CAHIERS DE L'IRP

n° 5 Fév. 1990

CONFIRMATION ET MULTITUDINISME

Institut romand de pastorale, BFSH 2, CH-1015 Lausanne

PRESENTATION

La confirmation était le sujet du colloque romand de l'IRP, le 24 novembre 1989 à Lausanne. Le présent cahier reproduit les exposés qu'y ont présentés le professeur Walter Neidhart, de Bâle, et le pasteur Olivier Bauer, animateur de jeunesse à Boudry (NE).

Le professeur Neidhart a occupé pendant de nombreuses années la chaire de théologie pratique de l'Université de Bâle. Il s'est tout particulièrement signalé à l'attention par ses recherches et publications sur les problèmes du catéchisme et de la confirmation en contexte multitudiniste. Sa principale contribution dans ce domaine reste *Konfirmandenunterricht in der Volskirche*, Zürich 1964. Il vient également de rédiger la partie de théologie pratique de l'article "Konfirmation" dans le vol. XIX de la *Theologische Realenzyklopädie*, actuellement en cours de parution. Tous ces textes n'existent malheureusement qu'en allemand. Nous remercions le professeur Neidhart de nous autoriser à reproduire ici ses propos du 24 novembre dernier. Ainsi un texte au moins de sa plume existera désormais en version française !

Avec ses réflexions sur le contre-rite, O.Bauer déconstruit à certains égards la confirmation, mais pour mieux en montrer l'utilité, voire la nécessité aussi bien humaine qu'évangélique. Ces réflexions utilement paradoxales sont directement inspirées de ses rencontres sur le terrain. Elles sont comme un matériau brut livré à la réflexion des théologiens qui désireront pousser cette enquête plus avant.

L'article de W. Neidhart fournit plusieurs informations touchant à l'histoire de la confirmation. Mais nous ne pouvions attendre d'un germanophone qu'il vienne combler une lacune constante dans ce domaine: celle qui touche à l'histoire de cette cérémonie dans les Eglises réformées d'expression française. C'est pourquoi nous avons pensé utile d'ajouter à ce cahier quelques pages sur ce point.

L'avenir de la confirmation est actuellement en jeu. Partout on tâtonne en quête de solutions de remplacement, quand on ne renonce pas simplement à maintenir quoi que ce soit qui lui ressemble. En novembre 1989, le Synode de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud a décidé d'y renoncer et de la remplacer d'une part par un culte de fin des catéchismes, d'autre part par une cérémonie de "renouvellement de

l'Alliance" dont personne ne sait encore ce qu'il sera exactement[1]. En France, bien des paroisses ont déjà perdu le souvenir de ce "rite de passage" moins antique que certains étaient peut-être portés à l'imaginer; mais quelques-unes d'entre elles en sont déjà à se demander comment revenir à une cérémonie de fin de catéchisme. C'est dire si tout ce problème ressemble à un chantier en pleine activité d'investigation, voire à un laboratoire d'expérimentations liturgiques en tous genres. Le présent cahier n'a d'autre ambition que d'être une contribution à toute cette délibération.

Bernard REYMOND

---

1 La Faculté de théologie de Lausanne a reçu mandat de l'Eglise vaudoise d'étudier théologiquement ce problème. Elle le fera pendant l'année académique 1990-91.

LES INTERPRETATIONS DE LA CONFIRMATION A UNE EPOQUE DE SECULARISATION GRANDISSANTE DE L'EGLISE MULTITUDINISTE

Dans le culte de confirmation d'après Bucer on peut distinguer cinq éléments:

1. Le complément du baptême par la confession de foi et l'engagement des catéchumènes;
2. Le complément du baptême par l'imposition des mains et l'onction de l'Esprit;
3. L'acceptation par les catéchumènes de l'ordonnance ecclésiastique;
4. L'admission à la Sainte Cène;
5. La bénédiction.

Bucer avait besoin des deux premiers éléments, qui complètent le baptême, pour répliquer aux critiques des Anabaptistes. Ceux-ci prétendaient en effet que le baptême des enfants n'était pas un vrai baptême, puisque la confession de foi du baptisé et son engagement à une vie chrétienne manquaient. Ce manquement était rattrapé à la confirmation: les adolescents disaient ensemble le Symbole des Apôtres, ils répondaient ensemble à la question de la renonciation par "oui avec l'aide de Dieu" et ils exprimaient ensemble par un "oui" leur volonté de vivre leur vie dans la suivance du Christ. Ce oui des catéchumènes était ensuite confirmé par l'imposition des mains du pasteur. Celui-ci prononçait une formule qui rappelle la liturgie du baptême de l'Eglise Ancienne: "Reçois le Saint-Esprit, abri et protection contre tout mal, force et soutien pour tout bien, de la main pleine de grâce de Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit."

Le troisième élément, l'engagement au respect de l'ordonnance ecclésiastique répondait au besoin des églises réformées de prendre au sérieux les ordonnances comme moyen d'éducation du peuple chrétien. Bucer et les autres Réformateurs ont réglé l'admission des enfants à la Sainte Cène et l'ont assortie de certaines conditions. Les enfants devaient avoir acquis des connaissances élémentaires sur la foi et les commandements de Dieu pour être admis. Les connaissances catéchétiques des jeunes gens étaient soumises à un examen avant l'admission. Bucer engageait les catéchumènes au respect des ordonnances ecclésiastiques parce qu'il était d'avis qu'un chrétien qui participe à la Sainte Cène porte la pleine responsabilité de ses actes et doit se tenir aux ordonnances de l'église.

Tous ces éléments de la confirmation d'après Bucer, la bénédiction exceptée, sont devenus plus ou moins problématiques.

1. Relation entre confirmation et baptême

Bucer n'avait pas mis au clair si le complément au baptême n'amoindrissait pas le baptême déjà reçu et n'en mettait pas la validité en question. Certaines propositions théologiques concernant l'effet du baptême sur le baptisé se voient modifiées ou remises en question si le baptême requiert un complément ou s'il ne reçoit sa validité que par la confirmation. Le rapport entre baptême et confirmation est défini aujourd'hui encore de manière contradictoire: les uns parlent de complément, de validation, d'entrée en vigueur du baptême. Les autres parlent de rappel, de commémoration, d'actualisation du baptême. Qu'est-ce qui reste au baptême des nourrissons comme bien du salut s'il ne devient vrai baptême que par ce que les catéchumènes accomplissent à la confirmation?

Ces craintes de voir le baptême vidé de sa substance eurent pour conséquence que l'idée de la confirmation ne se répandit que lentement dans les églises protestantes. Elle ne fut introduite dans bien des églises qu'au début du 19e siècle. Si elle reçut pour finir partout droit de cité, cela est dû au mérite des pasteurs piétistes. Leur plus grand souci était que les élèves n'apprennent pas seulement leur catéchisme par coeur, mais qu'ils reconnaissent aussi sa vérité dans leur coeur. La récitation de la confession de foi, la renonciation "au Diable et à ses oeuvres, au monde et à ses pompes, à la chair et à ses convoitises" et la formule d'engagement, toutes ces réponses liturgiques des catéchumènes, les pasteurs les interprétaient comme l'acquiescement subjectif à ce qu'ils avaient appris. Les pasteurs piétistes faisaient tous leurs efforts pour que les catéchumènes prononcent ce oui avec une émotion subjective.

Les théologiens des Lumières étaient également intéressés à promouvoir les bonnes moeurs et la vertu au sein du peuple chrétien. Eux aussi favorisèrent l'introduction de la confirmation. Eux aussi s'efforçaient de faire de ce culte de fin de catéchisme une célébration qui touche les sentiments. Au cours du culte, les jeunes promettaient de mener une vie vertueuse et conforme à la raison, et leurs parents les écoutaient les larmes aux yeux prononcer la formule d'engagement. Si le culte de confirmation est devenu pour finir le culte le plus apprécié, cela tient au fait qu'il éveille bien des émotions chez jeunes et vieux.

Avec le temps, la formule d'engagement fut adoucie et l'épouvantable formule de renonciation totalement éliminée.

Mais elle est et reste problématique. Au 19e siècle elle devient l'objet de critiques: Wichern accusait les catéchumènes de ne pas prononcer un "oui" sincère. Toute la masse déchristianisée du peuple a prononcé l'engagement de la confirmation et ne l'a pas tenu. C'est Wichern qui a introduit le terme intraduisible de "hinaus konfirmieren", qu'on pourrait rendre par "propulser hors de l'Eglise par la confirmation". Kierkegaard

considérait non pas les jeunes, mais les pasteurs comme malhonnêtes. Ce sont eux qui poussent les jeunes à dire oui à un âge où ils ne peuvent encore répondre de ce oui. Un adolescent de 15 ans n'est pas encore juridiquement responsable. Il ne peut même pas retirer Fr. 100.- d'une banque.

Mais le pasteur lui fait promettre de suivre Christ toute sa vie.

La formule d'engagement n'est pas justifiable théologiquement: l'engagement est demandé collectivement au groupe entier et le catéchumène n'a pas la liberté - dans le cadre de la célébration et dans le contexte de la fête de famille - de dire non.

L'Eglise n'a pas le droit d'utiliser la pression de l'attente pour arracher aux catéchumènes une confession au Christ.

Les mêmes raisons parlent également contre une confession de foi dite seulement par les catéchumènes. Je n'entends pas la possibilité d'inviter les catéchumènes à s'associer à la confession de foi de l'assemblée. Je parle de la forme liturgique qui fait réciter en choeur aux catéchumènes seuls le Symbole des apôtres "teste et spectante ecclesia". Comment le catéchumène peut-il s'associer librement à la récitation de la classe s'il n'a pas la possibilité de dire: "Non je ne crois pas" ou "Je ne veux pas ou du moins pas encore trancher cette question"? Cette possibilité n'est pas donnée du point de vue liturgique. Sa confession ne peut pas être sincère puisque l'agenda lui prescrit de la prononcer. On essayera d'atténuer ses scrupules en lui expliquant que le "je" de la confession de foi ne le concerne pas en tant qu'individu, mais qu'il représente la communauté des croyants. On interprétera son incrédulité comme une foi potentielle ou future. On l'assurera qu'il ne s'agit pas de confesser sa foi subjective mais de confirmer à l'assemblée qu'il a suivi l'enseignement ayant cette foi pour objet. Ces interprétations recherchées ne changent rien au fait qu'on force un jeune qui se dit non-croyant ou qui ne veut pas encore se décider à dire "je crois..." ou à faire semblant de le dire.

Mais si l'engagement et la confession des catéchumènes sont devenus sujets à caution, alors la confirmation ne peut compléter le baptême dans le sens de Bucer. Pour éviter ce problème on modifie les accents et on dit que la confirmation rappelle le baptême, l'actualise et le confirme.

Tant qu'on baptise les enfants, on a besoin de revenir sur le baptême, sous une forme ou sous une autre, dans le cadre de la confirmation. Certaines définitions officielles de la confirmation en vigueur aujourd'hui mettent l'accent sur ce motif. Ainsi l'ordonnance-cadre de l'église de Würtenberg: "La confirmation est un culte de la paroisse au cours duquel elle aborde avec un groupe de jeunes membres leur baptême. Elle les assure de leur appartenance à l'Eglise du Christ et leur rappelle leur responsabilité vis à vis de ce Seigneur."

