UNIVERSITÉ DE GENÈVE

Archive ouverte UNIGE
https://archive-ouverte.unige.ch

Livre 1946

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Le baptême chrétien : son origine, sa signification

Leenhardt, Franz Jehan

How to cite

LEENHARDT, Franz Jehan. Le baptême chrétien : son origine, sa signification. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1946. (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante)

This publication URL: https://archive-ouverte.unige.ch/unige:22926

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Fr. J. LEENHARDT

Le Baptême chrétien

son origine, sa signification

CAHIERS THÉOLOGIQUES
DE L'ACTUALITÉ PROTESTANTE

4

LE BAPTÊME CHRÉTIEN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La notion de sainteté dans l'Ancien Testament. Paris, Fischbacher, 1929.

La mission intérieure et sociale de l'Eglise (d'après Wichern). Paris, Editions « Je Sers ». Genève, Editions Labor, 1931.

Le chrétien doit-il servir l'Etat? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament. Genève, Editions Labor, 1939.

L'antisémitisme et le mystère d'Israël (brochure). Genève, Editions Labor, 1939.

Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament. Genève, Georg & C^ie^, 1940.

Le chrétien devant le travail. Genève, Groupe protestant d'études sociales, 3, rue Général-Dufour, 1941.

La foi évangélique. Cinq études données en cours public à l'Université de Genève. Genève, Editions Labor, 1942.

L'Eglise et le royaume de Dieu. Réflexions sur l'unité de l'Eglise et le salut des non-catholiques. 4^e^ édition. Genève, Editions Labor, 1942.

Le protestantisme tel que Rome le voit. Préface d'Emile Brunner. 2^e^ édition. Genève, Editions Labor, 1943. Ouvrage traduit en allemand.

L'essence de l'Eglise et la Mission (brochure). Imprimerie La Concorde, Lausanne, 1943.

CAHIERS THÉOLOGIQUES DE 4 L'ACTUALITÉ PROTESTANTE

FRANZ J. LEENHARDT
Professeur à l'Université de Genève

LE BAPTÊME CHRÉTIEN

son origine, sa signification

DELACHAUX & NIESTLÉ S. A.
NEUCHATEL 4, rue de l'Hôpital | PARIS VII^e 32, rue de Grenelle

Tous droits réservés
Copyright 1946 by Delachaux et Niestlé S. A., Neuchâtel (Switzerland)

I

Introduction

Le baptême a certainement été, dès les origines de l'Eglise chrétienne, l'objet d'hésitations, et il a depuis lors fait l'objet de bien des disputes. Le livre des Actes nous révèle l'embarras des premières générations chrétiennes sur le baptême par la façon peu homogène dont il parle de cette pratique. L'histoire de l'Eglise a vu se scinder les opinions en deux partis contraires, qui s'accordent sur la nécessité de pratiquer ce sacrement mais s'opposent sur la façon de le comprendre.

Il serait trop long de faire l'exposé de ces fluctuations de la pensée chrétienne et de ses raisons profondes. Qu'il nous suffise de remarquer que les débats n'ont pas toujours porté, surtout ces derniers temps, sur le fond de la question. On a discuté le pour et le contre du pédobaptisme, invoquant des arguments intéressants en eux-mêmes mais sans rapport direct avec la question du sacrement baptismal lui-même. On ne s'est pas toujours attaché à préciser avec assez de soin la nature du sacrement baptismal, soit à titre de sacrement, soit à titre de baptême. On tranchait finalement le problème du pédobaptisme avant d'être arrivé à la seule véritable question.

Cet état de choses s'explique probablement par la difficulté même du sujet. Quand la vie de l'Eglise réclame déjà une décision pratique, on ne peut attendre d'avoir fait le tour des problèmes théoriques, à la fois historiques et dogmatiques, tant l'étude réclamerait des délais étendus. D'où la force que prennent l'habitude, la pratique traditionnelle, parce que l'on sait au moins ce qu'elles sont, ce qu'elles valent, les garanties qu'elles présentent. D'où la tentation aussi de recourir à des théories construites *a priori*, qui sont vite élaborées et qu'on peut modeler selon les

exigences du temps. Ainsi, l'Eglise s'est contentée de persévérer dans le pédobaptisme souvent par paresse ou faute de temps, et ses docteurs ont justifié sa pratique et apaisé sa conscience par des explications tour à tour ingénieuses ou profondes.

En ce qui concerne *le sacrement*, on se heurtait à une difficulté considérable. La Bible ne propose nulle part clairement une doctrine du sacrement. Il faut la chercher, sans qu'elle s'affirme jamais devant nous avec cette netteté qui force l'adhésion. Selon les démarches que l'on fait et pour peu qu'on se contente d'une enquête partielle, on oscille entre le sacrement magique et le symbolisme radical et vide.

En ce qui concerne *le baptême* en particulier, une autre difficulté décourageait les efforts. L'enseignement explicite des épîtres pauliniennes sonne si étrangement à nos oreilles déshabituées des vérités premières sur ce sujet, qu'on relègue instinctivement ces affirmations inassimilables parmi les antiquités sacrées et vénérables, mais inutilisables aujourd'hui. On s'excuse en disant que ce qui était vrai pour les temps de la création première de l'Eglise ne l'est plus pour nos Eglises établies.

Le résultat de ce point de vue ne laisse pas d'être surprenant : on a fini par enlever, des liturgies du baptême courantes dans l'Eglise, les citations néo-testamentaires relatives à ce sacrement, et naturellement les plus explicites en premier lieu! Certaines liturgies ne retiennent aucun texte paulinien! Seul 1 Pierre 3, 21 échappe au naufrage, à la faveur d'un malentendu et peut-être d'un contresens [1]! Paradoxale démission, qui souligne la distance de notre pensée à la pensée apostolique sur ce point.

Ce n'est pas à dire que l'attitude du protestantisme dans la question du baptême soit la pierre de touche de sa fidélité biblique. On l'a prétendu. Les uns par polémique confessionnelle, comme Bossuet qui moque les réformés d'avoir rejeté la tradition de l'Eglise catholique et de conserver le baptême des enfants, sans autre argument en sa faveur que cette tradition précisément! Avertissement, disons-le en passant, qui n'est pas sans valeur. Les autres par sectarisme, comme certains baptistes qui voient dans le pédobaptisme l'apostasie capitale. Voici quelques années paraissait un ouvrage, qui n'était qu'un pamphlet anonyme, pour formuler cette accusation un peu ridicule, en ajoutant que la réforme

[1] On applique aux parents et parrains le mot sur « l'engagement » de conscience qui s'applique en réalité au baptisé lui-même. Ce texte ne parle probablement pas d'un engagement; cf. Note additionnelle, p. 73.

de cette pratique guérirait l'Eglise de ses maux [1]. D'autres encore, par l'effet d'un biblicisme étroit, constatant que le baptême des enfants n'est pas commandé par l'Ecriture, ni même pratiqué par la première Eglise, pensent qu'il est contraire à la vérité biblique.

Nous ne pouvons emboîter le pas à ces détracteurs du pédobaptisme, mais nous croyons cependant que l'heure est venue d'inviter l'Eglise à une réflexion sereine sur le problème de ce sacrement. Nous croyons qu'elle doit accepter le risque d'une étude objective, à l'abri des préoccupations trop pratiques qui infléchissent les jugements. Il ne faut pas songer d'abord à réformer l'usage traditionnel. Ce serait mettre la charrue devant les bœufs. Il faut d'abord prendre conscience des données du sujet, mettre en lumière l'enseignement qu'elles donnent. La chose qui importe, c'est une juste connaissance de la véritable signification du baptême. La pratique n'apparaît en regard qu'un point relativement secondaire, pour le moment. Une réaffirmation de la véritable doctrine du baptême aura sans doute pour conséquence une réforme de la pratique, mais on courrait de plus grands dangers peut-être que ceux que l'on prétendrait éviter, en réformant l'usage avant d'avoir suffisamment compris et assimilé la doctrine. Il faut que l'Eglise en vienne à souffrir vraiment de ne pas posséder dans son intégrale signification le sacrement du baptême au nom de Jésus-Christ; alors seulement sa décision d'en modifier l'usage sera spirituellement juste. Ce n'est que de cette souffrance qu'une telle modification pourra sortir, lorsque l'Eglise aura complètement compris la doctrine du sacrement baptismal, au point de la vivre intérieurement, avant de la manifester visiblement.

