. 3, p. 42-48.

266. Il s'agit ici de l'Onction chrismale appelé en occident Confirmation.

267. Chrétien parfait est selon la doctrine orthodoxe celui qui a reçu les trois sacrements de l'incorporation au Christ: le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie.

268. Voir supra, n. 971.

269. *Telegraful român*, p. 3; *Romanian Orthodox Church News*, 3 (1984), p. 43.

270. Cf. *Ordo initiationis christianae adultorum*, Vatican, 1972, Praenotanda, No. 34;

ristie. Les “sacrements de l’initiation chrétienne s’enchaînent pour conduire à leur stature parfaite les fidèles qui exercent pour leur part dans l’Église et dans le monde la mission qui est celle de tout le peuple chrétien”.<sup>286</sup>

Ces trois sacrements “ont entre eux des liens qui apparaissent d’une part lorsqu’on adopte une perspective ecclésiale et, d’autre part, lorsqu’on considère la vie chrétienne comme un mouvement cohérent, non comme une accumulation ou une dispersion des rites et des moments”.<sup>287</sup>

A la fin de son livre “La Confirmation, sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd’hui”, L. Ligier dit: “Inutile d’insister d’avantage. Du point de vue théologique le doute n’est pas possible. La participation à l’Eucharistie présuppose l’initiation à l’Esprit... De soi, par conséquent, indépendamment de toute considération psychologique et pastorale, il faut dire qu’on n’accède normalement à l’Eucharistie qu’après avoir été confirmé. Les pasteurs doivent le savoir. L’exemple des Églises orientales est là pour les rassurer”.<sup>288</sup>

Ce que nous avons dit montre clairement que le moment normal de la première communion se place après la Confirmation; c’est alors seulement que nous sommes membres parfaits de la communauté eucharistique ecclésiale.<sup>289</sup>

Dans un article publié dans la *Rivista Liturgica*, M. Vittorio Peri qui fait partie de la commission de dialogue catholique-orthodoxe prend position catégoriquement contre “l’anomalie liturgique” de donner la Confirmation après l’Eucharistie. En guise d’introduction l’auteur rappelle la célèbre lettre de Léon XIII à Mgr Robert, archevêque de Marseille (1897), par laquelle il approuve celui-ci d’avoir rétabli la pratique de donner la Confirmation avant la première Communion des enfants. Il examine alors la tradition sacramentaire à la lumière des sources historiques, mettant en relief l’unité du Baptême et de la Confirmation.<sup>290</sup>

M. Vittorio Péri résume ainsi les trois données qui jusqu’aujourd’hui ressortent de la tradition romaine:

1) “Les trois sacrements du Baptême, de la Confirmation et de la première Communion sont indispensables pour que tout nouveau fidèle reçoive

*Codex juris canonici*, 1983, can. 880, 1 et can. 882. La déclaration commune de l’assemblée de Crète (juin 1984), parle de “l’unité du Baptême, de la Confirmation et de l’Eucharistie en une réalité sacramentelle”, sans vouloir nier par là leur spécificité.

271. A. d’Alès, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1928, p. 8.

la pleine initiation chrétienne;

2) L'ordre successif dans lequel les trois sacrements doivent être conférés, excepté dans les cas indiqués expressément comme extraordinaires et de grave nécessité, requiert qu'après le Baptême - lequel doit toujours être sans exception le premier des sacrements administrés - on confère la Confirmation, et après la Confirmation la première Communion;

3) Dès l'instant qu'il a reçu le Baptême tout fidèle, indépendamment de son âge et du degré de développement de sa conscience personnelle, est capable de recevoir tant la Confirmation que la première Eucharistie, car on considère que l'âge spirituel et l'âge physiologique et psychologique appartiennent à des réalités essentiellement différentes l'une de l'autre, l'une se référant à la vie surnaturelle, l'autre à la vie naturelle".<sup>291</sup>

Le théologien Paul de Clerck va dans le même sens en disant que de point de vue théologique la Confirmation n'a pas de sens si elle est reçue après l'Eucharistie. En même temps la signification ecclésiale de l'Eucharistie est bien appauvrie. "Aujourd'hui, dit-il, la séquence Baptême - Eucharistie - Confirmation semble être acceptée comme allant de soi, et il faut être théologien, intéressé de surcroît à l'histoire, pour soulever ce problème! Mais à la réflexion, n'est-ce pas inévitable? Que peut bien signifier, en effet, quand on prend la peine d'y réfléchir, la réception d'un sacrement lié davantage au don de l'Esprit, après qu'on ait participé au Repas du Seigneur et qu'on ait reçu son corps eucharistique, qui insère au plus haut degré dans le corps ecclésial? La négligence de cette curieuse anomalie n'est-elle pas le signe d'une compréhension bien pauvre de l'Eucharistie, qui ne ressent

