

Jean Ansaldi

DIRE LE BAPTÊME EN L'AN 2000

Deux textes :

1. Hier et aujourd'hui : une relecture du baptême
2. Le baptême des petits enfants revisité
par l'analyse

1999

Jean Ansaldi

DIRE LE BAPTÊME EN L'AN 2000

Deux textes :

- 1. Hier et aujourd'hui : une relecture du baptême**
- 2. Le baptême des petits enfants revisité
par l'analyse**

1999

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE.	
HIER ET AUJOURD'HUI : UNE RELECTURE DU BAPTÊME	2
I. Martin Luther	3
1. Le Christ, réel du sacrement	3
2. Le baptême comme signifiant	4
II. Jean Calvin	5
1. Difficultés	5
2. Le baptême et la foi des petits enfants	7
III. Le baptême : une mise en perspective	9
SECONDE PARTIE.	
LE BAPTÊME REVISITÉ PAR LA PSYCHANALYSE	14
I. Fondements analytiques	14
1. Le vide et le manque	15
2. La métaphore paternelle	16
II. Typologies des pratiques baptismales	16
1. Type A : le baptême comme agissant dans le réel	17
2. Le baptême comme réponse de la foi	17
3. Le baptême comme engagement de Dieu en Christ	18
III. Interpellations analytiques des pratiques baptismales	19
1. Introduction	19
2. Le baptême comme signe	21
3. Le baptême comme signifiant	21
Addendum : De quelques questions annexes	22
1. Immersion ou aspersion	22
2. La demande de rebaptême	23

PREMIÈRE PARTIE

HIER ET AUJOURD'HUI : UNE RELECTURE DU BAPTÊME ¹

Dans un article destiné à la préparation d'un débat synodal, j'avais précisé qu'il importait aujourd'hui, si l'on voulait s'inscrire dans une culture contemporaine, de faire la distinction entre le *signe* et le *signifiant* ².

— *Le signe transmet quelque chose à quelqu'un*, (un message par exemple, tel les feux tricolores de nos carrefours). Ce terme est donc adéquat pour désigner certaines cérémonies ou certains gestes liturgiques telle que la bénédiction.

— *Le signifiant au contraire désigne la présence d'un sujet à un autre sujet*. Ce terme est donc adéquat pour parler des sacrements dans la mesure où ceux-ci sont la signature du passage du Christ qui se rend présent *en personne* à ses fidèles.

L'usage de ces distinctions, aujourd'hui banales dans notre culture, nous éloigne-t-il des fondements de nos Églises ? Disons-le tout net : il serait vain d'essayer de retrouver, dans les écrits des Réformateurs, les distinctions de vocabulaire que nous venons de faire : nul ne peut s'abstraire de son contexte culturel et nul ne peut posséder une avance à l'allumage qui serait telle qu'elle anticiperait fortement sur les analyses scientifiques nettement postérieures. On ne s'étonnera donc pas de lire, sous la plume des Réformateurs, la fréquente reprise de l'ancienne définition du sacrement : « Signe visible d'une grâce invisible », définition accompagnée alors inévitablement du déploiement des significations diverses des actes sacramentaux.

Toutefois on aurait tort d'en rester là car, ce qui fait la force et l'originalité d'une pensée, ce ne sont pas les reprises de la tradition, mais les paroles en cassure, les mots et les expressions qui creusent des failles dans l'étalement d'un langage théologique largement reçu. Or, sur ce point, la rupture est manifeste pour qui sait lire dans les inter-dits et non dans les seuls dits des textes réformateurs.

Résumons la situation en ce début du XVI^e siècle : *Le sacrement est signe visible d'une grâce invisible*, disait-on dans le sillage augustinien ! Il faut ajouter que la grâce était alors traditionnellement comprise avec un qualificatif car, bien que venant de Dieu, elle était *quelque chose* de détaché de Dieu, *quelque chose* qui avait été détaillée à l'infini : grâce prévenante, grâce justifiante, grâce sanctifiante, grâce d'ordre, etc. *Le signe* donnait bien *quelque chose* de divin en son origine mais que l'on pouvait disséquer, analyser, subdiviser, bref qui s'offrait comme disponible à un savoir.

Or, peu à peu, Luther va définir la *res sacramenti* (le réel du sacrement), non comme étant quelque chose *mais comme étant quelqu'un*, comme étant le Christ advenant lui-même en personne au fidèle, le Christ en tant que lié à sa mort et à sa résurrection, c'est-à-dire le Christ en tant que sauveur. De son côté Calvin ne sera pas sans des déplacements comparables. Restons donc un moment avec ces deux Réformateurs.

¹ Cette partie a été exposée à un groupe de pasteurs pendant le printemps 1998. À la différence de la seconde partie, elle est donc essentiellement théologique.

² « Les sacrements et les signes dans l'évolution du paysage religieux contemporain », in *Église en débats*, n° 3, Église Réformée de France, 1997.

I. MARTIN LUTHER

1. Le Christ, réel du sacrement

Dans son *De la captivité babylonienne de l'Église* (Prélude), texte de 1520, Luther refuse de faire de la bénédiction nuptiale un sacrement; pour cela, il se doit d'attaquer l'argument traditionnel qui s'appuyait sur Éphésiens 5/32, verset inclus dans une catéchèse sur le mariage³. Or, remarque Luther, ce terme de *mysterion*, traduit ensuite par « sacrement », désigne le Christ et non une chose, comme cela est manifeste en I Timothée 3/16 ou en I Corinthiens 2/1 où il est fait explicitement référence au Christ crucifié. Le Réformateur en tire une définition capitale qu'il faut garder en mémoire :

« Car l'Écriture toute entière ignore la signification que confère notre usage au terme de sacrement : elle lui donne une signification opposée. Partout en effet, elle désigne par là, non le signe d'une chose sainte mais la chose sainte elle-même [...] »⁴.

Je renonce à citer toutes les occurrences de l'œuvre luthérienne qui vont dans ce sens; elles sont trop nombreuses.

Ainsi donc le terme de *signe* est certes gardé mais la formule traditionnelle se modifie imperceptiblement mais sûrement : au sacrement défini comme *signe visible d'une grâce invisible* fait place de fait un sacrement défini comme *signe visible d'un Christ invisible*⁵. Dès lors il arrive au Réformateur allemand de constater qu'en rigueur de terme, il n'y a qu'un seul sacrement, le Christ, qui s'atteste à travers divers « sacramentaux ».

Cette modification radicale, non maîtrisée au niveau du langage, mais à l'œuvre dans les soubassements de la pensée, se retrouve dans le triptyque qui caractérise la compréhension luthérienne du sacrement : Promesse—Signe—Foi⁶. De même que Dieu ne s'engage pas personnellement dans la promesse sans la réalité de la croix du vendredi-saint, de même que le Christ n'advenait pas dans l'Église primitive sans les signes de la prédication constituées par la voix et le langage des apôtres, de même, aujourd'hui, Dieu ne promet pas son Christ sans les signes extérieurs.

Le bloc promesse-signes est insécable et il ne nous appartient *ni de mélanger* « Parole de la promesse » et « signe » (position attribuée à la tradition scolastique) *ni de les séparer* (position attribuée aux zwingliens). Mais là où Luther innove par rapport à la longue tradition théologique médiévale, c'est quand il déclare que *ce bloc constitué par la Parole de la promesse et le signe reste stérile si la foi n'advient pas à sa suite*. Certes l'incrédulité n'annule pas la promesse et le signe sacramentel; mais cette offre de Dieu, qui fait *Évangile* et donc salut pour qui l'accueille dans la foi, devient *loi* et donc marque de condamnation pour qui la refuse⁷. Les effets négatifs ne sont pas imputables à une œuvre (indignité morale) mais à la non-foi.

Il importe d'être ici très attentif : si la foi rend le sacrement efficace, c'est qu'il faut entendre le terme de « foi », non dans sa compréhension scolastique d'adhésion à une proposition religieuse, mais dans celle de Luther : *rencontre entre le Christ et le fidèle*. En effet, la « foi » est conjonction entre la *foi de Christ* par laquelle celui-ci se rend présent à l'homme et la *foi de l'homme* par laquelle celui-ci se rend présent au Christ⁸. Cette rencontre produit le salut, le « joyeux échange » où le Christ, tel l'époux, prend sur lui le péché du fidèle et où, ce dernier, telle l'épouse, prend sur lui la justice du Christ⁹. Autrement dit, dans la mesure où la foi est rencontre, le sacrement signe (dans le sens d'une signature) la présence réelle du Christ et non la communication d'un savoir, d'une *cognitio* monnayable dans le langage humain. *Le*

³ « Ce mystère est grand : je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église ». Le terme grec *mysterion* a traditionnellement servi de base à l'étude du mot « sacrement ».

⁴ *De la captivité babylonienne de l'Église*, *Œuvres II*, p 232. C'est moi qui souligne.

⁵ Je ne veux rien dire d'autre en parlant du sacrement comme d'un signifiant, comme attestation d'un sujet à un autre sujet, comme signature de quelqu'un à l'adresse d'un autre quelqu'un, sans contenus de savoirs immédiatement exploitables.

⁶ Cf. entre autre *De la captivité babylonienne de l'Église*, *op. cit.*, p 187 ss.

⁷ « Le sacrement et le testament restent toujours les mêmes : ils opèrent leur œuvre propre en celui qui croit et leur œuvre impropre en celui qui ne croit pas » (*ibid.*, p 199).

⁸ Ce génitif « foi de Christ » est bien sûr une reprise du célèbre génitif paulinien : *Pistis tou Iesu Christou*. Pour la foi comme rencontre de deux sujets, cf. Jean ANSALDI in *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991, p 14 ss. On y trouvera les principales références luthériennes.

⁹ Sur la foi comme « joyeux échange », se reporter entre autre au *Traité de la liberté chrétienne*, in *Œuvres II*.

sacrement ne donne pas un message, même si des significations peuvent être déployées par la suite, mais le Seigneur lui-même. C'est l'Esprit-Saint qui opère la conjonction entre les trois termes du triptyque¹⁰.

Ainsi, parce qu'il atteste la présence du Christ au fidèle, le sacrement est bien *signifiant* et non *signe*.

2. Le baptême comme signifiant

Revenons au cas particulier du baptême qui constitue l'épine dorsale de notre réflexion.

Dans *La captivité babylonienne de l'Église*, le Réformateur commence par rendre grâce à Dieu pour l'existence du baptême des petits enfants car cette tradition ecclésiale a, selon lui, sauvé ce sacrement de la folie des hommes d'Église qui, sans cette pratique, auraient multiplié les conditions de savoir, de perfection éthique, d'orthodoxie théologique, etc, pour avoir accès au baptême. Or la promesse et la présence de Dieu ne peuvent être conditionnées par rien; elles sont toujours dans l'antécédence par rapport à la réponse de foi sans laquelle le baptême n'est pas efficace.

Luther refuse ensuite l'idée que le baptême perdrait sa pertinence par le péché postérieur. Le bloc Promesses (adoption filiale et pardon)—Signe demeure à jamais inchangé; mais naturellement le sacrement ne porte effet que lors de sa réception dans la foi, au sens de ce mot que nous avons précisé plus haut (présence du Christ à l'homme, présence de l'homme au Christ). Il refuse ainsi de « magifier » le sacrement en le rendant efficace en lui-même : « Sachons que partout où il y a promesse de Dieu, la foi est requise et que l'une et l'autre sont nécessaires au point qu'aucune des deux ne possède d'efficacité sans l'autre »¹¹. C'est pourquoi la vie entière ne suffit pas pour prendre possession de l'adoption et du pardon : cette présence de Dieu à l'homme dans le baptême fait Évangile et salut pour qui la reçoit dans la foi, elle fait loi et mort pour qui ne répond que par l'incrédulité.

Toutefois, dans un tournant du texte, Luther mesure que cette exigence de la foi pose problème pour ce qui concerne les petits enfants : « On opposera peut-être à ce qui vient d'être dit le baptême des petits enfants : ils ne saisissent pas la promesse de Dieu et ils ne peuvent pas non plus avoir la foi baptismale ». La réponse de Luther va manifester l'une de ces failles dont nous parlions plus haut :

Certes on pourrait répondre que la foi et la prière de l'Église portent l'enfant devant Dieu¹²; néanmoins nul ne peut avoir la foi à la place d'un autre. Ainsi la foi des fidèles ne peut être une foi vicairie, une foi qui remplacerait, même provisoirement, celle de l'enfant. En réalité Dieu répond à la prière de l'Église *en donnant la foi au petit enfant baptisé* : « Car de même que la Parole de Dieu a le pouvoir, dès qu'elle retentit, de changer même le cœur d'un homme impie, bien qu'il ne soit pas moins sourd et fermé qu'un petit enfant quelconque, grâce à la prière de l'Église qui présente [l'enfant] et qui croit, [...], le petit enfant est changé par la foi communiquée, il est purifié et renouvelé »¹³.

Cette expression en italique traduit le concept de *fides infusa* qui était alors bien connue des théologiens. Cette « foi infusée », ce don de la foi par Dieu à un petit enfant, apparaît, dans l'œuvre du Réformateur, comme une rupture dans la logique d'un raisonnement et, il faut bien le dire, comme une zone d'ombre dans ce qui pouvait alors être observé « scientifiquement » dans la vie d'un petit enfant. En cette partie du XVI^e siècle, cette expression se donne donc comme une pure pétition de principe débranchée de toute rationalité. Son utilisation par Luther étonne, lui qui ne goûtait guère les subtilités de la scolastique. C'est que nous sommes ici devant une situation où le Réformateur, qui a une intuition juste, ne dispose pas d'un outillage conceptuel et scientifique capable d'en rendre compte de manière rationnelle.