Des efforts prématurés ont été tentés, ces dernières années, qui furent malencontreux parce que la base théologique qui les soutenait était insuffisante, si même parfois leur inspiration ne fut pas nettement sectaire. Cependant, ils manifestaient le malaise que la pratique du baptême des enfants provoque dans bien des esprits. On découvre qu'un problème se pose, qu'on croyait résolu. On se convainc que les Réformateurs n'ont pas joui d'autant de liberté d'esprit, sur ce point, qu'ils en ont manifesté sur d'autres. Les circonstances difficiles dans lesquelles ils se trouvèrent leur ont suggéré la solution la plus simple, la plus sûre, en un temps où le mieux pouvait être le fourrier du pire. Quand on pèse leurs responsabilités d'hommes d'Eglise, on ne peut les blâmer d'avoir agi

[1] FRANCUS, *Il n'y a plus de protestants*, Paris, 1927.

de la sorte. Mais à autres temps, autres conseils. Il est permis de se demander si leur décision, justifiée dans ce temps-là, est encore valable au même titre et pour les mêmes raisons.

Plusieurs auteurs se sont clairement rendu compte qu'il convenait de poser la question. Ils ont repris le sujet et ils ont exposé leur conviction que le parti des Réformateurs s'impose aujourd'hui comme alors [1]. Nous ne discuterons point ces travaux : ils recourent, dans la plus grande mesure, à des considérations dogmatiques ou pratiques. Nous ne nions pas l'intérêt de telles considérations, mais nous voudrions nous placer sur un autre terrain.

Notre espoir est seulement de fournir à l'Eglise l'occasion de réfléchir, une fois de plus, à certains aspects d'un problème difficile, parfois mal posé, que nous voudrions aborder ici en dehors des contingences qui obscurcissent le jugement ou le préviennent. Nous offrons à la réflexion quelques faits et quelques idées; on vérifiera les uns, on discutera les autres. Il nous suffira d'avoir apporté une petite contribution à un grand problème, qui conduit au cœur des vérités essentielles de notre foi [2].

[1] Sans donner ici une bibliographie française du pédobaptisme, nous voulons citer quelques publications qui exposent cette thèse. On consultera avec intérêt : R. CLÉMENT, *Etude biblique sur le baptême, ou le pédobaptisme et l'Eglise*, 1857; AUGUSTE WEBER, *Le saint Baptême*, 1880; EUGÈNE MÉNÉGOZ, *Le baptême des enfants d'après la théologie paulinienne*, « Revue chrétienne », 1884, pages 234-248; PAUL LOBSTEIN, *Essai d'une apologie du baptême des enfants* (articles parus vers 1890 et reproduits dans la publication posthume : *Par le Christ à Dieu*, s. d. (1931), pages 226-242. JEAN-D. BENOIT, *Calvin et le baptême des enfants*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1937, pages 457-473. Pour mémoire, signalons le recueil très inégal *Le baptême*, Cahiers du « Matin vient », Dieu le fit, 1937. Voir aussi R. HERDT, *Le Baptême*, dans *Les Sacrements* (Coll. « Protestantisme ») 1942.

[2] Nous avons développé, dans ce travail, les thèses d'un rapport présenté à la Compagnie des pasteurs de Genève en 1934 et reprises à l'occasion de la réunion des étudiants en théologie de la Suisse (Gwatt, près de Thoune [Berne], 1943). Au cours de cette même réunion, le professeur K. BARTH présenta une étude publiée sous ce titre : *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (« Theologische Studien », 14, 1943) et le professeur A. Schädelin une étude publiée sous ce titre : *Die Taufe im Leben der Kirche* (*Grundriss*, n° 7, 1943).

II

Le baptême de Jean-Baptiste et le problème du sacrement

Toute doctrine du baptême chrétien reposera sur une étude historique. Les dogmaticiens comme les praticiens de l'Eglise devront d'abord écouter ce que les textes leur disent. Il n'est jamais inutile de rappeler cela, et sur ce sujet moins encore que sur d'autres, et en notre temps plus qu'en aucun autre [1]. Sans la connaissance de ce que fut le baptême dans les premières décades de la vie de l'Eglise, on ne peut que bâtir en l'air une doctrine occasionnelle.

La trajectoire que doit suivre dans l'histoire la vérité impérissable de l'Evangile est donnée à son point de départ. C'est là qu'il faut retourner.

Plusieurs trouvent que la nécessité de retourner aux origines de la foi est une nécessité peu digne de l'absolu de la foi. Ils veulent moins d'histoire et réclament des formules dogmatiques, des décisions conciliaires ou synodales. Nous regrettons pour eux qu'ils dédaignent les voies que Dieu a choisies pour se révéler à nous. Pour notre compte, nous pensons que l'histoire n'est pas un luxe pour l'Eglise; elle signifie pour elle la connaissance de soi-même, de sa véritable nature, de son identité propre.

Outre ce motif principiel, Jésus lui-même nous oblige à scruter l'histoire pour comprendre le baptême chrétien. Il a lié sa propre autorité au baptême que donnait celui qui l'avait précédé [2] et

[1] Il y a longtemps déjà, ce même propos ouvrait l'utile contribution de F. M. RENDTORFF, *Die Taufe im Urchristentum im Lichte der neuen Forschungen*, 1905, en protestation contre J. SMEND (*Der evangelische Gottesdienst*, 1904) qui prétendait se contenter de l'état de fait.

[2] Quiconque reconnaît le baptême de Jean comme venu du ciel peut répondre à la question de savoir par quelle autorité Jésus agit (Marc 11, 30; Matth. 21, 25; Luc 20, 4).

il a déclaré qu'on annulait le dessein de Dieu en refusant ce baptême [1]. Par contre, en l'acceptant, on justifiait Dieu, on lui donnait raison; en reconnaissant en lui une disposition de Dieu pour préparer la venue du Messie, on se décidait pour Dieu et pour son Oint.

Le baptême de Jean appartient donc à l'histoire du baptême chrétien. Il est déjà un élément de l'Evangile, comme le souligne si heureusement le début de Marc : « Commencement de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ... Jean-Baptiste baptisait... »

* * *

La prédication de Jean-Baptiste est assez connue pour qu'il soit superflu de l'exposer longuement ici [2]. L'heure du jugement va sonner : « Repentez-vous! »

Remarquons que ce jugement atteindra le peuple élu lui-même. Jean combat l'assurance trompeuse de ceux qui se confient dans les mérites d'Abraham. Dieu va entrer en jugement avec son peuple, dont une partie seulement sera sauvée, ceux qui se repentiront. Un peuple nouveau doit sortir de l'ancien Israël, ce bon grain amassé pour les engrangements éternels. La prophétie s'accomplira : un *Reste* sera sauvé.

Cette prédication est la toile de fond sur laquelle il convient de placer le baptême de Jean si on veut en comprendre la signification.

On est aujourd'hui convaincu que Jean n'a pas créé le rite baptismal. Il l'a emprunté au judaïsme contemporain, qui baptisait par immersion les païens convertis, afin de les purifier des souillures de leur état antérieur. Le baptême des prosélytes en vint à remplacer tout rite d'agrégation au peuple élu [3].

L'adoption de ce rite par Jean-Baptiste n'alla pas sans une profonde modification, comme le prouve le fait qu'il appliqua aux Israélites eux-mêmes ce baptême proprement réservé aux impurs

[1] Luc 7, 29-30. Comp. Matth. 21, 32.

[2] Nous reprenons, en le résumant, l'article que nous avons publié dans les *Cahiers bibliques de Foi et Vie* (N° 1, 1936), auquel nous renvoyons pour plus de détails.

[3] BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, page 102 ss. On a même contesté que le baptême des prosélytes eût une signification purificatrice : G. F. MOORE (*Judaism in the first Centuries...*, t. I, 1932, pp. 332-334) n'y voit qu'un rite d'association.

issus du paganisme. Par sa prédication et par la pratique du baptême, Jean affirmait donc que tout homme est impur aux yeux de Celui qui s'approche pour juger. Non pas impur d'une souillure extérieure, mais d'une souillure plus profonde, que les fils d'Abraham eux-mêmes avaient contractée, la souillure du péché, qui ne se lave véritablement que dans le baptême de la repentance. En sorte qu'il faut l'accepter pour être véritablement compté parmi ceux qui seront ramassés dans les greniers célestes. Il ne suffit pas d'avoir Abraham pour père! Dieu prépare pour son Oint une communauté nouvelle, purifiée par la repentance du cœur. Le baptême est à la fois le signe de cette repentance et celui de l'agrégation à ce Reste à qui le salut est promis. Il garde donc, avec Jean, les mêmes caractères formels, bien qu'il s'agisse désormais d'une purification du cœur par la repentance et d'une association à la communauté messianique, que Jean groupe conformément à son rôle de précurseur [1].

