

Quelques aspects de la pensée de Zwingli au sujet du baptême

par C. Lejeune

Professeur à la Faculté
de Théologie Protestante de Bruxelles

Ceux qui écriront l'histoire de la théologie protestante francophone de la fin du xx^e siècle ne manqueront pas de matière. Parmi les nombreux courants qu'ils seront appelés à recenser, ils ne pourront manquer de signaler un important regain d'attention pour la pensée réformatrice du xvi^e siècle. D'innombrables collections et publications en font foi. Ils devront pourtant noter que ce regain d'attention reste partiel et sélectif : Luther se taille la part du lion ; Calvin et les Anabaptistes obtiennent également un beau score ; l'audience de Zwingli, par contre, demeure confidentielle.

Or nous sommes en 1984 : il y a cinq cents ans qu'est né le Réformateur de Zurich et le premier théologien de la tradition improprement appelée « réformée ». Cet anniversaire mérite au moins un temps d'arrêt. Je souhaiterais, dans les lignes qui suivent, évoquer un aspect important de la pensée de Zwingli : sa théologie baptismale. Sans doute Zwingli s'est-il rendu plus célèbre par sa pensée eucharistique. Célébrité amplement justifiée d'ailleurs : Zwingli a écrit davantage au sujet de la cène qu'au sujet du baptême, et il s'y est mesuré à un adversaire autrement renommé : Luther lui-même. Pourtant la théologie baptismale de Zwingli paraît se recommander, elle aussi, à l'attention de notre temps, et ceci pour trois raisons immédiates au moins :

1) Zwingli est celui des Réformateurs du xvi^e siècle qui s'est démarqué le plus résolument à l'égard de la conception romaine du baptême, ou, pour le dire en termes vaguement polémiques : Zwingli est celui qui a le plus ouvertement « démystifié » l'acte baptismal.

2) Il est aussi celui qui a le mieux connu l'opposition anabaptiste, puisqu'un des principaux courants de celle-ci est né dans le cercle de ses proches et de ses amis. Or cette proximité ne fut pas seulement historique et géographique : la pensée baptismale de Zwingli, nous le verrons, a réellement accompli un important bout de chemin avec l'Anabaptisme.

3) Deux théologiens marquants de notre siècle ont conféré à la théologie baptismale de Zwingli un regain d'actualité. Emil Brunner écrivait, avec approbation :

«Alors que Calvin défendait avec passion la notion du baptême-sacrement, il n'y eut que le seul Zwingli pour rejeter comme absolument païenne la notion de sacrement» (1).

Et Karl Barth, de son côté :

«De notre côté, nous ne pouvons pas contester que Zwingli ait, négativement et positivement, discerné ce qui est juste. En conséquence, nous n'aurions pas grand-chose à dire si quelqu'un venait à penser, soit pour la louer, soit pour la blâmer, que la doctrine du baptême que nous défendons ici (et qui ne provient pourtant pas de Zwingli) est une sorte de néo-zwinglianisme» (2).

Ajoutons à ces trois raisons que la position de Zwingli à propos du baptême apparaît étroitement liée à certains des axes majeurs de sa pensée théologique, notamment aux thèmes de l'élection et de l'alliance, qui figurent parmi ses principaux repères structurels. En sorte que la théologie baptismale de Zwingli est une des meilleures voies d'accès à sa théologie tout court (3).

Il va sans dire que, en quelques pages, il ne peut être envisagé de rendre compte de l'ensemble de la théologie zwinglienne du baptême. Le seul volet biblique, que Zwingli développe longuement et avec soin, réclamerait une patiente attention. Je me bornerai à exposer d'abord le foyer central de cette théologie baptismale, c'est-à-dire le sens que Zwingli confère au baptême. Je signalerai ensuite trois foyers plus latéraux.

(1) E. Brunner, *Dogmatique*. III, Labor et Fides, 1967, p. 77.

(2) K. Barth, *Dogmatique*. vol. 26, Labor et Fides, 1969, p. 135.

(3) Dans les lignes qui suivent, je me référerai principalement au traité de 1525, «Von dem Touff, vom Widertouff und vom Kindertouff». Mais la pensée de Zwingli au sujet du baptême est également exposée dans les écrits suivants :

- *Commentarius de vera et falsa religione* (1525);
- *Elenchus in catapbaptistarum strophas* (1525);
- *Fidei ratio* (1530);
- *Quaestiones de sacramento baptismi* (1530);
- *Expositio fidei* (1531).

