NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

127 N° 2 Avril-Juin 2005

L'économie symbolique du baptême

Yves LABBÉ

p. 200 - 225

https://www.nrt.be/fr/articles/l-economie-symbolique-du-bapteme-623

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

nouvelle revue théologique

REVUE PUBLIÉE TOUS LES TROIS MOIS
PAR UN GROUPE DE PROFESSEURS
DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS – BRUXELLES

Sommaire

Tome 127/n° 2 **AVRIL-JUIN 2005**

Ph. DESCHUYTENEER, S.J.
En hommage au P. Jacques Dupuis SJ 177

M.-A. VANNIER
La prédication chez Augustin et Eckhart 180

Y. LABBÉ
L'économie symbolique du baptême 200

A. BAMBERG
L'*amoris officium* à l'égard des prêtres et évêques d'âge avancé 226

M. CASTRO
Philosophie weilienne et théologie chrétienne chez Henri Bouillard 236

P. GILBERT, S.J.
Gratuité 251

É. FRANK
De la pourpre au vêtement de lumière, dans l'œuvre de Gérard Pfister: une initiation 266

BIBLIOGRAPHIE *(voir en page 352 la liste des ouvrages analysés)*
HISTOIRE DE LA PENSÉE: ***276*** • BIOGRAPHIES: ***298*** • THÉOLOGIE: ***307*** • HISTOIRE: ***337***

OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION: ***348***

AFGIFTEKANTOOR 3000 LEUVEN 1

NRT 127 (2005) 200-225
Y. LABBÉ

L'économie symbolique du baptême

Après avoir esquissé une compréhension du sens des symboles qui l'affranchisse aussi bien des limites d'un système culturel que de l'autorité universelle des archétypes[1], il me semble opportun de l'appliquer à la compréhension du symbolisme liturgique. La présente étude s'arrêtera sur le baptême qui, avec l'eucharistie, supporte depuis les origines la liturgie chrétienne. Elle cherchera uniquement à en analyser le symbolisme: découvrir comment les rites, les images mais aussi les paroles mises en œuvre dans la liturgie, sous mode symbolique, y acquièrent une détermination propre, à la fois distinctement et conjointement. Nous n'aurons à nous préoccuper ni des origines historiques du baptême[2], ni de l'interprétation de ses différents symboles[3], seulement de son économie symbolique: la manière dont le baptême s'est construit et se construit symboliquement pour devenir et demeurer la première étape de l'initiation chrétienne. Ne pourrions-nous pas alors en attendre la définition d'un paradigme capable de ressaisir les rapports entre une anthropologie du symbole et une théologie de la liturgie?

Toutefois, je ne me tiens pas moi-même à égale distance de cette anthropologie et de cette théologie. Espérant m'appuyer un peu solidement sur la première, je dois laisser à d'autres la seconde. Si toute prise de position sur la relation entre la constitution du symbolisme et les mystères de la foi relève d'une théologie fondamentale, celle-ci ne saurait épuiser la responsabilité de la théologie à l'égard de ces mystères. Nous resterons donc au seuil

---

1. Je renvoie aux écrits suivants: *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée, 1997; *La foi et la raison. Sur le christianisme, les religions et la mystique*, Paris, Salvator, 2000, p. 15-41; «La réalisation du sens dans les symboles», dans *NRT* 122 (2000) 573-596. [Cf. aussi la recension *infra* p. 312].

2. Voir, p. ex., LÉGASSE S., *Naissance du baptême*, Paris, Cerf, 1993; BENOÎT A. et MUNIER Ch., *Le baptême dans l'Église ancienne (I^er^-III^e^ siècles)*, Bern-Berlin, Peter Lang, 1994.

3. Voir BAUDRY G.-H., *Le baptême et ses symboles. Aux sources du salut*, Paris, Beauchesne, 2001. Situant les symboles du baptême dans leurs usages rituels, durant les premiers siècles, l'auteur les interprète en s'appuyant essentiellement sur des citations de la Bible et des Pères.

d'une théologie du baptême. Je m'expliquerai d'abord sur la méthode suivie, en explicitant ce qui est inévitablement tenu pour acquis: la distinction sans séparation entre un acte symbolique, capable de sens et de vérité, et ses conditions naturelles et culturelles. Ensuite, ayant identifié ce double enracinement pour le baptême, il restera à montrer l'essentiel: comment le sens de son symbolisme non seulement se décide mais se détermine dans la totalité de la liturgie, où la parole garde une fonction nécessaire.

I. – Une analyse du symbolisme applicable au baptême

Il suffit, pour commencer, d'une définition large du symbolisme: un ensemble déterminé de signes où le sens se réalise par dédoublement. Pour le baptême, le symbolisme prend une forme globalement rituelle: gestes symboliques au milieu desquels s'inscrit un «bain» d'eau, par immersion ou ablution. Si la symbolisation constitue une seule des dimensions du rite[4], elle retiendra toute notre attention pour de justes raisons. D'une part, la liturgie baptismale ne limite pas le symbolique à ses gestes, aussi diversifiés soient-ils. Elle le retrouve dans les métaphores qu'elle multiplie à travers lectures et prières. D'autre part, elle suppose une articulation essentielle et précise entre symbole et parole, quelles que soient les craintes réitérées que la parole écrase le symbole. Une définition ne délivre cependant pas une méthode. Il faut dès maintenant nous donner une matière et une forme: où chercherons-nous la liturgie baptismale et comment appréhenderons-nous les faits symboliques?

Devons-nous interroger par priorité les dispositions passées ou présentes de la liturgie baptismale? Si les études historiques ont représenté un facteur déterminant du mouvement liturgique puis de la réforme conciliaire du XX^e^ siècle, les premiers siècles chrétiens apparaissent d'abord trop incertains pour la connaissance des rites, ensuite trop dispersés dans leur développement, pour que, suivant la perspective engagée, nous puissions en bénéficier véritablement. On consentira donc à se rapporter immédiatement

4. «Les rites sont à considérer comme un ensemble de conduites et d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennels, d'ordre verbal, gestuel et postural, à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante d'êtres ou de puissances sacrées, avec lesquelles l'homme tente de communiquer en vue d'obtenir un effet déterminé» (RIVIÈRE C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, A. Colin, 1997, p. 81).

à l'actualité de la liturgie, ne recourant qu'occasionnellement aux sources anciennes. Pratiquement, on renverra de manière continue au *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* dans sa version la plus récente[5]. S'étant rapproché d'un modèle emprunté aux premiers siècles, ce rituel présentera ici l'avantage de déployer le symbolisme dans le temps, depuis l'entrée en catéchuménat jusqu'à la célébration de l'eucharistie. Nous n'aurons pourtant pas à suivre les étapes de l'initiation chrétienne, simplement à y confirmer, à partir d'exemples, une formation progressive du sens des symboles, en nous arrêtant au seuil de la liturgie eucharistique.

«Entre capacité symbolique et symbolisation effective, notait très justement Fr. Isambert, se situe la culture comme choix»[6]. On identifiera *la capacité symbolique* aux possibilités universelles de symbolisation associées communément à la nature. Elles renvoient à toutes les images, à la fois représentations et émotions, qu'un corps simplement humain, déjà sexuellement différencié, peut produire de l'univers et de lui-même. Telle est la matière sensible des symboles. Elle foisonne de formes symboliques fort indéterminées, seulement possibles, non réalisées. Le corps n'est encore là que *l'archisymbolisable*: ce à partir de quoi se détacheront les premières formes symboliques, par la médiation d'un corps social et culturel déterminé. Ces formes dites culturelles ou signifiantes présentent assurément un sens, mais dans les limites d'un système ou d'une structure, où le sens se fixe à une différence de forme à forme, à l'exemple des formes d'une langue avant leur usage dans un discours. Quand *une culture opère un choix*, nécessairement restreint, parmi les multiples possibilités du sensible, elle soumet celles-ci à une organisation qui, en retour, en différencie considérablement les valeurs signifiantes.

Matière sensible et formes signifiantes, nature et culture, constituent ainsi les conditions d'une *symbolisation effective*, tel le symbolisme baptismal. Aucun acte humain ne saurait être inconditionné, pas plus un acte symbolique qu'un acte discursif ou un acte pratique. Cependant, un acte s'affirme, par état, irréductible à ses conditions. Il y a là un seuil, un saut qualitatif. Une symbolisation effective lève l'indétermination dans laquelle demeurait le choix culturel. Elle opère un passage décisif du possible au réel ou

5. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, Paris, Desclée-Mame, 1997. Il s'agit de l'adaptation française de l'*Ordo initiationis christianae adultorum* (1972). Les références aux paragraphes seront données dans le corps du texte.