Le rite johannique apparaît donc nettement comme préparatoire. Le baptême de Jean est le sacrement du précurseur. Nous avons rappelé comment Jésus lui-même avait rattaché son ministère à celui de Jean. Or celui-ci ne se contenta pas de baptiser et d'annoncer la venue du Royaume et le jugement; il annonça le baptême d'Esprit Saint. L'effusion de l'Esprit était un des faits caractéristiques de la période messianique. Rien que de très naturel d'en trouver l'annonce dans la bouche du Précurseur. Mais une question se pose alors à nous : quelle signification le baptême d'eau que Jean donnait, avait-il en regard du baptême d'Esprit que devait donner le Messie? Le baptême d'eau était-il *en vue* du baptême d'Esprit? En d'autres termes, quelle efficacité convient-il de reconnaître au rite que Jean pratiquait? Baptisait-il d'eau pour que l'on pût être baptisé d'Esprit Saint?

* * *

On l'a compris, c'est le problème du sacrement que nous venons de soulever. Il ne faut pas s'étonner de le voir déjà apparaître, car il y a *sacrement* chaque fois que la pensée lie à un rite l'idée

[1] Ces points sont développés dans l'article indiqué ci-dessus. Nous pensons qu'on doit tenir compte de la notice de Josèphe : Jean invitait à s'unir par un baptême *(baptismôi sunienai)* (*Ant.*, XVIII, 118-119); il visait à constituer une *ecclesia* groupant les élus. Voir aussi FRANZ J. LEENHARDT, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*, 1940.

d'une action transcendante, mystérieuse. Il est indispensable de poser déjà le problème, car l'interprétation de tout l'enseignement néo-testamentaire sur le baptême est solidaire d'une certaine notion du sacrement. En outre et par voie de conséquence, la doctrine ecclésiastique du baptême dépendra également des positions prises dès le début dans cette question. La théologie chrétienne s'est trop aisément accordé la facilité de créer de toute pièce une doctrine du sacrement. Non seulement les théologiens catholiques qui ont emprunté au paganisme la notion de l'*opus operatum*, mais aussi les théologiens réformés, dont l'intuition plus ou moins juste oscilla entre un certain sacramentarisme et un symbolisme conséquent; mais on a trop discuté ces points sans appui exégétique et sans garantie par conséquent contre les déformations, par excès ou par défaut, qui sont le propre de l'imagination. Sans dépasser la perspective particulière de notre sujet, nous devons essayer de définir ce qu'est le sacrement baptismal en tant que sacrement.

Pourquoi Jean ne s'est-il pas contenté de prêcher la repentance et l'approche du Royaume? Pourquoi ce prédicateur si sobre, si méfiant à l'égard des apparences de la piété, si exigeant des marques véridiques de la conversion, a-t-il ajouté un rite à son message? Si ce ne fut point par formalisme, et à coup sûr on n'osera pas le penser, pourquoi?

Jean est le plus grand des prophètes, comme le déclarait Jésus. Il est essentiellement prophète; il le reste au moment où il recourt au baptême : il l'est alors plus que jamais. Ce baptême est par excellence un acte prophétique.

On sait que les prophètes recoururent à des actions symboliques pour exprimer en certaines occasions le message qu'ils apportaient. Ainsi Saül, envoyant aux douze tribus d'Israël les morceaux des bœufs partagés en douze parts, accompagnés de ces mots : « Quiconque ne marchera pas avec Saül et Samuel aura ses bœufs traités de la même manière » (1 Samuel 11, 7). Ainsi Jérémie, fabriquant des liens et des jougs pour illustrer cette parole de Jahvé : « Si une nation ne livre pas son cou au joug du roi de Babylone, je la châtierai... jusqu'à ce que je l'aie anéantie » (Jér. 27, 2. 8). Ainsi encore Esaïe, qui se dévêtit et se déchaussa, accomplissant par là un *signe* et une prophétie de ce qui arrivera (Esaïe 20, 2-3) [1]. Le choix des noms des fils d'Esaïe a également le caractère

[1] O. PROCKSCH traduit ici : « Zeichen und Vorspiel » (*Jesaia*, I, 1930, p. 258).

d'une action symbolique [1]. Toute la conduite d'Osée est une action symbolique. L'achat du champ d'Anatoth par Jérémie également, etc...

Ces exemples montrent que le langage des gestes, des actes, des faits, était familier aux prophètes. Ils y recouraient, parce que le seul discours n'exprimait pas assez fortement la « parole » dont ils étaient les messagers responsables. Les mots ont toujours la faiblesse de la logique et de l'abstraction. C'est ce qui fait leur force et leur utilité, mais c'est aussi cause d'inertie et d'irréalité. Le langage des mots est abstrait, il isole, il décompose, il s'adresse à l'être pensant, et dans la réflexion qu'il provoque il ne suscite qu'un nombre restreint d'associations d'idées. Il n'atteint donc qu'une petite partie de l'homme, et il ne l'atteint que dans la mesure où les idées ont prise sur lui. Le langage des gestes, quant à lui, perd en précision logique ce qu'il gagne en puissance impressive, mais il atteint l'homme plus directement, par ses sens, sans recourir à une réflexion consciente. Il le saisit dans sa réalité d'être vivant, et non pas seulement d'être pensant. Par son dynamisme émotionnel, il se fraie une route jusqu'aux régions obscures, mais très réelles, de l'être subconscient. Il remonte au delà des censures de la raison. Il prépare des décisions que la volonté eût moins facilement consenties par la seule délibération des motifs raisonnables.

Pour s'exprimer par des gestes ou des actes, on peut avoir recours en particulier à des actions symboliques. On appellera action symbolique celle qui prend, par convention ou en raison de sa nature, une signification plus étendue que ne le comporte l'action considérée en elle-même. Elle amène l'esprit à penser, en suggérant, en évoquant, etc... Le geste ou l'action peut être d'un caractère banal : ainsi c'est banal d'acheter une terre; mais acheter un champ quand tous fuient le pays, le geste en dit plus long sur la confiance de l'acquéreur, que de longues déclarations. C'est un geste symbolique, parce que les circonstances dans lesquelles il est accompli en font l'expression compréhensible d'une pensée qui n'est pas cependant contenue dans le geste lui-même.

Parmi les actions symboliques, nous devons retenir maintenant celles qui nous paraissent avoir préparé plus directement le sacrement. Certaines de ces actions pratiquées par les prophètes accom-

[1] K. MARTI écrit à ce propos : « ... sind doch er selber und seine Söhne ein Wunder unter Israël, Sinnbilder und Vorbedeutungen der Zukunft... » (*Das Buch Jesaia*, 1900, p. 88).

pagnaient une « parole » de Dieu. Leur lien avec cette « parole » leur donne une importance et un caractère particuliers. Dieu annonce par la bouche du prophète ce qu'il a décidé de faire, et, par son geste, le prophète insère cette décision dans le concret. Par là, il donne à cette parole une réalité doublement plus consistante, à la fois en l'inscrivant dans l'action concrète, dans l'espace et dans le temps, et en atteignant plus directement et plus complètement l'homme auquel elle s'adresse. L'action symbolique donne à la décision de Dieu qu'elle exprime une *actualité* et une *réalité* qui, pour être seulement symboliques, disent beaucoup mieux que les mots l'actualité et la réalité véritables de cette parole divine.

Rattachée à une « parole » qu'elle transcrit symboliquement dans l'histoire naturelle et actuelle de l'homme, cette action n'a évidemment aucune vertu par elle-même, et cependant elle évoque le dessein de Dieu, elle incarne sa volonté souveraine. En tant qu'elle exprime la volonté de Celui dont la « parole » est parfaitement efficace, elle participe à son efficacité même. Sans rien opérer jamais par elle-même, elle n'est pas vaine et sans effet, puisque Dieu n'a pas parlé pour ne rien dire. Il fera ce qu'il a dit, ce que l'action symbolique a exprimé à son tour [1].