Rappeler le baptême est une expression imprécise et équivoque, puisque les baptisés eux-mêmes n'ont pas le moindre souvenir de l'événement. On ne peut se rappeler de quelque chose que si on l'a vécu et

ressenti soi-même. La portée du rappel du baptême va plus loin que le mot ne l'indique. Il voudrait rendre le baptême vivant et important à quelqu'un qui ne s'en soucie guère. Ce n'est pas un simple rappel: il s'agit de revaloriser le baptême, de lui donner un vrai sens. On interprète le baptême des enfants comme appropriation par Dieu, comparable à une tête de pont en territoire ennemi d'où Dieu veut étendre sa puissance sur la vie entière du baptisé. Selon cette conception, la confirmation rappelle cet acte de la seigneurie de Dieu et proclame ses droits sur le baptisé. Mais à mon avis la confirmation n'est pas apte à une telle proclamation des droits de Dieu. si un jeune ne veut pas encore s'engager dans la foi ou s'il refuse à ce moment toute relation avec Dieu, le rappel du baptême ne peut pas le contrarier. Il reprochera à ses parents de l'avoir présenté au baptême avant qu'il puisse donner son avis, et la confirmation, par laquelle Dieu, sur la base du baptême, réclame un droit d'autorité sur lui, accentuera ses ressentiments contre les croyants et leur Dieu. Proclamer l'appropriation par Dieu, répondre avec un engagement personnel, confesser la foi publique, voilà des éléments importants d'un culte spécial, mais auquel la participation serait libre pour tous, et ne serait pas réglée par la coutume. Un culte de la nuit de Pâques s'y prêterait mieux que le culte de confirmation, où cette liberté n'existe pas.

Mais la confirmation ne met pas en ordre les questions que soulève le baptême des enfants. Si la liturgie et le sermon parlent du baptême, on doit être bien conscient que de nombreux parents se remémorent de manière intensive le baptême de leurs enfants, mais dans un autre sens que celui prévu par la doctrine du baptême. Je parle surtout de parents qui n'ont plus eu de contacts avec l'église depuis le baptême de l'enfant qui est maintenant catéchumène. Ils considèrent la période de vie qui les séparent de ce moment. Ils avaient apporté un nourrisson à l'église, et voilà que cet enfant est bientôt adulte. Qu'est-ce qu'ils n'ont pas vécu pendant ces 14 ou 15 années de joies et de déceptions, de soucis et d'espoirs. C 'est ce genre d'association - non pas théologique, mais en rapport avec la vie et son cheminement- qui vient à l'esprit des parents quand la liturgie et la prédication mentionnent le baptême des catéchumènes.

On peut parler des associations qui n'ont absolument rien à voir avec la doctrine ecclésiastique du baptême, à condition d'interpréter la confirmation non dans le sens traditionnel, dans le cadre du baptême, de la Sainte cène, de l'Eglise, mais dans le sens d'un acte pastoral. J'y reviendrai à la fin de mon exposé (section 5).

2. Relation entre confirmation et catéchisme

Pour les Réformateurs, l'enseignement des enfants baptisés était la condition indispensable de leur accueil à la Sainte Cène; à l'exception de

Bucer, ils considéraient comme superflue la confirmation en tant que culte spécial. Seul l'enseignement était nécessaire. A nous aussi, l'enseignement nous tient plus à coeur que la confirmation. L'enseignement n'est pas la simple préparation à la confirmation. C'est au cours du catéchisme que se passe le plus important. Dans cet ordre d'idée, la confirmation reçoit son sens comme culte de fin de catéchisme. Ou bien - si l'on considère que l'église continue de confirmer les catéchumènes au-delà de la confirmation proprement dite - la confirmation marque le passage dans une nouvelle phase de cet acte de confirmation. Le culte signale de diverses manières que les jeunes ont été enseignés dans la foi. Par exemple par l'entrée en procession des catéchumènes dans l'église et par la salutation qui les apostrophe en tant que tels. Dans certaines liturgies de confirmation, le culte commence par un examen. Les catéchumènes répondent aux questions et montrent ce qu'ils ont appris. Les catéchismes sous leur forme question-réponse ont été longtemps les textes de cet examen.

Les adultes eux aussi savaient leur catéchisme par coeur ou en connaissaient le texte de telle sorte qu'ils pouvaient contrôler les réponses des catéchumènes. Ce n'est à coup sûr plus le cas aujourd'hui. Nous savons de plus que les catéchumènes ne montrent pas une compréhension élaborée de la doctrine de la foi tout en ayant appris par coeur des sentences théologiques. Bien plus, la phrase apprise par coeur ne garantit même pas une compréhension superficielle, et l'effort réclamé par l'apprentissage crée par ailleurs des ressentiments contre la foi. C'est pourquoi on utilise souvent le motif catéchétique sous une autre forme que l'examen des catéchumènes dans le sens traditionnel, par exemple par un culte conçu par les catéchumènes sur un sujet traité pendant le catéchisme, ce qui est plus bénéfique que la récitation sans fautes de textes appris par coeur. La prédication et la liturgie peuvent aussi rappeler divers thèmes abordés au catéchisme ou revenir sur un sujet précis pour le développer à nouveau.

L'interprétation de la confirmation qui se rapporte à l'enseignement catéchétique touche en tous cas un champ d'expériences qui rassemble le pasteur et ses catéchumènes, et que chacun se rappelle volontiers.

3. Relation entre confirmation et Sainte Cène.

Pour les Réformateurs, le catéchisme constituait le rattrapage du catéchisme précédant le baptême. L'admission à la Sainte Cène supposait dans tous les cas un examen, que ce soit dans un cadre informel ou dans le cadre d'un culte festif. Bien des pasteurs qui ont redécouvert dans le courant de ce siècle la théologie des Réformateurs pensaient pouvoir interpréter la confirmation comme admission à la Sainte Cène, lui rendant ainsi sa substance perdue. Cette interprétation a entre-temps perdu toute signification car de nombreuses églises pratiquent la Sainte Cène des enfants et souvent les pasteurs célèbrent l'Eucharistie avec leurs catéchumènes avant la confirmation. Ils ont raison. La préparation à la Sainte Cène ne se

passe pas au niveau théorique (par l'enseignement de la doctrine de la Sainte Cène), mais au niveau émotionnel et pragmatique en célébrant la Cène sous une forme accessible aux catéchumènes et en discutant leurs expériences après coup. Mais quel est le sens d'un acte solennel d'admission, alors que les catéchumènes prennent la Cène depuis quatre ans et l'ont prise plusieurs fois l'année écoulée?

Certaines liturgies de confirmation veulent résoudre le problème en parlant d'admission définitive. C'est un essai peu habile d'harmoniser un droit ecclésiastique dépassé et une réalité nouvelle. L'idée d'admission n'avait de sens qu'au temps où l'excommunion était réglementée et effectivement pratiquée. Mais cela ne correspond plus à la pratique actuelle de la Sainte Cène. Par rapport à la situation oecuménique, nous insistons toujours à nouveau sur le fait que tous les croyants sont admis, tous ceux qui ont entendu l'invitation de Christ, également les catholiques. Peut-être devrons-nous bientôt étendre cette invitation aux non-confirmés ou non baptisés. De toute façon je pense que les formules d'admission en usage à la confirmation ne correspondent plus à notre conception actuelle de la Sainte Cène.

Mais, "ex abundantia cordis os loquitur". Il est normal de parler de la Sainte Cène à la confirmation, d'exprimer notre reconnaissance que le Seigneur nous invite, la joie à la communion avec lui et entre nous, l'espérance d'une communion plus large avec ceux qui ont faim et soif, ainsi que l'invitation aux catéchumènes à être, à l'avenir aussi, hôtes à la table du Seigneur. Le pasteur peut rappeler les célébrations eucharistiques vécues par le groupe sous une forme plus "jeune", au camp de catéchisme. Il peut exprimer sa compréhension pour le gouffre qui sépare cet événement communautaire inoubliable pour les jeunes, et la célébration paroissiale fixée aux formes traditionnelles.

Dans bien des églises, la confirmation même est un culte de Sainte Cène, dans d'autres, les deux célébrations ont lieu séparément et le pasteur invite les catéchumènes à la Sainte Cène qui aura lieu quelques jours plus tard. Il y a des arguments pour et contre les deux possibilités - c'est signe que la confirmation juste une fois pour toute n'existe pas.

4. Confirmation comme engagement dans la paroisse ou dans l'église

La confirmation de Bucer engageait les jeunes à respecter les ordonnances ecclésiastiques. La célébration devenait ainsi un acte juridique. On en trouve encore un reste dans nos liturgies, quand les catéchumènes reçoivent le droit de devenir parrain ou marraine. Ce droit n'a pas grande importance pour les jeunes eux-mêmes. Du point de vue du droit ecclésiastique, dans la plupart des églises la confirmation ne change rien pour les jeunes. Ils ne reçoivent même pas le droit de vote en matière ecclésiastique.

Les temps ont changé depuis Bucer. Dans la paroisse d'aujourd'hui, le pasteur cherche constamment des volontaires pour différentes activités. A la différence du 16e siècle, chaque paroissien qui participe au culte dominical le fait de son plein gré. Le noyau paroissial est constitué par l'ensemble des membres actifs, des participants au culte et de ceux qui remplissent une tâche quelconque au sein de la paroisse. Le noyau paroissial a une telle importance pour le pasteur et pour son ecclésiologie qu'il n'est pas étonnant qu'il utilise le catéchisme pour recruter de nouveaux membres pour le noyau paroissial. Il tente d'enthousiasmer les jeunes pour tel ou tel service et de les gagner à une fréquentation régulière du culte dominical. Cette entreprise se trouve (dans certains cas) couronnée de succès. Alors, pourquoi ne pas en parler à la confirmation? Il exprime sa reconnaissance et sa joie pour ce que quelques-uns ont accompli et il fait appel aux autres, les exhortant à s'engager également et à prendre part régulièrement au culte. L'engagement des jeunes vis-à-vis des ordonnances ecclésiastiques au temps de Bucer est devenu un appel à se joindre au noyau paroissial. L'ecclésiologie correspondante ressort souvent nettement de la liturgie et de la prédication de la confirmation. On peut la résumer en une phrase: "extra ecclesiolam nulla salus". Cette prétention d'exclusivité ecclésiologique pose un problème, s'il s'exprime à la confirmation: la majorité des participants, des jeunes comme de leurs parents, rejettent cette vision de l'église et le font savoir par leur comportement. Ils garderont après ce culte leurs distances par rapport au noyau paroissial. Les théologiens peuvent toujours discuter comment se défaire de cette contradiction: soit ceux qui gardent leurs distances doivent se convertir et devenir actifs, soit ils doivent disparaître de l'église, soit il faut réviser une telle ecclésiologie.