6. ISAMBERT Fr., *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979, p. 164.

de la forme au sens, mais dans un usage spécifique, une situation propre, qui se confondra pour nous avec la séquence de l'initiation chrétienne. Or, la distinction sans séparation entre ce qui sera ici posé et ce qui lui restera présupposé appellera d'autres discernements, qui dépassent le cas du symbolisme baptismal. Une symbolisation effective signifie, fait sens, selon différents modes (cf. *infra* II). Elle recourt également au discours, à la parole, pour écarter ce que ses formes symboliques maintiennent indécis et même indéterminé. Elle requiert enfin d'établir une discrimination entre sens et vérité, ultime distinction entre le possible et le réel, à laquelle le symbolisme baptismal ne saurait se soustraire (cf. *infra* III).

Découvrir l'économie symbolique du baptême invite dès maintenant à faire apparaître les conditions naturelles (cf. *infra* II 2.) et culturelles (cf. *infra* II 1.) du symbolisme baptismal, puis à dévoiler les articulations que sa mise en œuvre liturgique instaure entre sens et sens (cf. *infra* III 1.), sens et vérité (cf. *infra* III 2.) et surtout, entre symbole et parole (cf. *infra* III 3.).

II. – Les conditions naturelles et culturelles du baptême

L'enquête sur les conditions du symbolisme baptismal suivra une *démarche régressive*. Elle partira de notre rituel de l'initiation chrétienne, à la fois lecteur et auteur, pour en retrouver les conditions signifiantes puis, en deçà, les conditions sensibles. Si ce chemin se montre le plus court, il convient également à un parcours de théologie fondamentale qui a déjà pris le parti, pour de sérieuses raisons, de n'abandonner le sens, la détermination du symbolisme liturgique, ni à l'univers sensible, celui de prétendus archétypes, ni à un système signifiant, qualifiable d'ordre symbolique. Ce symbolisme demeure porté, ici et maintenant, par la foi que l'homme y accède non seulement à la communauté chrétienne mais encore à la vie divine, par participation à la mort et à la résurrection du Christ (§ 3-6). On parlera donc, en termes corrects, d'un symbolisme vif, irréductible à ses conditions, identifiable à un événement de sens, comparable à l'initiative d'une parole.

Le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* semble offrir les meilleures chances à une manifestation de la singularité de ce symbolisme, à l'unicité de sa finalité. Il se révèle en effet à la fois substantiel et souple en éléments, postures, gestes et paroles

symboliques. La célébration de l'entrée en catéchuménat en livre un heureux exemple (§ 70-102), celui d'un temps particulièrement disposé aux initiatives symboliques parce que moins soumis que d'autres aux normes reçues de la tradition. Un premier exorcisme est possible, par la médiation d'un souffle, d'une main ou d'une simple parole. Le signe de la croix sera ensuite tracé sur le front et les organes sensoriels — ou exclusivement sur le front —, voire seulement devant. Les convenances culturelles en jugeront. Le rituel envisage enfin que l'accueil dans la communauté chrétienne soit signifié autrement encore que par l'entrée dans l'église: imposition du sel ou remise d'une croix, entre autres, selon les coutumes locales. On a ainsi cherché à ce que le sens du baptême devienne aussi signifiant dans une culture qu'autorisé par la tradition, c'est-à-dire ancré dans des possibilités de sens variables suivant les cultures[7].

1. Les conditions signifiantes

Lorsque le mot «signifiant» devient le déterminant du mot «condition», il renvoie à ce qui rend directement possible une symbolisation effective, c'est-à-dire la réalisation du sens d'un symbole dans une situation concrète. C'est ainsi que nous avons reconnu le souci du rituel de se rendre signifiant en permettant des options, des adaptations et des créations de valeurs symboliques. Ce souci s'inscrit dans la visée théologique dite désormais de l'inculturation, dimension obligée de la mission de l'Église: une volonté d'insérer l'Évangile dans les cultures[8]. Ce qui est effectivement signifié, dans et hors de la liturgie, devrait rejoindre ce qui serait potentiellement signifiant. Cependant, le désir d'inculturation reste traversé par des faits d'acculturation. Il est pris

7. L'une des difficultés majeures paraît liée au «renvoi» des catéchumènes après la liturgie de la parole, en raison du risque de le voir confondu avec une exclusion. Il suffit de voir l'embarras du *Guide pastoral du «Rituel de l'initiation chrétienne des adultes»*, qui s'en explique à trois reprises, en insistant, selon les prévisions du rituel, sur les substitutions possibles mais alors nécessaires au «renvoi» (Paris, Cerf et CNPL, 2000, p. 91, 95 et 104).

8. Je n'oublie pas l'aspect inverse d'évangélisation des cultures, la solidarité des deux étant inscrite dès la définition «première» de l'inculturation donnée par le P. Pedro ARRUPE dans sa «lettre aux Jésuites du 14 mai 1978», dans ID., *Écrits pour évangéliser*, prés. J.-Y. CALVEZ, Paris, DDB/Bellarmin, 1985, p. 169-170. J'ai trouvé au moins un usage du terme «inculturation» en dehors d'un contexte théologique. Pour caractériser l'évangélisation de l'Irlande, l'historien M. ROUCHE écrit: «[Le christianisme] avait été adopté par la première inculturation que connût l'histoire dans un respect absolu des structures primitives [de

au milieu des échanges incessants qui s'opèrent entre cultures. Or, l'acculturation, une détermination de la nature par la culture, implique que les conditions signifiantes se définissent dans les limites d'une culture qui forme un système: au moins une totalité cohérente de productions, créations, institutions, sentiments, valeurs, représentations, grâce à laquelle un groupe social se différencie des autres et s'identifie lui-même, ainsi que les individus dans ce groupe. Dès lors, aucune volonté ne saurait maîtriser ce qui est signifiant, y compris ce qui l'était dans les cultures où s'est constitué, progressivement et variablement, le symbolisme baptismal[9].

Il est donc clair qu'une enquête sur les conditions signifiantes du baptême, au cours des premiers siècles chrétiens, ne s'orientera ni vers ses origines historiques, ni vers ses ressources typologiques. Arrêtons-nous sur «le point culminant» de la célébration: «le bain d'eau accompagné de l'invocation de la sainte Trinité» (§ 205). Si l'immersion ne s'est pas imposée initialement comme geste unique, exclusif, il en est allé autrement du bain d'eau. Celui-ci s'est distingué immédiatement, en tant que chrétien, par le fait d'être donné au nom de Jésus et d'être lié au don de l'Esprit Saint[10]. Pourtant, au moment de conclure sur l'origine de ce bain symbolique, l'exégète S. Légasse avouait ne pouvoir quitter le «clair-obscur», déclarant, par une proposition délibérément négative, que «la naissance du baptême chrétien ne s'explique pas sans l'influence, directe ou indirecte, du baptême de Jean»[11]. On reconnaît dans les deux cas l'intervention d'un tiers, de manière non réitérable, pour le pardon des péchés. Mais connaître l'origine historique du baptême chrétien ne suffirait pas à en connaître les conditions culturelles. Entre les deux s'inscrit l'écart entre l'événementiel et le structurel. Si l'un se dérobe à l'enquête autant que l'autre, le bain d'eau ne leur offrirait-il pas, malgré tout, un lieu de rencontre?

---

la société]», dans ID., *Les racines de l'Europe. Les sociétés du haut Moyen Âge – 568-888*, Paris, Fayard, 2003, p. 82. «Inculturation» signifie alors une absorption du christianisme par une culture, comme l'une des formes de l'acculturation. Le christianisme de saint Patrick aurait été plus irlandais que chrétien. Il aurait perdu son caractère transculturel. Il se serait laissé complètement celticiser.

9. Un chapitre de P. BRADSHAW offre un rapide aperçu de la diversité de l'initiation chrétienne dès les premiers siècles, dans ID., *La liturgie chrétienne à ses origines. Sources et méthodes*, tr. J. LAPORTE, Paris, Cerf, 1995, p. 183-207.