I. Le sens du baptême. Négations et affirmations

1) Une première ligne de démarcation

Bien que Zwingli rédige son traité «Du baptême» (1525) en pleine controverse avec l'Anabaptisme, c'est d'abord à l'égard du sacramentalisme romain qu'il entend se démarquer. Il prend appui sur un texte de l'Épître aux Hébreux :

«Aucune chose extérieure ne peut nous rendre purs ou justes. Ceci signifie que toute action cérémonielle, tout faste ou moyen extérieur, sont maintenant abolis, comme Paul le dit en Hébreux 9 (v. 9-10): "Cette figure est pour le temps présent, où sont offerts des dons et des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait, en ce qui concerne la conscience, celui qui rend ce culte ; et qui consistent seulement en nourritures, boissons, ablutions diverses et ordonnances charnelles, qui leur étaient imposées jusqu'au temps de la réformation"... Ces versets nous disent que le Christ a aboli les choses extérieures, de sorte que nous ne pouvons plus nous reposer sur elles ni regarder à elles pour la justification.»

Tel est le premier pas. Il pose explicitement un premier refus : le baptême, geste «extérieur», ne conditionne ni ne provoque le salut. Il est impropre à purifier l'âme du péché. Seule l'action «intérieure» de Dieu peut opérer cette purification.

En énonçant cela, Zwingli a conscience de rebrousser une large part de la tradition ecclésiastique :

«Dans cette affaire du baptême – qu'on veuille bien me pardonner de dire cela! – je peux seulement conclure que tous les docteurs ont été dans l'erreur depuis le temps des apôtres... Car tous les docteurs ont attribué à l'eau un pouvoir qu'elle n'a pas et que les saints apôtres n'ont pas enseigné.»

L'insistance de Zwingli porte ici sur *la distinction entre l'œuvre externe des hommes et l'œuvre interne de Dieu*, ou, comme il l'exprime, entre le baptême d'eau et le baptême du Saint-Esprit. Le premier est le signe du second, sa figuration externe et sensible, mais non sa condition, et encore moins sa réalisation. Seul le baptême du Saint-Esprit purifie et régénère, seul il suscite la foi, seul il fait le chrétien. Autrement dit : le salut dépend de l'action divine reçue par la foi, non du baptême. C'est ce qui explique, estime Zwingli, que certains incrédules notoires (Judas, Simon le Magicien, etc.) ont pu recevoir le baptême, tandis que des croyants avérés (Nicodème, Joseph d'Arimatee, le brigand sur la croix) ne l'ont pas reçu. Aucune relation causale n'existe entre baptême et régénération.

2) *Le baptême comme signe d'alliance*

Aucune relation *causale*, mais plutôt une relation *analogique*. Car le baptême est de l'ordre du signe ou du symbole: il exprime extérieurement un mystère d'intériorité, – que Zwingli nomme «alliance». Le baptême signifie une alliance, une double alliance même: une alliance entre Dieu et l'homme, une alliance entre le croyant et son prochain. Le religieux et le social s'avèrent étroitement conjoints dans toute la pensée de Zwingli. Le baptême est précisément le paradigme par excellence de cette conjonction.

Le baptême, dit Zwingli, est «un signe ou un gage d'alliance». Et il précise:

«Le baptême est un signe d'alliance qui indique que tous ceux qui le reçoivent veulent amender leur vie et suivre le Christ. En bref, il est une consécration à la vie nouvelle.»

Consécration, c'est-à-dire acte initial d'engagement, serment d'allégeance, «comme le soldat lors de son incorporation».

Mais cette dimension personnelle du baptême se double d'une dimension sociale, c'est-à-dire ecclésiale: le serment est un témoignage public.

«En bref, à partir des mots de Luc (3,7-8), nous voyons que le baptême est un signe ou un gage de consécration que nous donnons nous-mêmes à Dieu, attestant la même chose à notre prochain par le moyen du signe externe.»

Le baptême fait connaître à tous notre résolution de suivre le Christ. Il fait de nous des membres du peuple chrétien. A ce titre, il est comparable à la croix blanche que portent les Confédérés des 13 cantons helvétiques:

«Si un homme coud une croix blanche (sur son vêtement), il proclame qu'il est un Confédéré.»

De même, le baptême est la «proclamation» simultanée de l'engagement personnel et de l'incorporation ecclésiale. Le thème du «signe» comporte donc une première polarité: *personnel-ecclésial*. Il en comporte aussi une seconde: *réception-attestation*.