Pour bien des théologiens cependant, l'"activation des laïcs" ne se résume pas à la recherche de collaborateurs pour la propre paroisse: pour le rassemblement de fonds, pour la propagande et pour l'organisation de manifestations, pour le choeur paroissial et l'école du dimanche. D'après ces théologiens, les laïcs ont aujourd'hui bien mieux à faire. Leur vraie fonction comme membres du peuple de Dieu, c'est d'entrer en contact avec incroyants et adhérents d'autres religions. Leur indépendance d'une fonction salariée au sein de l'église en fait des témoins que Dieu appelle au témoignage pour Christ, à la mission. Pour ce ministère dans le monde ils ont besoin de l'onction du Saint Esprit et de l'intercession de la communauté. Le culte de confirmation offre pour cela l'occasion toute trouvée. Interprétée comme ordination des laïcs pour leur ministère dans le monde, elle va être conçue dans ce sens. Certains éléments de la confirmation romaine et de celle de Bucer vont également dans cette direction: l'imposition des mains accompagnée de le prière pour l'Esprit, l'intercession de l'assemblée et l'engagement des catéchumènes de se mettre au service de Dieu. La confirmation comme elle est définie dans les églises de RDA va également dans cette direction. "Le culte de confirmation

appelle les jeunes au seuil de l'âge adulte au témoignage et au service dans l'église et dans la société."

Pour ma part, je suis d'avis que cette interprétation de la confirmation reste entachée d'illusion et de mauvaise foi. En effet, nous confirmons dans nos églises non des adultes, mais des jeunes de 15 ans qui respectent simplement une tradition.

Une ordination des laïcs n'est pensable que si les catéchumènes ont dépassé la puberté et ses crises et s'ils peuvent répondre de leur décision en tant que jeunes adultes indépendants. Leur indépendance économique est également indispensable. Ils doivent avoir terminé leur formation professionnelle, sans quoi la dépendance économique vis-à-vis de parents chrétiens ou d'institutions pourrait les motiver à s'engager pour s'assurer leur soutien financier. Ces conditions ne sont pas remplies dans les églises de la Suisse alémanique que je connais. C'est pourquoi il n'est ni réaliste ni sincère d'utiliser des éléments de l'ordination des laïcs pour notre confirmation.

5. La confirmation comme acte pastoral

Dans la confirmation de Bucer les jeunes promettaient de respecter les ordonnances ecclésiastiques et recevaient l'admission. Cet acte changeait leur situation juridique.

C'était différent dans le passé. L'attribution de privilèges sacrés était liée dans bien des églises à l'admission. Par exemple, dans l'église bâloise du 18e siècle, les adolescents non encore admis étaient enterrés selon la liturgie prévue pour les enfants. Les adolescents admis avaient droit en cas de décès à une prédication. Après la confirmation, les jeunes gens pouvaient fréquenter les pintes sans être accompagnés par un adulte. La confirmation avait pris de plus en plus la fonction d'un "rite de passage". Le sociologue Arnold van Gennep désignait par ce terme "toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre". On peut ainsi parler de changement de statut ou de rôle. La confirmation est un "rite de passage d'une classe d'âge à la suivante", du passage "de l'enfance à l'adolescence".

Un "rite de passage" remplit trois fonctions: une fonction sociologique, dans la mesure où il marque, fait connaître et accomplit le changement de statut, une fonction psychologique, dans la mesure où il facilite la métamorphose antérieure nécessaire, et une fonction religieuse, dans la mesure où il rend compréhensible le sens ultime du passage et par là de la vie-même.

La particularité de cette hypothèse est l'idée que la confirmation, en tant que rite de passage, remplit une fonction extérieure à l'église, une fonction dans la vie de tous les jours des catéchumènes. Cette fonction non-religieuse s'est ajoutée à la célébration paroissiale de manière secondaire.

Les théologiens n'en étaient pas conscients, mais cette fonction est devenue plus importante pour les catéchumènes et leurs parents. Elle satisfait au besoin, sensible dans chaque société, de marquer le moment où un enfant ne doit plus être considéré comme un enfant mais comme un adolescent. Ce moment ne doit pas être déterminé par le développement individuel des jeunes mais par leur âge. L'acuité du besoin s'explique par la différence de comportement demandé aux enfants d'un part et aux adolescents d'autre part concernant ce qui est permis et défendu. Il faut savoir pour chaque individu quand le changement a lieu. Le jour de la confirmation remplissait cette fonction. Dans les familles de la classe moyenne, la consommation d'alcool et de tabac était interdite avant la confirmation, autorisée ensuite. Dans la culture traditionnelle du village, la confirmation marquait le changement de groupe social de référence: le catéchumène était accueilli après la confirmation dans le groupe des garçons célibataires. Dans bien des régions on a coordonné après coup confirmation et fin de l'école obligatoire. Les catéchumènes entraient dans la vie active après la confirmation. C'est pourquoi la confirmation était-elle un événement important dans la vie des participants. Elle doit sa popularité à des motifs différents selon les parties concernées, les catéchumènes et les parents d'une part, le pasteur d'autre part. Mais personne ne remarquait cette divergence de motifs. Les pasteurs concevaient la confirmation comme le renouvellement du baptême, les jeunes et leurs parents comme un rite de passage. La célébration pouvait remplir sa fonction profane parce qu'elle réunissait tous les jeunes nés la même année et parce qu'elle avait un aspect religieux. Cette unanimité permettait aux pasteurs d'admettre que tous les catéchumènes étaient prêts à renouveler l'alliance de leur baptême par la confession et l'engagement. Les catéchumènes disaient oui parce qu'ils voulaient devenir adultes. les pasteurs prenaient ce oui au sérieux puisque toute la classe s'y ralliait sans opposition contre les exigences de la liturgie.

Après la deuxième guerre, l'idée germa de thématiser cette fonction profane pendant la confirmation. Par analogie aux autres actes pastoraux, la confirmation est un culte qui éclaire le passage d'un groupe de jeunes à l'âge adulte de la lumière de l'Evangile. La prédication et la liturgie proclament le secours de Dieu à l'occasion de ce passage. Celui-ci est truffé d'embûches pour les catéchumènes et pour leurs parents. L'Evangile les encourage, l'assemblée prie pour eux. L'interprétation des commandements de Dieu doit les conduire sur leur chemin. Dans cette conception de la confirmation, les thèmes chrétiens proprement dits passent à l'arrière-plan: le baptême, la Sainte Cène, l'appartenance à l'église. Des questions humaines plus générales sont au premier-plan: l'enfance, l'âge adulte, l'émancipation des jeunes par rapport aux parents, être partenaire malgré la différence de génération.

Cette conception de la confirmation comme acte pastoral n'est plus aujourd'hui valable qu'en tenant compte de restrictions et de modifications.

Car la confirmation a perdu la plupart de ces fonctions profanes comme rite de passage. Il n'en reste plus que des vestiges. La confirmation est la fin de l'école obligatoire ne tombent plus au même moment. Du point de vue du groupe de référence sociale et du point de vue des règles de comportement, la confirmation n'apporte que peu de changements pour les jeunes. Bien des plaisirs et autres activités de loisirs jadis réservés aux adultes sont aujourd'hui autorisés aux enfants. En matière d'habillement, la publicité a depuis longtemps effacé la différence entre tenue pour adulte et tenue pour enfants. Plus besoin de confirmation pour savoir depuis quand un garçon a le droit de porter des pantalons et une fille de faire de ses tresses un chignon. La confirmation n'ouvre plus les portes au domaine des adultes: ces portes sont déjà ouvertes.

Si l'on veut concevoir la confirmation comme culte à l'occasion d'un passage, il faut montrer que ce passage est un processus de longue haleine, et s'abstenir de parler "des catéchumènes qui deviennent aujourd'hui des adultes". Même si la fin de l'enfance ne s'accomplit pas en un seul jour, il n'est pas devenu plus facile pour autant de devenir adulte, ni d'avoir comme enfants de jeunes adultes. La promesse et l'exhortation de l'Evangile pour cette période où les rôles sont redistribués restent nécessaires.

La fête de famille organisée pour la plupart des catéchumènes est un reste de l'ancien rite de passage. La famille au sens large se réunit pour l'occasion. Le jeune pubertaire, cause des mois durant de contrariétés et de conflits, est au centre de la fête. On l'honore et lui offre des cadeaux.

Les associations et les souvenirs qui remontent ce jour-là, à la surface également chez des parents distants de l'église, sont un autre reste de la fonction purement sociale de la confirmation. J'en ai déjà dit un mot en parlant du baptême. Les parents se remémorent le baptême de leur enfant en entrant dans l'église, qu'ils n'ont peut-être plus vue de l'intérieure depuis.

Il en va de même si le baptisé est évoqué pendant la cérémonie. Le baptême avait marqué pour eux l'entrée de l'enfant dans l'espace social. La confirmation marque le passage de l'enfance à la jeunesse. De telles associations s'expliquent par le fait que l'homme a besoin de faire halte certains jours bien déterminés et de s'adonner à la réflexion.

C'est à ces données que se réfère l'interprétation de la confirmation comme rite de passage. La confirmation devient le culte d'intercession des familles pour leurs jeunes adultes, elle devient un culte de bénédiction. "L'assemblée prie Dieu pour les catéchumènes... Elle le fait aussi d'ordinaire. Mais dans ce culte-là, quand le pasteur impose les mains à chaque confirmant, elle intercède pour lui et s'intéresse à lui individuellement ... Elle ne demande rien d'autre aux confirmants ni ne leur impose d'autre obligation que de faire usage à ce moment-là de leur droit à la prière et à la sollicitude de la communauté".

Si l'on considère la confirmation comme un acte pastoral , la bénédiction gagne en importance. La bénédiction peut être en relation multiple avec la situation de ceux qui la reçoivent : avec l'anxiété des jeunes devant leur avenir, avec leur besoin de conjurer le malheur, avec le sentiment des parents que tous les efforts consentis pour leurs enfants dépendent de facteurs sur lesquels ils n'ont pas prise et que la bonne tournure des événement doit venir d'ailleurs encore. La bénédiction a partie liée avec la réalité telle qu'elle a été crée. Selon C. Westermann, les Israélites envisageaient l'action de Dieu sous deux aspects: son action bénissante, et son action rédemptrice et salvatrice. Dans la théologie néotestamentaire, l'action de Dieu conçue comme une bénédiction cède le pas à son action salvatrice. Les relations que la vie de foi entretient avec la réalité créée n'ont pas disparu, mais elles jouent un rôle secondaire pas rapport à l'action salvatrice de Dieu en Christ. C'est seulement avec la concentration christologique que Karl Barth a imposée à la théologie que la bénédiction de Dieu s'est vue repoussée dans les coulisses de la vie spirituelle.

En voyant dans la confirmation un acte de bénédiction, nous remettons la bénédiction au premier plan. A mon sens, la vie de foi a tout à y gagner. Je crois que pour beaucoup de non théologiens, le concept de bénédiction circonscrit ce que leur relation à Dieu signifie dans leur existence concrète plus clairement que les concepts christologiques ou sotériologiques auxquels nous, les théologiens, avons l'habitude de recourir.

Walter NEIDHART

LA CONFIRMATION,RITE OU CONTRE-RITE?

Introduction

Il n'est pas facile de parler de la confirmation parce qu'il n'est pas facile de savoir ce qu'elle est vraiment. Un rite de passage? Un complément au baptême? Une fête paroissiale? Comme tous les goûts, tous les avis sont dans la nature théologique.