Ainsi l'action symbolique des prophètes présente quatre caractères. Pour sa forme, elle recourt au symbole. Sa signification,

[1] C'est ce qui distingue l'action symbolique du type prophétique des actes de magie imitative qu'on pourrait en rapprocher. On sait que la mentalité primitive croit à l'efficacité d'actes qui ont une analogie avec l'effet escompté. Le faiseur de pluie enduira son corps de charbon, couleur des gros nuages noirs qu'il veut faire venir; il imitera de la voix le bruit du tonnerre et secouera ses récipients de bambou de façon que les gouttes d'eau se répandent autour de lui... (cf. L. LÉVY-BRUHL, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938, pp. 261 ss). Qu'à l'origine les actions symboliques des prophètes fussent du type magique, c'est possible. (Comp. ADOLPHE LODS, *Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, 1935, pages 58-59.) Mais au moment où nous les étudions, chez les grands prophètes, elles ont perdu leur caractère primitif. Elles se réfèrent à l'action divine, au lieu de reposer sur l'idée d'une vertu propre à l'acte lui-même, opérant *ex opere operato* ou mettant en branle quelque puissance mystérieuse qui déborderait l'expérience sensible courante. En outre, l'action symbolique du prophète est accomplie sur l'ordre de Dieu et répond à une volonté divine particulière. L'action symbolique telle que l'ont pratiquée les prophètes relève d'une autre « mentalité ». Là où le primitif voit une réalité, le prophète voit une métaphore; le premier croit à la participation du symbole à l'objet, alors que le second sait que la relation du symbole à l'objet est une œuvre de l'esprit (cf. L. LÉVY-BRUHL, *ouv. cit.*, p. 269).

elle l'emprunte à la volonté divine qu'elle exprime. Son but est de donner à cette volonté une expression actuelle et concrète, insérée dans le temps et dans l'espace, dans l'histoire en un mot. Par elle-même sans aucune efficacité, purement symbolique en ce sens, elle incarne et affirme la souveraine efficacité de la « parole » à laquelle elle se réfère.

Le baptême de Jean se rattache à ce type d'action, avec cette différence importante qu'il se répète, parce que la parole de Dieu dont il est l'expression s'adresse à chaque homme et veut être concrétisée et actualisée pour chacun. C'est ainsi que l'action symbolique devient le sacrement, qui est une action symbolique liée à une volonté durable de Dieu qui en réclame la répétition en temps convenable. Le geste devient un rite.

* * *

La première obligation qui se présente dès lors à nous concerne le caractère symbolique du baptême de Jean. Quelle signification symbolique doit-on reconnaître à l'immersion que le Baptiste imposait à ses auditeurs repentants ?

Le baptême était symbolique en deux sens, par la nature même de l'acte qui le constituait (l'immersion) et par la nature de l'élément qu'on utilisait (l'eau).

On n'a pas à insister longuement pour évoquer le caractère symbolique d'une immersion. L'homme plonge dans l'eau; il disparaît; pour un moment il est rayé du nombre des vivants, il est comme mort... Image de la repentance en son aspect négatif. Puis il émerge; on le retrouve, mais c'est un autre homme; la mort est suivie d'une nouvelle naissance [1]; le croyant accède à une nouvelle vie [2] : il est un nouveau-né [3]. Image de la repentance en son aspect positif.

[1] Il faut remarquer que Jean avertit les Israélites de ne pas se contenter d'être nés enfants d'Abraham; il leur faut, somme toute, une nouvelle naissance. Cf. E. LOHMEYER, *Das Urchristentum. Johannes der Täufer*, 1932, pages 61, 63, 72 (ouvrage remarquable qui montre toute la signification théologique qu'il faut reconnaître à la mission et au baptême de Jean).

[2] On peut rappeler aussi que l'eau emporte les souillures du corps. Evocation, moins expressive il est vrai, du renouvellement intérieur.

[3] Le prosélyte juif est qualifié de « nouveau-né » dans un texte au moins (cf. BILLERBECK, *Kom.* II, 423). Mais il semble bien que l'idée de la pureté rituelle l'emporte ici : le prosélyte est pur comme un nouveau-né.

Cependant, le rite d'immersion avait certainement une autre signification. On s'expliquerait difficilement que Jean-Baptiste ait fait du baptême d'eau un rite signe et annonciateur du baptême d'Esprit, s'il n'avait pu lui attacher une autre signification et si ses contemporains n'y avaient pas également vu davantage que le symbole de la repentance et de la vie renouvelée. Quelle que soit l'importance de ce double symbolisme, il ne répondrait que très imparfaitement à la prédication de Jean, qui annonçait le baptême de l'Esprit.

Une lecture des écrits prophétiques montre que l'eau était devenue un symbole de l'Esprit Saint. Déshabitués comme nous le sommes d'attribuer à l'eau une telle signification symbolique, nous avons besoin de nous remettre dans la mentalité des Israélites, pour qui ce symbolisme allait de soi.

Dans les pays du Proche-Orient, en effet, où la sécheresse est peut-être la plus grande et la plus fréquente catastrophe, l'eau apparaît naturellement comme la bénédiction par excellence. Nulle part autant que dans ces régions confinant aux déserts, l'action nécessaire et bienfaisante de l'eau ne s'impose aussi manifestement à l'esprit. De l'eau, et le désert se change en jardin! L'image se rencontre déjà chez les prophètes, pour qui le jour des suprêmes bénédictions divines sera le jour où les sources jailliront au désert (voir Esaïe 35, 1-7; 41, 18; Joël 3, 18, etc...). Le renouvellement du monde trouvait son symbole le plus simple et le plus naturel dans l'abondance de l'eau, comme le verre d'eau fraîche pouvait devenir le symbole de la suprême charité.

On passera aisément de là à l'application spirituelle de ce symbole. Non seulement la terre et les cieux, mais les hommes aussi, les hommes surtout, en leur être secret et intime, seront renouvelés lorsqu'il plaira à Dieu de manifester sa gloire. L'attente prophétique espère en ce changement intérieur et elle désigne l'action souveraine de Dieu au sanctuaire de l'âme par le nom de Saint-Esprit. Dieu répandra son Esprit, et les cœurs de pierre deviendront des cœurs de chair; la loi divine y sera inscrite par l'action mystérieuse du Saint-Esprit.

Par une sorte de parallélisme, on était ainsi amené à rapprocher l'une de l'autre les deux faces de l'intervention souveraine de Dieu, la face matérielle et visible et la face spirituelle et intérieure au cœur. On établissait par là-même un rapprochement nécessaire entre l'eau et l'Esprit Saint. Aussi quand Esaïe annonce les événements de la fin, il dit de la part de Jahvé : « Je répandrai des eaux

sur le sol altéré et des ruisseaux sur le sol desséché. Je répandrai mon Esprit sur ta race et ma bénédiction sur tes rejetons... » (Esaïe 24, 3-4). Ou encore : « ... jusqu'à ce que l'Esprit soit répandu sur vous d'En-haut et que le désert se change en verger » (Esaïe 32, 15) [1].

Dans la prophétie d'Ezéchiel, l'eau conserve quelque chose de la signification que lui donnaient les ablutions lévitiques. Elle n'est pas seulement l'élément vivifiant; elle est aussi l'élément purificateur. Cependant elle garde la même place dans les événements eschatologiques et sa signification générale demeure identique. Jérusalem est accusée d'être une terre desséchée, stérile. Elle sera frappée au jour de la colère : « Je ferai retomber ses œuvres sur leur tête » (Ezéchiel 22, 24. 31) [2]. Puis la grâce après le jugement, et la grâce c'est l'eau : « Je répandrai sur vous une eau pure... Je vous donnerai un cœur nouveau... Je mettrai mon Esprit en vous » (Ezéchiel 36, 25-27). Le salut sera de recevoir l'eau pure, l'eau d'en haut, celle que donnent les cieux quand ils s'ouvrent. Quel symbole de la descente de l'Esprit! Quelle image parlante de ce renouvellement intérieur qu'opérera l'intervention de Dieu par son Esprit! Quelle évocation suggestive de la puissance créatrice de Dieu, capable de changer les déserts en vergers et, bien plus encore, les cœurs de pierre en cœurs de chair!