Car Zwingli ne réduit pas la signification du baptême à un engagement. Il y voit aussi la symbolique fondatrice du salut. Autrement dit: le baptême est signe «*donné*», mais aussi et d'abord, signe «*reçu*». Cela vaut d'ailleurs également pour la cène. Baptême et cène renvoient au sacrifice expiatoire du Christ:

«L'eau, le vin et le pain nous ont été donnés afin que, par les signes extérieurs, nous puissions connaître la grâce et la miséricorde de la nouvelle alliance, le fait que nous ne sommes plus sous la loi – l'effusion de sang a été abrogée par le sang du Christ –, mais sous la grâce.»

Aussi le baptême, dans la ligne de Romains 6, est-il tout ensemble la représentation visible de la mort et de la résurrection du Christ *et* l'engagement du croyant dans la mortification et la vie nouvelle. Signe de notre salut et signe de notre réponse au salut, – signe théologique et signe éthique.

«Ainsi l'homme qui *reçoit* la marque du baptême est celui qui *est résolu* à entendre ce que Dieu lui dit, à se mettre à l'école des préceptes divins et à vivre sa vie en accord avec eux.»

La définition du baptême comme signe d'alliance se trouve donc structurée par deux polarités ordonnées: 1) le symbole et l'engagement; 2) la personne et la communauté.

3) *Une deuxième ligne de démarcation*

Le traité «Du baptême», de 1525, est principalement dirigé contre les Anabaptistes. Pourtant, à sa lecture, on est frappé par les fortes similitudes entre la pensée baptismale de Zwingli et celle de ses adversaires. La notion d'un baptême-engagement, opposée à celle d'un baptême-sacrement, n'est-elle pas typique de l'Anabaptisme? Au reste, Zwingli ne cache pas qu'il a au moins fait un bout de chemin avec ses opposants. Je reviendrai sur cet aspect de sa pensée. Mais il convient d'abord de relever que Zwingli a formulé plusieurs objections à l'encontre de la compréhension anabaptiste du baptême-engagement. Par-delà les argumentations bibliques minutieuses (et parfois aventureuses!), trois principaux désaccords apparaissent.

En premier lieu, Zwingli ne consent pas à limiter la notion d'engagement ou de consécration aux seuls adultes. Car *l'engagement dont il s'agit n'est pas volontariste*: il s'accomplit dans l'alliance, laquelle suppose toujours l'initiative divine. Si Zwingli, à l'inverse de Luther, ne monte pas en épingle le thème du «*sola gratia*», celui-ci reste bel et bien la présupposition majeure de sa théologie de l'alliance. Les enfants de parents chrétiens sont présumés au bénéfice de la grâce. Par conséquent, ils sont dans l'alliance de grâce et peuvent en recevoir le signe. Le baptême n'est pas réservé aux croyants qui s'engagent consciemment. Il est également conféré à ceux qui sont objets de la promesse et, par elle, appelés à s'engager. Dans la «*Fidei ratio*» (1530), Zwingli expose très clairement:

«Ainsi le baptême est donné devant l'Eglise à celui qui, avant de le recevoir, a confessé la religion du Christ ou a la parole de la promesse, par laquelle on sait qu'il appartient à l'Eglise. De là vient que, lorsque nous baptisons un *adulte*, nous lui demandons s'il croit. S'il répond "Oui", il reçoit alors le baptême: la foi était donc présente avant la réception du baptême; en conséquence, la foi n'est pas donnée par le baptême. Si c'est un *enfant* qui est présenté,

on demande si les parents le présentent pour être baptisé, et quand ils ont répondu, par des témoins, qu'ils veulent qu'il soit baptisé, alors l'enfant est baptisé ; en ce cas a précédé la promesse de Dieu, selon laquelle il ne considère pas moins l'Eglise nos enfants que ceux des Hébreux.»

La référence aux enfants des Hébreux est transparente : de même que ceux-ci portaient le signe de la promesse, la circoncision, et, par ce signe, se trouvaient consacrés à Dieu, incorporés à l'alliance, de même les enfants des chrétiens portent le signe de la promesse, le baptême. Il n'y a aucune différence fondamentale entre circoncision et baptême. Cette référence est capitale, car elle permet de préciser que la notion zwinglienne d'engagement s'articule étroitement sur celle de promesse, c'est-à-dire que l'engagement est précédé par l'initiative divine, qu'il est un « *engagement-réponse* » et non un engagement-choix, – autrement dit : qu'il relève de la grâce initiale et non du mérite.

Ici apparaît le second désaccord : les Anabaptistes veulent *réserver le baptême aux parfaits*.