Je crois pourtant qu'une chose est claire et constante: la confirmation ne peut être traitée pour elle-même. Comme certainement tous les "rites réformés". La confirmation n'existe pas indépendamment du contexte dans lequel elle s'inscrit. Il est possible de définir la confirmation par rapport au baptême, par rapport au catéchisme, par rapport à l'ecclésiologie, par rapport à l'adolescent, et même par rapport à Dieu!

Je vais me contenter de définir la confirmation par rapport à l'adolescent - à la place qu'il se donne et qu'on lui donne dans le monde- et par rapport à Dieu, à son amour et à sa grâce.

Je propose d'envisager la confirmation sous l'angle du contre-rite: seul le contre-rite nous autorise, à mon avis, à garder une cérémonie de confirmation dans nos églises réformées: lui seul nous permet d'éviter le traquenard du chantage spirituel, de l'hypocrisie que nous imposons aux adolescents et aux paroisses.

Qui confirme quoi?

C'est la question que je me pose: confirmation, oui, mais qui confirme qui?

La réponse est multiple. Suivant les époques et les régions, la confirmation a changé de sens et de contenu, jusqu'à ce que l'église catholique y mette bon ordre. A la Réforme, aucune conception n'a triomphé et les pratiques les plus diverses ont cohabité. Aujourd'hui encore, pour les protestants, chaque église, presque chaque paroisse ou chaque pasteur a "sa confirmation".

Néanmoins, très schématiquement, je crois pouvoir distribuer les conceptions de la confirmation selon quatre types. Cette répartition est grossière, typologique, tant il est vrai qu'aucune théologie de la confirmation n'est univoque.

1. La communauté confirme qu'un individu en devient membre.

HIPPOLYTE: la confirmation (onction et imposition de mains) permet l'entrée dans la communauté des participants à la Sainte-Cène (s'adresse à des adultes et à des enfants).

CALVIN: la confirmation est remplacée par un examen des connaissances bibliques et religieuses qui permet l'entrée dans la communauté des croyants orthodoxes (à l'âge de 10 ans: examen pour les parents!).

RATIONALISME: la confirmation (rite de passage) permet l'entrée dans la communauté des adultes qui vivent devant Dieu sous leur propre responsabilité.

THURIAN: la confirmation (consécration des laïcs) permet l'entrée dans la communauté des ministres laïcs (mais la communauté confirme l'engagement).

2. L'évêque confirme et complète le baptême.
CONCILE DE TRENTE, VATICAN II: la confirmation par un évêque (baptême d'Esprit) atteste l'universalité du baptême des prêtres et affermit la grâce reçue au baptême.

3. La baptisé confirme sa foi ou son baptême.
EGLISE CATHOLIQUE FRANCAISE (18e), OSTERVALD: la confirmation (post-catéchisme) est la prise en charge par le croyant, des engagements de son baptême.

VON ALLMEN: la confirmation est le renouvellement annuel, communautaire des voeux du baptême.

BUCER: la confirmation est la déclaration publique de la foi du catéchumène (mais la communauté affermit le jeune croyant par la prière et l'imposition des mains).

EGLISE REFORMEE DE FRANCE: la confirmation est le libre engagement du catéchumène dans la foi.

4.La cérémonie confirme la fin du catéchisme.
EGLISE REFORMEE EVANGELIQUE NEUCHATELOISE: la confirmation marque la fin du catéchisme (à titre anecdotique, puisque la pratique laisse songeur).

Cette répartition reste grossière mais elle me semble permettre de dégager quatre séries de remarques et de préciser où pèche chacune des conceptions.

Première remarque:
Dans ces exemples, la confirmation n'est jamais comprise -du moins pas en priorité- comme la confirmation par Dieu de son amour et de sa grâce. Dans les quatre types, la confirmation est une action humaine,

communautaire, hiérarchique ou personnelle, un agir ou un dire des humains.

Cette répugnance à faire intervenir Dieu dans la confirmation, résulte du souci -bien légitime- de ne pas amputer le baptême.

Le baptême signifie à l'enfant (ou à ses porte-parole) que Dieu lui offre son amour tout entier. Comprise comme action de Dieu, la confirmation risquerait d'apparaître comme un complément à un amour déjà totalement offert.

Deuxième remarque:

Les trois premières conceptions de la confirmation (je laisse de côté le règlement neuchâtelois, trop vague) partagent le monde, la communauté tout au moins, en plusieurs classes, en deux groupes.

La première conception distingue entre les adultes et les enfants.

La seconde distingue entre les simples baptisés d'eau et les baptisés d'esprit.

La troisième distingue entre ceux que Dieu aime, et ceux que Dieu aime et qui le lui rendent.

Troisième remarque

Ces trois conceptions de la confirmation posent les questions suivantes, au niveau théologique.

Premier cas: les adultes et les enfants sont-ils différents devant Dieu pour qu'un rite soit nécessaire pour passer d'un état dans l'autre?

Deuxième cas: Dieu donne-t-il son amour et sa grâce par étape? Le baptême d'un évêque est-il meilleur ou plus sérieux que celui d'un prêtre?

Troisième cas: l'amour de Dieu est-il conditionnel, dépend-il de la réponse des humains?

Quatrième remarque

Peut-on sérieusement demander à un adolescent, à 15 ou 16 ans de choisir, pour la vie,la foi chrétienne et de s'y engager publiquement?

Ces conceptions de la confirmation ont pourtant du bon:

- le rite de passage est un besoin humain et social:
- il est bon de suivre le rythme selon lequel un enfant ou un adolescent se développe;
- il est important qu'un adolescent ait l'occasion, lui aussi, de dire sa foi en public.

Finalement, il est nécessaire et honnête qu'un adolescent, à l'âge de raison, puisse choisir sa foi et sa communauté, sachant bien que ce choix ne l'engage pas pour toute sa vie.

Que doit-on faire? On peut décider de supprimer la confirmation, jugeant qu'elle apporte plus de problèmes que de solution. C'est, par

exemple ce que proposait Luther. Mais l'église luthérienne n'a pas pu s'en passer.

Je crois qu'il ne serait pas juste de la supprimer la confirmation. L'histoire montre qu'elle est un besoin religieux et social. Mais nous devons lui donner une coloration théologique acceptable et crédible pour notre société d'aujourd'hui.

A mon sens, et sur la base de mes remarques, le rite de la confirmation doit être conservé, mais à condition de devenir un contre-rite, une contre-confirmation, utilisée comme "langage de changement II".

Définissons, tout d'abord, rite et rite de passage.

Rite et rite de passage

Théologiquement, il n'y a guère de raisons de conserver des rites dans nos églises réformées, à plus forte raison, le rite de passage de la confirmation, qui ne peut pas même se prévaloir d'un fondement scripturaire.

Et pourtant il est nécessaire de le sauver.

a) Qu'est-ce qu'un rite?

Il y a des rites religieux, mais il y a aussi des rites sociaux. En fait, toutes les relations sociales reposent sur un certain nombre de règles, la galanterie, le respect de la hiérarchie, par exemple. Erwing GOFFMANN appelle ces normes de comportement des rites interpersonnels, car "cette activité représente l'effort que doit faire un individu pour surveiller et diriger les implications symboliques de ses actes, lorsqu'il se trouve en présence d'un objet qui a pour lui une valeur particulière."

Il n'y a pas de rites solitaires, puisqu'un rite n'a de sens que s'il peut plaire, satisfaire un vis-à-vis, un partenaire ou un observateur. Bien entendu, dans le cadre d'un rite religieux, ce "Tu" ne peut être que Dieu.

Un individu ne surveillera les implications de son comportement que s'il le juge nécessaire. Il ne fera attention à ses gestes que s'il en juge l'autre digne. Je ne respecte mes supérieurs hiérarchiques que si je reconnais leur supériorité. Dans la réalité, tout n'est pas aussi simple, et le plus souvent c'est la société qui choisit et impose des grandeurs dignes de respect.

Il n'y a donc de rites qu'interpersonnels, vis-à-vis d'un interlocuteur digne d'estime.

Je peux maintenant préciser ce qu'est un rite spécifiquement religieux.

Un rite religieux repose sur une croyance, sur une façon de concevoir le monde. En introduisant une divinité dans le jeu, la religion permet de séparer le monde entre sacré et profane. Le rite a alors pour fonction de permettre le dialogue entre les membres du club du sacré et les amis du profane. Le rite permet de passer de l'un à l'autre.

Le rite met en communication les humains (profanes) avec le monde sacré.

Quel est le but de cette communication? Elle est l'unique moyen de persuader les êtres tenus pour supérieurs et la seule manière de rendre aux divinités un peu de ce qu'elles nous donnent.

C'est donc le seul moyen d'obtenir un peu plus, un petit plus pour sa vie. Un rite fonctionne selon le principe de "do ut des", je te donne ainsi que tu me donnes.

Comment influencer un dieu? De deux manières: soit en lui offrant ce qu'on pense lui faire plaisir, soit en le persuadant que son avantage est de nous aider.

En résumé, un rite consiste en un ensemble d'activités, codifiées par une société. Certaines peuvent être religieuses et établir ainsi la communication avec un être supérieur. Celui qui effectue un rite effectue, en tous les cas, une mise de fond qu'il espère fructueuse.

Le rite de passage

Le rite de passage n'est pas non plus propre au domaine religieux. Pour s'en convaincre, il suffit de constater devant qui le passage s'effectue. Souvent le passage est avant tout un changement d'état social, et c'est donc la société qui le sanctionne. Il est possible de distinguer au moins deux types de rites de passage.

Le premier reconnaît simplement un changement d'état. Ainsi lors d'une naissance puisque le faire-part de naissance ne fait pas naître le bébé mais annonce sa naissance (on pourrait d'ailleurs se demander si le faire-part ne fait pas naître le bébé à la société de la famille et des amis...).

Le deuxième type de rite effectue lui-même le changement. C'est par exemple le cas de l'admission dans ce groupe fermé qu'est, qu'a pu être le "Tout-Neuchâtel". Il ne suffit pas d'être riche pour être admis parmi les gens aisés, il faut encore ne plus être un parvenu.

Malgré toute la distinction, la culture ou l'argent que je peux montrer, mon changement d'état ne se produit que lorsque je suis accepté par la société des "gens biens". C'est cette reconnaissance qui me permet de passer du statut de nouveau riche à celui d'homme du monde.

Les rites de passage religieux n'ont, comme singularité, que de renvoyer à un dieu. Le passage ne se fait plus uniquement devant les hommes, mais aussi devant une divinité. Ce ne sont donc plus les seuls humains qui reconnaissent, sanctionnent ou effectuent le changement, mais c'est aussi l'occasion d'associer des êtres supérieurs à ces changements fondamentaux. La célébration religieuse d'un passage offre l'occasion de reconnaître le caractère mystérieux de l'existence, d'affirmer sa dépendance envers un dieu.

En conclusion et grâce à Jean-Bruno RENARD, qui reprend VAN GENNEP, je puis dire qu'un rite de passage assume une triple fonction: une fonction sociale d'intégration (souder des individus autour d'une même

expérience), une fonction psychologique d'identification (permettre à chacun de savoir où il se trouve) et une fonction religieuse de relativisation (confronter un individu à ce qui le fait vivre).

Nous disposons maintenant des outils dont nous avions besoin pour tirer le bilan du rituel de confirmation.