Ce n'est plus notre cas ! Pour le comprendre, il suffit de prendre acte de l'une des découvertes les plus assurées de notre modernité : la parole adoptive signifiée par les parents à un nouveau-né, ainsi que leur désir pour lui, bien que manifestés en amont de toute réception consciente, sauvent cet enfant de la psychose en le structurant dans le registre de la filialité, c'est-à-dire comme *être de réponse*. Cette structuration est la condition de son entrée en humanité authentique et lui ouvre la possibilité d'une libre réponse, positive ou négative, sa vie durant. Je le répète, nous ne sommes plus, ici et aujourd'hui, sur une pétition de principe mais dans un domaine que les observations cliniques et l'écoute de l'inconscient confirment journellement.

On peut donc dire que, *mutatis mutandis*, ce que disait Luther pour la « vie d'en-haut » est comparable à ce qui s'observe aujourd'hui pour la vie « d'en-bas ». Le concept de *fides infusa*, toujours inadéquat en lui-même, manifeste pourtant une vraie intuition moderne tout en s'exprimant, par manque de moyens culturels, dans un langage en totale rupture avec la rationalité de son temps et la logique interne de sa propre théologie.

Ainsi, dans le baptême, la Parole d'Évangile, répondant à la foi et la prière de l'Église, constitue l'enfant en « fils ou fille adoptifs de Dieu », c'est-à-dire en structure de réponse. Il ne s'agit pas d'une foi

¹⁰ D'où l'importance de l'épiclese dans la liturgie eucharistique.

¹¹ *De la captivité babylonienne de l'Église*, p 209.

¹² « C'est la foi d'autrui qui vient à l'aide des petits enfants, la foi de ceux qui le présentent », *ibid.*, p 215.

¹³ *Ibid.* p 215. C'est moi qui souligne.

embryonnaire, mais d'un espace de filialité, d'une ouverture à la foi¹⁴. Le baptême du petit enfant n'agit donc pas par la foi vicairie de tiers mais par la « structure filiale » que la Parole de Dieu crée en lui en réponse à la foi priante de l'Église, structure filiale qui est déjà, à sa manière, une réponse de foi créée en lui par l'Esprit.

On pourrait prolonger longtemps l'étude dans d'autres passages du Réformateur. Une évidence s'impose : bien que ne disposant pas des moyens culturels qui sont les nôtres, *Luther a bien « salué à l'avance » la définition du sacrement comme signifiant et non comme signe*. Par le concept de foi-rencontre qui fait partie intégrante de son efficacité, il a bien fait du sacrement un lieu où le sujet-Christ fait advenir un sujet-chrétien et noue avec lui un « joyeux échange ». De plus, dans la mesure où le signifiant est *une parole qui prend corps*, le Réformateur a bien eu l'intuition de son trajet dans le conscient mais aussi dans l'inconscient de celui qui le reçoit dans la foi, quelle que soit la forme de celle-ci : une Parole-promesse de Dieu prononcée en amont d'une vie ne reste pas sans effets mais structure celle-ci dans le registre de la filialité. Un tel langage s'inscrit en plein dans notre modernité.

II. JEAN CALVIN

1. Difficultés

Remarquons d'entrée que Calvin se situe résolument du côté de Luther et contre Zwingli pour ce qui concerne le contenu essentiel des sacrements : le Réformateur de Zurich, se basant sur l'étymologie latine du mot *sacramentum*, en avait fait principalement un acte humain comparable à la cérémonie d'enrôlement des soldats qui prêtaient serment à leur hiérarchie : le fidèle y endossait le rôle principal. Sans nier cette composante, Calvin inverse le raisonnement : c'est d'abord et surtout le capitaine [ici le Christ] qui s'engage auprès de ses soldats : « Car le Seigneur, par ses sacrements, nous promet qu'il sera notre Dieu et que nous lui serons son peuple »¹⁵.

a) Première interrogation

Toutefois, malgré cette parenté avec Luther qui fait du sacrement un acte premier de Dieu, même si la réponse humaine n'est jamais absente, la tâche va s'avérer rude pour repérer dans l'œuvre calvinienne les ruptures qui annoncent implicitement notre modernité. En effet, dans les écrits de Luther, et malgré leur diversité, on trouve une cohérence qui, à défaut d'être pleinement réalisée en chaque moment de l'écriture, n'en est pas moins continûment progressive; elle consiste à structurer le champ complet de la théologie à l'aide de son principe matériel : *le salut par la foi seule*. Dès lors, dans son projet sinon dans la totalité de sa réalisation, (nous avons tous nos inconséquences), cet espace théologique est soutenu par une seule logique : *Peccator non capax Dei*; ce qui signifie que seul le péché nous rend incapable de Dieu mais que, celui-ci étant pardonné, rien, y compris notre finitude, ne fait obstacle à la communion avec le Seigneur.

Malgré une apparente rigueur dans son déroulement, l'*Institution chrétienne* de Calvin me semble au contraire traversée par deux logiques difficilement conciliables : d'une part, en fin bibliste, le Réformateur genevois s'inscrit largement dans la même dynamique existentielle que Luther et connaît aussi, concernant le sacrement, le bloc promesse-signe qui ne devient opérant que dans la foi¹⁶. Toutefois, et d'autre part, Calvin reste pris dans une compréhension philosophique de Dieu, celle du théisme, avec son postulat d'une toute-puissance absolue de la divinité auquel rien ne peut échapper, y compris le péché¹⁷. Dès lors une autre logique vient sans cesse prendre à contre-pied la première que nous pourrions résumer ainsi :

¹⁴ Répétons-le : il n'y a là aucun appel au « mystère » : qu'une parole antécédente, non perçue explicitement, mais inscrite dans l'inconscient, marque toute une vie, voilà qui est d'une banalité quotidienne. Cette parole peut agir en bien (béné-diction) ou en mal (malé-diction). La clinique n'a que l'embarras du choix pour mettre à l'épreuve une telle affirmation.

¹⁵ *L'institution chrétienne*, IV, XIV, 13.

¹⁶ Le Réformateur français adopte aussi une définition de la *fides* comme union au Christ très proche de celle de Luther : « J'éleve donc en degré souverain la conjonction que nous avons avec notre chef, la demeure qu'il fait en nos cœurs par la foi, l'union mystique par laquelle nous jouissons de lui, afin qu'étant ainsi nôtre, il nous départisse les biens auquel il abonde en perfection. Je ne dis pas que nous devons considérer Jésus-Christ de loin ou hors de nous, afin que sa justice nous soit allouée : mais parce que nous sommes vêtus de lui et entés en son corps, bref parce qu'il a bien daigné nous faire un avec lui » (*ibid.*, III, XI, 10).

¹⁷ « Je confesse que ç'a été par le vouloir de Dieu que tous les enfants d'Adam sont chus en cette misère en laquelle ils sont détenus. Et ce que je disais au commencement, qu'il faut toujours revenir au seul bon plaisir de Dieu dont il tient la cause cachée en lui-même » (*ibid.*, III, XXIII, 4).

Finitum non capax infiniti ; ce qui signifie que la finitude humaine est en définitive incapable d'un Dieu qualifié d'infini dans son être et dans ses attributs.

Cette thèse, manifestement non biblique mais philosophique dans son essence, se remarque déjà dans la christologie du Réformateur genevois : la nature humaine du Christ n'est en rien affectée par sa nature divine; elle n'est qu'instrumentale, comme l'est aussi le signe matériel du sacrement qui ne nous est donné qu'à cause de notre « imbécillité », c'est-à-dire de notre fragilité humaine marquée par la finitude. Citons V. Vajta qui écrit à propos de Calvin : « Ici affleure une dimension de sa christologie, à savoir sa conception de la relation entre le divin et l'humain dans la personne de Jésus-Christ. Une *communicatio idiomatum* lui est aussi étrangère qu'une union du signe extérieur et de l'événement spirituel. Il évalue les éléments créaturels comme il évalue la nature humaine du Christ : ils ne sont que l'instrument, même uniquement cognitif, de l'action divine et spirituelle »¹⁸.

Dès lors une première contradiction apparaît dans le texte calvinien, qui ne peut pas se comprendre comme l'un de ces « lapsus » révélant une intuition anticipante, mais qui appartient à sa structure interne : d'une part, et contre les « spirituels », Calvin maintient l'efficacité du sacrement dans son entier qui donne la réalité de ce qu'il annonce, c'est-à-dire le Christ. Mais, d'autre part, ce Christ reste localisé « au ciel » et ne peut en bouger car, s'unir à la finitude humaine serait contraire à « sa gloire » : « Quand il est porté haut en l'air [ascension], et puis, mettant une nuée entre ses disciples et lui, il montre qu'il ne le faut plus chercher sur la terre : nous concluons qu'il a maintenant son domicile dans le ciel »¹⁹. Dès lors, conclut Calvin, parler d'une présence invisible mais réelle du Christ parmi les siens est devenu chose impossible et contraire à son statut glorieux.

Alors comment vient-il dans le sacrement ? Le Réformateur résout la question en parlant du Saint-Esprit qui, en quelque sorte, fait la navette entre ciel et terre *pour nous apporter les vertus du Christ, les effets de son œuvre*. En fait, si l'on peut parler de présence réelle dans le sacrement, c'est de celle de l'Esprit-Saint qu'il s'agit ! Certes Calvin insiste sur le fait que le Christ « est la matière du sacrement » ; mais parallèlement, en raison de son postulat métaphysique sur le fini comme incapable de l'infini, ce même Christ est par ailleurs sans cesse posé dans la distance, tant est si bien que *ce n'est pas tant sa personne qui s'offre à nous que ses bienfaits*, c'est-à-dire des « choses », que l'Esprit nous transmet.

Il s'en suit que la réponse de la foi, sans laquelle le sacrement est vain, ne peut pas consister en une véritable *unio cum Christo*, malgré le beau texte que j'ai cité dans la note 16. Le Christ est certes présent par l'Esprit, mais cette présence n'est pas, comme chez Luther, *in inhaerentia*, dans une intimité qui fait que l'épouse et l'époux deviennent une seule chair. Le postulat selon lequel ce qui est fini ne peut pas communier avec un Dieu infini crée ici une incohérence qui trahit en fait le divorce entre le Dieu biblique et le dieu du théisme philosophique.

b) *Seconde interrogation*

Revenons à Luther pour qui le bloc promesse-signes demeure, même s'il ne produit son efficacité que quand il est reçu dans la foi. Or celle-ci est rencontre du Christ et du fidèle rendus présents l'un à l'autre, *in conglutinatio, in inhaerentia*, comme le précise le Réformateur. *On peut donc dire que la foi naît à même le sacrement comme elle naît à même la lecture et la prédication des Écritures*. En effet, la foi comme rencontre n'est pas un capital à gérer mais un événement qui n'advient qu'à travers les médiations scripturaires et sacramentelles; entre ces rencontres de foi, le fidèle vit de la mémoire de l'événement précédent et de l'espérance du prochain qui va venir.

Chez Calvin au contraire, la foi est toujours antérieure aux sacrements comme elle l'est à la prédication : chez lui, le sacrement scelle la foi, la confirme, la fortifie mais il ne la crée pas²⁰ ! C'est bien la preuve qu'en fait, et malgré d'admirables passages, la foi chez Calvin n'est pas tant rencontre du Christ que réponse à l'élection de Dieu.

C'est ici que nous trouvons notre seconde difficulté; elle est lisible dans les tensions internes au texte : d'une part le Réformateur français affirme bien que le bloc Promesse-Signes ne prend effet que dans

¹⁸ V. VAJTA, *Évangile et sacrement*, Paris, Cerf, 1973, p 164. La « communication des idiomes » dont parle l'auteur est une thèse luthérienne selon laquelle, en Christ, la nature humaine est capable de Dieu et la nature divine capable de l'homme. Sans jamais cesser de distinguer les deux natures en Christ, le Réformateur allemand affirme que la nature humaine du Christ est sans cesse habitée par sa divinité et que cette dernière est sans cesse affectée par son humanité. Cela vient de ce que, pour Luther, la nature humaine en particulier, les éléments de ce monde en général, quand ils échappent au péché (le Christ) ou qu'ils sont pardonnés (les hommes) sont capables d'être en communion avec Dieu, lequel n'est pas tant défini par son infinitude que par sa sainteté.

¹⁹ *Ibid.*, XVII, IV, 27.

²⁰ « [...] les sceaux qui sont mis et apposés aux lettres et instruments publics, pris en soi ne sont rien, car s'il n'y avait pas d'écrit au parchemin, ils ne serviraient à aucune chose, et ils y seraient attachés en vain. Et néanmoins ils ne laissent pourtant point de confirmer, certifier et rendre plus authentique l'écriture qui est contenue dans les lettres, quand ils leur sont ajoutés » (*ibid.*, IV, XIV, 5). Ce que Calvin ne voit pas ici, c'est que la signature est plus que la confirmation d'un énoncé, qu'elle est présence même de l'énonciateur au destinataire, trace de sa position de sujet en face d'un autre sujet à qui est destiné la missive.

la foi; mais, d'autre part, il affirme aussi qu'il ne devient efficace que pour « les élus ». Ainsi, à propos des petits enfants baptisés puis morts avant d'avoir pu manifester leur foi, il écrit : « Les enfants recevant le signe de régénération et de rénovation, s'ils décèdent de ce monde avant de venir en âge de connaissance, s'ils sont des élus du Seigneur, sont régénérés et renouvelés par son Esprit comme bon lui semble, selon sa vertu cachée et incompréhensible »²¹. Manifestement le Réformateur fait allusion à l'élection-prédestination qu'il a développé plus en amont (III, XXII) laquelle, couplée à sa théologie de la providence (I, XVI), absorbe toutes choses dans le « bon plaisir de Dieu » et rend impossible l'émergence d'un sujet humain.