« Les Anabaptistes proclament que seuls ceux qui savent qu'ils peuvent vivre sans péché peuvent recevoir le signe du baptême. »

Une telle déclaration ne doit certainement pas être reçue comme une information neutre et objective sur l'Anabaptisme zurichois. On sait suffisamment qu'aucun des réformateurs n'a été neutre et objectif en ce domaine. Ce qui importe ici, ce n'est pas l'exactitude de Zwingli, c'est seulement la réalité qu'il perçoit. Or celle-ci ne fait guère de doute : la conception du baptême professée par les « Frères » lui apparaît relever d'un perfectionnisme spirituel et moral qui confine à la « justice des œuvres ». En outre, elle comporte une ecclésiologie puriste, c'est-à-dire sectaire. Zwingli reviendra très souvent sur ce dernier reproche, qui apparente l'Anabaptisme à un ordre monastique : il n'est rien d'autre, dit-il, que « moinerie, séparatisme, sectarisme et nouveau légalisme ». On l'a d'ailleurs souvent relevé : un des principaux enjeux du débat réside dans l'ecclésiologie (4). La réservation du baptême aux seuls croyants implique une rupture décisive avec le « *corpus christianum* » du Moyen Age et sa notion populiste d'ecclésiologie. Elle implique le recrutement ecclésial sur base de volontariat, et donc la séparation d'avec le monde ambiant. Zwingli ne pouvait y consentir, pour une raison théologique d'abord : l'Eglise n'est pas constituée par la décision humaine mais par l'élection divine. Pour une raison politique aussi : la réforme de l'Eglise requiert l'appui du pouvoir séculier. Ainsi, Zwingli refuse d'articuler sa notion de baptême-engagement sur l'ecclésiologie donatiste qu'il soupçonne dans l'Anabaptisme.

(4) Voir par exemple : J. Courvoisier, *De la réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Beauchesne, 1977, pp. 25-34.

Le troisième désaccord relevé par Zwingli procède du front anti-romain: *le baptême ne peut être surestimé sans porter atteinte à la pleine suffisance de l'œuvre du Christ*. Zwingli n'est pas loin de voir dans l'Anabaptisme un sacramentalisme inversé.

«Un des bons résultats de la controverse (avec les Anabaptistes) a été de nous enseigner que le baptême ne peut ni sauver, ni purifier.»

Autrement dit: Zwingli est d'accord avec les Anabaptistes pour refuser la conception sacramentelle du baptême. Mais il ajoute aussitôt:

«Je ne peux pas m'empêcher de penser que, à d'autres égards, les Anabaptistes eux-mêmes accordent un trop grand prix au baptême d'eau, et, pour cette raison, ils errent exactement autant d'un côté que les papistes de l'autre.»

En faisant du baptême une pierre d'achoppement et un motif de division, les Anabaptistes lui accordent finalement une importance et une signification indues. Ils l'érigent à nouveau en condition de salut, puisque seule l'Eglise qui pratique le baptême des croyants est reconnue vraie Eglise. On retrouve, à l'arrière-plan de cette estimation, l'idée que le baptême d'eau n'est que signe ou figure du seul baptême salvifique, le baptême du Saint-Esprit: chose «externe», dit Zwingli, qui ajoute même, non sans audace, «indifférente», c'est-à-dire non essentielle au salut.

II. Trois précisions relatives à la théologie baptismale de Zwingli

Pour être complet, l'exposé qui précède appellerait de nombreux compléments. Tel quel, j'espère qu'il présente assez correctement l'axe principal de la théologie baptismale de Zwingli. Mais il n'est pas inutile d'évoquer quelques repères plus incidents de cette théologie.

1) *La parenté entre Zwingli et l'Anabaptisme*

Nous avons vu que Zwingli s'est démarqué avec soin par rapport à l'Anabaptisme. On sait qu'il a même été bien des fois très dur à son égard. Dans l'«*Expositio fidei*» (1531), il qualifie les Anabaptistes d'hommes décadents, de vagabonds, tout juste capables de séduire les vieilles femmes, et il les compare aux hérétiques antiques, les gnostiques et les ariens. On ne peut pourtant méconnaître la motivation politique d'un tel mépris: dans l'«*Expositio fidei*», Zwingli s'emploie à gagner la confiance du roi de France; il doit donc prendre sèchement ses distances à l'égard des Anabaptistes, dont il connaît la réputation d'insurgés.