Le rite de confirmation

Indéniablement, la confirmation est un rite, et un rite de passage. Elle en a certainement tous les mauvais côtés. Les trois critiques que je vais maintenant émettre sont énormes. De plus elles ne s'appliquent pas toutes, du moins je l'espère, aux mêmes célébrations.

a) La confirmation fonctionne selon le principe du "do ut des", puisqu'elle est la réponse, le don de l'adolescent. L'adolescent qui bénéficie de la grâce de Dieu doit, en retour, offrir sa foi et son engagement paroissial à Dieu. Tant qu'il était petit, la grâce de Dieu lui revenait de droit grâce à son innocence et à sa naïveté. Maintenant qu'il est grand, qu'il est raisonnable, il doit mériter la grâce de Dieu, par sa foi et par ses oeuvres.

b) La confirmation renforce la distinction sociale entre les adultes et les enfants. Il y a ceux qui savent et ceux qui apprennent. Il y a ceux qui sont confirmés et ceux qui les confirment. Il y a des acteurs et des récepteurs. L'adolescent sera, ici aussi, séparé du monde des adultes, le seul monde qui finalement compte vraiment.

c) En même temps, la confirmation enfonce l'adolescent dans ses doutes quant à son identité. Qui est-il, vraiment? Comment peut-il se choisir une identité? Il est toujours ce que les autres font de lui. Un écolier? ce n'est pas un choix, l'école est encore obligatoire! Un enfant? ce n'est pas un choix, il a besoin de ses parents pour vivre! Un protestant? ce n'est pas un choix, il a été baptisé! Même son statut de chrétien, il le reçoit d'un pasteur et d'autres adultes.

Mais la confirmation d'adolescents n'est pas néfaste pour autant. Elle pourrait avoir une valeur "thérapeutique". Elle pourrait aider l'adolescent à trouver sa place. Elle pourrait lui permettre de trouver sa nouvelle place dans une nouvelle conception du monde.

Je crois que c'est encore en partie par elle que dans notre société un adolescent, sans véritable statut social, accède au monde des adultes. Par elle la société reconnaît le nouveau rôle que va assumer l'adolescent.

En acceptant un adolescent comme adulte, en acceptant sa prétention à l'autonomie et à l'égalité, en jouant son jeu, la société pourrait l'obliger à repenser le monde, à se situer dans celui-ci.

Les églises protestantes ont donc encore une chance mais qui est en train de disparaître: que la société continue à reconnaître dans la confir-

mation un rite de passage entre adolescence et âge adulte et dans le catéchisme une partie intégrante de l'éducation. Peut-être que la confirmation ne conserve ce rôle que faute de mieux, parce qu'il n'y a rien pour le remplacer. Alors il est temps d'en profiter.

En tous les cas, notre devoir est d'utiliser cette attente, ce besoin de sanction sociale et ecclésiale, pour proclamer l'évangile. La confirmation devrait ainsi être célébrée comme un contre-rite.

Un contre-rite

Dans mon vocabulaire, le contre-rite est au rite, ce que le contre-espionnage est à l'espionnage. tous deux recourent aux méthodes de ce à quoi ils s'en prennent mais dans un but inverse. Dans le cas de la confirmation, il s'agit d'utiliser le rite de passage pour dire exactement l'inverse, à savoir qu'il n'y a ni rite ni passage.

Que l'homme est une créature de Dieu, que Dieu offre sa grâce, que tous sont égaux devant Dieu, ces trois thèses sont au coeur de l'évangile. Elles devraient être aussi au coeur de la confirmation.

Les parents et les paroissiens attendent de la cérémonie de confirmation la proclamation que leurs enfants sont devenus grands. Qu'ils sont maintenant des gens responsables -responsables de leur vie, responsables de leur foi. Or la foi dit justement que l'homme n'est pas maître de sa vie.

Les parents et les paroissiens attendent de la cérémonie de confirmation que les enfants répondent à l'amour de Dieu. Or le propre de l'amour de Dieu est d'être trop immense pour que quelqu'un puisse y répondre.

Les parents et les paroissiens attendent de la cérémonie de confirmation que l'adolescent soit reconnu par la communauté comme l'un des siens. Or ce qui lie une communauté chrétienne, c'est la reconnaissance de l'égalité devant Dieu.

Une possibilité de résoudre ces trois paradoxes serait de supprimer la confirmation. Mais, si cette solution peut être satisfaisante sur un plan théologique, elle est un échec social. La rigueur évangélique n'a pas encore pénétré la société. Les idées "du monde" restent. Mais la paroisse a simplement la chance de n'être plus polluée par ces considérations anti-évangéliques. Les églises auraient perdu une belle occasion et un excellent moyen de proposer un "changement II" (je renvoie aux travaux de WATZLAWICK et de SELVINI-PALAZZOLI, sur la force du rituel).

La vraie solution est à chercher, comme d'habitude ou presque, du côté du recadrage. Il faut ici prescrire le symptôme. En clair, faire un rite qui démolit le rite, une confirmation qui démolit la confirmation, profiter du rite de passage pour faire saisir qu'il n'y a ni rite ni passage.

D'une part, il ne peut y avoir de rite, parce qu'on ne peut rendre à Dieu ce qu'il nous donne. D'autre part, il ne peut y avoir de passage puisque fondamentalement les enfants et les adultes sont identiques devant Dieu.

Quels sont les avantages d'une telle conception? Reprenons les trois niveaux, social, psychologique et religieux.

Au niveau social, la distinction entre adultes et enfants serait relativisée. Certes, il existe des adultes et des enfants, les uns apparemment plus libres, les autres apparemment plus dépendants, mais cette apparence cache en fait une similitude fondamentale: nous sommes tous égaux devant Dieu. Une communauté chrétienne ne peut l'oublier. Elle ne peut se fonder sur aucune discrimination.

Au niveau psychologique, l'adolescent pourrait trouver son identité comme enfant de Dieu. Personne d'autre que Dieu ne peut lui donner son identité fondamentale. Il existe, indépendamment des autres, de leurs jugements, devant Dieu. Cette identité, cette liberté, cette indépendance est unique et formidable.

Au niveau spirituel enfin, la confirmation peut devenir une occasion de véritable changement. En ne sanctionnant pas ce passage de l'adolescent à l'âge adulte, elle peut donner à penser que le sens de la vie n'est pas à chercher dans une reconnaissance sociale. En insufflant l'idée que l'essentiel d'une identité se joue devant Dieu, elle pourra devenir l'occasion d'une réflexion sur notre rapport aux autres et au monde. En montrant l'impossibilité de rendre à Dieu ce qu'il nous donne, elle pourra éviter la moralisation de la foi et la culpabilisation du croyant.

Dernier avantage: c'est permettre à la confirmation d'être vraiment multitudiniste, puisqu'elle ne présuppose aucun engagement des adolescents. Puisqu'ils ne peuvent rien donner, ils ne pourront être taxés d'hypocrisie.

Seul ce recadrage permet, à mon sens, de sauver la confirmation.

Olivier BAUER

LA REAPPARITION DE LA CONFIRMATION CHEZ LES REFORMES D'EXPRESSION FRANÇAISE QUELQUES POINTS DE REPERE ET COMMENTAIRES

Brèves ou longues, les histoires de la confirmation en contexte européen et protestant sont quasiment toutes d'origine germanophone[2]. Aussi omettent-elles en général de donner des indications précises, non pas tant sur les raisons qui au XVIe siècle ont conduit les Réformés d'expression française à proscrire cette cérémomnie de leurs usages liturgiques, mais sur celles au nom desquelles ils l'ont réintroduite progressivement dès le XVIIIe siècle. Les quelques points de repère que nous proposons ici, accompagnés de commentaires, n'ont pas l'ambition de retracer dans son détail l'histoire de la confirmation parmi les protestants francophones, mais simplement d'en rappeler quelques traits distinctifs susceptibles de nous aider à mieux comprendre notre situation actuelle dans ce domaine.

Dans nos régions, la confirmation a commencé de réapparaître au cours du XVIIIe siècle, quand les protestants de France n'avaient pas encore droit de cité dans leur propre pays. Elle ne s'est imposée en un usage généralisé dans les Eglises réformées francophones que dans la première moitié du XIXe siècle. A ce moment-là et dans ce domaine particulier, les Eglises réformées de France se sont contentées pour l'essentiel de suivre l'exemple de la Suisse romande. Nous nous en tiendrons donc à des indications touchant à cette dernière région. Nos références à la situation vaudoise seront plus nombreuses que les autres pour une raison très simple: nos pointages ont été faits à Lausanne. Ce qui n'est pas sans avantages: la manière dont le retour de la confirmation s'est effectué dans le canton de Vaud offre en l'occurrence l'avantage de constituer un cas exemplaire des conditions dans lesquelles s'est faite la réapparition de cette cérémonie dans toute la francophonie réformée.

L'abolition de la confirmation au XVIe siècle

Un bref rappel des attitudes adoptées à son endroit au XVIe siècle est nécessaire à la bonne compréhension de ce qui s'est passé par la suite. Au moment même de la Réforme, le problème a moins été l'abolition de la confirmation que de préparer catéchétiquement la participation des fidèles à la cène. Aussi le sort de la confirmation a-t-il été assez rapidement réglé. Sacrement dont l'administration était réservée à l'évêque, la confirmation n'était pas attestée par les Ecritures. D'où cette affirmation de la *Confession*

---

[2] C'est en particulier le cas de L.Vischer, *La confirmation au cours des siècles*, Neuchâtel 1959, qui rest l'un des seuls textes de ce genre accessibles dans notre langue. En allemand, les contribution les plus récentes sont celles de la *Theologische Realenzyklopädie* vol.XIX, en cours de parution.

helvétique postérieure:: "Quant à la confirmation et extrême-onction, nous les tenons pour inventions d'hommes desquelles l'Eglise se passe sans aucun dommage"[3]. Calvin jugeait que, conçue comme un sacrement destiné à compléter le baptême, elle faisait "injure au baptême", puisqu'elle contestait *de facto* qu'il soit un signe suffisant de la grâce divine. Calvin en voulait aussi à l'imposition des mains qui constituait le geste principal de ce rituel. Selon lui, ce geste destiné à conférer le Saint-Esprit devait rester une prérogative des apôtres dont l'Eglise ne saurait user après eux: "Souvenons-nous que l'imposition des mains a esté un organe de Dieu, pour le temps qu'il a baillé à ses fidèles des grâces visibles de son sainct Esprit. Mais depuis que l'Eglise a esté privé de telles richesses, ce n'est qu'un vain spectacle et inutile"[4].

Si les Réformés du XVIe siècle ont renoncé à la confirmation, ils n'ont pas ouvert pour autant l'accès de la communion à tous les baptisés. Leur principale initiative dans ce domaine a consisté à intercaler entre le baptême et la participation à la cène un **contrôle de connaissances** portant sur la signification de ce deuxième sacrement. Comme l'a écrit Marc Lienhardt dans un document dactylographié rédigé à l'intention des Eglises d'Alsace: "Une des grandes affaires de la Réforme, c'est le catéchisme. Les Réformateurs sont hantés par l'ignorance des fidèles en matière de foi". Et Lienhardt de citer ce texte de Luther, qui date 1529: "De quelles misères n'ai-je pas été le témoin: l'homme du commun, surtout dans les villages, ignore tout de la doctrine chrétienne... Tous s'appellent chrétiens, sont baptisés et reçoivent le Saint Sacrement, et ils ne savent ni le Notre Père, ni la Foi, ni les Dix Commandements. Ils vivent comme du bétail insouciant et des pourceaux privés de raison".