10. Cf. BENOÎT A. et MUNIER Ch., *Le baptême…* (cité *supra* n. 2), p. XV.

11. LÉGASSE S., *Naissance…* (cité *supra* n. 2), p. 107 (cf. p. 87).

Il apparaît au contraire exclu qu'une recherche sur le signifiant du symbolisme baptismal puisse se rencontrer avec une reprise de ses *ressources typologiques*. Ces dernières, développées dans les catéchèses patristiques, ont été préservées dans notre rituel; ainsi dans la prière de bénédiction de l'eau hors du temps pascal: la grâce du baptême a été révélée par les eaux de la genèse, les flots du déluge, le passage de la Mer rouge, mais aussi le baptême dans les eaux du Jourdain et l'eau jaillie du crucifié (§ 216, 1)[12]. La typologie suscite une tension eschatologique[13]. Elle découvre le passé et le futur en fonction de ce qui est nouveau, le Mystère pascal de Jésus, source du baptême chrétien. Si un rite a pu trouver son origine dans un texte — l'onction prébaptismale introduite à partir du récit du baptême de Jésus[14] —, la typologie soutient un rapport non pas entre le sens d'un symbole et son signifiant, mais entre un sens et un autre, un sens neuf recréant un sens ancien et par là, se donnant à lui-même un surplus de sens. Quand la typologie recourt à l'Ancien Testament, elle n'explique aucunement le symbolisme baptismal. Elle n'en découvre pas un fonds culturel. En retour, elle en développe une interprétation théologique en l'inscrivant dans un rapport intertextuel.

Assurément, s'ils sont laissés à eux-mêmes, les livres bibliques fourniront des indices sur les conditions signifiantes d'un bain d'eau présentant un caractère sacré, c'est-à-dire exerçant une fonction de médiation dans une situation religieuse. Il est toutefois plus fréquent de renvoyer aux pratiques lustrales du judaïsme palestinien, parmi lesquelles se distinguait incontestablement, comme on l'a dit, le baptême de Jean[15]. Si la réitérabilité des autres pratiques les prive de toute emprise sur le sens du baptême chrétien, elle ne les exclut pas de ses formes signifiantes. Ce qui est révélateur pour le baptême chrétien, c'est qu'une initiation, un passage symbolique d'un état à un autre, d'une identité à une autre, s'opère à travers un bain d'eau. Il y a là un

12. Lors de la Vigile pascale, la typologie ici condensée se trouve déployée, pour l'Ancien Testament, à travers la suite des lectures.

13. Pour une mise au point sur la typologie dans la Bible, voir la synthèse finale de R. KUNTZMANN, dans *Typologie biblique. De quelques figures vives*, éd. R. KUTZMANN, Paris, Cerf, 2002, p. 267-274.

14. A. BENOÎT et Ch. MUNIER l'attribuent, de manière probable, à l'interprétation messianique du baptême de Jésus dans les milieux judéo-chrétiens, dans ID., *Le baptême…* (cité *supra* n. 2), p. XXI.

15. S. LÉGASSE y ajoute le baptême des prosélytes, mais avec une incertitude sur son antériorité à l'égard du baptême chrétien et une certitude sur un écart de sens, lié à l'absence d'un baptiseur (dans *Naissance…* [cité *supra* n. 2], p. 106).

choix culturel, dont les témoignages débordent les seuls rites d'initiation, par définition non réitérables. Ailleurs en effet, la métamorphose de l'individu prendra la forme d'un passage non par l'eau mais par le feu, la terre ou encore la forêt, quelle que soit l'extension attribuable à l'eau lustrale, à l'évidence très au-delà de la Palestine.

Au début du III^e siècle, *Tertullien* apporte un témoignage indirect sur les conditions signifiantes à travers son *Traité du baptême*. Mû par une intention apologétique, à un moment où l'initiation chrétienne a dessiné ses contours, il entend faire valoir que l'eau baptismale reçoit son pouvoir de Dieu seul. Par le bain d'eau, dans lequel naissent les chrétiens, Dieu se manifeste à la fois simple et puissant. Or, après avoir réaffirmé que «toutes les espèces d'eau […] participent donc au mystère de notre sanctification, une fois Dieu invoqué sur elles»[16], Tertullien oppose l'effet salutaire de l'eau baptismale, d'une part à d'autres usages sacrés de l'eau, d'autre part à certaines croyances relatives à l'eau. Il énumère ainsi diverses pratiques de son temps: prendre un bain pour être initié aux mystères, baigner les statues des dieux ou se plonger dans l'eau avant les fêtes. Il admet ensuite que certains esprits règnent sur les eaux, cherchant à imiter Dieu, pour le malheur des hommes. Ces esprits se rencontrent dans les sources obscures, les ruisseaux cachés, enfin les puits et citernes sur lesquels des sorts ont été jetés[17]. En désignant ces rites et ces croyances, le théologien africain lève un voile sur les formes à partir desquelles le bain d'eau pratiqué par les chrétiens — de préférence dans des eaux courantes, selon la *Tradition apostolique*[18] — devait être signifiant, c'est-à-dire enraciner ses possibilités de sens, seulement ses possibilités, dans un univers de pratiques et de croyances.

2. Les conditions sensibles

Les formes signifiantes du baptême renvoient en deçà à leur matière sensible, où prévaut un maximum d'indifférenciation, a

16. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, IV, 4, tr. M. DROUZY, coll. Sources Chrétiennes 35, Paris, Cerf, 1952.

17. Cf. *ibid.* V.

18. HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition apostolique*, 21, tr. B. BOTTE, coll. Sources chrétiennes 11bis, Paris, Cerf, 1968. Les critiques et débats autour de ce texte ne me semblent pas mettre en cause le rapprochement suggéré avec Tertullien (voir METZGER M., «À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue *Tradition apostolique*», dans *Revue des sciences religieuses* 66 [1992] 249-261).

fortiori d'indétermination. On en revient à de pures et simples capacités précédant logiquement tout choix culturel. Une théorie attachée aux archétypes défend, il est vrai, une autre thèse. «On peut dire d'une Image qu'elle *attend* l'accomplissement de son sens»[19], déclare M. Eliade quelques années après son *Traité d'histoire des religions*. Mais il écrira plus tard que «toute création crée de nouveau ses propres structures comme chaque grand poète *invente* de nouveau le langage»[20]. D'un côté, une forme primordiale attend d'incarner son sens dans une multiplicité de figures historiques. De l'autre côté, chaque configuration symbolique invente ses propres formes, partant ses propres interprétations. Quoi qu'il en soit d'une évolution ou non de l'auteur à cet endroit[21], il n'a pu faire apparaître le sens d'un supposé symbolisme aquatique qu'en rassemblant des témoignages culturels au milieu des religions archaïques et antiques, également auprès du christianisme ancien, auquel il reconnaît toujours d'avoir posé, à la suite de la tradition biblique, une unité essentielle entre révélation et histoire.

Dès lors, il n'est aucunement requis d'accréditer les archétypes pour puiser chez les auteurs qui s'y rattachent des indications sur des potentialités d'acculturation puis de symbolisation de l'eau, ouvertes à l'universel. Eliade demeure à cet égard l'auteur le plus utile et le plus fiable[22]. Le prototype du symbolisme aquatique est donnée avec l'eau vive, celle de la source et de la fontaine. Cette eau représente la substance primordiale, la matrice de toutes les virtualités. Elle produit deux effets génériques: une purification et une renaissance. Eau lustrale, elle est encore eau régénératrice. L'immersion en signifie par excellence la puissance

---

19. ELIADE M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux* (1952), Paris, Gallimard, 1980, p. 210.

20. ID., *La nostalgie des origines* (1969), Paris, Gallimard, 1971, p. 274 (je souligne).

21. N. Spineto conclut ainsi à la permanence, en position centrale, de la notion d'archétype dans l'interprétation éliadienne: SPINETO N., «Le comparatisme de Mircea Eliade», dans *Le comparatisme en histoire des religions*, éd. F. BŒSPFLUG et F. DUNAND, Paris, Cerf, 1997, p. 93-108, ici p. 108.

22. Voir ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 165-172; ID., *Images et symboles* (cité *supra* n. 19), p. 199-211. Assez proches, les deux textes citent les premières pages du traité de Tertullien. Si je ne renvoie pas à l'imagination matérielle de G. BACHELARD, surtout attentif aux rêveries littéraires, l'imaginaire de l'eau inclut «la *purification consubstantielle*, le besoin d'extirper le mal de la nature entière, aussi bien le mal dans le cœur de l'homme que le mal dans le cœur des choses» (BACHELARD G., *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination matérielle*, Paris, José Corti, 1942, p. 202).

initiatrice. L'entrée dans l'eau réalise une dissolution de toute forme, une régression dans l'informe, tandis que la sortie de l'eau manifeste une forme, crée une nouvelle identité. «Ce symbolisme immémorial et œcuménique de l'immersion dans l'eau comme instrument de purification et de régénération, écrit Eliade, a été accepté par le christianisme et enrichi par de nouvelles valeurs religieuses»[23]. Ailleurs il distinguera sa méthode anthropologique, fondée sur l'archétype comme symbolisme primordial, de la démarche théologique des Pères qui ont réduit le symbolisme à la typologie au nom d'un unique antitype des figures bibliques, Jésus-Christ[24].