Dans son traité « Du Baptême » (1525), Zwingli leur adresse déjà de multiples reproches. Mais du moins ne renie-t-il pas toute parenté avec eux. Il note que lui-même a considéré la position anabaptiste avec faveur :

« Pendant un temps, je fus moi-même trompé par l'erreur et je pensai qu'il était meilleur de ne pas baptiser les enfants avant l'âge de discernement. »

Par ailleurs, sa compréhension du baptême comme engagement, même si, comme je l'ai noté, elle ne correspond pas à celle de l'Anabaptisme, ne peut renier une certaine parenté avec celle-ci. Tout laisse penser que la position zwinglienne relative au baptême doit beaucoup aux discussions et débats de Zwingli avec des hommes tels que Conrad Grebel, Félix Manz, etc. Au reste, le réformateur reconnaît ouvertement que ces discussions et débats ont eu deux résultats positifs :

1) On est parvenu, de part et d'autre, à la conviction que les traditions et adjonctions ecclésiastiques relatives au geste baptismal (exorcismes, salive, sel, etc.) devaient être écartées. Elles constituent « une forme de magie » et Zwingli, d'accord avec les Anabaptistes, désapprouve les Pères d'y avoir consenti.

2) On est également parvenu à cette autre conviction commune que le baptême d'eau ne purifie pas le péché : il n'a aucun pouvoir de transformation de l'âme.

Reconnaître que l'on est d'accord sur le « sola scriptura » et le « sola gratia », ce n'est pas mince ! Même si, dans le feu de la polémique, il arrivera à Zwingli de perdre lui-même de vue ce double accord, il n'est certainement pas sans intérêt ni signification qu'il l'ait au moins enregistré. Car une telle parenté, sur la base des principes réformateurs fondamentaux, ne peut manquer de comporter aussi la reconnaissance d'une fraternité nucléaire. De fait, dans son traité sur le baptême, Zwingli traite les Anabaptistes en adversaires, mais non en ennemis. Il les désapprouve, mais il ne les réprouve pas. Il les exhorte d'ailleurs à accepter les autres chrétiens comme ceux-ci les acceptent. Il ajoute même qu'ils ont le droit de défendre leur opinion, – mais en privé, sans impatience, sans causer de ruptures ou de scandales, en laissant à Dieu le temps d'agir dans les cœurs.

Bref, en 1525, alors qu'il expose longuement ses raisons de désaccord avec le Baptisme zurichois, Zwingli reconnaît ce qu'il lui doit, se révèle partiellement proche de lui et maintient à son égard une attitude qui n'a pas rompu avec la conviction de fraternité primordiale.

2) *L'institution du baptême*

Quand le baptême chrétien a-t-il été institué? La réponse traditionnelle est connue : il a été institué par le Christ ressuscité, conformément aux déclarations de Mt 28,19 et Mc 16,16. Dans cette optique, le baptême pratiqué par Jean ne peut apparaître que comme un signe précurseur, en aucun cas comme un baptême chrétien. Or Zwingli va s'opposer résolument à cet enseignement séculaire de l'Eglise, auquel les Anabaptistes eux-mêmes se ralliaient.

A ses yeux, c'est bien Jean Baptiste qui a inauguré le baptême. Le Christ et les apôtres n'ont fait que prolonger la pratique de Jean. Je ne peux présenter ici le détail de l'argumentation exégétique de Zwingli. Il suffit de noter qu'à ses yeux Jean prêche déjà le Christ-Sauveur («Voici l'Agneau de Dieu...», Jn 1,29), donc l'Evangile chrétien. Si son baptême est ordonné à la repentance, il en va exactement de même du baptême apostolique. Et s'il n'a pas employé la formule trinitaire, les apôtres n'ont pas employée non plus! Bref:

«Dieu institua le baptême par Jean, d'où son nom: le Baptiste.»

Mais pourquoi Zwingli tient-il à cette affirmation? Elle lui permet à nouveau de démarquer sa compréhension du baptême sur les deux fronts que nous avons rencontrés: Rome et l'Anabaptisme.

En premier lieu, il est clair que le baptême de Jean n'est qu'un *baptême d'eau*, signe extérieur de la repentance. Jean déclare lui-même: «Je vous baptise d'eau en vue de la repentance; mais celui qui vient après moi... vous baptisera de Saint-Esprit et de feu» (Mt 3,11). Ce texte servait traditionnellement à distinguer le baptême johannique du baptême chrétien, ce dernier étant «baptême d'Esprit». Mais Zwingli ne consent pas à cette exégèse. Il est vrai que le Christ baptise du Saint-Esprit, mais ce baptême n'est pas identique au baptême d'eau. En réalité, quand les chrétiens baptisent avec l'eau, ils ne font rien de plus que Jean.

«Dites-moi, quand les disciples baptisent, et quand nous baptisons aujourd'hui, avec quoi baptisons-nous? Avec le Saint-Esprit ou avec de l'eau? – Vous devez admettre que les disciples, et nous aussi, pouvons seulement donner un enseignement externe et un baptême d'eau externe: nous ne pouvons pas baptiser intérieurement avec le Saint-Esprit.»