Lecteurs assidus et scrupuleux des textes pauliniens, les Réformateurs étaient persuadés que la cène doit être célébrée **dignement**. Or comment le serait-elle si les communiants ne savent pas "discerner le corps et le sang du Christ"? C'est ce qui les a conduits à introduire systématiquement avant la première communion des adolescents une instruction catéchétique sur la signification de la cène[5]. Dans un tel contexte, cette catéchèse était pour ainsi dire un équivalent de celle qui précédait le baptême des adultes dans l'Eglise primitive. Mais préoccupés comme ils l'étaient de la dignité de la communion, soucieux aussi de préserver les fidèles d'y participer indignement, les Réformés francophones ont encore voulu vérifier que cette instruction préalable soit bien assimilée. D'où l'introduction d'un

---

[3] Ch.XIX. Nous citons l'édition qu'en a donnée J.Courvoisier, Neuchâtel1944.

[4] Commentaire sur les Actes. C'es Max Thurian, *La confirmation, sacrement des laïcs*, Neuchâtel 1957, qui a attiré l'attention sur ce texte dont l'équivalent ne se trouve pas, sauf erreur, dans l'*Institution*.

[5] Ne pas confondre cette instruction catéchétique portant uniquement sur la signification de la cène avec le catéchisme proprement dit qui, chez les Réformés du XVIe siècle, faisait l'objet de prédications tout au long de l'année.

examen pastoral ou consistorial[6]. Mais on imagine aisément que, pour les fidèles, le caractère incontournable d'un tel examen devait faire pratiquement de lui l'équivalent d'un rite d'admission à la cène. Comme Calvin l'écrivait en effet à Olivianus, "les enfants ne doivent pas participer à la sainte cène, jusqu'à ce qu'il soit reconnu que selon le jugement du pasteur, ils sont parvenus assez loin dans la connaissance de l'objet principal de la foi"[7].

Le problème du XVIe siècle ne fut donc pas à proprement parler celui de la confirmation, mais de l'admission des fidèles à la cène, en veillant le mieux possible à ce qu'ils soient en mesure de toujours communier avec discernement.

Ostervald et la réintroduction de la confirmation

La réintroduction de la confirmation dès le début du XVIIIe siècle a répondu à une préoccupation toute semblable, mais dans une perspective théologique nettement différente. Parmi les protestants d'expression française, c'est le pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald qui a ouvert la voie dans ce domaine, d'abord avec son *Catéchisme* de 1702, ensuite en 1713 avec l'édition d'une nouvelle liturgie pour l'Eglise neuchâteloise.

Comme Pierre Barthel l'a montré récemment dans quelques articles particulièrement éclairants[8], la grande idée d'Ostervald, celle qui lui a valu l'attention de ses contemporains, a été que le salut **sola fide**, par la foi **seule** et sans les oeuvres, était la principale "source de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les chrétiens"[9]. D'où l'article de son *Catéchisme* intitulé "De la nécessité des Bonnes Oeuvres": "Est-il nécessaire de faire des bonnes oeuvres? - Ouy. - Qu'entendez-vous par cette nécessité? - Non seulement que c'est une chose juste et raisonnable de faire des bonnes oeuvres, mais qu'elles sont absolument nécessaires pour le salut, & qu'il est impossible de l'obtenir si on les néglige". Une conviction servait de soubassement à cette affirmation pour le moins surprenante en contexte réformé: les chrétiens doivent progresser sur le chemin de la vertu. Le

---

6 Selon les Eglises ou les régions, les responsables de ces contrôles doctrinaux étaient soit le pasteur seul, soit le pasteur assisté de conseillers consistoriaux, soit encore le pasteur assisté d'anciens.

7 Cité par L.Vischer, 51.

8 Voir en particulier "La < Religion de Neuchâtel> au petit matin du XVIIIe siècle, un phénomène unique en Europe !", *Musée neuchâtelois* 1987/2, 41-80; "Du salut par la foi, mais non point sans les oeuvres !", *Zwingliana* 1988, 497-512 et 1989, 120-142

9 Voir son *Traité des sources de la corruption qui règne aujourd'hui parmi les chrétiens* , 1700. Ce traité a rendu Ostervald célèbre dans toute l'Europe protestante, en particulier en Angleterre.

meilleur moyen de les y encourager: les tenir intérieurement en bride par des obligations de caractère moral.

Dans le chapitre consacré aux sacrements, Ostervald déclarait sans ambage à propos de "la cérémonie ou action extérieure" du baptême ou de la cène: "Ce ne sont pas des choses saintes et nécessaires de leur nature, comme les autres Devoirs de la Religion[10]; mais ce sont des choses indifférentes que l'on ne serait pas obligé de pratiquer si Dieu ne les avait établies". Ce qui était une manière de placer également les sacrements sous le signe du devoir[11]. C'est alors que sans crier gare, dans les articles traitant spécifiquement du baptême, Ostervald en venait à ce qui constituait à l'époque une véritable nouveauté parmi les Réformés d'expression française:

"Puis que les enfans n'ont aucune connoissance de ce qui se fait quand on les battise; quand est-ce qu'ils doivent s'acquitter des Devoirs que le Battême impose aux Chrestiens ? - Ils doivent le faire aussy tot qu'ils sont parvenus à un age de connoissance, & alors il est d'une absoluë necessité qu'ils confirment le Voeu de leur Battême & qu'ils accomplissent les Devoirs que ce Voeu renferme; à moins de quoy il ne leur sert de rien d'avoir été battisés".

On remarquera une fois de plus l'accent mis sur le "Devoir" et le fait que, dans ce discours ostervaldien, le baptême culmine de toute évidence, non dans le signe qui le constitue, mais dans le "voeu", c'est-à-dire dans la promesse ou le serment, qui l'accompagne (plusieurs pages du *Catéchisme* sont consacrées aux différentes catégories de serments et aux obligations morales qui en découlent).

Un peu plus loin, Ostervald a introduit dans son manuel de catéchisme tout un chapitre intitulé "Du Devoir des Catéchumenes, du Voeu du Battême, des Motifs à la Pieté, des Obstacles qui peuvent en détourner et des Moyens de s'y avancer". Ce libellé constituait déjà à lui seul tout un programme. Ostervald posait alors cette question:

"Que doivent faire les jeunes gens qui desirent d'estre reçûs à la Sainte Cene ?". Réponse: "Il faut qu'ils rendent raison de leur foy, & qu'ils renouvellent et confirment le Voeu de leur Battême ".

La première partie de cette réponse est parfaitement conforme à la pensée dominante des Réformés du XVIe siècle dans ce domaine. Celle que nous avons soulignée exprime une fois de plus et d'une manière qui ne laisse rien à désirer l'essentiel de la novation ostervaldienne. Son intention majeure était bel et bien de saisir l'occasion du contrôle catéchétique auquel était assujetti depuis le XVIe siècle l'accès des adolescents à la cène pour lier

---

10 Ostervald mettait au premier rang de ces devoir la repentance et les bonnes oeuvres.

11 A noter également le fait qu'Ostervald mettait ainsi l'existence des sacrements au compte d'un décret tenant au bon vouloir divin, sans autre justification qu'une obéissance toute légale à cette volonté de Dieu dont il ne cherchait pas à percer les raisons.

leur conscience par un engagement solennel et de caractère moral portant sur l'ensemble de leur existence.

Le pendant liturgique de cette innovation se trouve dans le volume de liturgie éditée à Neuchâtel en 1713. Les spécialistes voient à juste titre dans cette liturgie le premier document du mouvement qui devait progressivement redonner une certaine ampleur au déroulement du culte dans les Eglises réformées francophones[12]. Quant à la nouvelle cérémonie qu'Ostervald entendait introduire dans les usages de l'Eglise neuchâteloise, il lui a donné un titre correspondant exactement au programme esquissé dans le *Catéchisme*::

"La Manière de recevoir les Catechumènes à la Confirmation du Voeu du Battême, & et à la Participation de la Sainte Céne, lors qu'ils ont atteint l'âge de discrétion".

Deux termes retiennent ici l'attention: **confirmation** et **discrétion.** Le second doit s'entendre au sens de **discernement** et correspondait à l'exigence première des Réformateurs à l'endroit des nouveaux communiants, avec la nuance supplémentaire (qui n'était pas étrangère aux Réformateurs) que les jeunes gens étaient censés avoir atteint à ce moment-là l'âge de raison. Le premier terme souligné réintroduisait dans le vocabulaire des Réformés un mot qu'ils avaient précisément banni de leur vocabulaire depuis près de deux siècles. Le reprendre à son compte ne rappelait-il pas trop le vocabulaire en usage dans le catholicisme ? C'est probablement pour éviter toute confusion sur ce point que les Neuchâtelois prirent très tôt l'habitude d'appeler cette nouvelle cérémonie **ratification**[13], et non **confirmation.**

La suite de ce document n'est pas moins intéressante:

"Après que les Enfans ont été instruits en particulier pendant quelques semaines, & qu'ils ont rendu publiquement raison de leur Foi, ils font la promesse suivante devant la face de l'Eglise : Nous ratifions et nous confirmons le Voeu de nôtre Battême. Nous renonçons au Diable & à ses oeuvres, au Monde & à sa pompe, à la chair & à ses convoitises. Nous promettons de vivre & de mourir dans la Foi chrétienne, & et de garder les Commandemens de Dieu tout le tems de nôtre vie".

Cette citation appelle quatre remarques:

a) La notion de **ratification** apparaît ici pour la première fois sous la plume d'Ostervald lui-même. Son intention était donc claire: la confirmation à laquelle il songeait était délibérément **subjective**, elle était une

---

12 Cf. B.Bürki, *Cène du Seigneur - eucharistie de l'Eglise*, Fribourg 1985, vol.B, 57 ss.

13 Ce terme est toujours en usage dans le canton de Neuchâtel, non dans les textes ecclésiastiques, mais dans le parler courant.

confirmation **par** le catéchumène d'une promesse (ou d'un serment) faite à son endroit par ses parents au moment de son baptême, et non une confirmation **du** catéchumène dans la grâce de son baptême.

b) Par un déplacement dont l'importance et la signification ne sauraient être minimisés, Ostervald a emprunté au rituel traditionnel[14] du baptême l'antique formule d'exorcisme qui en précédait la célébration proprement dite et en a fait un élément central de la promesse qui constituait désormais le coeur de sa nouvelle cérémonie de confirmation. Mais il ne l'a pas reprise telle quelle: il lui a donné une tournure délibérément moralisante, le rejet du diable et de ses pompes correspondant ici de toute évidence au renoncement à des mondanités et à des frivolités dans lesquelles Ostervald voyait apparemment l'une des tentations majeures auxquelles l'homme peut se trouver exposer, surtout quand il est jeune. Ce qui était parfaitement conforme à son désir de moraliser la société neuchâteloise de son temps.

c) La foi chrétienne fait ici l'objet d'un véritable serment d'être et de rester chrétien. Le problème n'était plus tellement de savoir si les nouveaux communiants allaient être au bénéfice d'une préparation catéchétique suffisante pour leur permettre de "discerner le corps et le sang du Christ", mais si leur discernement **moral** allait leur permettre de mener une vie conforme au modèle assez rigoriste qu'Ostervald et ses contemporains avaient dans l'esprit quand ils pensaient à la concrétisation de leur foi. Ce n'était plus un problème de croyance théologique, mais de conduite de vie. L'essentiel n'était plus dans la joie du salut, mais dans l'obéissance aux commandements et dans la fidélité à tenir les engagements pris au moment de la confirmation. Tous les scrupules ultérieurs sur le "parjure" que le rituel de la confirmation imposerait pratiquement aux catéchumènes trouvent ici leur origine et leur raison d'être[15].

d) Dans la phrase qui introduit le texte de la promesse requise des confirmants[16], Ostervald les qualifiait encore d'**enfants**. Mais une fois la promesse faite, il faisait dire au pasteur: "Ensuite de cette promesse, & dans l'esperance que vous l'accomplirez réligieusement[17], je vous reçois au nombre des fidèles **adultes**". Qu'est-ce à dire, sinon que, dans son esprit, la nouvelle cérémonie dont il préconisait l'introduction dans les Eglises réformées correspondait à un rite de passage, comme aurait dit van

---

[14] Traditionnel du moins jusqu'à la Réforme.