Il le dit indirectement lui-même : « [...] l'assurance du salut ne dépend point de la participation aux sacrements comme si la justice [justification par la foi] y était colloquée [...] »²². Certes Luther avait posé le serf arbitre aussi fortement que ne le fait Calvin, l'impossibilité pour l'homme de se décider librement pour le Dieu de la Bible. Toutefois quand le Christ se rend présent à l'homme, par la médiation de la prédication de l'Évangile et par celle de la célébration des sacrements, il « libère la liberté » et dégage donc un espace pour une réponse de foi du fidèle. Dès lors, dans les deux cas, prédication et sacrements, il peut y avoir *émergence d'un sujet de la foi* en réponse à la *fides Christi*. L'antériorité de la Parole de Dieu y est alors théologique et logique et non chronologique, à l'exemple d'un coup de foudre amoureux où certes il y en a un qui commence, mais où le second répond dans un *décalage qui n'implique aucun écart temporel*. Calvin au contraire, parce que sa compréhension théiste de Dieu ne lui permet pas de dire cette antériorité de la venue du Christ dans des catégories existentielles, est obligé de postuler un écart temporel considérable puisque le décret électif a eu lieu « avant la fondation du monde », décret qui trie entre les élus et les réprouvés. Dès lors, *dans le sacrement, comme dans la prédication, il ne peut y avoir naissance d'un sujet de la foi* puisque celle-ci n'est que l'inscription dans l'histoire d'une décision éternelle qui interdit de fait à l'humain d'émerger dans une dimension de sujet. En effet, complètement englués dans une décision divine antécédente, l'élu ne peut que venir occuper l'espace de la foi qui lui a été destiné et le réprouvé rejoindre irrémédiablement le lieu de l'incrédulité. C'est en ce sens que l'homme devant Dieu n'émerge pas comme un sujet, pris qu'il est dans ce que j'ai appelé ailleurs la « jouissance du Maître », avec les effets pervers que cela implique²³.

En prenant à contre-pied la tradition scolastique et en faisant du Christ le réel présent du sacrement, Luther anticipait sur la définition de ce sacrement comme *signifiant*. Nous ne pouvons pas dire cela pour Calvin : le sacrement présente bien pour lui les bénéfices obtenus par le Christ; mais d'une part, celui-ci demeure à distance et, d'autre part, la foi, trace historique de l'élection, est antérieure au sacrement, lequel ne fait que la fortifier. Fortification, confirmation, consolation de la foi ! *Le sacrement donne un message* ; pris dans le domaine de la *cognitio*, il est bien chez Calvin de l'ordre du *signe*.

Faut-il en rester là ? Déjà sa définition du sacrement comme « sceau » et « signature » en dit plus qu'il ne veut en dire explicitement ! La signature n'est-elle pas attestation d'un sujet à un autre sujet ?

2. Le baptême et la foi des petits enfants

Si le sacrement est un *signe* qui n'atteste pas la présence du Christ dans une vie mais confirme un message de celui-ci, comment le Réformateur français va-t-il s'y prendre pour légitimer le baptême des petits enfants ? En effet, dans ce cas, les penseurs anabaptistes auront beau jeu de faire remarquer que mieux vaut alors attendre que le baptisé soit en état de comprendre ce message !

Le Réformateur va très vite poser une règle herméneutique finement assénée : à ceux qui faisaient remarquer que nous n'avons aucun passage du Nouveau Testament décrivant un baptême d'enfant, il réplique : « Par tel argument nous pourrions prétendre que les femmes ne doivent pas être admises à la cène du Seigneur, puisqu'il n'est jamais parlé en l'Écriture qu'elles y aient communiqué du temps des apôtres. Mais en cela nous suivons, comme il appartient, la règle de la foi, regardant seulement si l'institution de la cène leur convient, et si selon l'intention de notre Seigneur, elle leur doit être baillée, comme aussi nous faisons en ce baptême »²⁴. L'argumentation paraît juste : le baptême des petits enfants ne peut se légitimer ni se critiquer avec des versets bibliques isolés et pris au premier degré car la réforme de l'Église ne consiste pas en une *restitutio* de la vie des communautés primitives mais en une *reformatio* qui réinterprète les Écritures à partir de l'Évangile. Il s'agit donc de raisonner théologiquement.

Hélas, en ce chapitre consacré au baptême des petits enfants, le raisonnement de Calvin n'emporte pas toujours l'adhésion dans sa cohérence même ! Pourtant, ici encore, il se pourrait que le réformateur en dise plus qu'il ne voulait en dire et que ce texte contienne un surcroît de significations que le contexte culturel ne lui permettait pas de faire arriver au langage de manière claire.

²¹ IV, XVI, 21. C'est moi qui souligne.

²² IV, XIV, 14.

²³ Cf. Jean ANSALDI, *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op. cit., p 107 ss.

²⁴ IV, XVI, 8.

— L'argumentation principale réside dans le rapprochement du baptême avec la circoncision. Puisqu'il n'y a en réalité qu'une seule alliance, dit Calvin, Dieu ne peut pas faire moins en Jésus-Christ qu'il n'avait fait pour Israël²⁵; cela signifie que, comme l'alliance de grâce conclue avec Abraham s'étendait à sa descendance toute entière, ainsi l'appel que Dieu adresse aujourd'hui à un être humain inclut aussi ses enfants, ses petits-enfants, etc. Ces derniers, participants dès leur naissance à l'alliance de grâce, il est bien normal qu'ils en reçoivent le signe et qu'ils soient baptisés puisque la circoncision était pratiquée sur des quasi nouveaux-nés.

Si l'on en reste à une analyse du texte dans son objectivité de surface, l'argumentation est loin d'être convaincante : on peut mettre en doute l'unité des alliances; une lecture attentive d'auteurs aussi divers que Paul et Jean montrerait que, chez eux, les ruptures entre les deux Testaments sont plus fortes que les continuités. Pourtant cette affirmation d'une « alliance familiale » pourrait contenir une vérité que Calvin n'avait pas les moyens culturels de comprendre mais qui ne pose aucun problème pour notre modernité : il est patent que se transmettent de parents à enfants, par le biais du langage inconscient, des culpabilités, des structures névrotiques qui peuvent même sauter une génération avant de réapparaître au grand jour, des fragilités où viennent loger des symptômes psycho-somatiques comparables d'une génération à l'autre, bref des « malé-dictions ». Mais c'est aussi vrai dans un sens positif pour ce que nous pourrions appeler des « béné-dictions » ! Il est bien exact qu'une ouverture de quelqu'un à l'Évangile ne laisse pas les générations postérieures indifférentes ! *La Parole de Dieu s'étant inscrite dans l'humanité, elle suit inévitablement toutes les courbures de l'humain, y compris ses dimensions inconscientes*. Dès lors on peut souscrire aux observations de Calvin, en s'en tenant à une saine théologie de l'incarnation en Jésus puis dans la prédication ecclésiale, sans faire appel au Dieu du théisme et à ses décrets prélapsaires et arbitraires.

— Dans la suite du chapitre, Calvin répond aux critiques anabaptistes du genre : les petits enfants ne peuvent pas avoir la foi, ils ne peuvent pas comprendre, ils ne peuvent pas se repentir, ils ne peuvent pas être régénérés, etc. Disons-le tout net : l'argumentation du Réformateur est souvent décevante à première lecture et se situe quelquefois aux limites de la mauvaise foi. Ainsi, par exemple, il cite le cas de Jean-Baptiste animé par l'Esprit dans le ventre de sa mère et s'offusque du fait que ses opposants lui rétorquent qu'il s'agit d'un cas particulier. Inversement, quand les anabaptistes avancent que « la foi vient de ce que l'on entend », il déclare que c'est vrai en général mais que Dieu peut agir autrement dans des cas particuliers ! On peut d'ailleurs se demander ce que signifient ici ces « cas particuliers » dans un siècle où tous les petits enfants étaient baptisés !

Surtout, et c'est quelquefois lassant, il renvoie sans cesse ses contradicteurs à une action souterraine de Dieu qui, naturellement, ne peut que briser le débat : « À cela nous répondrons, que bien que l'œuvre de Dieu soit secrète et incompréhensible, néanmoins elle ne laisse point de se faire »; ou encore : « mais de cela ne se peut inférer que les petits enfants ne puissent être régénérés par la vertu du Seigneur, à nous secrète et admirable, mais à lui facile et aisée »; plus loin il parle d'une action de Dieu « selon sa vertu à nous cachée et incompréhensible », etc. Ce type d'argumentation est déjà inacceptable dans un débat humain; mais, *en théologie évangélique, elle est totalement irrecevable*. En effet, la question qui se pose ici est la suivante : Dieu agit-il pour nous en Jésus-Christ ou fonctionne-t-il comme un monarque tout-puissant et arbitraire ? Si c'est uniquement en Jésus-Christ qu'il nous sauve et nous régénère, alors c'est toujours par l'unique Parole prêchée et célébrée dans les sacrements, Parole qui n'est jamais « secrète et mystérieuse » mais toujours prononcée *en parrèsia*. C'est bien en face de la parole paulinienne qu'il faut se situer : « Comment donc invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru ? Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment en entendront-ils parler s'il n'y a personne qui prêche ? [...] Ainsi la foi vient de ce que l'on entend et ce que l'on entend vient du Christ » (Romains 10/14 ss). La réponse de Calvin à cette argumentation est grave : « Mais ils ne regardent point que St-Paul parle seulement de la manière ordinaire dont le Seigneur besogne pour donner la foi aux siens, non pas qu'il n'en puisse autrement user. [...] ils veulent restreindre la puissance de Dieu »²⁶. Mais n'est-ce pas Dieu lui-même qui s'est incarné ? N'est-il pas à jamais le Dieu crucifié en Jésus-Christ, le Dieu qui, pour sauver les hommes, a choisi un chemin d'incarnation et donc de finitude ? N'est-ce pas le Christ lui-même qui a confié sa Parole aux siens ? En un mot, le Dieu de Calvin qui agit ici mystérieusement, secrètement, en puissance, etc, est-il encore celui des Écritures néo-testamentaires ?

Pourtant, en plein milieu d'un chapitre pour le moins difficile à suivre, une étincelle jaillit :

²⁵ IV, XVI, 6.

²⁶ IV, XVI, 19.

« Bref, cette objection est résolue en un mot, quand nous disons qu'ils [les petits enfants] sont baptisés en foi et pénitence pour l'avenir, desquelles, bien qu'on ne voie point d'apparence, toutefois la semence y est plantée par l'opération secrète du Saint-Esprit »²⁷.

Oublions vite « l'opération secrète » du Saint-Esprit, l'expression pouvant signifier ici « une action invisible » et constatons que nous sommes très proches de la *fides infusa* de Martin Luther que nous avons analysée plus haut. Or, pour prendre en charge ce passage calvinien dans notre modernité, point n'est besoin d'évacuer l'interpellation paulinienne sur la médiation de la Parole, au contraire ? Un siècle d'observations de la clinique psychanalytique a montré l'impact d'une parole d'homme « entendue » par un tout petit enfant, ses effets ravageurs ou, au contraire, bénéfiques; on sait aussi comment le désir adoptif des parents, en amont même de la naissance, débouche souvent par son absence sur une structure psychotique ou permet, par sa présence, l'émergence d'un sujet humain.

La Parole adoptive de Dieu, prononcée in *praesentia Christi* crée bien, par l'action vivifiante de l'Esprit et à l'image de nos paroles parentales humaines, un « germe », une *structure filiale* qui est comparable à une « naissance d'en-haut ». Cette structure filiale est bien « réponse de foi », présence d'un sujet à un autre sujet qui est le Christ; cette structure, inconsciente en ce moment de l'existence, (Calvin dit « bien qu'on ne voie pas d'apparence »), est bien porteuse d'espérance pour l'avenir²⁸. Ce n'est pas que le baptisé soit maintenant prédéterminé dans ses choix adultes ! Bien au contraire : seul celui qui a été visité en amont de toute prise de conscience par un désir de vie et d'adoption parentale est en état de répondre par oui ou par non à cette parole d'amour ; en absence de ce désir antécédent, la psychose devient son destin qui ne lui permettra aucun choix.

Calvin, contrairement à Luther, n'a jamais pu « pressentir » la définition du sacrement comme *signifiant* car celle-ci implique une présence intime du Christ à ses fidèles. Sa lecture pourtant pertinente des Écritures n'a pas pu le délivrer complètement des figures théistes de Dieu qui ont régné en maître depuis au moins Thomas d'Aquin, figures qui l'ont enfermé dans un débat non biblique entre la « grandeur infinie » de Dieu et la « finitude » humaine; de ce fait, il a été logiquement conduit à fixer une distance quasi spatiale entre le Christ et ses disciples.

Pourtant il y a bien une vérité existentielle de l'élection : l'antériorité non temporelle de la *foi de Christ sur la foi de l'homme*, antériorité qui permet justement au fidèle d'émerger comme un sujet libre et de *naître à la foi* dans la prédication de la Parole et dans la célébration des sacrements. Ce que le Réformateur français a bien dit entre ses dits, c'est que cette structure de foi était en réalité une structure filiale, donc une structure de réponse; mais aussi qu'elle n'était pas liée à l'âge du baptisé : la Parole crée bien un « germe », un structure de sujet porteuse d'avenir. L'observation contemporaine de l'inconscient permet de marcher sur cette voie sans faire appel au mystère, au secret, au nocturne, à la « puissance » d'une divinité omnipotente agissant de fait hors du Christ et de son incarnation.

Le travail de Luther et de Calvin nous autorise donc à reprendre, dans un nouveau contexte culturel, leur réflexion sur le baptême en général, sur celui des petits enfants en particulier. Cette reprise ne e situera pas en rupture avec le travail réformateur du XVI^e siècle.