La raison du symbole ne conduit pas, comme si nous suivions une interprétation au moins dominante chez Eliade, à retrouver dans le symbolisme baptismal un symbolisme universel. En retour, elle permet d'entrevoir, à partir et en deçà d'une acculturation, les conditions sensibles d'une symbolisation effective: pour nous, celle qui se présente dans la liturgie de l'initiation chrétienne. Prolongeant l'enquête, il y aurait à relever une correspondance probable entre l'immersion dans l'eau et l'ensevelissement dans la terre; également à joindre un autre élément à *l'eau*: *l'huile*. Ces deux éléments font l'objet d'une bénédiction dans le rituel, celle de l'huile s'appliquant à une fortification des catéchumènes dans le combat spirituel (§ 124). On notera pourtant que l'huile ne bénéficie pas, dans l'interprétation des symboles, de la même faveur universelle que l'eau. N'a-t-elle pas été limitée aux cultures de l'olivier[25]? Cependant, les conditions sensibles du symbolisme ne s'arrêtent pas aux seuls éléments matériels, même si l'eau a ses exigences naturelles: ce doit être une eau claire, voire courante, pas une autre. La matière sensible, selon notre analyse, s'identifie à un *bain* d'eau et à une *onction* d'huile. Ce qui peut être symbolisé, après avoir été acculturé, c'est un corps à travers ses capacités sensorielles, ses postures, ses mouvements, ses gestes, les relations qu'il entretient avec le monde et avec d'autres corps. L'initiation chrétienne s'achève sur un corps qui est nourri, par le pain et le vin de la Vie. C'est pourquoi il a été dit plus haut que le corps dessinait l'archisymbolisable: le nœud de l'ensemble des capacités d'acculturation puis de symbolisation.

---

23. ELIADE M., *Traité…* (cité *supra* n. 22), p. 171.

24. Cf. ELIADE M., *Images et symboles* (cité *supra* n. 19), p. 205-208.

25. Un dictionnaire des symboles attaché par principe à l'universel en reste à des limites culturelles dans son article sur l'huile: CHEVALIER J. et GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont, 1982, p. 510-511. C'est au moins un propos assez commun.

À ce stade initial du processus destiné à s'achever dans la vérité liturgique du symbolisme baptismal, on évoquera de simples possibilités de sens, chaque élément restant ouvert, dans l'entre-deux, à des formalisations diverses et même contradictoires. Sans avoir à revenir ni sur le bain, ni sur l'onction, le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes* présente assez d'éléments symboliques pour confirmer, d'une manière contrainte à l'empirisme, la fonction du corps comme l'archisymbolisable. Ce corps se laisse reconnaître dans sa conformation, ses postures, ses mouvements, également ses fonctions sensorielles. Signé sur le front, la poitrine et les épaules, lors de l'entrée en catéchuménat, le corps n'est-il pas présupposé comme formant un tout structuré, davantage, comme affirmant une présence au monde? Pliant les genoux pour l'exorcisme et se tenant debout après le bain, ne se prête-t-il pas à un choix d'attitudes opposées? Franchissant un seuil en entrant dans l'église, n'est-il pas atteint comme capable de quitter un état pour un autre? Signé enfin ou touché, sur les oreilles et la bouche, dans le rite de *l'Effétha*, le corps ne se découvre-t-il pas en tant que corps de parole, apte à écouter et à répondre, pour le pire et pour le meilleur? Il convient aussi d'évoquer le souffle insufflé et la main posée, gestes d'exorcisme, renvoyant très en deçà à un corps capable d'être soumis et de se soumettre à la puissance d'un autre; la remise d'un cierge allumé, dont le symbolisme s'enfonce dans un corps exposé à la contrariété de la nuit et du jour, exposable aussi à celle du ténébreux et du lumineux. Le vêtement blanc paraît encore plus indéterminé dans son fond naturel. Si le vêtement forme le corps social de l'individu, ne peut-il pas évoquer un contraste entre une nudité primordiale heureuse et un vêtu socialement imposé, mais aussi la substitution d'une vêture à une dévêture? Il n'y a pas à solliciter ce dernier élément symbolisable pour y retrouver la différence, manifestée ou au contraire recouverte, du masculin et du féminin.

L'inventaire du sensible passé dans le symbolisme baptismal n'est pas ainsi épuisé. Il faudrait au moins lui ajouter le temps, celui du catéchuménat. Ce temps ne répond pas uniquement à une demande de maturation pour l'accueil d'une vie nouvelle. En outre, il s'accélère avec les rites de la purification et de l'illumination qui précèdent, au cours du Carême, la triple initiation de la Nuit pascale. Il n'y aurait pas de temps liturgique sans une capacité du temps, pris entre le corps et le cosmos, à faire du sens avec des signes. Cependant, entre le sensible et le sens, entre le corps symbolisable et le symbolisme baptismal, s'insère le signifiant, la formalisation d'une culture. On a commencé par s'en assurer.

Les accommodations autorisées et souhaitées par le rituel en admettent désormais la consistance.

III. – L'actualité du symbole et de la parole dans le baptême

Selon l'analyse annoncée en préambule, nous n'avons encore accédé ni au sens, ni par conséquent à la vérité du symbolisme baptismal. Nous en sommes restés à ses conditions naturelles et culturelles, équivalemment sensibles et signifiantes, matérielles et formelles. Or, pour les chrétiens, la liturgie baptismale constitue un acte qui, sans être inconditionné, car il n'en est aucun, met en œuvre un sens: celui-ci est le sien et le devient pour eux. On entre donc maintenant dans ce qu'un auteur précité nommait la «symbolisation effective»[26]. Elle achève le passage du possible au réel, en levant une *indétermination sur le sens* du symbolisme puis une *indécision sur sa vérité*. Les sujets sont alors sollicités à le comprendre, également à en juger. Mais est-ce possible si le symbole n'est pas secouru par la parole?

Le rituel de l'initiation n'apparaît pas pauvre en paroles: imposées ou proposées. On connaît aussi la présentation du sacrement par saint Thomas d'Aquin, citant saint Augustin: «Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum» (*S. Th. IIIa 60, 6*). Elle justifiera que la validité du sacrement subsiste aussi longtemps que la parole, même tronquée, sauvegarde son sens, qui est aussi le sens d'un sacrement ramené à sa forme canonique. Il est alors facile d'y dénoncer un écrasement du symbole par la parole. Ne faut-il pas toutefois garder plus de prudence? S'il y a là raison à critique, ne serait-ce pas plutôt d'avoir détaché le sacrement de la liturgie, c'est-à-dire d'avoir coupé le sens effectif d'un symbole de l'exigence d'avoir à se réaliser dans une totalité, *hic et nunc*, de symboles et de paroles? Pour prendre et recevoir sens, un acte symbolique, un symbole posé comme acte, n'est-il pas appelé à composer avec d'autres actes, symboliques et langagiers?

En continuant de se rapporter au même rituel, pour y vérifier la pertinence de l'analyse, on distinguera successivement trois questions: l'impossibilité pour un symbole d'actualiser un sens dans un état d'isolement; la nécessité d'unir le symbole à la parole pour en constituer le sens et la vérité; la capacité pour un symbolisme effectif de faire sens de diverses façons.

---

26. Voir *supra* n. 6.

1. Une configuration du sens

Un fait symbolique ne livrera son sens effectif qu'à l'intérieur d'une configuration symbolique, dans une mise en situation où il aura à s'agencer avec d'autres faits symboliques et langagiers. Au stade présent, *celui des actes et non plus de leurs conditions,* nous n'avons plus affaire à un système de signifiants mais à une interaction entre signifiés, une détermination mutuelle, une codétermination, du sens des symboles. Un symbole créera son sens en coopérant avec d'autres, dans une totalité demeurant ouverte à de plus larges échanges. Pour le symbolisme baptismal, comme nous l'avons envisagé jusqu'ici, il s'agira de l'initiation chrétienne, non pas fermée sur elle-même mais insérée dans la vie ecclésiale, passée, présente et future. C'est à ce stade proprement sémantique que *l'interprétation typologique* trouvera sa place, comme il a été noté plus haut. Les Pères en ont largement usé dans leurs catéchèses: ainsi, à partir du IV^e^ siècle pour le vêtement blanc, signe à la fois de retour à la vie paradisiaque, de participation à la transfiguration de Jésus et d'accès à l'état céleste[27]. Cependant, le sens d'un symbole est configuré de plusieurs façons dans le rituel. En partant du rapport le plus étroit entre une forme symbolique et son sens effectif, pour aller vers leur rapport le plus libre, il me semble avoir à *distinguer trois interprétations*: par application, par correspondance, enfin par dissemblance.