[15] On trouve une contestation fondamentale, encore que rapide, de toutes les promesses exigées des intéressés lors de cérémonies ecclésiastiques (baptêmes, confirmations, mariages, etc.) chez G.Deluz, *Entre ciel et terre*, Le Mont-sur-Lausanne 1987, 91-92. Avis inverse : J.-J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel 1964, 179.

[16] Dans la perspective d'Ostervald, ils sont bel et bien des confirmantes et non des confirmandi.

[17] Adverbe qui prend ici le sens de très scrupuleusement.

Gennep[18]. Et s'il prenait bien soin de parler de "**fidèles** adultes", ce qui impliquait un certain sens de la communauté chrétienne, c'est bien le passage de l'enfance à l'âge adulte qui lui importait au premier chef, que ce soit dans l'Eglise ou dans la société[19]. Simultanément Ostervald introduisait dans l'horizon de la nouvelle cérémonie un terme qui allait entretenir bien des incertitudes sémantiques : **recevoir**. Lui recevait les catéchumènes "au nombre des fidèles adultes", ce qui était très clair. Plus tard, certains diront "dans l'Eglise", ce qui sera considérablement plus sujet à caution, surtout en parlant de catéchumènes déjà baptisés dans leur enfance. Ostervald aurait aussi pu dire "à la sainte cène", ce qui eût été parfaitement conforme à l'intention de l'examen doctrinal mis en place par les Réformateurs du XVIe siècle. Mais il ne l'a justement pas dit. Touchant à l'accès à la cène, il a préféré déclarer: "Je vous donne la liberté de participer en cette qualité [i.e. de fidèles adultes] au Saint Sacrement de la Céne", ce qui était parfaitement conforme à l'idée que, désormais, les confirmants étaient censés se comporter comme des adultes.

Difficile diffusion de la confirmation ostervaldienne au XVIIIe

Véhiculée par la *Liturgie* de 1713 et surtout par son *Catéchisme*, qui devrait connaître d'innombrables rééditions et adaptations, tant en Suisse qu'en France[20], la conception qu'Ostervald s'était faite de la confirmation finit par s'imposer à l'ensemble des Eglises réformées d'expression française. Mais si cette cérémonie fut introduite à Neuchâtel du vivant même d'Ostervald, ce ne fut pas le cas ailleurs. Le cas du canton de Vaud est exemplaire à cet égard. Messieurs de Berne, qui décidaient à distance tout ce qui touchait à l'Eglise vaudoise, avaient immédiatement manifesté leur hostilité aux principales propositions contenues dans le *Catéchisme*. Ce qui n'empêcha pas la "classe" d'Yerdon, c'est-à-dire les pasteurs appartenant à celle des quatre régions ecclésiastiques vaudoises qui avait Yverdon pour chef-lieu, de demander à leurs suzerains bernois l'autorisation d'instaurer une cérémonie semblable à celle de Neuchâtel. Voici comment Henri Vuilleumier, l'historien de l'Eglise vaudoise, résume la lettre qui faisait état de cette demande: "Cette forme, disait-elle, lui paraissait la plus propre à faire impression sur les catéchumènes et à renouveler et <engraver> à toute l'Eglise les grands sentiments> qu'une pareille cérémonie devait inspirer. Elle allait même jusqu'à déclarer qu'à ses yeux <la Réception des Catéchumènes à la Sainte Cène était l'article le plus important du

---

18 Voir entre autres J.-B. Renard, "Les rites de passage : Une constante anthropologique", *Etufdes théologiques et religieuses* 1986, 227-238.

19 Distinguer l'une de l'autre à Neuchâtel au temps d'Ostervald tenait davantage de l'exercice de style que de la réalité sociologique : tous les habitants de la principauté étaient réputés faire partie de l'Eglise réformée.

20 La dernière réédition à des fins catéchétiques est française et date de 1884.

Ministère>, celui qui influait le plus sur l'avancement du Règne de Dieu"[21]. L'autorisation ne fut pas accordée.

Le libellé de la demande n'en est pas moins intéressant. D'abord parce que les ministres de la région yverdonnoise conservaient, à la différence d'Ostervald, l'idée d'une réception à la sainte cène. Ensuite et surtout parce qu'elle insistait sur l'impression subjective qu'une telle cérémonie était susceptible de laisser tant aux confirmants eux-mêmes qu'à toute l'assemblée réunie à cette occasion. Là où les Réformateurs avaient insisté sur la **compréhension** de ce que l'on s'apprêtait à faire au moment de prendre part pour la première fois à la communion paroissiale, voici qu'intervenaient maintenant les **sentiments** de ces mêmes communiants et de leur entourage. Encore étrangère à la sensibilité d'Ostervald, cette dernière notation correspond à l'apparition d'une nouvelle manière de situer l'essentiel de la foi : dans la foulée du piétisme et déjà dans l'attente des constantes qu'allait imposer le romantisme, la foi devenait quelque chose que l'on doit **ressentir** personnellement. Elle était l'occasion d'une **émotion** qui devait en vérifier la qualité et la réalité. Combinée à l'engagement moral qui, dans l'idée d'Ostervald, devait pour ainsi dire garantir l'appartenance des confirmants à la religion chrétienne et leur observance de ses obligations leur vie durant, cette émotion provoquée par le caractère solennel d'une cérémonie publique devenait presque l'équivalent d'une garantie destinée à préserver l'Eglise comme les individus des surprises que pouvaient réserver dans ce domaine les fantaisies de leur liberté individuelle.

Introduite à Lausanne en 1748 à l'usage des seuls catéchumènes qui en faisaient la demande[22], la cérémonie de la confirmation n'a pas réussi à entrer dans les moeurs jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. La dernière liturgie imprimée par LL.EE. de Berne à l'usage de l'Eglise réformée du Pays de Vaud, en 1778, ne contenait par exemple aucun formulaire donnant à penser que les autorités civiles ou religieuses soient prêtes à consentir à une cérémonie de cet ordre.

XIXe et début du XXe siècles

La liturgie imprimée à Lausanne en 1807 est la première à contenir un formulaire officiel "pour la réception des catéchumènes à la sainte cène". Là où Ostervald avait prévu un acte marquant le passage de l'enfance à l'âge adulte, la liturgie vaudoise restait donc fidèle à l'idée du XVIe siècle selon

---

[21] *Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois*, IV, Lausanne 1938, 137.

[22] En réalité, tout laisse penser que cette demande venait en l'occurrence de leurs familles, et non des catéchumènes eux-mêmes.

laquelle le problème principal était celui de l'accès à la cène. Mais tandis que les Réformés de ce siècle-là s'étaient appliqués à vérifier que les communiants étaient en mesure de communier dignement et en connaissance de cause, on faisait maintenant de la ratification des voeux du baptême la condition de cette participation. Les paroles que le pasteur devait prononcer immédiatement après le sermon, pour introduire la confirmation proprement dite, le montrent bien:

"Mes Frères, il s'agit présentement de recevoir d'une manière solennelle, à la participation à la Sainte-Cène, les jeunes gens que vous voyez ici, qui ont donné, dans un examen particulier, des preuves suffisantes de leur instruction. Ils viennent ratifier publiquement et avec connaissance, le voeu qui a été fait pour eux dans le Baptême, afin de jouir désormais de tous les avantages que Jésus-Christ accorde aux Chrétiens".

S'ensuivait toute une série de questions auxquelles les catéchumènes devaient répondre ensemble "oui". Le libellé de ces questions est lui aussi très révélateur. En voici quelques extraits: "Etes-vous si bien persuadés de ces vérités [de l'Evangile] que rien ne puisse vous faire renoncer à la Religion Chrétienne, et que vous soyez prêts à tout souffrir, plutôt que d'en abandonner la profession? [...] Etes-vous résolus [...] à régler toute votre vie sur les commandements de Dieu? [...] Promettez-vous de vous appliquer avec soin à la lecture et à la méditation de la parole de Dieu et à la prière, de fréquenter assidûment les saintes assemblées [...]?" A cette lecture, on se demande qui était le plus à plaindre: les jeunes gens et jeunes filles que l'on incitait ainsi à faire des promesses que la plupart d'entre eux ne tiendraient pas, ou les pasteurs qui, inquiets de les voir s'éloigner de la foi chrétienne et de ses exigences, cherchaient à les retenir par le biais d'une obligation morale relevant davantage du légalisme que de l'Evangile bien compris?

Une sourde inquiétude de voir les populations s'éloigner des Eglises a gagné toujours plus nettement les milieux religieux dès le début du XIXe. L'usage de la confirmation ne se serait pas généralisé aussi aisément dès les premières années de ce siècle-là si elle n'était apparue comme un moyen de conjurer ce danger: on allait s'attacher les générations montantes par le biais d'une obligation morale avant même qu'elles n'aient commencé de prendre leurs distances envers la religion. Simultanément, le XIXe siècle a été par excellence un siècle où la foi chrétienne, menacée d'effritement comme elle ne l'avait guère été auparavant, a éprouvé le besoin de se donner à elle-même le spectacle réconfortant de sa propre vitalité. La confirmation répondait parfaitement à cette seconde préoccupation: cérémonie solennelle et émouvante prenant place à l'articulation entre l'adolescence et l'âge adulte, elle mettait en scène l'attachement supposé de tous les participants à la foi solennellement professée par les catéchumènes, - même quand ils savaient pertinemment combien cet attachement et cette profession de foi allaient être de faible intensité ou de courte durée. Enfin

cette cérémonie était chargée d'émotion pour les confirmants comme pour leurs familles : vers 1870, il était de bon ton que les filles, à ce moment-là, pleurent d'émotion. En plein dans un siècle qui aimait cultiver l'émotivité, ce rituel venait apaiser les anxiétés des chrétiens quant à l'avenir de leur propre foi, il les berçait de l'impression toute fugitive d'une foi chrétienne qui leur semblait vivante parce qu'ils la ressentaient temporairement vibrante.