III. LE BAPTÊME : UNE MISE EN PERSPECTIVE

Nous savons que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi mais seulement par *la foi de Jésus-Christ* ; [...]. Car moi, par la loi, je suis mort à la loi afin que je vive en Dieu. Avec le Christ j'ai été crucifié; je vis mais le moi est devenu rien; je vis mais c'est le Christ qui vit en moi. Ce que je vis maintenant dans ma réalité humaine, je le vis *dans la foi au Fils de Dieu* qui m'a aimé et s'est livré pour moi. (Galates 2/16; 19-20)²⁹.

²⁷ IV, XVI, 20. C'est moi qui souligne.

²⁸ *Note importante* : il faut en finir avec une mauvaise lecture de l'inconscient comme lieu du nocturne, de l'animalité, des instincts, du diabolique, etc. *L'inconscient ce n'est que du langage de l'Autre qui ne m'est pas encore disponible et qui chemine en moi, portant ses effets de vie ou de mort*. Comment évacuer cete réalité quand nous réfléchissons sur le baptême des petits enfants ? En évoquant cet inconscient, nous ne nous situons pas dans le mystère, mais dans une réalité qui peut s'observer par qui écoute la parole chez quelqu'un qui se confie à lui; nous ne faisons pas appel à l'occulte mais à une approche pleinement contemporaine de l'humain.

²⁹ Il y a bien ici la *foi de Christ* et la *foi de l'homme* ainsi que la communion des deux dans l'expérience de la foi.

Ignorez-vous que nous tous, baptisés en Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Par le baptême qui a en vue la mort, nous avons donc été ensevelis avec lui, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions nous aussi dans une vie nouvelle. (Romains 6/3-4).

Sur la base de ce que nous venons d'entendre chez les Réformateurs, je tenterai maintenant une approche du baptême dans notre environnement culturel. Toutefois, la place manquant, je m'exprimerai sous formes de thèses.

Thèse 1

À partir de la compréhension que nous avons de notre existence, il en est pour chacun de nous, comme pour Abraham, Moïse, Pierre, Paul ou l'eunuque éthiopien : il n'y a pas d'abord une préhistoire de la foi, il n'y a pas d'abord une « histoire sainte » dans laquelle nous viendrions nous insérer par notre conversion.

Certes, comme tous ces personnages évoqués, nous pouvons être inscrits dans une tradition religieuse ou philosophique, nous pouvons être habités par une « recherche »; mais la venue de Dieu dans nos vies fait toujours *origine*, nous touche toujours à contre-pied de nos attentes et de nos savoirs, fussent-ils religieux. C'est que la Parole de Dieu nous atteint en un moment qui se situe dans le *hic et nunc* de notre réalité d'homme ou de femme³⁰.

Thèse 2

Toutefois, quand cette Parole de Dieu nous rencontre, alors les inscriptions antécédentes de Dieu dans notre propre histoire, comme dans l'histoire générale, nous sont données progressivement dans leur profondeur : à partir du présent de la rencontre, la mémoire se réorganise et l'espérance d'un avenir se met en place.

— Très vite donc cette advenue de la foi au présent ne nous apparaît plus comme *origine isolée* mais comme reprise d'une *origine plus centrale* qui se répète dans nos vies : la mort et la résurrection du Christ. C'est à partir de cette *origine réelle et dans le réel* que se réorganise l'histoire passée et celle qui est espérée. Dans ce recentrement par rapport à la croix et la résurrection du Christ, le rapport de chacun de nous au Seigneur qui vient le rencontrer dans la foi se complexifie : la Parole de Dieu qui nous est adressée nous apparaît maintenant à l'œuvre depuis longtemps dans nos vies; des événements passés se mettent à faire signe; des témoignages ecclésiaux nous reviennent en mémoire qui avaient préparés le chemin; des trajets inconscients peuvent être désormais discernés qui attestent l'inlassable patience de Dieu. Toutefois, pour la plupart d'entre nous, cet enchaînement vient buter sur un « commencement » enfoui, sur une première Parole, sur une première rencontre qui fut celle de notre baptême.

— Très vite aussi cette rencontre de foi ne nous apparaît plus comme uniquement singulière mais s'inscrit dans une épaisseur ecclésiale sans laquelle la Parole de Dieu se serait enlisée dans l'histoire. Des frères et des sœurs nous sont donnés dans le présent de l'espace mais aussi dans la profondeur du temps (« communion des saints »). Sans cette chaîne qui a traversé l'histoire, notre aventure personnelle aurait été impossible.

— Très vite enfin cette dimension ecclésiale elle-même se donne à nous comme inséparable du projet universel de salut qui a été conçu dans le cœur de Dieu. La rencontre singulière de la foi qui nous fait « nouvelle créature » n'est alors plus isolable de la « nouvelle création » qui se dessine à l'horizon de notre histoire humaine et qui, déjà, est à l'œuvre en nous et nous nous mobilise.

Il est bien possible que ce cheminement soit inverse en Dieu, qu'en lui le désir de sauver monde soit premier. Mais en chacun de nous, au creux de notre existence, tout commence avec la rencontre de la foi pour s'étendre ensuite et englober peu à peu le cercle de l'Église puis celui de la totalité du monde. C'est pourquoi la réflexion théologique qui cherche à donner cohérence à l'expérience de l'Évangile peut s'attacher en priorité à cette *origine* qu'est la foi. D'où le principe matériel de la théologie évangélique : *sola fide* (salut par la foi seule).

Thèse 3

Ce qui fait donc *origine première et réelle* c'est donc l'inscription de Dieu dans la vie, dans la mort et dans la résurrection de son Fils Jésus-Christ. Ce faisant, Dieu prend à contre-pied le désir idolâtre des

³⁰ En langage théologique on dit *hic et nunc*, « ici et maintenant », pour préciser la rencontre de la foi. Cette expression est en tension avec le *illic et tunc*, le « là-bas » et le « jadis », qualifiant la croix et la résurrection du Christ.

hommes, désir qui est la définition même du péché : *les hommes voulant devenir « comme des dieux », le Seigneur devient comme un homme*.

Il ne triche pas dans ce mouvement : il s'inscrit dans la vie humaine caractérisée par la finitude en qui l'inévitable mort est incluse, dans les joies et les peines, dans la faim et la fête, dans la santé et la guérison, dans l'antécédence du langage et les courbures de l'être humains *dont l'inconscient fait partie* ³¹.

La résurrection ne met pas fin à cette inscription de Dieu en finitude : le Christ est vrai Dieu et vrai homme à jamais ! Dieu n'est plus à chercher dans les profondeurs abyssales et mystérieuses d'une divinité arbitraire et toute-puissante, mais dans sa face de finitude qu'il tourne vers nous. Depuis la résurrection, son Évangile de salut s'inscrit dans la « folie et la fragilité de la prédication de la croix », prédication qui partage le destin de toute parole humaine et qui en suit les destinées que mettent à jour la linguistique, la psychanalyse, la sociologie, etc. Seul l'Esprit-Saint donne vie à ces mots de l'Église qui, sans lui, seraient destinés à s'enfouir dans les décombres de l'histoire, comme toute parole humaine.

Parce qu'elle est réponse au péché de l'homme, la Parole de Dieu incarnée, culminant dans la croix et la résurrection, est à la fois *loi* et *Évangile*.

— *Loi*, elle démasque le péché en manifestant sa réalité. Le prix en est assumé dans la mort du Seigneur : c'est en faisant crucifier le Christ que la loi se dévoile dans sa vérité profonde qu'elle avait réussi à dissimuler jusque-là, son désir de mort (Romains 7/7 ss)

— *Évangile*, elle justifie le pécheur devant Dieu et lui offre une identité nouvelle, celle d'enfant adoptif du Père de Jésus-Christ.

Thèse 4

Cette advenue de la Parole de Dieu au monde³², est qualifiée d'*ephapax* (de « une fois pour toute »); pourtant, d'une autre manière, elle se répète dans *l'expérience de la foi*. Celle-ci est rencontre, *joyeux échange* comme le dit Luther, *unio mystica* comme le dit Calvin³³. Sur la base des Écritures, en particulier du texte des Galates cité en exergue de ces thèses, mais aussi grâce au travail réformateur, on peut la décomposer en deux moments :

— *La fides Christi*, la foi du Christ. Ce génitif désigne ici le mouvement par lequel le Christ, Parole de Dieu, vient en l'homme et s'offre à échanger notre mort contre sa vie.

— *La fides hominis*, la foi de l'homme. Elle est réponse humaine qui dépose son péché aux pieds du Christ et accepte de recevoir comme sienne la justice qui est en lui.

La « foi de Christ » est créatrice, « la foi de l'homme » est réponse. Mais telles les relations entre la cause et l'effet découvertes ces derniers temps dans la physique quantique, il n'y a pas lieu de postuler un écart temporel entre les deux, entre le « oui » du Christ à l'homme et le « oui » de l'homme au Christ³⁴.

Il faut encore mettre en œuvre une seconde distinction : comme elle le fit lors de l'incarnation du Christ, y compris dans sa mort et dans sa résurrection, la Parole de Dieu, advenant dans l'expérience de la foi, se donne comme *loi* et comme *Évangile*.

— Comme *loi*, elle pousse à bout le désespoir de l'homme à se sauver par lui-même jusqu'à ce qu'il y renonce.

— Comme *Évangile*, elle justifie l'homme, non à cause de ce qu'il est, mais malgré ce qu'il est. Du même coup, elle permet l'émergence d'un sujet de la foi (nouvelle naissance).

Thèse 5

Si la foi est rencontre du Christ et de l'homme, *elle n'est pas continue mais ponctuelle*. La mort par la loi et la résurrection par l'Évangile se répètent en l'être humain chaque fois qu'il est visité, à l'occasion d'une lecture biblique, d'une célébration sacramentelle, d'un fort sentiment de péché et de réconciliation, lors du couple repentance-pardon célébré dans la liturgie ecclésiale, etc. Cela revient à dire *que l'on ne s'installe pas dans la foi mais que celle-ci naît et renaît sans cesse à même chaque rencontre avec le Christ*.

³¹ Le cantique christologique de Philippiens 2, le récit lucanien de Noël comme le concile de Chalcédoine, dans leurs langages respectifs, tentent de dire que, pour que le salut soit possible, cette inscription de Dieu en pleine humanité n'exclut pas la divinité du Christ mais au contraire l'implique.

³² Ne pas perdre de vue que cette *Parole de Dieu* n'est pas une chose mais un sujet, à savoir Jésus-Christ.

³³ Cette expérience de la foi a lieu « hors expérience sensible »; les témoignages qu'on lui rend sont toujours des efforts a posteriori pour dire l'ineffable. C'est ce que j'ai essayé de montrer en analysant la vision d'Esate et le chemin de Damas dans *L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures*, op. cit., chapitre 1.

³⁴ C'est pourquoi il faut banir toute théologie d'une élection de type prédestinationniste. Certes tout croyant vit existentiellement la certitude d'avoir été précédé dans sa foi par la « foi de Christ » et, par manque d'un langage adéquat, il ne peut qu'exprimer cette antécédence dans un temps chronologique. Mais ce compréhensible langage de la louange n'a pas à être dogmatisé par la théologie en un discours spéculatif, comme si le théologien avait quelque chose à dire sur l'activité de Dieu située en dehors de son incarnation en Christ.

Toutefois ces multiples reprises ne sont pas identiques à un cercle vicieux où se répéterait sans cesse la même chose. Le mouvement est plutôt comparable à une sinusoïde ascendante où chaque nouvelle spirale serait plus ample que la précédente, descendant sans cesse plus profond dans la compréhension du péché, montant sans cesse plus haut dans la réception du salut. Répétition du couple loi-Évangile certes, mais chaque fois avec une amplitude plus vaste : c'est sans doute ce que l'on veut dire lorsqu'on parle de « sanctification ».

Entre ces expériences non expérientielles, *le fidèle vit d'un faire mémoire de la rencontre précédente et d'une espérance de la prochaine*. C'est cette inscription dans le couple mémoire-espérance très fortement attesté dans l'Ancien Testament que l'on appelle souvent « vie dans la foi »; il n'y a peut-être pas lieu de renoncer à cette dernière expression, le tout est d'alors bien mesurer ce que l'on veut exprimer.

Thèse 6

Il faut maintenant en venir à l'une des conséquences les plus importantes de l'inscription en finitude de Dieu dans son Christ : celui-ci, dans l'expérience de la foi, ne vient pas rencontrer le fidèle dans un corps à corps sans langage mais, — inscription dans l'humanité oblige —, par les médiations qu'il s'est choisi et qu'il a désignées à ses disciples. *Le Christ, « Parole interne » suivant le langage de Luther, se donne à rencontrer dans la foi par la médiation de la « parole externe »*³⁵. Autrement dit, comme Dieu est venu visiter la terre *sub contraria forma*, (sous la forme du contraire de ce qui il est, enveloppé en Jésus de Nazareth), de même, aujourd'hui, ce même Christ, Parole de Dieu, vient à nous *dans, sous, avec, à travers les médiations qu'il s'est donné*. Chacune d'elles est d'un *sacramentum* dont le Christ est le contenu.

L'une de ces médiation peut être appelée *sacramentum audibile*. Il s'agit des Écritures lues, prêchées, méditées, priées et contemplées. Qu'on ne s'y trompe pas, les Écritures comme la prédication sont œuvres humaines; mais, rendues vivifiantes par l'Esprit-Saint, elles sont le moyen par lequel le Christ vient *en personne*, comme il le fit avec les disciples d'Emmaüs, s'y désigner et rencontrer chacun de ses fidèles dans l'expérience de la foi.

Les deux autres médiations peuvent être appelées *sacramenta visibilia*. Certes, ici encore, l'eau, le pain et le vin sont à la fois des éléments de ce monde et des produits de l'activité humaine ! Toutefois, vivifiés par l'Esprit-Saint, ils sont moyens par lesquels le Christ vient aussi, toujours *en personne*, rencontrer chacun de ses fidèles dans l'expérience de foi.