Ainsi donc, le baptême de Jean révèle l'essence du baptême, de tout baptême d'eau: n'être rien d'autre qu'un signe externe accompagné d'une parole tout aussi externe. Il n'est ni la parole intérieure de Dieu, ni l'action régénératrice de l'Esprit. Il les signifie, certes, mais il ne les conditionne ni ne les provoque. Tel est le baptême que nous pratiquons encore: un signe, – mais non la chose signifiée!

En second lieu, si le baptême de Jean est bien déjà un baptême chrétien, *on doit refuser de distinguer deux baptêmes*. Or les Anabaptistes faisaient grand cas de cette distinction, assimilant volontiers le baptême des enfants à une forme provisoire et transitoire qui devait être remplacée, chez les croyants, par le véritable baptême chrétien. Ils trouvaient dans les deux baptêmes du Nouveau Testament une analogie avec les deux baptêmes de la chrétienté. Et le texte célèbre des disciples d'Ephèse, qui fait état du baptême par Paul de croyants déjà immergés par Jean (Ac 19,1-7), constituait un des principaux états de leur position.

Zwingli refuse cette position dès le départ: il n'y a qu'un seul baptême d'eau! Le Christ et les apôtres n'ont nullement reçu un second baptême, un baptême chrétien. Le baptême de Jean suffisait pleinement. Un seul baptême, donc: c'est bien ce que dit Paul en Ephésiens 4,5. Par conséquent, le dédoublement baptismal, le «re-baptême», se trouve disqualifié.

«Si donc, à la fois le Christ et les apôtres ont été baptisés dans le baptême de Jean, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un seul baptême.»

L'importance du baptême de Jean réside donc en ceci qu'il permet de fonder et de défendre l'unicité du baptême, contre la théologie et la pratique des «Frères» rebaptiseurs.

On doit faire ici une troisième remarque. En valorisant, comme il le fait, le baptême de Jean, paradigme de tout baptême d'eau, Zwingli fait de celui-ci un *signe antérieur au Christ*. Ce n'est pas le Christ qui a institué le baptême. Or ceci comporte, implicitement, au moins trois axes de signification qui apparaissent dans la théologie baptismale de Zwingli.

1) Puisqu'il est antérieur au Christ, le baptême se trouve un peu dans la même situation que le mariage. C'est pourquoi Zwingli hésitera à le nommer «sacrement», – alors qu'il emploie couramment ce mot pour la cène. Le recours à Jean joue ici le rôle d'une désacramentalisation du baptême.

2) Puisqu'il est antérieur au Christ, le baptême apparaît déjà dans l'Ancienne Alliance. Mais, puisque Jean prêche déjà le Christ, il faut en conclure que l'Ancienne Alliance est déjà témoin du Christ. Ceci n'est évidemment pas une nouveauté. Mais la question des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament rebondissait, au XVI^e siècle, sous l'impact de l'Anabaptisme. Zwingli refuse le clivage opéré par ce mouvement entre les deux Alliances. Les spécialistes ont parfois parlé d'une sorte de «conversion de Zwingli à l'Ancien Testament» à la suite de ses démêlés avec les «Frères» de Zurich (5). Or, par l'Ancien Testament,

(5) J.V. Pollet, *H. Zwingli et la réforme en Suisse*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 30-31, 36-38.

Zwingli se voit amené à défendre une ecclésiologie multitudiniste et une articulation étroite entre les deux glaives.

3) Dans la même perspective, Zwingli pourra opérer aisément le rapprochement entre circoncision et baptême, et trouver dans la première une de ses principales justifications du baptême des enfants. La circoncision est signe de l'Alliance, signe par lequel les enfants sont consacrés à Dieu et incorporés à son peuple. Or cette définition s'applique pleinement au baptême, en sorte que, quant à leur signification fondamentale, les deux gestes sont pleinement accordés.

On le voit : le recours à Jean Baptiste est loin d'être une option sauvegardée d'un exégète en mal d'originalité. Elle se présente au contraire en parfaite harmonie avec la théologie baptismale de Zwingli. Elle en découle et la renforce.

3) *Le baptême-dédicace*

Zwingli n'a accordé qu'une attention mineure à la formule trinitaire de Mt 28,19. Certes, il l'adopte, lui aussi, mais il ne la répute nullement obligatoire, remarquant même avec insistance que ni les apôtres, ni Jean Baptiste, ne l'ont utilisée. Elle ne peut conditionner la validité du baptême.