A la lumière de ces textes, on s'explique la transformation radicale que Jean a fait subir au baptême des prosélytes. On ne comprendrait pas que le prophète de la repentance intérieure et de la prochaine effusion de l'Esprit ait pratiqué un rite de purifica-

[1] On pourrait multiplier les citations dans lesquelles l'eau apparaît comme une bénédiction caractérisée. On se rappellera l'importance de l'*eau vive*. Faisons remarquer que, pour indiquer le don de l'Esprit, on emploie le verbe *shaphac*, qui signifie verser (Joël 3, 1 : « Je verserai mon Esprit »). Même rapprochement de l'eau et de l'Esprit dans *Testament des douze patriarches* (*Test. de Juda*, 24) : « Les cieux s'ouvrirent pour déverser la bénédiction de l'Esprit du Père saint, et il déversa lui-même l'Esprit de grâce sur eux. » Dans *Test. de Lévi*, 18, on lit : « L'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui dans l'eau »; mais ces derniers mots sont considérés comme une addition chrétienne par R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, 1913, p. 314.

[2] Dans la version grecque, le reproche à Jérusalem est ainsi formulé : « Tu es une terre non mouillée et l'eau n'est pas venue sur toi. » Cette leçon est peut-être la leçon originale; celle du texte hébreu trahit un désir d'harmonisation avec 36, 35.

tion selon la tradition ritualiste [1]. On comprend au contraire que le rite de l'eau, enrichi de la signification symbolique qu'il prenait à la lumière de la tradition prophétique, ait pu servir au Précurseur pour préparer les hommes à recevoir, dans la repentance, le baptême de l'Esprit.

Tel est donc le double symbolisme du baptême de Jean. Nous sommes au seuil de la notion chrétienne du baptême.

* * *

Avant d'aller plus avant, nous devons montrer comment les explications précédemment données à propos des actions symboliques conviennent au rite de Jean. Nous venons d'établir son caractère doublement symbolique; il faut maintenant dire quelle est la « parole » de Dieu qu'il exprime et comment il l'actualise et la concrétise.

Que ce baptême soit l'expression d'une volonté particulière de Dieu, cela ressort avec évidence de la prédication qu'il accompagne. Maintenant, l'heure est venue de la repentance en vue de la prochaine effusion de l'Esprit : les cœurs humiliés seront exhaussés, les cœurs impénitents seront abaissés. Tel est le conseil de Dieu pour cette génération, tel est l'appel et l'espérance, tel est l'avertissement et la promesse.

Mais pourquoi ne pas se contenter de prêcher cela ? Pourquoi ajouter le baptême à ce message ?

Parce que le message du prophète n'est pas seulement une parole. Le baptême a l'avantage de prendre l'homme à partie, de l'entraîner dans son mouvement, de l'associer à l'action. C'est qu'en effet il s'agit de l'action que Dieu annonce et qu'il accomplit. Il ne s'agit pas d'un simple symbolisme exprimant une idée abstraite. Lorsqu'il entre dans l'eau baptismale pour y disparaître, l'homme ne se soumet point à un rite destiné à provoquer en lui certains sentiments, certaines bonnes dispositions, mais il se conforme au plan de Dieu, qui l'appelle à la repentance et qui la lui offre, qui l'appelle à une véritable renouvellement intérieur et qui veut l'opérer en lui. Le symbole n'est point ici théâtral; il est

[1] C'est une opinion soutenue souvent : cf. MAURICE GOGUEL, *Jean-Baptiste*, 1928. Dans son ouvrage sur Jean-Baptiste déjà cité, E. LOHMEYER renonce au fond à expliquer l'usage de l'eau, après avoir cependant compris qu'on n'y pouvait voir une simple ablution de purification (cf. *Johannes der Täufer*, p. 151 ss).

drame réel, action concrète que Dieu a promis d'accomplir lui-même, derrière les apparences de ce que l'homme accomplit. L'homme agit ainsi pour que, par la rencontre de son action avec celle de Dieu par le moyen du symbole, Dieu agisse lui-même, réellement. Le symbole n'est rien, sinon la part réclamée de l'homme; mais il dit ce qu'est la part de Dieu, le sens de son intervention, l'effet de sa grâce souveraine.

Le baptême n'est donc pas une expression symbolique de la parole du prophète, c'est-à-dire un simple moyen spectaculaire de mieux exprimer ce que pense le prédicateur. Il est une expression de la « parole de Dieu », laquelle est active et souveraine. La différence est essentielle, et elle est du tout au tout [1]. Avec le rite, Dieu agit, non par lui mais comme lui; Dieu donne ce que le rite signifie symboliquement, non par son moyen mais à son occasion. Le baptême est le signe de cette action que le prophète annonce de la part de Dieu comme une promesse et que le sacrement présente comme un acte réel, actuel et concret. Par le baptême, Dieu donne la repentance en même temps qu'il l'exige. Il réclame de l'homme une démarche; mais en appelant l'homme au baptême, il a donné l'occasion de cette démarche et il lui donne ensuite sa signification, en accordant ce bien que le rite indique et que l'homme reçoit en s'y soumettant [2].

On comprend donc ce que le rite ajoute à la prédication, ce que le baptême ajoute au message de Jean. Celui qui reçoit le baptême saisit dans son actualité la « parole » que Dieu prononce pour lui et sur lui. Incarnée dans le baptême, cette « parole » intervient dans son être concret, tranche dans la plus intime actualité.

[1] E. Lohmeyer ne l'a malheureusement pas vue. C'est ce qui l'oblige à écarter l'idée que le baptême est tout de même une action symbolique. C'est à tort qu'il dit que, dans ce cas, Jean ne se distingue pas de tant d'autres prédicateurs juifs dont les pensées étaient dominées par la nécessité de la repentance (E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, 1937, page 14). La différence c'est donc, à notre sens, que son baptême exprime symboliquement, non pas sa propre parole, mais l'action de Dieu. Lohmeyer souligne très fortement, par contre, que le baptême est un acte de Dieu, une sorte de sacrement (p. 19).

[2] Nous recommandons les excellentes remarques de E. LOHMEYER sur ce point dans son commentaire (*Das Evangelium des Markus*, pp. 14 à 19). Lohmeyer est d'avis que le baptême de repentance implique le pardon des péchés, car si le baptême est un acte de Dieu, il signifie que Dieu donne la repentance, ce qui signifie qu'il a pardonné les fautes passées. « Pardon des péchés » n'est qu'une précision de « repentance », mais indique la même chose.

La « parole » devenue sacrement, c'est la promesse devenue acte. Le temps est coupé en deux. Le croyant saura qu'il y a pour lui un *avant* et un *après*, déterminés par une intervention divine conforme à ce que Dieu a fait annoncer par son messager. Le croyant qui reçoit le baptême dans la foi, croit à cette intervention, conjointe à son signe symbolique, aussi certaine pour la foi que le signe l'est pour la vue. Il saura que Dieu lui ouvre désormais une ère nouvelle, qu'il le destine aux engrangements célestes, en l'associant dès maintenant aux élus qui espèrent en lui.

III

Le baptême de Jésus par Jean-Baptiste

L'importance du baptême de Jean est encore soulignée par le fait que Jésus s'y soumit. Quel fut le sens de cet acte ?

Les conditions dans lesquelles eut lieu le baptême de Jésus par Jean nous sont imparfaitement connues. Les récits évangéliques ont manifestement été retouchés plus ou moins profondément sous des influences imprécises à nos yeux. Parmi ces influences, il faut notamment indiquer l'intention de donner à l'événement un caractère plus objectif, pour en faire une déclaration publique de la messianité de Jésus. Il suffit de comparer les récits, à partir de Marc en passant par Matthieu pour aboutir à Jean; on se rend compte aussitôt de la transformation. En même temps, il semble qu'on ait été troublé de voir Jésus en position subalterne vis-à-vis du Baptiste, ce qui a eu pour effet d'atténuer cette subordination; ainsi Luc évite de dire que Jésus a été baptisé par Jean et il mentionne une prière de Jésus qui, dans son récit, paraît déterminer les événements principaux de la scène. Il est également possible que l'on ait été gêné par le fait que Jésus aurait reçu un baptême de repentance. En avait-il besoin [1] ? Nous devons donc utiliser

[1] On sait que l'*Evangile des Hébreux* écarte cette difficulté par le dialogue suivant : « Alors la mère du Seigneur et ses frères lui dirent : Jean-Baptiste baptise pour la rémission des péchés. Allons pour nous faire baptiser par lui. Mais il leur dit : Quel péché ai-je commis, que j'aille pour me faire baptiser par lui ? A moins que ce que j'ai dit soit de l'ignorance... »

avec un certain discernement la documentation évangélique, qui suffit cependant pour répondre substanciellement à la question principale : quel est le sens de ce baptême ?