La *première interprétation, par application,* tend à rétablir une relation terme à terme entre une forme symbolique et son sens liturgique. Elle se trouve de fait justifiée, dans les notes de notre rituel, pour les rites dits complémentaires au bain d'eau (§ 210 et 212): l'onction subséquente, lorsque la confirmation est différée; le vêtement blanc qui peut être adapté, voire omis; enfin le cierge allumé, dont le rite ne suscite aucune réserve. Parlant ici d'interprétation «analytique», par différence de la suivante qui sera dite «synthétique», G.-H. Baudry remarque que les divers gestes symboliques «soulignent, chacun à sa façon, un ou plusieurs aspects du sacrement»[28]. Il s'agit non d'appliquer le Mystère célébré à la vie morale mais de montrer diverses implications de ce Mystère. Cependant, dans la mesure où il s'attache à découvrir partout une relation biunivoque, le procédé a favorisé une allégorisation ancienne et constante des gestes symboliques[29]. C'est

27. Cf. BAUDRY G.-H., *Le baptême et ses symboles* (cité *supra* n. 3), p. 104-105 et 110-117.

28. *Ibid.* p. 120.

29. Pour les significations associées aux trois rites, le dernier livre cité renvoie abondamment aux Pères, particulièrement ceux du IV^e^ siècle.

ainsi que les notes du rituel affectent un sens distinct à chacun des trois rites cités ci-dessus: les prières attribuent aux deux derniers un même sens christologique et eschatologique: devenu nouveau ou lumineux dans le Christ, le néophyte doit persévérer dans la dignité ou la fidélité, pour accéder à la vie éternelle ou au royaume céleste (§ 225-226). Seule l'onction avec le chrême se singularise en consacrant le néophyte en tant que prêtre, prophète et roi (§ 227), alors que cette triple consécration disparaît là où, selon la norme, la confirmation suit immédiatement (§ 230). Quand elle se spécialise, l'interprétation paraît donc devoir se disperser.

La *seconde interprétation, par correspondance,* répond à une autre économie du signe et du sens. D'une part, une correspondance entre plusieurs gestes symboliques leur accorde un sens équivalent. D'autre part, l'un d'entre eux préserve une priorité insubstituable: le bain d'eau, compris comme passage de la mort à la vie, par participation au Mystère pascal de Jésus. S'il est permis d'évoquer ici une extension de la métaphore de la mort et de la vie à travers le symbolisme baptismal, c'est à partir et en vue d'un foyer symbolique, auquel l'immersion-émersion offre l'image sans doute la plus expressive. La synthèse sémantique ne s'opère pas seulement par corrélation mais encore par convergence, en fonction d'une rencontre entre le geste mystérique de l'immersion et la théologie paulinienne de l'ensevelissement (Rm 6,4). Notre rituel réalise cette synthèse avec la renonciation au péché et la profession de foi qui, précédant le bain d'eau, «constituent un seul rite» (§ 207). Si ce rite de passage demeure purement verbal, la triple interrogation qui en règle les deux faces l'inscrit symboliquement dans le mouvement fondamental de l'initiation. On précisera en outre, dans un prochain développement, comment le langage entre de plein exercice dans la configuration du sens du symbolisme baptismal. *L'interprétation par correspondance* ne semble toutefois plus aussi généreuse que dans les anciens rituels, même si la liturgie du catéchuménat lui offre des opportunités. Autrefois, encadrant le baptême et la chrismation, la dévêture et la revêture présentaient ensemble ce qui échappe à notre seul vêtement blanc. Surtout, le changement d'orientation corporelle, de l'occident vers l'orient, soit du ténébreux vers le lumineux, apportait le poids de la corporéité à la double énonciation préalable au bain d'eau: renonciation et profession[30].

30. «L'occident est le lieu des ténèbres visibles, enseigne CYRILLE DE JÉRUSALEM; or, puisque celui dont nous parlons est ténèbres, et qu'il exerce sa puissance dans les ténèbres, c'est à cause de cela que symboliquement vous regardez

Par-delà une *application* propre à chaque geste symbolique et une *correspondance* entre gestes symboliques centrée sur l'un d'eux, ne reste-t-il pas une place pour une *interprétation par dissemblance*? Ici, il n'y aurait plus un rapport terme à terme entre signe et sens, ni un rapport dirigé entre symboles, mais une simple circularité entre ceux-ci, un échange ininterrompu, sans adéquation ni même convergence. Il me semble que les lectures du quatrième Évangile en laissent un exemple en désignant les dimanches de scrutin par la Samaritaine, l'Aveugle-né, enfin Lazare (§ 151 et 153). On ne retiendra que les textes ou plutôt les symboles qui en constituent la trame: respectivement l'eau, la lumière, la vie. S'il existe dans l'Évangile de Jean, particulièrement fécond en symboles, un texte qui en découvre le thème baptismal, c'est bien le dialogue de Jésus avec Nicodème (3,3-8). Nul ne peut accéder à la vie éternelle sans renaître de l'eau et de l'Esprit[31]. Or, au lieu de fixer l'attention sur le bain d'eau en tant que renaissance chez Jean et ensevelissement chez Paul, la liturgie ne disperse-t-elle pas l'attention en la déplaçant d'une eau à boire qui donne la vie vers un bain d'eau qui donne la vue, finalement vers une sortie du tombeau? Quoiqu'en chacun des récits, le symbole porteur de salut se lie indéfectiblement à la foi en Jésus, le catéchumène ne se trouve-t-il pas quelque peu perdu entre une soif à apaiser, un regard à illuminer et une vie à recevoir? Une telle *dissemblance* ne s'avère-t-elle pourtant pas nécessaire symboliquement, partant liturgiquement? La question invite à réunir le symbole à la parole, sous l'aspect d'une singularité du symbole, puis d'un double voire d'un triple concours de la parole.

2. Le symbole et la parole

En soulignant la diversité des registres de parole dont use la liturgie baptismale, on montrera comment la parole coopère avec

---

vers l'occident et que vous renoncez à ce prince ténébreux et sombre. […] En symbole de quoi, tu t'es tourné de l'occident vers l'orient, région de la lumière. Alors on t'a dit de dire: "Je crois au Père et au Fils et au Saint-Esprit…"» (CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, tr. P. PARIS, coll. Sources chrétiennes 126bis, Paris, Cerf, 1966; ici I, 4 et 9).

31. «C'est Jean qui nous dit, écrit R.E. BROWN en renvoyant vers le récit de Nicodème, qu'à travers l'eau baptismale Dieu engendre ses enfants en lui-même et répand sur eux son Esprit» (*The Gospel according to John I-XII*, New York, Doubleday, 1966, p. CXIV). Évidemment postérieur au thème paulinien, le thème johannique de la nouvelle naissance deviendra le plus familier aux Pères. Déjà chez TERTULLIEN: «Nous naissons dans l'eau et ce n'est qu'en demeurant en elle que nous sommes sauvés» (*Traité du baptême*, I, 3).

le symbole pour en *déterminer le sens* et surtout s'impose au symbole pour en *arrêter la vérité*. Il convient toutefois de revenir sur la nécessité de la dissemblance dans l'économie symbolique du baptême. Tandis que la parole *interpelle*, appelle le sujet à prendre une décision devant la réalité qu'elle présente, le symbole *assimile*, donne au sujet de participer lui-même à cette même réalité qu'il présente, mais autrement[32]. Pour le dire sans détour, le symbole outrepasse la distance que la parole maintient entre le signe et la réalité. Or, si le symbolisme baptismal opère une renaissance, une illumination ou un ensevelissement, comment le comprendre en d'autres termes que ceux d'une assimilation de l'être humain à Jésus-Christ en son Mystère pascal? Cependant, l'assimilation n'est-elle pas menacée de se transformer en fusion si elle n'est pas reliée symboliquement à une dissemblance? Dès lors, l'interprétation du symbolisme baptismal par *correspondance* des symboles avec le bain d'eau en demeure l'interprétation nodale ou axiale, au service de l'assimilation du baptisé au Christ mort et ressuscité. En retour, l'interprétation par *dissemblance* aurait à la garder, la préserver, dans sa dimension première, qui est initiatique, là où l'interprétation par *application* risquerait, si elle restait seule, de la ramener à sa dimension seconde, qui est pédagogique. Celui qui passe dans le Mystère ne saurait attendre de n'être jamais déconcerté, dessaisi de ses repères spontanés. Transgressant la retenue de la parole, le symbole ne peut pourtant s'en séparer.