Dans les deux cas, le Christ d'une part, les éléments audibles ou visibles de l'autre (Écritures, prédication, eau, pain, vin) *ne peuvent pas être confondus* car le réel ne se dissout pas dans le signifiant; mais *ils ne peuvent pas non plus être séparés* car le Christ n'est pas sans le signifiant qui signe sa présence.

Le Christ et les signifiants font bloc et demeurent comme une offre de rencontre :

— quand se produit l'expérience de la foi, l'Évangile accomplit son œuvre de salut, le fidèle naissant à la foi.

— Quand rien ne suit, l'ensemble Christ-signifiant fait loi et met en évidence l'incrédulité comme persistance de la mort devant Dieu.

Peut-on aller plus loin et préciser les rôles respectifs de chacun de ces trois signifiants ? Nous appuyant sur la typologie calvinienne des « trois offices » du Seigneur, peut-on dire que les Écritures et la prédication nous mettent en communion avec le *Christ prophète* qui se désigne comme la réponse de Dieu à l'attente de son peuple ? Peut-on dire que la baptême nous met en communion avec le *Christ roi* qui nous communique l'adoption divine et qui nous incorpore à son corps qui est l'Église ? Peut-on dire que la cène nous met en communion avec le *Christ grand prêtre* qui nous unit à lui en « une même plante » ? Je pense que c'est une approche possible sous réserve de bien mesurer que le Christ n'est pas divisible et qu'il s'agit là d'outils approximatifs mais utiles pour nous permettre de parler et donc de penser l'incommunicable et l'impensable rencontre avec le Christ qui, située au niveau du réel, échappe donc à tout langage comme à toute image³⁶.

Thèse 7

Le baptême est donc l'un de ces trois signifiants qui attestent le passage du Christ dans une vie, la signature de sa venue réelle dans une existence.

³⁵ C'est ici que Calvin parlerait sans doute de « situation ordinaire », Dieu se réservant d'autres chemins secrets et mystérieux selon son bon plaisir. Pourtant, comme disait Wittgenstein, ce dont on ne peut parler il faut le taire ! Cela signifie qu'il ne s'agit ni de nier ni de confesser de tels chemins qui ne passent pas par le Christ incarné : la théologie n'est pas compétente pour parler de Dieu hors du Christ.

³⁶ Dire que le *réel* ne peut s'enclôre dans le langage et dans l'image (seule la *réalité* le peut), ce n'est pas faire appel au mystère, mais c'est prendre acte des avancées de l'épistémologie contemporaine.

À quelque moment que l'on veuille en parler, il est toujours en arrière; il fait butée indépassable dans la remémoration des expériences de foi. C'est qu'il se donne comme la première rencontre, la première venue du Christ dans la vie de quelq'un et, de ce fait, il sert de prototype à toute expérience de foi.

Dans le texte des Romains mis en exergue de ces thèses, Paul nous dit en substance que le baptême *fait loi* dans la mesure où il nous unit au Christ dans sa mort, ce qui nous épargne cette destruction liée au péché. Il nous dit aussi qu'il *fait Évangile* en nous unissant au Christ ressuscité et donc à sa vie nouvelle, à la vie « d'en-haut » que Dieu destine à tout homme mais qui ne se réalise que dans la foi. Mais, à y bien réfléchir, c'est exactement ce qui se passe dans chaque expérience de foi postérieure ! On peut donc dire que le baptême est « une immémoriale première fois », une « entrée », pour que tout moment de l'existence puisse être vécue entre « mémoire de cette première fois » et « espérance de la prochaine fois ». En ce sens, le baptême inaugure la foi et, comme toute inauguration, il n'est pas répétable.

Mais il est aussi important de noter qu'il n'est pas d'abord l'occasion de la production d'un message ou de la réception d'un savoir; il est bien plutôt, de manière principale, un acte de Dieu, une advenue du Christ, une rencontre. Certes, comme toute rencontre, celle-ci peut, *dans un temps second*, être explicitée, ses composantes analysées, des associations de significations en être dégagées ! La vie entière ne suffira pas pour en faire le tour ! Le tout est de ne pas en faire d'abord un *signe* qui enseigne quelque chose mais de garder fermement qu'il est un *signifiant*, l'occasion d'une venue, la trace du passage du Christ Jésus. Comme toute advenue d'un sujet auprès d'un autre sujet, l'acte est créateur en lui-même : parce qu'il est « une première expérience de foi », il est occasion de réaliser en acte l'adoption filiale du fidèle, son incorporation au corps du Christ³⁷.

Cet acte, *créateur d'une structure de filialité en l'homme*, subsiste pour toujours, qu'il soit suivi de la foi qui fait demeurer en vie éternelle dans la maison du Père ou de l'éloignement porteur de mort qui consiste à aller garder les cochons dans des champs étrangers. Le refus de l'homme ne porte pas atteinte au « oui » de Dieu, même s'il le rend stérile. Mieux, c'est ce « oui » antécédent de Dieu qui rend l'homme libre pour le « oui » ou pour le « non ».

Thèse 8

À ce point, on ne peut que répéter l'interrogation des Réformateurs : si le baptême, comme tous les signifiants christologiques, n'est opérant que par la foi (mouvement du Christ vers l'homme, mouvement de l'homme vers Christ), qu'en est-il du baptême des petits enfants ? *Ici on ne peut court-circuiter la question en parlant de la foi vicairie des parents et de l'Église car nul ne peut entrer dans la dynamique de la foi au nom d'un autre*.

Plus que jamais il faut acquiescer à cette pratique pédobaptiste : après un siècle d'observations cliniques de la psychanalyse, on sait aujourd'hui que le petit enfant n'est pas insensible au langage, encore moins au signifiant : certes, il ne semble pas capable de recevoir des signifiés (savoirs, messages, etc); mais sans les signifiants du désir parental, il s'enfoncerait dans la psychose, quand ils ne se laisserait pas déperir.

Il faut ici rappeler avec force ce qui a déjà été indiqué en note « en passant » : l'inconscient n'est pas un réservoir d'instincts ténébreux; c'est du langage et rien que du langage qui, provisoirement, quelquefois pour toujours, échappe à la conscience. Or ce langage inconscient produit sans cesse ses effets. Comment pouvons-nous prendre acte des enseignements de Françoise Dolto, parler à nos bébés, et continuer à penser le baptême des petits enfants en ignorant l'inscription inconsciente possible des signifiants primordiaux qui structurent leur vie ?

Certes on ne peut parler à propos de ces petits enfants d'un « sujet de la foi » comparable à celui d'un adulte ! C'est bien pour cela que les Réformateurs ont mis en œuvre les notions plus ou moins adéquates de « foi infusée » ou de « semence de foi ». Disons, pour rester dans un langage métaphorique, (qui seul peut rendre compte du réel de la foi comme rencontre entre le Christ et un être humain), que le signifiant baptismal signant l'advenue du Christ dans sa vie, situe le petit enfant comme « fils ou fille de Dieu », c'est-à-dire comme *être de réponse*. Que toutes les potentialités de cette structure ne puissent encore être développées est une chose, qu'elle ne constitue pas déjà une réponse de foi en est une autre. Et surtout qu'on ne dise pas aujourd'hui que le petit enfant « n'entend pas » ces signifiants *car tout prouve qu'il les entend fort bien et que, en lui, « ça » en tire les conséquences*. Pourquoi les signifiants christologiques feraient-ils exception ?

Plus avancent les sciences humaines plus nous paraît juste la très ancienne intuition ecclésiale qui a débouché sur la pratique du pédobaptisme. À condition, répétons-le, qu'on fasse bien du baptême un *signifiant* qui atteste le passage du Christ dans une vie et non un *signe* qui transmet un savoir; dans ce dernier cas, baptiser un petit enfant deviendrait absurde.

³⁷ Toutes les notations bibliques sur le « être appelé par son nom », sur le « nom nouveau », etc, sont à comprendre dans ce contexte d'adoption.

SECONDE PARTIE

LE BAPTÊME DES PETITS ENFANTS

REVISITÉ PAR L'ANALYSE 38

Je voudrais commencer cet exposé par quelques précisions méthodologiques :

Il me paraît pleinement légitime, pour des analystes, de vouloir procéder à une relecture du baptême chrétien des petits enfants avec les outils que dégage leur pratique. Mais, à moins de vouloir rétablir un champ scientifique positiviste disant le vrai sur le réel, — prétention que Freud et Lacan ont largement contribué à rendre épistémologiquement illégitime —, ils doivent bien savoir ce qu'ils font et la place qu'ils peuvent prendre. Ainsi, la description de la pratique baptismale et l'analyse de ses présupposés relèvent essentiellement du théologien; sans ce dernier, l'analyste ne peut que raisonner sur des théorisations de seconde main, voire des vulgarisations qui ne saisissent que fort mal les finesses d'une réalité qui ne se laisse pas réduire à son apparaître social à un moment donné de l'histoire d'une culture et de l'espace localisé de son observation. Par ailleurs, seule la théologie peut se prononcer sur le fond de la question car seuls ses outils épistémologiques sont adaptés à la dynamique d'une pratique qui n'entend être jugée en dernière instance que par des critères sur lesquels elle se fonde et à qui elle entend rendre des comptes.

Ces remarques n'entendent surtout pas réduire l'analyste au silence; il est bien vrai qu'on peut relire le baptême d'un point de vue historique, sociologique, ethnologique, politique, économique, etc. et donc aussi psychanalytique. Cela ne contredit en rien ce que j'ai dit au début mais implique que l'exploration d'une pratique par d'autres champs du savoir *ne peut que produire un éclairage latéral*. En l'espèce, *l'analyste peut et doit relire le baptême des enfants pour ce qu'il en est du désir qui s'y trouve mobilisé*. Inversement, cet éclairage latéral doit retenir l'attention du théologien car les outils spécifiques de celui-ci ne lui permettent justement pas de mesurer le désir qui agit en sous-main. J'irai jusqu'à dire que serait un bien petit théologien celui qui refuserait d'accueillir cet éclairage et qui ne se laisserait pas inquiéter par l'apport de champs épistémologiques autres que le sien.

Une dernière remarque vaut à mon sens d'être faite : en se penchant sur la culture, l'analyste ne peut prononcer un diagnostic sur l'énonciateur d'un discours; il se prononce uniquement sur la structure du langage utilisé : dire par exemple qu'un énoncé théologique est de structure perverse, c'est ne rien savoir et ne rien dire sur la personnalité de son auteur, mais seulement apporter une lecture latérale sur les effets de désir qui parcourent un texte³⁹.

I. FONDEMENTS ANALYTIQUES

Quel regard l'analyste peut-il jeter sur la pratique du baptême des petits enfants ? Je crois qu'on ne peut faire ici l'économie des détours; il nous faut donc rappeler les grandes étapes de l'entrée en langage que la pratique clinique a conduit à théoriser en métapsychologie⁴⁰.

³⁸ Exposés faits en octobre 1996 à des analystes réunis en session d'étude. La lecture suppose une certaine connaissance des théorisations psychanalytiques.

³⁹ Ainsi, j'ai pu écrire que l'*Institution Chrétienne* de Jean Calvin était de structure perverse; il va de soi que cela ne dit strictement rien de la personne du Réformateur (une connaissance moyenne de sa biographie montrerait facilement que cette conclusion serait terroriste et d'ailleurs fausse)

⁴⁰ Je m'inspirerai largement du remarquable ouvrage d'Henri REY-FLAUD, *L'éloge du rien, Pourquoi l'obsessionnel et le pervers échouent là où l'hystérique réussit*, Paris, Seuil, (Champ freudien), 1996.

1. Le vide et le manque

C'est autour de la mise en place de du *vide* et du *manque* que va se structurer l'entrée d'un sujet en langage :

- d'une part le vide de *Das Ding* attestant l'irréparable perte de la jouissance;
- d'autre part, le manque qui vient de l'archéo-refoulement du signifiant primordial (*Urverdrängt*) inscrivant l'identité « première » du sujet.

Le *vide* du côté de la jouissance et le *manque* du côté du sujet du désir et donc de la mise en place de l'inconscient !

Reprenons ces deux points pour les préciser :

1.1. Le vide de la Chose

Freud l'avait déjà repéré dès le début de ses recherches : le « premier » objet du désir de l'enfant n'est certes pas sans réponse, la Mère comme Autre du langage (*Nebenmensch*) étant présente avec son propre désir. Mais cet « objet premier » est aussi largement indisponible, cette même Mère incluant une zone obscure (*Das Ding*, la Chose) que ne rencontrera jamais le désir de l'enfant. Cette indisponibilité vient de ce que le « réel de la Mère » ne peut pas entrer en langage, *aucun réel ne pouvant s'y inscrire d'ailleurs*. C'est cette indisponibilité de la Chose réelle, totale et saturante qui va mobiliser le désir de l'homme, dans la mesure où tout objet investi s'avère décevant, aucun d'eux ne pouvant combler le « vide originel ». La jouissance de la Chose est donc impossible comme est impossible le savoir, même partielle, sur la jouissance du père et de la mère réels.

1.2. Le manque au niveau du désir

Laissons ce vide de *Das Ding* et donc la perte irréparable des premières inscriptions de jouissance sur le corps de l'enfant nouveau-né, pour nous concentrer sur la seconde étape de l'entrée en langage, sur le manque opéré par l'archéo-refoulement de l'identité symbolique du sujet.