C'est dans les paroles de Jésus qu'il faut chercher d'abord la pensée générale qui encadre ce fait particulier. Nous avons évoqué les plus significatives, qui soulignent le caractère décisif que Jésus attribuait au ministère de Jean et à son baptême. Jean est l'Elie qui devait venir, selon la prophétie de Malachie (Matth. 11, 14; comp. Marc 9, 13; Matth. 17, 12 et Matth. 11, 10; Luc 7, 27). Ceux qui ont refusé son baptême ont annulé le dessein de Dieu à leur égard, dit Jésus. Il était donc très authentiquement l'annonciateur du dessein de Dieu, et son baptême était ordonné à sa mission messianique. On en fait trop souvent le prédicateur de la seule repentance. Or celle-ci n'est qu'une conséquence; la chose essentielle c'est bien l'approche du Royaume, la venue des temps messianiques; son ministère tranche l'histoire et ouvre une période nouvelle [1].

Si donc Jésus vient vers Jean, c'est en tant qu'il reconnaît en lui le prophète messianique par excellence, le plus grand des prophètes par conséquent, puisque l'office principal de la prophétie était de préparer l'événement qui maintenant s'accomplit. En allant vers Jean pour recevoir son baptême, Jésus s'humilie dans l'obéissance à la volonté de Dieu que ce prophète incarne. Il ne veut pas annuler le dessein de Dieu à son égard.

Si Jésus vient au Jourdain vers Jean, c'est donc pour se soumettre à l'ordre de Dieu, à sa volonté. Voilà qui jette une lumière suffisante, à notre avis, sur le court dialogue que rapporte seul l'évangile de Matthieu (3, 14-15), tout au moins sur le propos de Jésus : « Il faut que nous accomplissions toute justice. » La démarche de Jésus à cet instant est la seule voie juste, la seule conforme à la volonté de Dieu, la seul par laquelle s'accomplira sa volonté. Il est selon la justice de Dieu que Jésus se fasse baptiser. Dieu a un dessein pour lui aussi [2].

[1] Dans les paroles de Jésus sur Jean (Matth. 11, 12-13; Luc 16, 16), on relèvera plusieurs termes marquant que les temps ont changé depuis Jean.

[2] On expliquera moins aisément le motif de l'hésitation de Jean à baptiser Jésus. Connaissait-il son disciple au point de désirer recevoir de lui ce baptême ? Si la parole de Jésus nous paraît authentique, le motif invoqué par Jean pour différer le baptême pourrait avoir été créé pour lui servir d'occasion. Il relève, semble-t-il, d'une interprétation moralisante de la scène, comme le dialogue de l'*Evangile des Hébreux*.

Nous ne pouvons trouver dans les récits la moindre indication si Jean ou Jésus connurent quelque chose du dessein de Dieu en cette circonstance. Peu importe, car l'essentiel était bien qu'il parvînt à sa réalisation, ce qui fut le cas par l'obéissance de Jésus.

Les temps étaient accomplis! Ce que la faute des hommes avait défait, la grâce de Dieu voulait le refaire. Par Jésus, Dieu allait établir une alliance nouvelle, un statut nouveau pour rendre les pécheurs à sa connaissance et à son amour. Ce qu'avaient annoncé les prophètes venait maintenant à réalisation : « Voici les jours viennent où je ferai une alliance nouvelle... tous me connaîtront... je pardonnerai leur iniquité » (Jérémie 31, 31). « Je mettrai en vous un esprit nouveau; j'ôterai de leur corps le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair... et ils seront mon peuple et je serai leur Dieu » (Ezéchiel 11, 18-19). Par l'effusion d'un esprit nouveau, qui sera son Esprit Saint, Dieu va maintenant constituer un peuple qui le connaisse et qui le serve. « Je répandrai mon Esprit sur toute chair », avait-il encore annoncé par le prophète Joël. « Dans ces jours-là, je répandrai mon Esprit... alors quiconque invoquera le nom de l'Eternel sera sauvé » (Joël 2, 28. 29. 32).

C'est là le grand dessein de Dieu. Ce dessein va trouver sa première réalisation lors du baptême de Jésus. Il s'accomplira d'abord en cette personne unique, le constituant ainsi l'instrument pour sa réalisation générale. En Jésus, tous vont être l'objet de la grâce promise. Celui à qui l'Esprit aura été donné deviendra le donateur à son tour; il répandra l'Esprit sur les siens [1].

Par cette onction dont il fera bénéficier les hommes, Jésus sera l'instrument par lequel Dieu les rétablira dans leur dignité filiale. Comme le dira saint Paul, c'est l'Esprit seul qui permet à l'homme pécheur d'appeler Dieu « Père ». Par Jésus, les pécheurs seront rendus à l'amour de Dieu, parce qu'en lui ils sont adoptés. C'est pourquoi il convenait que dès le moment où Jésus avait reçu

[1] Plusieurs textes montrent Jésus dans ce rôle. Le plus conforme à la façon dont les choses sont ici comprises est bien cette déclaration de Pierre : « Elevé par la droite de Dieu, il a reçu de Dieu le Saint-Esprit qui avait été promis et il l'a répandu » (Actes 2, 33). Ce texte n'exclut pas l'idée que Jésus aurait reçu l'Esprit dès son baptême; il veut dire qu'après son élévation, Jésus reçut en quelque sorte une nouvelle mesure de l'Esprit qui lui avait déjà été accordé, pour devenir le dispensateur de cette grâce. Deux dispensations parallèles et complémentaires de l'Esprit ouvrent les deux ministères du Christ : la première, lors du baptême pour le ministère terrestre du Messie; la seconde, lors de l'élévation, pour le ministère céleste du Seigneur.

l'Esprit Saint, il lui fût dit qu'il était le Fils bien-aimé, car en lui les autres deviendront fils. C'est ce qu'une voix céleste lui dit en effet.

Tel était le double dessein de Dieu, pour que s'accomplît la rédemption des hommes. Si l'on veut comprendre le baptême de Jésus, il faut retenir les deux moments qui le constituent et assurer à chacun sa valeur propre. Le premier est en liaison avec l'ouverture des cieux et la descente de l'Esprit comme une colombe, le second avec la voix et la déclaration solennelle de la filialité.

* * *

On relègue trop souvent dans l'ombre ce qui concerne l'effusion de l'Esprit Saint sur Jésus au moment de son baptême. Cet événement, il est vrai, est embarrassant à plusieurs points de vue. Faut-il donner à cette effusion une importance très spéciale, alors qu'en mainte autre occasion il est également dit que Dieu accorda son Esprit aux hommes? Comment comprendre cette donation de l'Esprit à celui qui est de nature l'incarnation du Dieu-Esprit? Qu'apporte cet événement, qui manquât auparavant?

Embourbée dans ces problèmes obscurs, la pensée s'est détournée de ce que nos récits racontent de l'effusion de l'Esprit sur Jésus et elle s'est attachée surtout à la déclaration de la filialité.

On ne peut pas, sans doute, répondre aisément à toutes les questions que soulève le fait relaté. Il est entouré du même mystère qui nimbe tout ce qui concerne l'origine et le développement de l'être intérieur, de ce que nous appelons tour à tour l'âme, la personnalité, la conscience de soi... Dans l'état actuel de nos connaissances, tous les chemins d'accès pour la solution des problèmes que ces mots évoquent sont barrés pour nous. Nous ne pouvons rien dire de précis sur la nature des rapports de Dieu avec notre être intérieur, sur son action en nous. La foi affirme l'existence de cette vie intérieure et la réalité de l'action que Dieu y exerce, mais que savons-nous des moments où elle apparaît? Quand donc l'homme, en se développant depuis le fœtus jusqu'à l'état adulte, passe-t-il de l'état de matière organique vivante à la condition d'être responsable devant Dieu [1]?