Si la parole apparaît omniprésente dans le rituel, sa diversité ne la rend-elle pas rebelle à l'analyse? Pour contourner la difficulté ou simplement l'ignorer, on sera tenté de limiter l'analyse à la formule trinitaire qui accompagne, selon une séquence strictement définie, le bain d'eau. L'un y verra la constitution du sacrement par l'adjonction d'une parole à un élément, l'autre un même mode opératoire pour le symbole et pour la parole. Deux compréhensions opposées de l'effet du baptême peuvent en dériver. D'un côté, le sacrement opère ce qu'il signifie. De l'autre côté, un symbole signifie ce qu'il opère[33]. Pour ne pas les réduire à une

---

32. Je renvoie à l'étude suivante: LABBÉ Y., «Le symbole avec la parole», dans *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, éd. M. DENEKEN, Paris, Cerf, 1999, p. 29-52.

33. «S'il est classique de dire que le sacrement *produit ce qu'il signifie*, écrit ainsi Fr. ISAMBERT, celui qui étudie le sacrement du point de vue sémiologique est amené à s'attacher au fait que le sacrement *signifie l'effet qu'il est censé produire*» (dans *Rite…* [cité *supra* n. 6], p. 24).

alternative, il suffit d'étendre les rapports entre parole et symbole aux seules limites acceptables pour la configuration du sens, celles de la célébration.

On remarquera aussitôt que les paroles rituelles, celles qui sont liées à un geste, ne partagent pas les mêmes finalités. Ainsi, aux symboles dits d'application, ceux qui succèdent au bain, s'attachent des paroles de *prescription*: «puissiez-vous garder intacte votre dignité» (§ 226); «marchez toujours comme des enfants de lumière» (§ 227). Précédemment, les gestes d'exorcisme, telle l'onction des catéchumènes, appelaient plutôt des paroles *d'intercession*: «Que la force du Christ vous fortifie» (§ 125). Les paroles changent donc d'usage, partant de sens, en même temps que leurs symboles. En retour, certaines paroles déliées de tout geste symbolique, telles les lectures bibliques, semblent déterminantes dans l'économie symbolique du baptême. Quelle en est la finalité?

Nous ne pouvons analyser tous les registres de langage engagés dans la liturgie baptismale[34]. Nous n'avons pas non plus à le faire. Seules importent les fonctions que la parole assume, en association directe ou indirecte avec le symbole, dans le dispositif symbolique du baptême. Si la parole co-opère avec le symbole, selon l'acception la plus étroite du verbe «opérer», *elle supprime aussi l'indétermination et l'indécision* dans lesquelles s'enfermerait un symbole laissé à lui-même. De même que le symbolisme baptismal connaît un foyer symbolique, le bain d'eau, il inclut un foyer langagier, la formule dite baptismale: aujourd'hui, «Je te baptise…»; autrefois, «Un tel est baptisé…». Les deux foyers se révèlent inséparables. Ils en forment un seul. Une théologie le justifiera pour des raisons d'institution et de validité du sacrement. Une anthropologie, accordée à la démarche suivie par notre étude, parlera plutôt de convention et d'opération. La parole et le symbole se distinguent ensemble par une même et unique finalité opératoire, selon ce qui a été transmis et est reçu dans le temps et l'espace du christianisme. La parole sera dite alors *performative*[35]. Elle ne décrit pas le geste symbolique du bain. Elle en accomplit

34. Il faudrait reprendre, dans ce cas limité et avec moins de prévention, le projet d'un philosophe wittgensteinien, PHILLIPS D.Z., *The Concept of Prayer*, Londres, Routledge and K. Paul, 1965.

35. Ce concept, mis en avant par J.L. Austin dans un premier état de son analyse du langage, a été importé dans la théologie francophone à partir d'une étude de J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, coll. Bibl. de Sc. Religieuses, Paris / Genève, Aubier / Delachaux et Niestlé, 1970, p. 93-97. Transférant ce concept sur la ritualité, Fr. ISAMBERT

le sens, c'est-à-dire l'effet, faisant passer le sujet, ici et maintenant, d'un état à un autre.

Pourquoi l'économie du baptême requiert-elle que la parole se joigne alors au symbole? Délaissant de nouveau toute interrogation sur les origines, on avancera une double réponse. Au stade des conditions signifiantes, l'accès au symbole apparaît indissociable de l'accès à la parole[36]. Au stade de l'acte de parole, le seul en cause, la dimension *performative* de l'énoncé demeure liée à une dimension *référentielle*, ouverte par l'expression «Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit», succédant depuis longtemps à l'expression «Au nom de Jésus». Il convient encore d'ajouter, liée à cette dimension référentielle, une dimension *auto-implicative*, celle-ci attachée immédiatement à la triple profession de foi qui précède le bain après l'avoir un temps accompagné[37].

Celui au nom duquel le baptême est donné en achève la détermination. Ce nom ne saurait donc être ramené ni au représentant d'un tiers qui permettrait à un système social de fonctionner, ni non plus à une instance transcendante qui légitimerait l'exercice d'une fonction sacrée. Avant de s'appliquer à celui qui baptise, le nom affectait et affecte celui qui est baptisé. Il le détermine de manière nouvelle en rapportant le sens du baptême à un *référent*: *Dieu de Jésus-Christ*[38]. C'est lui qui est proclamé, annoncé, dans la parole solidaire du geste central du baptême. Ce qui opère dans ce mystère est ce qui s'y manifeste: un être du symbole qui se découvre, dans l'acte liturgique, en tant qu'être d'une parole. Pour le chrétien, c'est l'être de la foi confessée et célébrée, Jésus-Christ. Ainsi, lorsque la parole accomplit le symbole dans sa dimension sémantique, c'est en réalisant celle-ci dans sa dimension référentielle. Or, si cette double dimension se trouve concentrée dans ce qu'il est convenu d'appeler, non sans

---

déclare qu'«un rite est performatif lorsqu'il réalise, sur un mode convenu, une certaine relation à l'autre (personne, objet, divinité) par la symbolisation elle-même de la relation à établir» (*Rite…* [cité *supra* n. 6], p. 99). Pour le baptême, qui relie à Jésus-Christ, il y aurait symbolisation de sa mort et de sa résurrection.

36. C'est particulièrement sensible dans l'ordre symbolique thématisé par J. Lacan, où l'altérité se partage entre l'écart des signifiants et la loi de la parole.

37. Selon *La Tradition apostolique*, il y a trois immersions, chacune étant précédée d'une interrogation, successivement sur le Père, sur le Christ-Jésus, né, crucifié, ressuscité, enfin sur l'Esprit Saint dans la sainte Église (21).

38. Plusieurs aspects de ce paragraphe recevraient un éclairage d'un article de P. RICŒUR, «Herméneutique de l'idée de Révélation», dans *La Révélation*, coll. Théologie, Bruxelles, Publ. des Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 15-54.

inconvénient, la parole sacramentelle, c'est seulement dans les lectures bibliques qu'elle atteint l'extension requise. C'est là, en effet, que ce qui sera proclamé et qui l'a déjà été, dès la tradition et la reddition du *Credo* (§ 180 et 193), est aussi raconté. Ce qui se manifeste dans le mystère se raconte. En dehors des lectures, on le vérifie à travers différentes prières, par exemple la bénédiction de l'eau, déjà distinguée. À la suite d'un recours au récit de l'exode, elle relie l'envoi en mission par le ressuscité, pour enseigner et baptiser, au baptême reçu par Jésus des mains de Jean dans le Jourdain. Ce sont là les deux termes d'un parcours qui habilitera à devenir témoin qualifié de la résurrection (Ac 1,21-22).