---

272. Georg Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, p. 9.

273. P.-Marie Gy, *La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête*, MD, 132 (1977), p. 53.

274. Voir, *Sermo 227*, trad. cit., t. 18, p. 188-190; *Sermo 272*, trad. cit., t. 18, p. 399.

275. Charles Palliard, *L'initiation chrétienne des jeunes*, MD, 112(1972), p. 110.

276. A. Nocent, *La catéchèse de la Confirmation*, *Lumen Vitae*, 27(1972), No. 4, p. 626.

277. G. Dix, *The Théologie of Confirmation in Relation to Baptism*, Londres, 1946.

278. L. Bouyer, *Que signifie la Confirmation?*, in *Paroisse et Liturgie*, t. 34, 1952, p. 3-12 et 65-67; Idem, *La signification de la Confirmation*, rev. cit., p. 162-179.

279. B. Botte, *A propos de la Confirmation*, *NRTh*, t. 88 (1966), p. 848-852; L. Ligier, *op. cit.*, analyse le dossier liturgique et confirme en partie la thèse de Bouyer et de Botte.

280. La contribution du B. Botte fut capitale dans l'élaboration du nouvel Ordo Confirmationis (1971). Cf. Pierre-Marie Gy, *Le problème de la Confirmation dans l'Eglise*

pas comme contradictoire la célébration d'un sacrement d'Initiation après que l'on ait reçu le corps du Christ et que l'on soit inséré dans son Corps ecclésial? Comment comprendre la nécessité du don de l'Esprit Saint, quand on a communiqué avec les autres chrétiens au mystère de la mort et de la résurrection du Seigneur? La facilité avec laquelle nous acceptons la situation dont nous héritons me paraît indiquer un très faible taux de conscience théologique; elle comporte un risque évident de banaliser l'Eucharistie".<sup>292</sup> Selon le théologien B. Luykx, "on ne peut en aucun cas, théologiquement ni liturgiquement, justifier l'abus partout répandu de confirmer après la Communion et vers l'âge de douze ans".<sup>293</sup>

Certains théologiens catholiques voudraient que l'Occident en revienne strictement à l'ordre des sacrements: Baptême, Confirmation, Eucharistie, tel qu'il est conservé en principe dans le rite romain et tel que le pratique l'Église orthodoxe. Mais on sait que cela pose des problèmes pastoraux.

Ainsi Hans Küng dit qu'il faut revenir à la séquence qui était en vigueur jusqu'au 19e siècle: Baptême-Confirmation-Eucharistie. "La théorie et la pratique doivent être liées de manière saine et cohérente. Dans cette perspective on ne peut sans illogisme affirmer d'abord, au plan de la théorie, le lien qui unit Baptême et Confirmation, pour refuser ensuite de mettre en oeuvre cette relation parce qu'on proposerait arbitrairement n'importe quelle

*catholique*, MD, 168 (1986), p. 11.

281. L. Walsh, *The Sacraments*, p. 153; E. H. Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, p. 197-198; A. Hamman, *Baptême et Confirmation*, p. 225.

282. B. Luykx, et Scheyven, *La Confirmation, doctrine et pastorale*, p. 22.

283. H. Bourgeois, *L'Avenir de la Confirmation*, p. 78.

284. Voir l'introduction doctrinale du rituel de la Confirmation et du Baptême (*La célébration de la Confirmation* (nouveau rituel), Chalet-Tardy, Paris, 1976; *Rituel du Baptême des petits enfants*, Mame-Tardy, Paris, 1984). C'est difficile d'expliquer comment l'Eucharistie est le couronnement de l'Initiation chrétienne, comme le disent à plusieurs reprises la Constitution Apostolique et l'Instruction du rituel du Baptême des enfants, alors que plusieurs des confirmés ont déjà reçu l'Eucharistie. (A. Nocent, *Une catéchèse difficile: la Confirmation*, *Lumen Vitae*, 27 (1972), No. 4, p. 634-635).

285. Pierre Marie Gy, *Histoire liturgique du sacrement de Confirmation*, MD, 58 (1959), No. 2, p. 138. "La sainte Eucharistie achève l'initiation chrétienne. Ceux qui ont été élevés à la dignité du sacerdoce royal par le Baptême et configurés plus profondément au Christ par la Confirmation, ceux-là, par le moyen de l'Eucharistie, participent avec toute la communauté au sacrifice même du Seigneur" (*Catéchisme de l'Église catholique*, p. 284).