[1] Fr. Büchsel (*Der Geist Gottes im Neuen Testament*, 1926, pages 165 ss) présente d'excellentes réflexions à ce propos. Il s'élève contre la façon simpliste dont on comprend la nature divine du Fils pour exclure toute idée de développement. Contester un tel développement (sauf à le bien

Nous n'évoquons ces problèmes que pour humilier notre superbe, qui se croit en état de trancher au nom d'*a priori* psychologiques quand il s'agit du don de l'Esprit Saint à Jésus. Ayons la simplicité de reconnaître notre incompétence en ce qui concerne l'origine et la formation de l'être spirituel, et plus que jamais quand il s'agit de Jésus! Prenons donc les données des récits comme l'énoncé d'un fait dont nous ne pouvons ni préciser ni expliquer le processus. Du moins pouvons-nous en mesurer la portée dans le déroulement du plan de la Rédemption.

Derrière les images du récit, nous lisons l'affirmation d'un événement exceptionnel; en racontant que les cieux s'ouvrirent et même se déchirèrent (Marc), les évangélistes veulent en souligner l'importance [1]. Ce que l'ancienne alliance a espéré, ce qu'elle a attendu, s'accomplit maintenant. Les cieux déchirés sont la réponse que Dieu fait à l'appel du prophète : « Oh! si tu déchirais les cieux et si tu descendais! » (Esaïe 64, 1). Une relation exceptionnelle est désormais établie, car les temps sont accomplis. Dieu donne ce qu'il n'a jamais donné de la sorte. Il est déjà intervenu pour accorder de son Esprit : ici il intervient encore, mais d'une façon toute spéciale, unique et totale. On ne peut mieux dire que le quatrième Evangile : cette fois-ci, Dieu ne donne pas son Esprit avec mesure (comp. Jean 3, 34).

L'importance de ce qui se passe est encore soulignée par la comparaison de l'Esprit qui descend à une colombe [2]. On avait l'habitude de comparer l'Esprit à une colombe, en raison du fait que l'Esprit divin avait plané sur le chaos primitif, comme une colombe, pensait-on, qui couve ses petits. On comparait aussi la

comprendre) « c'est abandonner le caractère historique de Jésus sur un point décisif ».

[1] L'image provient d'Ezéchiel 1, 1 et s'est répandue dans la littérature juive de caractère apocalyptique, pour indiquer « une révélation eschatologique » (E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, p. 21; on trouvera à cette page, des références nombreuses à la littérature juive).

[2] La comparaison n'est certainement pas faite à cause des qualités de pureté et de douceur que la colombe pourrait symboliser; on ne voit pas comment cela aurait affaire avec l'effusion de l'Esprit. On a rapproché cette colombe de l'oiseau qui annonça la fin du déluge à Noé (Genèse 8, 8) : elle marquerait ici la fin des temps du jugement et annoncerait les temps de grâce (cf. H. v. BAER, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, 1926, p. 58, qui se rapporte à PROCKSCH, *Johannes der Täufer*, 1907, p. 23). Il faut prendre la signification générale de la colombe dans la littérature rabbinique.

voix de l'Esprit au roucoulement de la colombe [1]. On assimilait l'Esprit de Genèse 1 à l'Esprit du Messie [2].

Dans la scène du baptême, l'image de la colombe est destinée à caractériser l'Esprit Saint. Ce n'est ni une mesure partielle qui en est donnée, ni un Esprit particulier (de sagesse, ou de justice... etc.) seulement. Mais il s'agit de l'Esprit lui-même et dans sa totalité, de celui qui est la souveraineté active de Dieu, de celui dont la présence marque l'intervention créatrice de Dieu. Le récit du baptême fait écho au récit des origines. Le même Esprit qui intervint sur le chaos primitif, pour l'ordonner en une œuvre bonne, intervient à nouveau pour rendre à sa bonté première une création qui est devenue un nouveau chaos. L'accomplissement de la prophétie messianique en Jésus est une reprise de l'œuvre première. La rédemption se réfère à la création. Elle aura une signification cosmique; elle concerne les relations de Dieu non seulement avec les hommes, mais avec le monde. Dès le baptême, on entend les premières mesures de cette mélodie christologique qui culmine dans le grand hymne du premier chapitre de l'épître aux Colossiens : « Il a plu à Dieu de se réconcilier par lui *toute chose* soit celles qui sont sur la terre, soit celles qui sont dans les cieux » (Col. 1, 20; comp. 2 Cor. 5, 19; Rom. 8, 21-22) [3].

[1] On trouvera les textes dans BILLERBECK, *Kom.*, I, 123-125. Les réserves de cet auteur ne sont pas convaincantes.

[2] Cf. LOHMEYER, *ouv. cit.*, p. 22. Voir pour la discussion BILLERBECK, *ouv. cit.*, II, 349-351.

[3] On serait tenté de pousser plus loin l'interprétation de l'épisode. LOHMEYER (*ouv. cité*, p. 25) n'hésite pas à faire état du fait que Jésus sort de l'eau, pour comparer plus étroitement la descente de l'Esprit en cette circonstance avec l'Esprit qui planait sur les eaux du chaos primitif. Le rapprochement paraît un peu artificiel, car le récit ne met pas l'eau en relation avec l'Esprit. C'est *vers Jésus* (ou *sur* lui, comme disent Matthieu et Luc) que descend l'Esprit, et non sur l'eau. Il est donc exclu de comprendre que « l'Esprit Saint est ici envisagé comme fécondateur » (LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, 1929, p. 13) dans ce sens qu'il donne à l'eau « une vertu nouvelle ». Si c'est là la doctrine officielle dans l'Eglise catholique, ce n'est pas le sens du texte. On a inventé sensiblement plus tard l'idée d'une « sanctification » de l'eau baptismale (cf. A. VON STROMBERG, *Studien zum Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte*, 1913, p. 39 ss). On voit l'idée apparaître chez Ignace (*ad Ephesios*, XVIII, 2) et Tertullien (*de baptismato*, 4, 8, 9). Ce sont les textes sur lesquels s'appuie le catéchisme du Concile de Trente, quand il enseigne : *Tunc a Domino hoc sacramentum institutum suscipitur, cum ipse a Iohanne baptizatus sanctificandi virtutem aquae tribuit (Catech. Rom. IV de baptismo).*

Dieu intervient donc avec tout le poids de sa souveraineté dans le désordre de la création déchue. Le ministère de Jésus va manifester cette souveraineté, jamais absente, mais mystérieusement patiente vis-à-vis du péché. Jésus deviendra l'instrument de la victoire de Dieu sur Satan, et cette victoire sera celle du Christ, de celui que Dieu a oint de son Esprit, pour manifester son Règne. Un monde nouveau commence avec lui et en lui, libéré des puissances hostiles à Dieu. C'est par la puissance de l'Esprit Saint qu'il s'avance, ainsi que Jésus le dit à des gens qui discutent son autorité : « Si je chasse les démons *par le doigt de Dieu*, c'est que le Royaume de Dieu vous a atteints » (Luc 11, 10) [1]. Dieu lui-même intervient en Jésus.

Il faut, à ce propos, souligner ici l'étroite parenté des notions d'Esprit et de Puissance, pour mieux comprendre que le porteur de l'Esprit manifeste la Puissance souveraine, et que, réciproquement, celui qui établit le Règne souverain de Dieu est naturellement le porteur de l'Esprit. Un grand nombre de passages établissent une véritable équivalence entre ces deux mots [2]. « Aussi sûrement que l'essence de Dieu est puissance, aussi sûrement le don de la puissance accompagne-t-il le don de son Esprit. Le don de l'Esprit accorde à Jésus l'*exousia*, cette souveraineté personnelle que la « puissance » (comprise substanciellement) lui permettra de réaliser concrètement » [3]. Aussi les miracles sont-ils appelés des « puissances » *(dunameis)*. L'apôtre Pierre les regardera également comme découlant de l'onction d'Esprit : « Vous savez comment Dieu a oint Jésus de Nazareth d'Esprit Saint et de puissance, et que celui-ci allait de lieu en lieu, faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient sous l'empire du Diable, parce

[1] L'expression « le doigt de Dieu » s'explique à la lumière d'Exode 8, 15 ; c'est la puissance immédiate de Dieu, sa main active, la partie agissante de sa personne ; c'est finalement lui-même intervenant directement (cf. H. v. BAER, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, 1926, p. 135). Le parallèle de Matth. 12, 28 explique cette formule correctement en écrivant : « Si je chasse les démons par le Saint-Esprit », mais l'expression est moins archaïque. Si Luc, malgré sa prédilection pour les mentions de l'Esprit, a conservé la formule la moins claire, on doit reconnaître sa priorité.