La récitation du *Credo*, né d'un récit, anticipe au cours du catéchuménat la profession de foi dite baptismale à laquelle ce *Credo* a donné une expression développée. La forme de cette profession, par questions et réponses, montre que la parole appelle à une obéissance: non pas d'abord soumission à une autorité mais adhésion à une promesse. La triple interrogation du candidat, prédéfinie par la triple nomination de Dieu, enracine le sens de la parole mystérique dans sa vérité. La parole porte secours au symbole non seulement pour le déterminer mais encore pour en juger. L'ordre liturgique demande cependant de ne pas couper la profession de foi de la renonciation au péché. La foi, celle qui est crue et celle qui croit, passe par un repentir. Mais ce qu'enseigne la théologie, depuis la première annonce évangélique (Mc 1,15), l'analyse le comprend en insistant sur le caractère auto-implicatif des énoncés de vérité portant sur le sens de la vie humaine, a fortiori son sens ultime[39]. Celui qui se prononce sur la vérité de ces assertions ne peut pas ne pas s'y engager lui-même. Pour en finir succinctement avec la parole, il y a lieu de revenir sur *l'aspect dialogal* adopté non seulement par la triple renonciation et profession, mais encore par les engagements propres au temps catéchuménal (§ 80-81 et 85). En effet, celui qui donne son assentiment à la vérité du baptême le fait en entrant dans un *consensus* qui est celui de la communauté liturgique, en laquelle se rend présente la communauté chrétienne. Il s'agit non de contester au jugement de foi son caractère auto-implicatif, seulement de ne le scinder ni d'une dimension référentielle, portée par les propositions de foi, ni d'une dimension communicationnelle, soutenue par une communauté de foi. Un est l'être du symbole et de la parole, une également leur communauté.

---

39. Pour ce concept forgé par D.D. Evans, voir LADRIÈRE J., *L'articulation du sens* (cité *supra* n. 35), p. 97 s.

3. Les effets du symbolisme

L'acte par symbole *et* parole que constitue le baptême a pour sens de faire quelque chose. Le symbolisme baptismal, désormais pris comme un tout, est supposé avoir les effets qui lui sont reconnus par les croyances de la communauté qui y correspond. En «son point culminant», selon les termes de notre rituel, le symbole et la parole apparaissent également performatifs, mais aussi distinctement qu'inséparablement. Le symbole agit en signifiant une mort et une vie, la parole en nommant le Dieu des chrétiens. Ni l'un, ni l'autre ne décrivent une action. Ils la réalisent. Une analyse de l'économie symbolique du baptême doit maintenant se demander s'il est approprié ou non d'attribuer au baptême des effets de *connaissance*, d'*alliance*, enfin d'*assimilation*. Selon quelles modalités le symbolisme baptismal donnerait-il à comprendre, à agir, enfin à être? À quels types de passage entraînerait-il le sujet?

Le symbolisme baptismal inclut un effet de *connaissance* ou de compréhension: effet que les anciennes catéchèses mystagogiques différaient jusqu'après la célébration pascale des trois mystères. Selon nos références, cet effet atteindrait une intensité particulière dans les lectures johanniques du Carême qui, on l'a vu, associent paroles et symboles. Elles sollicitent le catéchumène à se reconnaître lui-même, en son devenir chrétien, d'une part dans les images successives de l'eau, de la lumière et de la vie, d'autre part dans la triple annonce d'une naissance à la vie éternelle. En accédant à la compréhension d'une réalité nouvelle, de manière à la fois symbolique et langagière, le catéchumène se comprend désormais autrement, en tant que compris lui-même dans cette réalité. Ainsi entendu, connaître le Mystère serait déjà naître dans ce Mystère, mais seulement comme réponse positive apportée à l'interpellation de ce Mystère livré à l'interprétation à travers ses symboles et paroles. On pourrait en dire autant du vêtement blanc et du cierge allumé, pour un moment tout autre de l'initiation. Ils invitent le baptisé à comprendre ce qu'il a encore à devenir.

Cependant, lorsque le rituel parle des effets du baptême, c'est pour désigner, dans les termes suivants ou d'autres semblables, d'une part une intégration dans le peuple de Dieu, d'autre part une naissance à la vie éternelle, celle-ci passant par le pardon des péchés, selon une participation à la mort et à la résurrection du Christ. Sans faire violence à ce que l'Église confesse dans sa liturgie, ne recouvre-t-on pas ici les deux effets les plus typiques du symbolisme? Par-delà une connaissance, les sujets y seraient identifiés par alliance et par assimilation.

Il n'y a pas à hésiter: lier définit l'acte le plus communément attribué au symbole, la création d'une *alliance* entre sujets étant associée à la constitution d'un ordre de la reconnaissance. Ceux-ci sont liés par un tiers, le symbole même, et c'est dans ses limites qu'ils accèdent à une nouvelle identité. Au cours d'un ouvrage qui a compté pour les théologiens catholiques, E. Ortigues déclarait que celui qui reçoit le baptême «est introduit dans l'ordre religieux *auquel le symbole appartient* à titre de rite sacré»[40]. Dire que le baptême ouvre à l'Église et qu'il en fait partie semble interpréter la réciprocité d'action unissant le sacrement et la communauté: un propos théologique, à discuter, appliqué à l'eucharistie plutôt qu'au baptême. L'analyse de l'auteur conduit toutefois ailleurs. Pour lui, le baptême confirme une loi générale du symbolisme, formulée par l'anthropologie structurale, suivant laquelle un ordre des sujets serait établi en étant représenté dans un ordre des symboles. Les sujets seraient donc socialement identifiés par l'effet d'une contrainte symbolique. Cette réduction du symbolisme à des relations purement internes, entre un ordre de sujets sociaux et l'ordre de leurs représentants symboliques, s'appuyait sur une opposition de l'immanence du symbole à la transcendance du signe. L'auteur accordait pourtant une exception, généralement négligée par les commentateurs: la Croix resterait à la fois symbole et signe[41]. Or, ne faudrait-il pas élargir cette exception, au moins l'étendre au symbolisme baptismal en tant qu'action effectivement symbolique? Un lien d'alliance se différencierait d'un lien de simple appartenance grâce à une double transcendance ou extériorité, vérifiée pour le baptême. D'un côté, l'effet d'alliance suppose un consensus passant par une liberté de communication et finalement d'adhésion. De l'autre, le sens de cette alliance renvoie, au-delà de la communauté, à ce qui se présente dans le symbole: pour notre cas, rien de moins que l'événement confessé de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.

Si nous avons toujours exclu de déterminer le sens du baptême à partir d'une analyse des faits symboliques, nous avons bien attendu de cette analyse une structure d'accueil pour une intelligence chrétienne du baptême. Celle-ci implique d'y voir un acte signifiant qui fait sens d'une manière unique. Que le baptême introduise dans un lien d'alliance, comme on l'a dit, interprète la communion ecclésiale dans une herméneutique définie du symbole. Qu'il *assimile* à une réalité du symbole, comme on le dira,

40. ORTIGUES E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 66.
41. Cf. *ibid.* p. 63-64.

interprète l'identification à Jésus-Christ à l'intérieur du même dispositif herméneutique. Mais seule une foi chrétienne, juge de la vérité par témoignage, autorise à parler de l'insertion d'un sujet dans la communion de l'Église ainsi que dans la filiation du Christ. Notre retour philosophique sur le baptême peut seulement découvrir une capacité de l'économie symbolique à supporter une intelligence croyante des effets du symbolisme baptismal.

L'assimilation comme effet du symbole a été définie plus haut par distinction de l'interpellation comme effet de la parole. Ici et là, c'est la réalité signifiée qui fait autorité, mais autrement pour la parole et pour le symbole, bien que les deux formes signifiantes se prêtent chacune à plus d'un effet. Lorsque la parole interpelle, elle appelle les sujets à accueillir ce qu'elle présente. Or, quand le symbole assimile, c'est pour les faire entrer dans ce qu'il présente: ce qu'il manifeste et communique. Ce dernier effet suscite réserve et même refus dans les seules limites d'une compréhension de l'économie symbolique[42]. Au contraire de l'alliance, adoptée par l'anthropologie, l'assimilation garde une marque métaphysique. On entendra pourtant par ce mot non un état mais un mouvement, lequel convient au sens chrétien du passage accompli par Jésus et grâce à lui, par ses disciples. On renverra ensuite l'assimilation à la réalité du symbole vers la dissemblance de ses formes, comme le suggérait notre parcours du rituel baptismal. Inversement, il faudra maintenir l'écart entre deux interprétations de l'assimilation: l'une faible, simplement sémantique, l'autre forte, proprement ontologique. La première traverse uniquement la forme à double sens du symbole. Elle se rencontre chez P. Ricœur, affirmant que «le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude»[43]. La seconde interprétation unit au contraire le sujet et l'être du symbole, ainsi le chrétien et le Christ, pour autant qu'elle se laisse médiatiser par la première interprétation. L'assimilation de *ce qui signifie* à *ce qui est signifié* médiatise l'assimilation de *celui qui s'ouvre* au symbole à *ce qui se donne* dans le symbole. L'assimilation serait commandée par une répétition, une reprise d'une relation de sens par une relation d'être.