286. *Rituel de la Confirmation*, éd. 1976, Orientations, No. 4.

287. H. Bourgeois, *L'Avenir de la Confirmation*, p. 79.



séquence sacramentelle. Si, d'un côté, l'Eucharistie est bien le sacrement des initiés - ce que personne ne conteste - et si par ailleurs, la Confirmation fait bien partie de l'initiation - ce qui semble irréfutable - alors il apparaîtra tout à fait illogique de ne conférer la Confirmation qu'après l'Eucharistie".<sup>294</sup> Le théologien E. Lanne est du même avis, mais il considère que l'inversion des sacrements n'entraîne pas une différence grave entre les Églises: "Nous n'entendons pas justifier le principe de la Confirmation conférée après l'Eucharistie et nous souhaitons vivement qu'il soit possible de rétablir pour tous dans l'Église latine la succession du schéma commun aux deux Églises; mais nous pensons aussi que l'inversion ne doit pas être considérée comme une différence grave entre elles. Il est vrai que "la pratique pastorale ne doit jamais oublier le sens de la tradition primitive et son importance pastorale", ainsi que le rappelle le document de Bari".<sup>295</sup>

Dans une étude du point de vue historique, un théologien fait la constatation suivante: "Nous n'avons pas, pour les Églises d'Orient, de description aussi ancienne de la liturgie de l'initiation.<sup>296</sup> Néanmoins les Églises orientales ont jusqu'à ce jour conservé dans leur liturgie de l'initiation cet enchaînement unifié de bain d'eau, onction (laquelle l'a emporté sur l'imposition des mains) et réception de l'Eucharistie, alors que les Églises occidentales ont de bonne heure abandonné cette unité et la consécution originelle des rites. On ne peut donc, du point de vue historique, mettre en avant l'idée que les Églises qui ont conservé cette unité de l'initiation et l'enchaînement paléochrétien bain d'eau - imposition des mains (ou onction) - Eucharistie devraient se demander "si elles ont pleinement reconnu et accepté les conséquences du Baptême". Au contraire, les Églises qui ont abandonné l'enchaînement sacramentel ancien devraient être invitées à considérer si elles ne devraient pas retrouver la pratique de l'initiation de l'Église ancienne. De plus, c'est à toutes les Églises qu'il y a lieu d'indi-

---

288. L. Ligier, *La confirmation*, p. 278-279. E. Lanne, constate que "plusieurs contributions ont souligné à juste titre l'unité existant entre les trois parties de l'initiation chrétienne: Baptême, Confirmation ou Chrismation et Eucharistie. Je n'irai certainement pas jusqu'à dire que là où ces trois parties rituelles sont disjointes, c'est la nature même de l'Église qui est en jeu; mais je concède volontiers qu'en les considérant de façon isolée les uns par rapport aux autres, on risque de perdre de vue l'unité essentielle de l'initiation chrétienne". (*Le Document de Lima, contribution à l'unité des Eglises*, MD, 163(1985), p. 156). L'unité de l'initiation chrétienne avec ses trois moments tend même à faire l'objet d'un accord oecuménique. Nous pensons au rapport de la Commission "Foi et Constitution"

quer, comme l'article 20 du document de Lima le fait pour quelques-unes seulement, "que l'initiation chrétienne est incomplète tant que les baptisés n'ont pas été scellés par le don de l'Esprit Saint et par la participation à l'Eucharistie".<sup>297</sup>

Les directives du nouvel *Ordo Confirmationis* renouent heureusement avec la pratique ancienne où l'Eucharistie achevait l'initiation des chrétiens. Le nouveau rituel de la Confirmation prévoit en effet que ce sacrement est donné au cours de la messe après l'Évangile. Le don de l'Esprit, ainsi placé, précède la célébration du mémorial eucharistique et la communion.<sup>298</sup> "La Confirmation a lieu ordinairement au cours de la Messe pour que soit plus clair le lien fondamental de ce sacrement avec l'ensemble de l'initiation chrétienne, qui atteint son sommet dans la communion au Corps et au Sang du Christ. C'est pour cette raison que les confirmés participent à l'Eucharistie, par laquelle leur initiation chrétienne est consommée".<sup>299</sup> Pour pouvoir souligner le vrai rôle de la Confirmation dans l'initiation chrétienne "l'idéal serait que cette communion soit la première communion. La catéchèse et la préparation s'en trouveraient facilitées. Et les gestes sacramentels seraient réellement une "initiation chrétienne".<sup>300</sup>