À défaut de pouvoir se repérer par son être de jouissance, le sujet se laisse alors transporter dans le symbolique, malgré l'incomplétude de ce registre. Une double épreuve marque en effet cette opération :

1°. Le nom propre, le signifiant premier par lequel l'Autre du langage atteste son propre désir et donc l'identité filiale du sujet est irréparablement refoulé (*Urverdrängen*); c'est justement cet archéo-refoulement qui est créateur de l'inconscient, les refoulés secondaires venant s'agglomérer autour de cet indépassable *Urverdrängt*⁴¹. Ce repère originel, dont la perte inscrit le sujet dans la finitude, est sans cesse « témoigné » dans le quotidien de la vie par des « un-père » concrets (papa, maman, enseignant, ministres d'une Église, leader politique, etc) qui font ainsi écho à l'acte de paternité originelle; ils sont comme ces bruits qu'enregistre le radioastronome, échos du big bang qui témoignent de l'authenticité de celui-ci, mais qui ne peuvent restituer l'immédiateté et la plénitude de son réel⁴².

2°. L'Autre qui a prononcé l'identité adoptive est inclus dans la finitude du langage et du symbolique et se trouve marqué par la même barre que le sujet. Il est à jamais à distance de l'Autre de la jouissance, du Père tout-puissant de la horde primitive que Freud a immortalisé dans son mythe des origines.

Pour illustrer cette naissance du signifiant, H. Rey-Flaud rapporte et complète le travail de J. Lacan sur Robinson Crusoë⁴³.

— Une trace de pas sur le sable de la plage, et voici le processus enclenché : le sujet réel de la jouissance est exclu dès le point de départ; le futur Vendredi, en tant que réel, est toujours et déjà passé; sa proximité possible n'est attestée que par l'angoisse qu'il fait lever aussitôt chez Robinson⁴⁴.

— Voici toutefois que Robinson va encercler cette trace évanescence avec son doigt effleurant le sable⁴⁵. Par là, le signifiant symbolique de l'identité première est constitué. La question n'est plus « qui a marché » mais « L'Autre a marché », « Je suis dans cet Autre car sa venue me fait basculer de la jouissance solitaire dans l'île à un vivre dans l'humanité qui implique au moins deux êtres humains ».

⁴¹ « Se confirme ainsi qu'il n'est de Père que "mort", que c'est à ce mort que le Nom-du-Père doit être référé, ce que Freud énonce dans *Totem et tabou*, en disant que "l'origine du nom est perdu" ». (H. REY-FLAUD, *op. cit.* p 38; cette citation fait référence à Freud, *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1965, p 169).

⁴² L'astrophysique ne pourra jamais remonter avec son langage qu'à big bang + e, cet e disant l'impossible inscription du réel dans le langage.

⁴³ *Op. cit.*, p 117 ss.

⁴⁴ L'angoisse signe le retour possible de la jouissance en tant qu'elle signifierait la mort du sujet du désir (ou je désire ou je jouis).

⁴⁵ N'est-ce pas ce signifiant de l'identité première de la femme adultère que Jésus a inscrit sur le sable alors que ses accusateurs la réduisait à l'imaginaire de ses comportements ?

— Mais ce signifiant premier lui-même ne peut qu'être effacé par la marée, être l'objet de l'archéo-refoulement constitutif de l'inconscient; le secret ultime de mon identité est à jamais en arrière. Cette dernière est-elle perdue dans son opérationalité ? Non, car le signifiant symbolique a été moulé en un sceau qui peut-être apposé sur chaque page de ma vie pour constituer une identité imaginaire au quotidien; le sceau peut être sans cesse amélioré, figolé, stylisé ou sophistiqué : le « Moi imaginaire », le moi social, ma personne en histoire en quelque sorte n'est pas identique au « Je symbolique » que constitue mon sujet; mais il n'est pas sans rapports avec lui. Il se dresse et se redresse sans cesse par référence à ce moment fondateur oublié, effacé par les vagues de la coupure primordiale mais aussi par les avatars de mon histoire, effacé pour mon savoir mais non enfoui à jamais dans le non-être car conservé dans la « mémoire de l'Autre » que constitue l'inconscient, mais aussi dans la « fidélité de l'Autre » que les autres de la communauté humaine ont reçu la charge d'attester.

Le ratage de l'oubli des inscriptions primitives de la jouissance (S_1 dans le jargon lacanien) signe la place de la schizophrénie; le ratage de l'oubli des inscriptions primitives du désir (S_2 dans le même jargon) produit aussi des avatars difficiles bien que moins dramatiques :

— Habitation paranoïaque du langage pour qui ne peut s'inscrire comme un « je » dans l'Autre et entend se poser comme *causa sui* de sa position subjective⁴⁶. Il est renvoyé à un statut de jouissance, à proximité du schizophrène.

— Habitation perverse du langage pour qui ne peut que dénier la castration de l'Autre et donc l'inévitable de sa propre castration⁴⁷. Le *oui* et le *non*, dans un va-et-vient incessant, voire dans une coïncidence troublante, caractérisent cette situation. (Exemples : Dieu aime tout le monde mais il n'en sauve que quelques uns, par un choix opéré selon son « bon plaisir », c'est-à-dire par sa jouissance incontournable; tous les chrétiens sont frères mais seuls certains ont le pouvoir de vie ou de mort spirituelle en célébrant ou ne célébrant pas les sacrements qui sont les canaux inévitables de cette vie, etc).

— Habitation obsessionnelle ou hystérique du langage (et donc seulement névrotique) pour qui refoule cette castration de l'Autre et de soi auquel il avait pourtant consenti.

2. La métaphore paternelle

Ce détour va permettre d'éclairer indirectement la pratique baptismale : l'analyse ne peut que rappeler la nécessaire articulation première du signifiant du désir de l'Autre dans un temps qui ne peut être vécu que comme un « toujours déjà là » et pourtant un « à jamais insu et indisponible aux pouvoirs du sujet ». Ce n'est que parce que l'Autre (ici les parents) a posé les signifiants du désir de l'enfant, bien avant sa naissance, que la psychose peut être évitée. Ce désir de l'Autre est tout à la fois à jamais insu (signifiant effacé) et pourtant quotidiennement opérant au niveau du désir de l'enfant puis de l'adulte qu'il deviendra. C'est que si les signifiants premiers sont à jamais enfouis, que Père et Mère sont à jamais effacés comme réels, le sceau moulé sur eux reste disponible qui se monnaie dans le quotidien imaginaire : nom de famille, arbre généalogique, gestes d'amour concrets, paroles effectivement échangées, etc. Autrement dit, *le symbolique de l'inscription est immémorial, irrépétable et, d'une certaine manière, illisible; par contre ses redondances imaginaires entrent dans l'espace humain de l'échange et donc de la réitération*. Ces reprises imaginaires ne peuvent donner le savoir absolu d'un faux dieu, encore moins la maîtrise sur sa propre identité et donc sur sa vie singulière; mais ils font écho, au lieu de leurs répétitions, à un *oui primordial*, toujours en amont, irrépétable, mais non inappropriable dans ses effets de sens imaginaires.

II. TYPOLOGIE DES PRATIQUES BAPTISMALES

Avant de faire une lecture analytique des pratiques baptismales, il importe de les repérer dans leur diversité. Nous le ferons à l'aide de typologies, d'une réduction de ces pratiques à des types peu nuancés, chaque case étant susceptible d'être divisée en sous-cases, lesquels à leur tour pouvant se subdiviser de la même manière, etc. Chaque fois nous ne noterons que le trait essentiel : ainsi, on peut comprendre le baptême comme engagement de Dieu auprès d'un homme; ou bien comme réponse témoignante d'un croyant déjà touché par la foi. Certes toutes les théorisations baptismales contiennent les deux, mais de manière inégale et hiérarchisée. Nous ne relèverons que la dominante, le centre de gravité de la position.

Un autre préalable doit être posé : la distinction aujourd'hui généralisée entre le *Signe* et le *Signifiant*, distinction que les anciens théologiens ne savaient pas faire et qui nous permet pourtant de mieux nuancer les approches :

⁴⁶ Techniquement, on parle ici de ratage de « l'aliénation » (cf. Séminaire XI de Jacques Lacan).

⁴⁷ Il s'agit ici d'un ratage de la « séparation » (cf même texte que ci-dessus).

Le *SIGNE* transmet quelque chose à quelqu'un (comme les feux tricolores où les couleurs donnent des renseignements applicables). Il est d'autant plus opérationnel que sa plurivocité est réduite au maximum.

Le *SIGNIFIANT* ne donne pas quelque chose; il atteste quelque chose à quelqu'un.

On peut remplacer ce couple par celui, plus linguistique, d'ÉNONCÉ/ÉNONCIATEUR. On peut aussi, dans une problématique inspirée de Calvin, parler du sacrement comme SIGNATURE au bas d'une lettre : le contenu de la missive relève de l'énoncé, la signature atteste de la présence absente de l'énonciateur au lecteur. Elle déplace donc un sujet vers la fuite ou la rencontre mais elle ne le rend pas plus fort ou plus savant. Mieux, elle permet à une *personne* (personnage social enfermé dans ses rôles) d'émerger comme un *sujet* unique et irréductible du seul fait qu'un *Autre-sujet* vient vers lui.

Après cette précision de vocabulaire, reprenons notre théologie baptismale

Type A : Le baptême comme agissant hic et nunc dans le réel

Il s'agit principalement de la pratique catholique; mais, de manière plus mesurée, une telle compréhension n'est pas totalement absente du monde protestant. Ici, l'acte baptismal est bien engagement de Dieu, mouvement de Dieu vers l'homme; mais il produit, par lui-même et *in actu*, un effet dans le réel : effacement du péché originel, changement d'état, infusion de la grâce qui vient « inhabiter » le fidèle, etc⁴⁸.

Quand l'analyste entend cette intrusion du langage dans le réel, il ne peut que dresser l'oreille et soupçonner *la dimension perverse* d'un tel discours. La pratique sociale qui environne une telle mise en acte confirme vite ce diagnostic : bien que toujours rapporté pieusement à Dieu dont le célébrant n'est que le ministre, il est clair dans les faits qu'un groupe d'hommes dispose du pouvoir de donner la vie ou la mort spirituelles; l'inévitable organisation hiérarchique qui suit efface le fidèle de son statut de sujet. L'extension de cette analyse à l'eucharistie confirme encore : maîtrise du réel-Christ qui se communique avec le langage, localisation de ce réel, pouvoir sur sa présence et son absence, enfermement et donc mise à disposition dans le tabernacle, etc. L'hostie et l'eau du baptême fonctionnent de manière comparable au *fétiche* du pervers qui rend présent la toute-puissance de l'Autre de la mère (son phallus) laquelle, *ipso facto*, donne le pouvoir à son « représentant », à celui dont le principal souci est justement la jouissance de l'Autre, fut-ce au prix du sacrifice de la dimension de sujet en l'homme.

Type B : Le baptême comme réponse de la foi

Le centre de gravité du baptême réside ici dans l'engagement du croyant qui, par la célébration du sacrement, atteste sa foi et en rend témoignage. Ce n'est pas que le mouvement christologique envers le baptisé soit totalement absent; mais l'essentiel réside dans la réponse. Celle-ci est comprise comme témoignage, comme transmission à des tiers d'une *cognitio*, c'est-à-dire de signifiés, c'est-à-dire encore d'énoncés.

Aussitôt posé, on constate historiquement que ce type entraîne au moins deux pratiques, deux sous-types différents :

— *Sous-type B₁ : la théorisation zwinglienne.* Zwingle insiste fortement sur le baptême comme réponse, comme témoignage du croyant avec l'Église; mais de manière assez étonnante, il accepte le baptême des enfants, les parents et la communauté célébrante fonctionnant alors comme ses représentants provisoires.

— *Sous-type B₂ : le baptême.* Il est conséquent jusqu'au bout : pour que le témoignage en soi réellement un, il importe que le baptisé ait préalablement vécu l'expérience de la foi et soit en état d'exprimer aussi concrètement que possible sa nouvelle existence dans un langage adéquat. Dès lors le baptisé est généralement adulte.

Une telle compréhension prétend fonder sa pensée sur le Nouveau Testament et comprend manifestement la Réforme comme une *restitutio* de la situation ecclésiale apostolique; il est douteux qu'il réussisse à rendre compte de toutes les nuances néo-testamentaires, mais c'est un autre débat. Il me paraît plus important de constater que la modernité rationaliste y est présente de manière inconsciente et travaille sourdement une telle pratique : déjà Zwingle était manifestement très influencé par l'Humanisme du XVI^e siècle et la place centrale que celui-ci donnait à l'homme; quant au baptême proprement dit, malgré son attestation dans l'anabaptisme du XVI^e siècle, il s'inscrit institutionnellement et intellectuellement de

⁴⁸ La « grâce » n'est pas comprise ici comme présence réconciliée du Christ à l'homme (théologie protestante) mais comme force, substance, qualité détachée de la personne même de Dieu.

manière forte au XVII^e siècle, et sa parenté formelle avec l'*Aufklärung* naissant me paraît certaine : dogmes de la transparence de l'homme à lui-même, de l'homme *causa sui* qui se développe à partir de zéro sans prise en compte d'une antécédence souterraine, etc. Il y a du rationalisme diffus dans le baptême, même si ses penseurs résistent à l'admettre.

Certes le baptême n'est pas ici sans le préalable de la venue du Christ dans la foi; mais l'acte sacramentel lui-même *fait signe*, énoncé, donne un message à des tiers. Le baptisé est ici l'acteur principal; il en est même l'auteur car, d'une certaine manière, on peut dire qu'il se baptise lui-même dans la mesure où l'acte exige une prise de conscience solide, l'adhésion à un langage et la transparence aussi grande que possible d'une décision.

Type C : le baptême comme engagement de Dieu en Christ

Ici l'insistance n'est pas tant dans la réponse de la foi que dans la Parole que Dieu prononce en Christ, dans le *oui* qu'il adresse à l'homme en amont de toute réponse (même si, rappelons-le, les autres éléments peuvent aussi être présents de manière secondaire). Ce type me paraît ouvrir sur au moins deux sous-types, dont l'un doit être subdivisé encore en deux sous-sous-types.