Par contre, Zwingli a accordé une grande attention à la préposition qui, dans le Nouveau Testament, accompagne fréquemment le verbe « baptiser » : « *baptizein eis* », « baptiser en vue de ». Ainsi, Jean Baptiste baptise « en vue de » la repentance (Mt 3,11) et le Ressuscité ordonne aux siens de baptiser « en vue du » nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (Mt 28,19). De même, Paul parle d'un baptême « en vue du » Christ (Rm 6,3 ; Ga 3,27).

Zwingli remarque qu'il y a une grande différence entre « baptiser dans » et « baptiser en vue de ». La première formule indiquerait que l'on se trouve déjà dans la situation que le baptême ne fait que sanctionner, c'est-à-dire dans la foi. Elle désignerait le baptême comme l'acte des croyants déjà établis dans le Christ. Telle est la compréhension du baptême à laquelle se bornent les Anabaptistes. Mais la formule « baptiser en vue de » implique que le baptême marque le passage de l'extérieur vers l'intérieur, donc le commencement de quelque chose de nouveau. Elle indique, non un état, mais une inauguration et une dynamique. Zwingli pense évidemment au passage de la conversion, dans le cas où le baptisé est susceptible de compréhension et de décision personnelles. Mais il pense également aux enfants : ceux-ci sont conduits « vers » le Christ, « introduits » dans son alliance. Pour eux, le baptême est une dédicace : ils sont amenés et consacrés à Jésus, comme nous l'apprenons dans le récit de la bénédiction des enfants en Marc 10,13-

16. Pour eux, le baptême signifie le commencement d'une dynamique : ils devront eux-mêmes reprendre et poursuivre le mouvement vers Jésus que constitue leur baptême.

Le point fort de cette réflexion de Zwingli, c'est que le baptême marque un commencement, et non un achèvement. Il n'est donc pas le fait de croyants accomplis et « parfaits », mais un signe de dédicace, l'inauguration de la foi et de la vie chrétienne. On sait déjà que Zwingli ne peut comprendre cette dédicace au sens d'un transfert « automatique » dans l'alliance, mais plutôt au sens de l'ouverture d'une dynamique à la fois spirituelle et éthique. Le baptême, conféré à des adultes, est le signe extérieur d'une volonté intérieure de vivre dans la repentance et la foi, ou bien, dans le cas des enfants, le signe extérieur qu'ils sont appelés à s'engager dans cette voie.

III. Le baptême : sacrement ou engagement ?

En matière baptismale, la tradition chrétienne paraît étrangement oscillante. Ou bien elle présente le baptême comme acte de Dieu en faveur de l'homme, acte sacré donc, moyen de grâce, « sacrement ». Ou bien elle le présente comme acte de l'homme en réponse à l'initiative divine, signe de conversion et de consécration, « engagement ». En bref : grâce gestuée ou bien foi gestuée, telle paraît être l'alternative.

Il convient de noter d'abord que cette alternative n'est nullement une découverte ou une invention tardives. Chacun des sens du baptême peut trouver racine et appui dans le message et l'enseignement apostoliques. Et quiconque se constitue le défenseur de l'une des deux voies à l'exclusion de l'autre se verra confronté avec des paroles néotestamentaires qui lui donneront du fil à retordre.

Il convient d'ailleurs tout autant de se garder d'une présentation manichéenne de l'alternative. Il n'est pas vrai que les tenants du baptême-sacrement ignorent tout de la réponse de l'homme. Et il est encore moins vrai que les partisans du baptême-engagement soient insensibles à l'initiative prévenante de Dieu. Les étiquettes « magisme » et « volontarisme » relèvent d'une polémique hâtive et souvent malveillante.

Mais il demeure, évidemment, que, selon la compréhension baptismale que l'on professe, on placera l'accent principal sur le premier ou le second pôle de l'alliance : l'œuvre divine ou la réponse croyante. Et il demeure davantage encore que la perspective d'une conciliation harmonieuse entre les deux se laisse malaisément discerner.

Le fait est là, étrange et gênant : le christianisme connaît deux grands types de théologies baptismales. Et deux pratiques. Car si l'alternative

entre baptême et pédobaptême ne coïncide pas avec la première, elle s'y réfère, s'y origine et en est l'indice public le plus évident.

Je ne crois pas que Zwingli contribue à nous délivrer de la contradiction, ni du malaise qui en résulte. Par contre, je croirais volontiers qu'il en est un témoin instructif.

Zwingli a ouvertement congédié la conception sacramentelle du baptême. Il a même suspecté l'emploi du mot «sacrement» à son propos: «Dans notre langue, le mot («sacrement») suggère quelque chose qui a le pouvoir d'enlever le péché et de nous rendre saints. Mais ceci est une grave perversion. Car seul Jésus-Christ, et non une chose externe, peut enlever nos péchés, à nous chrétiens, et nous rendre saints.»