Ces quelques remarques volontairement sarcastiques permettent de mieux comprendre comment la confirmation, que les pasteurs avaient eu tant de peine à faire entrer dans les usages tout au long du XVIIIe siècle, est rapidement devenue dès le début du siècle suivant un rite majeur d'intégration sociale, surtout dans les régions à majorité protestante.

Simultanément, la confirmation n'a pas tardé à dénoter des traits ritualistes qui allaient à l'encontre de l'enseignement dispensé par les pasteurs. On trouve en effet dès 1820 environ des prédications de confirmation dans lesquelles les pasteurs se plaignaient du nombre élevé d'anciens catéchumènes qui, en dépit des promesses solennelles faites le jour de leur confirmation, n'ont pas tardé à déserter les rangs des fidèles, et exhortaient les nouveaux confirmants à ne pas suivre à leur tour ce mauvais exemple.

Dès le moment où la confirmation s'est imposée à l'égal d'un rite social auquel on ne pouvait plus décemment se soustraire, elle a coïncé les catéchumènes dans le "double bind" de deux exigences contraires: ils étaient censés prendre **librement** des engagements que tout concourait à rendre **obligatoires**. La liturgie d'Ostervald n'avait encore fait aucune allusion à cette exigence d'une décision libre et personnelle. La liturgie vaudoise de 1807 l'affirmait en revanche clairement : "Confirmez[-vous][23] **sincèrement** et **de bon coeur**[24] le voeu de votre Baptême?" Par la suite, toutes les liturgies que nous avons consultées se sont appliquées à insister sur ce point. Ainsi la liturgie vaudoise de 1921 parlait de "ces catéchumènes qui ont **librement** exprimé le désir de ratifier leur baptême", - une formule qui, surtout dans la société vaudoise de cette époque, avait toutes les caractéristiques d'un voeu pie, à défaut d'être carrément une hypocrisie liturgique.

Comment a-t-on pu laisser subsister si longtemps cette double contrainte en dépit de toutes les jérémiades et autres objurgations qu'elle n'a cessé d'inspirer aux pasteurs et des nombreuses délibérations synodales auxquelles elle a donné lieu? La réponse nous semble s'imposer: cette situation presque invraisemblable a duré en raison même du fait qu'elle cor-

---

[23] Le pronom nécessaire à la forme interrogative de la phrase était apparemment tombé lors de la composition du texte à l'imprimerie.
[24] Nous soulignons.

respondait aux exigences du rituel initiatique qu'était devenue la confirmation. Indépendamment de toute référence à l'Evangile, de tels rituels se caractérisent en effet le plus souvent par le fait qu'ils exposent précisément les initiés à des tensions contradictoires du genre de celle que nous venons de décrire, et ils en ressortent initiés dans l'exacte mesure où ils ont réussi à passer à travers l'épreuve de la tension psychologique qu'elle suppose. La confirmation s'est imposée à titre de rituel social incontournable, non point en vertu de l'évangélisme qui était censé l'habiter, mais parce qu'elle correspondait à ce dont la société avait besoin à ce moment-là pour entériner le passage de l'adolescence à l'âge adulte.

Les pasteurs et autres responsables ecclésiastiques l'ont-ils pressenti plus ou moins obscurément ? L'évolution des liturgies de confirmation à la fin du XIXe siècle et dans la première moitié du XXe dénote deux tendances concomitantes .

a) Les rédacteurs de liturgie ont cherché à **solenniser** au maximum cette cérémonie, voire à la **sacramentaliser**. C'est évident avec la liturgie de confirmation entrée en vigueur dans le canton de Vaud en 1870. Elle simplifiat à bien des égards le texte des engagements requis des confirmants. Là où, en un pseudo-dialogue, le pasteur de 1807 posait aux catéchumènes onze questions différentes auxquelles les catéchumènes répondaient en choeur chaque fois "oui", celui de 1870 n'en posait plus que cinq. En revanche, là où le pasteur de 1807 déclarait "En conséquence de ces déclarations et de ces promesses, **je vous admets [...] à participer** à la Cène du Seigneur, afin que vous jouissiez de tous les privilèges de la nouvelle alliance, que Dieu a traitée avec nous par son Fils", - une formule qui ne manquait ni de grandeur ni d'intérêt théologique, - le pasteur de 1870 en venait à dire "En conséquence de ces déclarations et de ces promesses, **au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, je vous confirme** en qualité de membres de l'Eglise de Jésus-Christ, je vous admets à participer à la Sainte-Cène, etc." Nous ignorons si ce nouveau libellé a donné lieu à l'époque à de réelles délibérations théologiques. Le glissement de signification n'en saute pas moins aux yeux : le recours à la formule trinitaire, réservée jusque là au baptême, venait doter la confirmation d'un certain parfum sacramentel, et la déclaration du pasteur se mettait à transformer subrepticement la conception strictement **subjective** qui avait prévalu jusque là en une conception partiellement **objective**.

Pourquoi ce glissement de sens ? La liturgie de 1921 a été mise au point par des pasteurs qui devaient être encore plus sensibles que leurs prédécesseurs à la contradiction interne du "double bind" auquel nous avons fait allusion plus haut. Nous en voulons pour preuve le fait qu'ils avaient prévu de laisser les paroisses libres de choisir entre deux modèles liturgiques différents : le premier, très traditionnel, qui maintenait les engagements des catéchumènes, le second qui renonçait complètement à de tels engagements. Ce second formulaire, un peu maladroit dans certaines de

ses propositions, prévoyait entre autres la déclaration pastorale suivante: "Bientôt[25] la table sainte sera dressée dans nos temples. Ce sera pour vous, **si telle est votre volonté**, l'occasion d'affirmer publiquement votre foi et vos résolutions chrétiennes [...] Je vous engage à prendre activement votre part des privilèges et des devoirs de vrais disciples de Jésus-Christ". Ce second formulaire ne réussit pas à s'imposer et n'a pas été reproduit dans les éditions ultérieures de la liturgie vaudoise. Mais le fait même que les rédacteurs de 1921 l'aient proposé aux paroisses montre combien ils étaient sensibles à la nécessité de sortir de l'impasse décrite plus haut.

Paradoxalement, leur premier formulaire peut appeler une remarque toute semblable : dans quelle mesure l'introduction subreptice d'une confirmation partiellement objective ne répondait-elle pas à un essai d'échapper aux reproches sans cesse adressés à la confirmation subjective, c'est-à-dire de requérir des catéchumènes des promesses au-dessus de leurs capacités d'engagement? L'une des "solutions" au problème de la confirmation que n'ont en effet cessé de proposer les tenants du mouvement "Eglise et liturgie", apparu précisément dans l'entre-deux-guerres, a précisément été de renoncer complètement à des engagements par trop subjectifs des catéchumènes, pour mettre au coeur de cette cérémonie une attestation objective de la grâce dont les confirmands[26] sont l'objet de la part de Dieu. Mais comment éviter alors le retour à la conception sacramentelle de la confirmation à laquelle les Réformateurs du XVIe siècle avaient justement voulu renoncer?

Reste à situer brièvement d'autreds particularités d'un caractère plus secondaire, à commencer par les célèbres "versets de confirmation" attribués à chaque catéchumène lors de la confirmation. Leur introduction dans la liturgie vaudoise date de 1921 (tout comme celle du quasi rituel "Oui avec l'aide de Dieu" qu'on retrouve sauf erreur dans toute la francophonie protestante). On peut voir dans cette attribution de versets bibliques le souci d'accentuer le caractère attestataire, objectif, de la cérémonie, de telle sorte que les catéchumènes en conservent non seulement le souvenir de leur propre émotion, mais surtout une déclaration destinée à les accompagner pour leur servir de viatique spirituel et moral tout au long de leur existence. Cet usage est apparu à une date donnant à penser qu'il s'inspirait du même type de considérations que celui consistant à dire un verset biblique à chaque communiant en lui donnant le pain de la cène[27]. Peut-être pourrait-on d'ailleurs considérer cet usage-là de versets bibliques comme une manière typiquement protestante, à cheval sur les XIXe et XXe siècles, de sacramentaliser certains moments particulièrement solennels de la vie.

---

25 La confirmation avait lieu le dimanche des Rameaux.

26 Ils deviennent alors bel et bien des *confirmandi*.

27 Cet usage date sauf erreur de l'extrême fin du XIXe siècle. Il a disparu plus ou moins rapidement vers 1950-60.

Les habits neufs de confirmation et surtout le voile dont on s'est mis à affubler les filles dès la fin du XIXe siècle relèvent de toute évidence du désir de solenniser la cérémonie, mais correspondent surtout à son caractère de rite social de passage de l'adolescence à l'âge adulte.

Quant aux variations de vocabulaire sur l'intitulé de la cérémonie, elles montrent les incertitudes qu'elle n'a cessé d'engendrer dans l'esprit des pasteurs comme dans celui des fidèles. Le mot **ratification** en usage à Neuchâtel avait l'avantage d'écarter toute méprise. Nous venons de voir les ambiguïtés du terme **confirmation** à propos duquel les liturgies elles-mêmes se sont mises à hésiter entre deux sens : confirmation **des** catéchumènes, ou **par** les catéchumènes? Dans le canton de Vaud, on parlait volontiers de **réception**. Mais réception à quoi? Au sens des Réformateurs et des premières liturgies officielles de confirmation, il s'agissait évidemment de réception à la cène, dans le sens d'un **accueil** (encore que sur ce point on ait parlé plutôt d'**admission** à la cène, ce qui implique une nuance d'autorisation, donc de contrôle ecclésiastique sur la participation au sacrement). Mais certains pasteurs n'ont pas hésité, parfois, à développer à ce propos le thème d'une réception **dans l'Eglise**, comme si les intéressés n'y avaient pas déjà été accueillis au moment de leur baptême. Comme quoi les gens d'Eglise n'en sont souvent pas à une inconséquence près!

Remarques conclusives.

Que faire aujourd'hui de la confirmation? Les uns cherchent à adapter cette cérémonie, à l'amender en corrigeant ses défauts les plus manifestes. D'autres voudraient la remplacer par une célébration d'un caractère tout différent, se situant à un autre moment de l'existencc. D'autres encore préconisent d'y renoncer purement et simplement, toute formule d'adaptation ou de remplacement ne pouvant aboutir qu'à reconduire des défauts dont l'histoire suffit à dénoncer le caractère rédhibitoire et quasiment incurable. Mais quelle que soit la solution proposée, elle tentera toujours de répondre au problème posé par l'évolution de la confirmation depuis sa réintroduction au temps d'Ostervald. Les quelques éléments d'information ci-dessus et les commentaires et hypothèses d'interprétation qui les accompagnent n'ont eu d'autre ambition que de contribuer à éclairer tant soit peu quelques éléments de ce problème.

Bernard REYMOND

Pour s'abonner (tarif spécial) aux

CAHIERS DE L' IRP

s' adresser à:

Institut romand de pastorale
BFSH 2
1015 Lausanne

L' IRP associe en un travail commun les responsables des disciplines recouvrant le champ de la Théologie Pratique dans les trois facultés de Genève, Lausanne et Neuchâtel.

Cahiers disponibles:

- Services funèbres et multitudinisme
- Mariages et multitudinisme
- Théologie au féminin

Prix de ce cahier: SFr. 4.-

ISSN: 1015-3063