— Sous-type C₁ : le baptême comme SIGNE.

Ici le sacrement est essentiellement compris comme support, sous une forme matérielle, d'un enseignement ou d'un renseignement venant de Dieu lui-même : l'*amor Dei* précède la réponse. *L'essence du baptême réside dans la transmission et la réception d'une cognitio composée de signifiés*. C'est en ce sens qu'il est signe et non signifiant car il transmet bien *quelque chose à quelqu'un*.

Certes on peut alors se demander pourquoi il y aurait besoin d'un signe, une parole claire pouvant suffire ? Les réponses justificatives sont diverses et, il faut bien le dire, peu convaincantes : l'homme est corps, on ne peut s'adresser qu'à son seul esprit ! L'homme est « imbécile » (faible), il lui faut ces appuis matériels, etc !

Ce sous-type du baptême comme signe se subdivise lui-même en deux sous-sous-types :

- Sous-sous-type C_{1a} : bien que le baptême soit un signe et qu'il transmette donc *quelque chose à quelqu'un*, il peut être administré quand même à des petits enfants. On le justifie souvent par la communion ecclésiale où la famille et/ou la communauté reçoivent la charge de répercuter la *cognitio* afin que, l'âge de raison étant arrivé, le baptisé puisse la recevoir et la reprendre à son compte. J'ai du mal à entendre cette explication, souvent présente dans les milieux réformés actuels, autrement que comme un essai de compromis avec une tradition baptismale qu'on entend respecter mais dont on ne veut pas garder les traits fondateurs par souci de se conformer aux dogmes de l'*Aufklärung* : si le baptême transmet une *cognitio*, pourquoi ne pas attendre que le récipiendaire soit en état de la recevoir ?

- Sous-sous-type C_{1b} : Le baptême comme *cognitio* est fortement affirmé mais les conséquences en sont admises : il ne faut baptiser que des hommes et des femmes qui sont en état de recevoir cet enseignement ou ce renseignement (Karl Barth).

— Sous-type C₂ : le baptême comme SIGNIFIANT.

Le cœur en est ici le *mouvement de quelqu'un vers l'homme* (Dieu comme Père nommant et donc adoptant s'attendant à l'homme *comme énonciateur* et non comme auteur d'énoncés). Le procès qu'il met en œuvre ne concerne donc pas un enseignement mais un *acte* : dans l'origine (croix et résurrection du Christ), Dieu s'est affirmé comme celui qui a dit *oui* aux hommes; cet acte se singularise en chacun : toute vie s'origine en amont de chaque moment de prise de conscience, dans ce *oui* gracieux.

Par la pose de ce signifiant, la vie humaine est structurée dans l'ordre de la réponse, c'est-à-dire dans l'ordre de la filialité, réponse qui peut s'avérer positive ou négative cette dernière étant aussi une réponse possible.

Dès lors le baptême se laisse ici comprendre comme la pose d'un signifiant qui relie une vie nouvelle au signifiant primordial de la croix; il affirme Dieu, non comme l'auteur d'énoncés, mais *comme l'énonciateur qui se situe au lieu de sa paternité* laquelle est toujours adoptive. Les énoncés viendront certes par la prédication (au sens large du terme), par les réponses de la foi également, en termes d'énoncés eux aussi; mais le signifiant paternel, écho du signifiant originel prononcé en Jésus de Nazareth, n'est pas répétable car il *conditionne la position du sujet dans l'ordre du symbolique (énonciation) mais non ses déplacements dans l'ordre de l'imaginaire (contenus signifiés)*.

Nous pouvons résumer notre typologie par le schéma suivant :

Modalité principale	Projet Contenu	Distribution
Action du Christ Type A	Baptême comme effet dans le réel Transformation du baptisé <i>in actu</i> Effacement du péché originel, don de la grâce	Donné au petit enfant
Réponse du fidèle Type B — Zwinglisme (B ₁) — Baptisme (B ₂)	Baptême comme signe Témoignage donné sous la forme d'une <i>cognitio</i> déchiffrable par des tiers <i>Ibid</i> <i>Ibid</i>	Donné au petit enfant Réservé à l'âge de raison
Action du Christ Type C ₁ — Position générale (C _{1a}) — Barthisme (C _{2b})	Baptême comme signe Transmission d'une <i>cognitio</i> par le Christ <i>Ibid</i> <i>Ibid</i>	Donné au petit enfant Réservé à l'âge de raison
Action du Christ Type C ₂	Baptême comme signifiant Atteste la venue de Dieu et de son désir au baptisé et inscrit celui-ci dans une structure de réponse filiale	Donné au petit enfant

III. INTERPELLATIONS ANALYTIQUES DES PRATIQUES BAPTISMALES

Avant d'aborder cette lecture critique, un détour s'impose afin que soit mise en évidence l'analogie entre certaines structures analytiques et certaines structures théologiques :

1. *La filialité adoptive du croyant, la forclusion de la jouissance du réel et l'effacement du signifiant symbolique.*

Le rapport de foi entre le fidèle et son Dieu attesté en Jésus-Christ est bien marqué dans le Nouveau Testament par des termes proches de ceux qui ont été évoqués plus haut : l'émergence de la foi est bien caractérisée comme « nouvelle naissance » laquelle implique une « régénération ». Le fidèle est bien caractérisé par sa relation filiale, alors que le Père de Jésus-Christ est bien décrit comme l'auteur d'une « adoption » vis-à-vis des disciples du Christ.

Comme en analyse, (mais ce « comme » traduit une comparaison d'algèbre formelle et non une identité de contenus), ce déroulement implique une double négativité, un un vide et un manque d'où jaillit une dynamique de salut :

— Mise à distance des inscriptions premières de la jouissance : à Noël, Dieu « s'absente » en tant que réel et donc en tant que puissance de mort pour l'homme (« voir Dieu c'est mourir »). Avec ce retrait, disparaissent aussi, chez les grands auteurs du Nouveau Testament, les qualificatifs du théisme : toute-puissance, tout-savoir, tout-regard, etc. Dieu s'inscrit dans le symbolique de son Logos (ensemble vide de la jouissance); il n'est désormais plus rencontrable que dans sa face de finitude qu'est Jésus-Christ.

— Ce Logos lui-même, dans la mort de la croix, dit sa pleine inscription dans le manque, cette croix n'étant pas tellement connotée par sa charge doloriste (en tout cas chez Paul et chez Jean) que par la dimension de finitude et de manque en Dieu qu'elle atteste. Mais justement la croix comme moment où émerge le signifiant du désir de Dieu, son action salvatrice et donc nominatrice pour les hommes, est, par

la résurrection, doublement inscrite à son tour dans le non saisissable au niveau de l'imaginaire (archéo-refoulement du signifiant premier) :

- d'une part elle est caractérisée, dans l'épître aux Hébreux, par le terme d'*ephapax*, de « une fois pour toutes », d'irrépétabilité. Nul fidèle ne peut rejoindre la croix; il doit s'arrêter aux signifiants apostoliques seconds qui en témoignent; aucune cérémonie ni sacrement ne réinscrit à nouveau ce « une fois pour toutes » dans le réel du *hic et nunc*. Le fidèle n'est pas rendu contemporain de la croix du Christ (Kierkegaard) mais c'est le Christ qui, par sa Parole, se rend présent dans l'aujourd'hui du fidèle (Luther). Mais justement, le « par sa Parole » indique bien qu'il n'y a pas répétition dans le réel du signifiant dressé dans l'*illic et tunc* du premier Vendredi-Saint.

- La croix comme pose du signifiant primordial dans le réel est aussi effacée par la résurrection, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut. Celle-ci n'est pas la revanche de Dieu sur l'apparent échec de la croix, mais l'éternisation du nouveau statut de ce même Dieu à jamais inscrit dans la finitude du Christ. Du même coup, le premier signifiant ne peut plus se répéter : le tombeau est vide et le Christ, signifiant de la paternité de Dieu, ne peut plus être rejoint dans sa première énonciation. (C'est bien pour cela qu'une Réforme dans l'Église ne peut être que *réformatio* et non *restitutio*).

C'est dans cette dynamique que les textes néo-testamentaires reportent sur le baptême le « une fois pour toutes » de la croix. La singularisation, l'inscription pour chacun de l'acte antécédent de la croix ne peut à son tour qu'être « une fois pour toutes », car il pose un signifiant sur lequel aucune mainmise n'est possible, que ce soit par un acte de pouvoir, de savoir, d'avoir, et donc aussi un acte de mémoire. L'important ici n'est pas tellement que le baptême ait lieu à 6 mois ou 30 ans, mais qu'il ait eu lieu dans une antécédence qui le rende indisponible.

Contrairement à une lecture rationaliste, un peu stupide il faut bien le dire, cette indisponibilité du signifiant baptismal n'implique pas le rejet de la liberté mais bien au contraire son effectuation possible :

— c'est le *oui primordial* de la mère qui, écartant à jamais la psychose comme chemin de mort, rend possible le peu de liberté dont les hommes sont capables, en l'occurrence le *oui* à l'amour parental ou le *non*. Si les signifiants du *oui* maternel n'avaient été posés, la psychose ferait son œuvre et il n'y aurait aucune liberté de réponse possible.

— Le raisonnement théologique est ici comparable qui se traduit dans ce passage de l'ancienne liturgie de baptême de l'Église Réformée de France : « Par son baptême votre enfant est chez lui dans la communauté chrétienne; aucune contrainte ne l'y retiendra. Mais s'il venait à s'en séparer, sa place y resterait à tout jamais marquée ». Qui peut effacer le *oui antécédent* dont le signifiant est effacé ? Mais qui ne voit aussi que c'est le fait qu'il ait été prononcé, mais aussi qu'il ait été rendu indisponible, qui autorise justement la liberté d'habiter la maison du Père ou d'aller garder les cochons chez des étrangers.

Le tableau suivant met en forme le parallèle analyse-théologie :

Donné de l'analyse	Dieu et le monde	Dieu et le fidèle singulier
Vide de la Chose et donc indisponibilité de la jouissance du réel	À Noël, Dieu devient indisponible comme Chose comblante. Aucun accès à Dieu hors du Christ	Fin du théisme
Désir de l'Autre comme créateur du sujet. Archéo-refoulement du signifiant de l'émergence de ce sujet	Désir de salut de Dieu inscrit sur la croix réelle du premier Vendredi-Saint. Ce signifiant devient indisponible de par l' <i>ephapax</i> de cet événement mais aussi de par le tombeau vide	Désir de salut sur chacun en particulier et pose de ce signifiant par le baptême. Ce signifiant est indisponible au fidèle.
De ce signifiant perdu, il reste un sceau imaginaire marqué sur chaque page de la vie quotidienne, psychologique et sociale	L'indisponibilité du réel Christ-en-croix ouvre sur le témoignage apostolique et sa prédication qui nourrit la vie quotidienne	L'indisponibilité du signifiant-baptême ouvre sur le témoignage ecclésial et parental qui nourrit la vie quotidienne

Sur la base de ces rappels, reprenons les différentes approches du baptême dégagées par notre typologie, en les regroupant sous deux rubriques : le baptême comme signe (B₁, B₂, C_{1a}, C_{1b}) et le baptême comme signifiant (C₂)⁴⁹.

2. Le baptême comme signe

Le point commun à ces pratiques réside dans la définition du baptême comme *cognitio*, que ce soit un témoignage rendu par le fidèle aux hommes, que ce soit une communication de Dieu au fidèle. Disons le, dans une telle approche, il est rationnellement incompréhensible que le sacrement ne soit pas réservé à des hommes et des femmes capables d'en comprendre au moins quelque chose, puisque *communication de quelque chose* il y aurait.

Cette position qui oscille typologiquement entre Zwingle et Barth, semble pourtant être devenue majoritaire dans le protestantisme réformé français. Peut-être que ses racines sont à chercher largement dans le refus de la position catholique, — refus qui, n'ayant pas les ressources d'une mise à distance fine, s'est arrimée à l'Humanisme d'abord, à l'évolution de celui-ci en *Aufklärung* ensuite. C'est bien le lieu de la raison transparente à elle-même qui est promu, la réception d'une *cognitio* (d'une formation et d'une information) étant censée conduire à une évolution positive de l'humain vers une identité plus assurée. Le désir et son cheminement nocturne sont compris comme menace, voire déniés; l'origine est placée dans la transparence de l'homme à lui-même, la communication de signifiés aidant à voir plus clair en vue d'une décision plus responsable. Ce qui est rejeté ici c'est que l'humain dépende d'un signifiant qui le possède et qu'il ne maîtrise pas, signifiant d'un désir de l'Autre à jamais enfoui dans l'immémorial de son histoire.

L'analyse ne peut voir ici qu'une position historiquement datée qui ne résiste pas au basculement de l'épistémologie qui s'est presque simultanément produite en diverses disciplines dont la sienne. Les questions qui doivent être posées sont alors la suivante : *l'homme devient-il humain par un acte d'auto-positionnement, au besoin informé par ailleurs, ou le devient-il par un acte de nomination par un Autre, acte situé en amont de toute prise de conscience de lui-même ?* Est-ce l'homme qui fait le langage ou le langage qui fait l'homme ? Le lieu du sujet, de l'irréductible unicité de chaque homme, doit-il être situé dans la transparence de sa raison et la conscience de son affectivité ou dans le « nom » que l'Autre prononce sur lui, « nom » qui ne le fait exister que dans une position filiale, c'est-à-dire dans une structure anthropologique de réponse ?