Le mot «sacrement» est donc équivoque et douteux. Zwingli préférerait qu'il ne fût pas employé à propos du baptême. Car celui-ci est «signe ou gage d'alliance», il témoigne d'un engagement et d'une consécration. Cette proximité de Zwingli à l'égard de la théologie baptismale professée par les «Frères» de Zurich a été relevée. Mais leur théologie de l'alliance n'est pas la même. Zwingli croit devoir inclure dans la signification du baptême l'autre pôle de l'alliance, l'initiative divine, que les Anabaptistes n'ignoraient certes pas, mais qu'ils reliaient plutôt à la prédication. Du coup, pour Zwingli, le signe baptismal est simultanément signe «reçu» et signe «donné». Non pas, on le sait, reçu de façon miraculeuse et, de soi, opératoire: il reste de l'ordre du symbole, – mais, par cela même, il atteste la grâce. En sorte qu'il doit être conféré à tous ceux dont on peut présumer qu'ils ont reçu la grâce, c'est-à-dire les enfants des croyants. Double signe donc. Zwingli a voulu garder ensemble les deux veines de la tradition, tout en les transposant dans le registre sémantique du symbole. Hélas, traduit en pratique, le double signe tend à se simplifier. Et Zwingli subira, lui aussi, le reproche de revenir au baptême constantinien, c'est-à-dire d'avoir fait un long détour pour finalement retomber dans le même sacramentalisme. Lui-même, d'ailleurs, ne manquera pas de renvoyer la balle et de reprocher à l'Anabaptisme de valoriser tellement le baptême qu'il finit, lui encore, par confiner au sacramentalisme, – mais cette fois non constantinien!

Curieux destin, en vérité, que celui de ces frères unis dans le même refus et unis encore dans la même accusation de ne pas s'y tenir! Et curieux destin aussi que celui d'une théologie bipolaire qui, au plan de la pratique, paraît se trahir elle-même. Comme si nos gestes n'étaient jamais à la hauteur de nos mots? Ou comme si nos mots s'avéraient incapables de générer nos gestes et de redresser nos pratiques? Car une théologie de l'alliance est certainement une théologie bipolaire. Mais la pratique, elle, tend toujours à se «mono-poliser». Quelqu'un dira que tout ceci est bien banal, – et nullement propre au baptême. Sans doute. Mais enfin, que la théologie baptismale de Zwingli, dans son double front et dans son double signe, apparaisse comme l'indice d'une désarticulation essentielle, n'est peut-être pas son moindre mérite.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

L'édition des œuvres de Zwingli, en latin et en allemand, est encore en chantier. La plupart de ses écrits ont cependant été publiés dans le «Corpus Reformatorum». Une édition plus populaire est également en cours de publication : «Ulrich Zwingli, Hauptschriften», Zurich, 1940 ss. Le traité «Du baptême» (1525) figure dans le tome IV de la première collection et dans le tome XI de la seconde. Il existe également plusieurs traductions anglaises sélectives des écrits de Zwingli. Je signale, entre autres, l'édition de cinq traités, dont celui consacré au baptême, dans la collection «The Library of Christian Classics: Ichtus Edition», avec préface et notes de G.W. Bromiley (1953). Par contre, les lecteurs francophones en sont encore réduits à la portion congrue. Sauf erreur, quatre écrits de Zwingli ont été, à ce jour, traduits en français :

«*Brève instruction chrétienne*» (1523), trad. J. Courvoisier, Labor et Fides, Cahiers du Renouveau IX, Genève, 1953.

«*La pédagogie évangélique*» (ou «Education de la jeunesse») (1523), trad. P. Mesnard, dans la «Revue Thomiste», 1953, pp. 367-386.

«*De la justice divine et de la justice humaine*» (1523), trad. J. Courvoisier, Beauchesne, coll. «Textes, Dossiers, Documents» n° 3, Paris, 1980.

«*L'exposé de la foi*» (ou «Fidei ratio») (1530), trad. J. F. Gounelle, dans «Etudes théologiques et religieuses», Montpellier, 1981/3, pp. 377-402.

Le lecteur d'expression française pourra également se reporter à quelques ouvrages de synthèse relatifs à la vie et à la pensée de Zwingli. Trois d'entre eux sont d'un accès aisé :

J. RILLIET, *Zwingli, le troisième homme de la réforme*, A. Fayard, Paris, 1959.

J.V. POLLET, *H. Zwingli et la réforme en Suisse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

J. COURVOISIER, *Zwingli, théologien réformé*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1965.