---

42. «Les symboles nous enrichissent, écrit par exemple J.J. WUNENBURGER, un défenseur d'une transcendance des symboles, mais ne permettent pas une mutation ontologique», dans *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, p. 211.

43. RICŒUR P., *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 22.

* *
*

Les dernières confrontations avec des philosophies contemporaines éviteront d'oublier que la présente étude intervient dans un large débat mené sur le symbole. Cependant, pour préserver les moyens de s'appliquer au symbolisme baptismal, cette étude devait se limiter initialement à rassembler les acquis d'une recherche antérieure. Afin de restituer au symbole la capacité de créer un sens qui lui soit propre et qui puisse être vrai, notre recherche en avait rigoureusement différencié les conditions naturelles et culturelles, dites encore respectivement sensibles et signifiantes (cf. *supra* II 1. et 2.). Il importe de ne pas résoudre un acte dans ses conditions. Le langage en trace la voie. Or, pour montrer l'intérêt de cette approche du symbole pour l'interprétation du baptême, il n'y avait qu'un choix possible: renvoyer constamment à la liturgie chrétienne. C'est là que le symbolisme baptismal est à l'œuvre. En retour, ce fut un choix de retenir l'actuelle initiation chrétienne des adultes. Quelles que fussent les réserves à cet endroit, nous devions nous appuyer sur une liturgie, telle qu'elle est ou telle qu'elle a été.

Abordant l'économie symbolique du baptême par ses conditions, nous avons donné le pas au signifiant sur le sensible, la nature se présentant toujours acculturée. Si les formes culturelles du baptême n'en livrent pas le sens le plus propre, elles en définissent les possibilités les plus proches. À ce titre, elles posent des problèmes délicats, aussi bien pratiquement que théoriquement. D'un côté, elles tournent l'attention vers un héritage indirect et collectif, difficile à circonscrire. De l'autre, elles mettent en cause la permanence d'une corrélation entre la diversité des cultures et une norme symbolique. L'interprétation est restée modeste, relevant seulement des indices d'une effraction du signifiant culturel dans le signifié symbolique: allusions chez les Pères à des pratiques balnéaires ou aquatiques; ouverture de la liturgie baptismale à des options rituelles. S'agissant des conditions sensibles, l'interprétation a surtout mis en garde contre deux risques: revenir, malgré tout, vers un symbolisme aquatique universel; confondre le sensible avec les seuls éléments naturels. Or, comme le laisse soupçonner la diversité des gestes symboliques de la liturgie, c'est le corps qui constitue l'archisymbolisable. C'est en lui que se nouent les possibilités d'abord d'acculturation, ensuite de symbolisation.

Notre interprétation s'est trouvée plus à l'aise avec la symbolisation effective du baptême. Elle a d'abord reconnu que le sens d'une forme symbolique se déterminait seulement à l'intérieur d'une totalité symbolique, identifiée à une séquence liturgique. Isoler un geste symbolique, y compris s'il représente un sommet, n'est pas le servir. Le bain d'eau demeure inscrit dans un réseau de symboles avec lesquels il entretiendrait des relations d'application, de correspondance, enfin de dissemblance (cf. *supra* III 1.). C'est là aussi que se situerait la typologie, biblique et liturgique. Si dans cet ensemble la parole se joint au symbole par nécessité symbolique, l'interprétation ne s'est pas arrêtée à leur seul sens performatif, là où le symbole opère par représentation et la parole par nomination. Elle a découvert l'apport de la parole pour lever à la fois l'indétermination et l'indécision du symbole. En achevant le sens du symbole, la parole en sauve le référent, Jésus-Christ, celui qu'elle raconte autant qu'elle annonce. De même, en soutenant la vérité du symbole, la parole unit le repentir et la foi, le sujet s'impliquant lui-même dans le consensus de la communauté (cf. *supra* III 2.). Sans ce double secours que la parole porte au symbole, l'interprétation aurait été empêchée de conclure sur les effets d'alliance et d'assimilation en lesquels s'accomplit le sens du baptême, quand la liturgie et la théologie parlent d'intégration dans l'Église et de conformation au Christ (cf. *supra* III 3.).

Les interrogations ne manquent pas au terme de cette étude. Celle-ci n'entend pas s'en décharger au seul motif de la brièveté. Nous nous limiterons cependant à quelques interrogations théologiques. Le modèle liturgique retenu ne s'écarte-t-il pas de la simplicité des origines? N'apparaît-il pas comme le lointain héritier d'un développement symbolique qui anticipait un développement dogmatique? N'eût-il pas été plus juste de nous reporter vers une ritualité réduite, plus sobre et plus fréquente? En outre, notre étude ne s'est-elle pas appuyée sur une conceptualité en même temps trop lourde et trop fragile pour garder quelque utilité en théologie? La liturgie ne parlerait-elle pas d'elle-même? Ne deviendrait-elle pas théologie, selon une interprétation forte de l'adage *Lex orandi, lex credendi*[44]?

Une question préalable porte assurément sur la place que le symbolisme occupe dans l'anthropologie, et la liturgie dans la

44. Je me suis expliqué en une occasion sur un adage qui a reçu des sens différents et même opposés; LABBÉ Y., «Culte, foi et Mystère: une approche catholique», dans *Positions Luthériennes* 51 (2003) 59-71.

théologie. Or, privilégier l'une ou l'autre des deux instances, dans une perspective chrétienne, implique de les maintenir ensemble. C'est essentiellement dans la liturgie que vit un symbolisme chrétien. C'est aussi à travers une générosité des symboles que s'accomplit la liturgie chrétienne. *Une seconde question* retrouverait l'exigence de différencier le symbolisme liturgique de ses conditions sensibles et signifiantes. Une réduction au sensible ramènerait la liturgie à une gnose symbolique, une interprétation archétypale. Une réduction au signifiant la résoudrait dans un code culturel, une appartenance sociale. L'une et l'autre conduiraient à manquer le Mystère manifesté et communiqué dans la liturgie. *Une troisième question* s'attacherait à l'utilité de soumettre l'ordre liturgique à un discernement conceptuel qui lui paraît étranger. Mais ne serait-ce pas une bonne façon de distinguer, sans les couper l'une de l'autre, liturgie et théologie?

La présente étude est toutefois restée en deçà. Elle entendait dire non le sens de la liturgie, suivant la foi de l'Église, mais comment il se constitue, selon la raison du symbole.

F – 67100 Strasbourg
12, rue d'Ensisheim
labbe@umb.u-strasbg.fr

Yves LABBÉ
Faculté de théologie catholique
Université Marc Bloch

Sommaire. — Appuyée sur une recherche antérieure relative à la formation du sens dans les symboles, l'étude en montre la fécondité pour une interprétation du symbolisme baptismal, ressaisi dans sa situation liturgique, ici selon le rituel de l'initiation chrétienne des adultes. Ce regard philosophique porté sur la liturgie du baptême distingue d'abord les conditions naturelles et culturelles de ses formes symboliques. Il découvre ensuite comment le sens de ces formes se réalise effectivement dans la totalité de l'acte liturgique, à travers différentes compositions entre symboles, grâce aussi à une coopération de la parole, qui lève l'indétermination et surtout l'indécision des symboles, permettant ainsi de reconnaître comment le baptême identifie: par alliance et par assimilation. Une analyse conceptuelle appliquée à la liturgie ne serait-elle pas requise pour que celle-ci devienne théologie?

Summary. — Supporting a previous research which concerned the formation of meaning in the symbols, the article shows its usefulness when looking for an interpretation of baptismal symbolism in its liturgical situation (as, in this case, in the ritual of the christian initiation of adults). This philosophical approach of the liturgy of baptism first distinguishes the natural and cultural conditions of its symbolic forms and then discovers the way the meaning of these forms is effectively realised in the totalily of the liturgical act, through different compositions between symbols, and thanks to a cooperation of the word, which removes the indetermination and the indecision of the symbols, while allowing the recognition of the way baptism identifies: through alliance and through assimilation. Should we not conclude that a conceptual analysis applied to liturgy is required so that liturgy becomes theology?