Jacques Lacan avait déjà repéré l'analogie entre la science positiviste, fille de l'*Aufklärung*, et la psychose, en tant qu'elle se posait comme *causa sui* et excluait le sujet⁵⁰. Nous sommes bien ici, avec cette position baptismale, dans la volonté de maîtriser le langage, et par suite d'être, sinon la cause totale de soi, *du moins le contemporain de sa propre cause*. Dans ce contexte, la forclusion du signifiant primordial fait régresser à une organisation de type psychotique, et l'on sait le destin de l'*Aufklärung*, surtout en France, qui s'est crue porteuse de la seule vérité pour le monde, dans le sentiment d'être assiégé par « les forces obscurantistes d'un autre âge »⁵¹.

3. Le baptême comme signifiant

C'est la seule position qui soit en cohérence avec le principe matériel de la théologie protestante, le *sola fide*. Encore faut-il que sa théologie se réécrive sur des bases épistémologiquement plus sûres que cela ne fut fait au temps de la Réforme. Un seul exemple :

Jean Calvin a largement fondé cette pratique du pédobaptême sur le principe de « l'alliance familiale » : quand Dieu appelle un être humain, il appelle aussi ses enfants, les enfants de ses enfants, etc. Dans sa lettre, ce raisonnement se heurte théologiquement à la différence fondamentale qui existe entre l'ancienne et la nouvelle Alliance; elle se fait aussi dans la cadre d'une théologie de l'élection dont j'ai montré par ailleurs la dimension perverse; elle est enfin falsifiée aujourd'hui car elle ne peut plus rendre compte de la réalité ecclésiale concrète dans son évolution récente, pas plus d'ailleurs que de la culture occidentale contemporaine (liens familiaux très distendus).

Il n'en demeure pas moins que, malgré son écriture de surface qui est datée, le réformateur français laissait cheminer, dans les plis invisibles de son texte, une vérité qui vaut d'être recueillie : il n'y a d'être humain qu'en position de filialité, le « non » à l'Autre l'impliquant encore. *La source de cette filialité est en amont de toute prise de conscience; elle réside dans une parole paternelle réellement prononcée mais dont le signifiant n'est pas disponible à ma raison et à mon affectivité*. Autrement dit, si la théologie de Calvin sur ce point est datée dans sa lettre, elle mérite qu'on la fasse rebondir dans une nouvelle écriture qui libère ses inter-dits, ce qui se dit entre ses dires.

⁴⁹ En laissant de côté la position catholique (type A).

⁵⁰ On mesure encore la stupidité qu'il y aurait à confondre un diagnostic sur la manière d'habiter le langage avec un diagnostic sur la structure psychique d'un individu !

⁵¹ Il est vrai que le baptême comme *cognitio* n'exclut pas chez beaucoup le pédobaptême. C'est alors purement et simplement incompréhensible.

Je ne peux développer ici *la théologie du baptême comme signifiant* ; on en aura deviné quelques approches dans les développements ci-dessus : si Dieu est mon Père, le signifiant de son désir envers moi qu'il prononce *in præsenti Christi*, signifiant qui me fait advenir comme sujet, comme « homme intérieur », *ne peut que devenir indisponible*, se situer en amont de tout instant de ma vie. La prise de conscience dans le quotidien imaginaire ne peut se vivre qu'autour de sceaux moulés sur ce signifiant premier : prédication, expériences spirituelles, témoignages, etc.

Encore une fois, si *le baptême comme signe* livre des contenus capturables, *le baptême comme signifiant me structure dans l'ordre de la réponse filiale sans pour autant que je puisse accéder au désir premier du Père à jamais indisponible dans son articulation*. Il ne fait pas de Dieu un enseignant et de la révélation un énoncé au contenu disponible; *il atteste Dieu, par le Christ et en Esprit, comme Père énonciateur de ma filialité adoptive*. Or cet acte d'adoption n'a pas de contenus explicites mais situe Dieu et le baptisé dans des positions symboliques et réciproques inébranlables. On mesure que, dans ces conditions, l'âge du baptême n'a pas une importance décisive et que rien n'exclut le baptême des enfants des croyants.

*

À l'heure de conclure, je me contenterai d'une double rappel :

1. *Dieu comme réel est indisponible et donc aucun objet saturant n'est offert à la foi.*
2. *Son Logos est marqué du signe de la croix et donc de la mort. Par là il est inscrit dans la finitude.*

Ces deux fondements impliquent que le signifiant du désir de Dieu qui me fait émerger comme sujet soit toujours en amont de tout moment de prise de conscience et de mise en œuvre imaginaire. Ce signifiant ne peut justement qu'être signifiant et non signifié (baptême comme *cognitio*), énonciation et non énoncé, signature et non transmission d'un savoir. Ici l'image de la trace de pied découverte sur le sable par Robinson Crusoe est parlante : elle est signature du passage de quelqu'un et de son désir mais ne renseigne en rien sur les énoncés (savoirs sur la race de l'intrus, sur ses intentions, etc).

Le Dieu qui était habité d'un désir de salut de tous les hommes et qui l'a réalisé (inscrit dans le réel) le vendredi-saint passe dans une vie d'homme et signe cette traversée d'un signifiant que la marée du temps ne peut qu'effacer de la conscience mais dont les effets (émergence d'un sujet devant lui) sont disponibles à l'expérience de la foi dans leurs redondances imaginaires (vie d'Église, prédication, confirmation, partage communautaire, etc).

ADDENDUM

De quelques questions annexes

Je voudrais soulever ici deux questions qui, de temps à autre, s'élèvent et viennent questionner à nouveau la lecture théologique du baptême :

— *Immersion ou aspersion*

Contrairement aux apparences, la pratique de l'immersion baptismale n'est pas propre au monde protestant et ne concerne pas que le baptême des adultes. En effet, l'Église orthodoxe orientale pratique le baptême des petits enfants par immersion. La question serait en soi indifférente théologiquement si elle ne conduisait certains tenants de la pratique de l'immersion à contester la validité du baptême par aspersion et donc à le renouveler au besoin.

Il est clair que la pose d'un signifiant est toujours incluse dans un environnement climatique, géographique et culturel précis. Dans l'espace méditerranéen, l'immersion allait presque de soi; transporté dans un monde urbanisé, au climat plus rigoureux, la pratique de l'immersion implique un apport technique considérable (baptistère, eau chaude, etc) qui noie le signifiant dans une importance exagérée accordée à son environnement. *Dès lors cet effort technique démontre bien que le signe l'emporte sur le signifiant* : le baptême transmet tellement ici une *cognitio* qu'il importe que ses étapes (plongée dans l'eau, sortie, etc) parlent d'elles-mêmes et livrent des signifiés à livre ouvert. Nous sommes donc renvoyés au baptême comme signe et aux remarques que j'ai faites sur ce sujet.

Si par contre l'immersion est considérée comme seconde, la validité de l'aspersion n'étant pas mise en cause, nous sommes dans le domaine des *adiaphora* et donc de la liberté chrétienne, domaine qui ne semble pas poser de problèmes théologiques mais aussi analytiques⁵².

— *La demande de rebaptême*

Il arrive, rarement il est vrai, qu'un croyant baptisé dans sa petite enfance demande et parfois obtienne un baptême d'adulte qui est en fait un rebaptême. Nous sommes ici dans une situation qui ne peut que conduire l'analyste à alerter le ministre qui consent à cette pratique et qui peut alors devenir complice d'une pathologisation de la structure religieuse⁵³. Ici, une série de positions différentes me paraissent pouvoir être occupées, suivant la dimension individuelle de la demande :

1°. *Habitation psychotique du langage* : pour être rare, elle n'est pas absente. Le demandeur ne peut s'assumer dans la perte du signifiant qui fonde sa filialité; il a besoin d'être son propre père, d'agir ce signifiant par sa décision propre; *au mieux, il s'agit de devenir le contemporain de sa propre naissance !* On en mesure les effets.

2°. *Habitation hystérique du langage* : deux niveaux peuvent être distingués ici, en fonction des contenus et de la forme de la demande :

— Il s'agit d'un voir et d'un « se donner à voir », l'hystérique étant sans cesse au spectacle. Cette forme habitation du langage devrait pouvoir être rapidement discernée par l'écoute pastorale et déplacée sans trop de peine.

— Plus profondément, il peut s'agir d'une autre quête : la demande d'un savoir sur l'être de la filiation. Nous frisons l'*unglauben* dont parle Lacan, la non-foi au signifiant qui signe la lourdeur de la structure de langage. Ici *le signifiant primordial ne peut être cru mais à besoin d'être su*, quitte à le transformer en signe donnant des signifiés disponibles au savoir !

3°. *Habitation obsessionnelle du langage* : deux niveaux sont aussi possibles :

— *Une attitude agressive vis-à-vis du groupe ecclésial*. Il s'agit à la fois d'affirmer l'appartenance à celui-ci mais, en même temps, de se poser comme unique en son sein. Nous sommes ici renvoyés à la fine lecture que H. Rey-Flaud fait d'Alceste, le célèbre personnage de Molière. Celui-ci, en position de contestation de la société des courtisans, avoue qu'il en est membre et qu'il n'occupe aucune position linguistique psychotique. Certes il a traversé le vide de la Chose et le manque que constitue la castration; mais il reste dans *la nostalgie de la Chose*, ce qui l'inscrit dans une position obsessionnelle⁵⁴.

On sait que, pour vivre au quotidien, l'absence de la Chose (*das Ding*) est sans cesse compensée par l'élection d'objets (*die Sachen*) qui, comme le Canada Dry, ont la couleur, l'odeur et la fonction du whisky mais ne sont pas le whisky. L'obsessionnel, ne pouvant s'abandonner au transitoire et à l'aléatoire des *Sachen* comme moyens provisoires et toujours fragiles de relancer le désir, ne peut qu'éprouver tristesse et agressivité devant ce monde vide de ce qui pour lui est essentiel : la totalité du corps de la mère et la plénitude d'une parole paternelle que n'affecterait aucune castration. « Tout signifiant A appelé dans la chaîne comme "représentant provisoire" du signifiant premier appelle de sa part la pose de son "contredit" A', découvrant ainsi l'impasse fondamentale de l'obsessionnel qui est d'être renvoyé comme une balle de ping-pong de A en A'. En vertu de cette même loi, tout objet qui est proposé au héros (ici Alceste) se voit immédiatement écarté comme impropre à soutenir la figure individuelle de la Chose; le mieux qu'il puisse faire est de choisir un objet "impossible" qui maintiendra durant un temps son désir en asymptote, sauvant ainsi un moment l'espérance de la Chose [...]. Le fond de la revendication exorbitante d'Alceste est de demander toujours autre chose, parce que son exigence est celle de la Chose »⁵⁵. Par là se dit son appartenance à un groupe mais aussi son besoin de poser un lieu impossible par lequel il s'en démarque et se tient dans la position du misanthrope. Ainsi, sur la base d'une théologie cohérente et conforme au principe matérielle de la Réforme, le signifiant baptismal indisponible peut-il être sans cesse

⁵² L'Église Réformée de France a reconnu la pratique d'une « confirmation adulte du baptême » faite par immersion, telle qu'elle se pratique dans l'Union de prière de Charmes (Ardèche). En soi, aucune réserve ne s'impose si le candidat est au clair quant à sa pratique. Une question se pose toutefois : la confirmation d'un baptême irrépétable peut-elle être elle-même irrépétable ? N'appartient-elle pas à ces sceaux imaginaires qui relient chaque page de la vie quotidienne imaginaire au signifiant primordial ? S'il en est ainsi, cette « confirmation par immersion » devrait être répétable ! Si elle ne l'est pas, on peut s'interroger sur ce qu'elle traîne dans ses plis inconscients.

⁵³ Nous ne considérerons que le cas du demandeur; mais il va de soi que le ministre qui y consent s'identifie à la demande et peut être interrogé de façon comparable.

⁵⁴ La nostalgie n'est ni forclusion psychotique, ni déni pervers, mais « volonté » d'oublier l'absence de la Chose et la castration du Père; c'est une position névrotique.

⁵⁵ D'après H. REY-FLAUD, *op. cit.*, p 107 ss.

menacé dans son indisponibilité par la quête obsessionnelle de la Chose dont Lacan a montré qu'elle pouvait être soutenue efficacement par le langage religieux.

— *Un besoin de confirmation* : Henri Rey-Flaud, déplaçant son regard d'Alceste vers « L'homme aux rats », met en évidence une autre facette de l'obsessionnel qui ne peut apporter aucune confiance à l'Autre dont il a admis la castration. C'est pourquoi il a sans cesse besoin d'un Autre de l'Autre qui lui garantisse le premier : « Ce besoin de garantie constitue la phénoménologie de la névrose qui rend compte du travail de Sisyphe où il s'épuise : produire un Autre de l'Autre pour cautionner la bonne foi du premier ». D'où le besoin d'un nouveau signifiant qui confirme le signifiant premier indisponible, *nouveau signifiant qu'il transforme en fait en signe*, en langage démonstratif éprouvable quant à ses contenus. *Le rebaptême est-il autre chose qu'un signifiant transformé en signe, en porteur de signifiés, le signifiant primordial étant censé n'être pas digne de confiance parce que barré et indisponible.*

Sur cette même base, Rey-Flaud retranscrit les observations de Freud sur « L'homme aux rats » : « L'obsessionnel exprime ainsi son souhait d'une langue parfaite qui ne laisserait rien perdre de la chaîne du sens, conçue comme un code de signes... ». Il s'agit bien de cela dans un rebaptême : production d'un autre signifiant qui garantisse le premier mais qui aussi, par sa transformation en signe, produise des signifiés que cette fois-ci on ne laissera pas perdre puisque, croit-on, on est devenu en état de les maîtriser et d'en jouir !

Cette longue digression n'avait qu'un but : montrer qu'aucune situation théologique n'est définitivement assainie, le désir produisant sans cesse des surgeons qui peuvent mettre en péril les positions les plus assurées.