L'exposé de la doctrine orthodoxe du Baptême que nous avons présenté dans cette thèse, que nous croyons être la doctrine des Pères, montre pourquoi les théologiens orthodoxes trouvent bien des difficultés à accepter la pratique latine, dont ne ressort pas clairement l'unité essentielle dans le même Esprit et la communication de la perfection de la vie chrétienne. En plus ils soulèvent de fortes objections théologiques et spirituelles quant à l'interversion qui amène la sainte Eucharistie à être donnée avant la Confirmation par l'évêque. Ceux-ci ne comprennent pas comment la participation à la sainte Eucharistie, par laquelle s'opère la divinisation mystérieuse, but culminant de l'initiation chrétienne, puisse avoir lieu sans avoir reçu les dons de la Pentecôte par le sacrement de la Chrismation. De même il n'y a pas d'explication théologique valable en ce qui concerne le rôle de la Confirmation (Chrismation), après le sacrement de l'Eucharistie. Mais ils saluent les développements sur cette question, et l'auto-critique que cela

du Conseil Oecuménique des Eglises: "Baptême, Confirmation, Eucharistie", *Istina*, 16(1971), pp. 337-351.

289. Cf. B. Luijkx, *Théologie et pastorale de la Confirmation, Paroisse et Liturgie*, 34, 1957, pp. 180-201 et 263-278. "La Confirmation nous oriente vers la participation active à cet accomplissement actuel de l'Eucharistie. Celui qui n'est pas confirmé n'est

comporte, que nous avons constatés dans la théologie catholique contemporaine. Ils y trouve de bonnes raisons pour espérer qu'on fait un progrès important sur le chemin de l'unité.

---

liturgiquement pas encore apte à y prendre part. La Communion avant la Confirmation est un contresens liturgique, auquel on pourrait difficilement donner une justification". (*Ibidem*, p. 268).

290. Vittorio Peri, *Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione*, *RivLi*, 73 (1986), pp. 251-291. Voir aussi, L. Walsh, *op. cit.*, p. 297, qui décrit ce changement dans l'ordre des sacrements d'initiation comme une "anomalie".

291. *Idem*, *op. cit.*, p. 275. Voir aussi, *Idem*, "I sacramenti della iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese e unità della fede", *ST. Ecum.*, 3 (1985), p. 383-411; Mgr M. Maccarrone, *L'unité du Baptême et de la Confirmation dans la liturgie romaine du 3e au 7e siècle*, *Istina*, 31 (1986), No. 3, p. 259-273. Rappelons aussi les paroles que le pape Jean-Paul II a adressées aux évêques français de la région du Midi, le 27 mars 1987. Le principe de l'unité organique et de l'ordre des sacrements de l'initiation doit demeurer ferme: Baptême, Confirmation, Eucharistie. Il renvoie au can. 842, 2 et il ajoute: "La pratique actuelle ne doit jamais faire oublier le sens de la tradition primitive et orientale". (*Irénikon*, 60 (1987), p. 223).

292. P. de Clerck, *La Confirmation, moyen de catéchèse?*, p. 91.

293. B. Luykx, et Scheyven, *La confirmation, doctrine et pastorale*, p. 25.

294. Hans Küng, *La Confirmation comme ...*, p. 133-134.

295. No. 51, cité par E. Lanne, *Foi, sacrements et unité*, p. 197.

296. Allusion à la *Tradition Apostolique* d'Hyppolite.

297. Reiner Kaczysnki, *Le document de Lima et la recherche historique*, *MD*, 163(1985), p. 135; Voir, L. Bouyer, *Initiation chrétienne*, Paris, 1958.

298. La *Constitution Apostolique*, qui précède le rituel officiel pour souligner les étapes de l'Initiation chrétienne cite le texte bien connu de Tertullien dans son *Traité sur la résurrection des morts*: "Le corps est lavé pour que l'âme soit purifiée; le corps est oint pour que l'âme soit consacrée; le corps est marqué pour que l'âme soit protégée; le corps est ombré par l'imposition des mains pour que l'âme soit illuminée par l'Esprit; le corps est nourri de la chair et du sang du Christ pour que l'âme soit rassasiée de Dieu". (*Ordo Confirmationis*, Ed. typica, 1971, p. 7 cite Tertullien, *De resurrectione mortuorum*, 8, 3; CCL 2, p. 931).

299. L. Ligier, *La Confirmation sens et conjoncture oecuménique*, p. 271.

300. A. Hamman, *Je crois en un seul Baptême*, Paris, 1970, p. 169.