[2] Luc 1, 35 ; 4, 14 ; 4, 36 ; 24, 49 ; Actes 1, 18 ; 10, 38 ; 1 Thess. 1, 5 ; 1 Cor. 2, 4 ; Rom. 15, 19 ; 2 Tim. 1, 7. On remarquera que ces trois derniers textes offrent les trois combinaisons possibles de ces mots : esprit et puissance, puissance d'esprit, esprit de puissance (cf. GRUNDMANN, art. *dunamai*, *Theol. Wört*, II, 312, n. 91).

[3] GRUNDMANN, *art. cité*, p. 302.

que Dieu était avec lui » (Actes 10, 38). Présence de Dieu, onction d'Esprit, puissance, victoire sur le Diable sont termes qui s'appellent les uns les autres.

Si donc Jésus incarne en sa personne et en son action la souveraineté divine, il faut y voir l'effet de ce don exceptionnel qu'il reçut lors du baptême. Dès l'onction d'Esprit Saint, il manifestera activement dans le monde la souveraineté de Dieu, son Règne. En sa personne, il réalise dans l'économie présente quelque chose de l'économie future. Il introduit dans le monde ancien quelque chose du monde de Dieu, cette réalité nouvelle qui ne s'y trouvait pas avant lui et qui ne s'y trouve pas en dehors de lui, car c'est *en lui* qu'il a plu à Dieu, selon un conseil incompréhensible, de faire habiter toute plénitude, comme dira le grand hymne christologique des Colossiens que nous citions. Avec lui et en lui, le Règne de Dieu est vraiment avancé, il atteint les hommes en sa personne. Selon la belle expression d'Origène, cette personne est elle-même le Royaume *(autobasileia)* [1].

On voit donc comment le rapprochement de la scène du baptême de Jésus avec Genèse 1 se trouve confirmé. Une histoire commence à cette heure, en cette personne, l'histoire d'un monde nouveau. Dieu, qui a manifesté sa souveraineté dans la création, la manifestera encore dans la rédemption.

* * *

Une voix vient du ciel pour commenter l'événement qui s'accomplit. Elle dit au Christ : « Tu es mon fils aimé en qui j'ai pris plaisir. » On reconnaît là une double citation empruntée à Ps. 2, 7 et à Esaïe 42, 1. Du Psaume 2, 7 provient la déclaration de la filialité *(Tu es mon fils)*. Ces mots sont les plus importants; tous les manuscrits les ont respectés [2]; il faut comprendre la décla-

[1] ORIGÈNE, *Migne, Patr. gr.*, S. I, t. XIII, page 1197.

[2] Quelques témoins importants de l'évangile de Luc présentent une citation plus complète du Ps. 2, 7 : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui » (D, plusieurs manuscrits de la Vieille Latine, quelques Pères). Etant donné le rôle que joua ce verset du Psaume 2 dans la christologie de l'Eglise ancienne, on admettra qu'il y a ici une retouche. Le texte primitif de Luc est donné par les meilleurs manuscrits (S, A, B, etc.). L'adjectif *agapêtos* (aimé, bien-aimé) ne provient ni de Ps. 2, 7 ni d'Es. 42. S'il est lui-même aussi une citation, on peut y voir une réminiscence d'Esaïe 44, 2 (LXX : *êgapêmenos*) où Israël est appelé *bien-aimé*.

ration céleste à la lumière du Psaume auquel ils sont empruntés [1].

L'évocation du Psaume 2 est très significative ici. C'est au roi montant sur le trône d'Israël qu'est originellement appliquée la déclaration faite ici à Jésus, au moment où il reçoit l'Esprit Saint. Elle consacre donc Jésus comme Roi à son tour, et à sa manière. Il sera le Roi d'Israël, le seul, le véritable, le chef de ce Royaume qu'il instaure et qu'il incarne à la fois. Il revêtira les prérogatives royales et les exercera, par la vertu de cet Esprit qu'il vient de recevoir, avec combien plus de dignité que ces autres rois qui le précédèrent et l'annoncèrent, représentants souvent indignes de l'unique royauté de Dieu.

Pour marquer qu'il occupe une place unique, au sommet de la lignée des rois d'Israël, la voix céleste précise qu'il est fils *bien-aimé*, terme qui est presque synonyme de *unique* [2].

La voix ajoute encore : ... *En toi j'ai pris plaisir*. Ce n'est pas un pléonasme après *agapêtos*, car il y a deux mouvements dans l'amour; le premier, par lequel l'objet aimé est mis à part, élevé au-dessus de tout autre; le second, par lequel il entre dans l'intimité de celui qui l'a ainsi séparé et attiré à soi. C'est le propre de l'amour d'aboutir à ces relations de communion. Ainsi le Fils, déclaré roi d'Israël, n'est pas seulement placé au-dessus de tous par l'amour dont il est l'objet de prédilection; il entretient encore avec Dieu une relation intime, celle de Fils à Père, la relation unique que crée leur amour réciproque et parfait.

Tel est donc le commentaire que la voix céleste fait entendre à celui qui vient de recevoir l'Esprit Saint sans mesure. L'événement qui a lieu à cette heure accomplit l'amour de Dieu manifesté par la présence du Fils parmi les hommes. Si celui-ci est désigné comme Roi, c'est qu'il n'est pas seul visé par le plan divin qui se réalise à cet instant. L'amour intervient dans le monde pour ramener

[1] Il nous paraît moins indiqué d'en appeler au contexte d'Esaïe 42, qui ne fournit pas ici la principale contribution. Le rapprochement de la déclaration céleste et du cycle du Serviteur souffrant est proposé par J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus* (N. T. D., 1937, I, 1), page 25, et *Das Evangelium nach Markus*, pages 45-46; suivi par O. CULLMANN, *La signification du baptême dans le Nouveau Testament* (« Revue de théologie et de philosophie », 1942, page 130).

[2] Sur l'origine du mot, cf. page précédente, note 2. On lira avec profit la note savante de ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, 1922, page 148, note 68. « Dans l'Ancien Testament, il n'y a pas de différence entre « chéri » et « unique » (Wellhausen) », écrit LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, 1929, page 10.

les créatures faites à l'image de Dieu. Comme Roi, Jésus vient là entouré de tous ceux qu'il représente, de tous ceux sur lesquels il est établi. Dieu le voit dans les eaux du Jourdain comme le premier-né de ce nouvel Israël qu'il assemblera autour de lui. C'est déjà sur eux qu'à travers lui le Saint-Esprit est répandu. Son baptême est déjà leur baptême. En instituant le Roi, Dieu ouvre le Royaume [1] et l'Esprit qui est accordé au chef sera accordé aux membres. La grande espérance va se réaliser, car elle est déjà réalité en ce Jésus qui est venu au Jourdain pour accomplir toute justice.

* * *

On peut envisager tout le ministère messianique de Jésus sous l'angle du baptême, ainsi que le font déjà les évangiles en montrant Jésus conduit par l'Esprit au désert aussitôt après le baptême pour y être tenté [2]. C'est en tant que rempli de l'Esprit qu'il traverse ces tentations, toutes trois relatives au juste usage de la « puissance ». Il s'agit de savoir si cet Esprit de puissance doit servir à triompher de la nature inanimée, à triompher des puissances humaines, voire même à obliger Dieu à intervenir où, quand et comme il plaîra au Messie. Le triomphe sur cette triple et unique tentation est le gage que le Baptisé sera, dans l'obéissance à Dieu et dans l'humilité, le dépositaire de l'Esprit, renonçant à considérer comme un titre de gloire, comme un avantage pour lui

[1] On remarquera que le titre de Fils indique de façon détournée que la personne de Jésus est envisagée comme l'objet d'une grâce qui doit profiter à un grand nombre. Dans l'Ancien Testament, Israël est souvent appelé « fils » et les Israélites souvent qualifiés « enfants de Dieu » (Ex. 4, 22; Osée 11, 1; Deut. 14, 1; Ps. 80, 16; Jér. 31, 9; Es. 1, 2-4; 30, 1-9; 43, 6; 45, 11; 63, 8; Jér. 3, 4; 31, 20). La littérature rabbinique abonde en développements sur ce thème (cf. BILLERBECK, *Kom.*, t. I, p. 219 ss; t. III, p. 15 ss).

[2] Luc a voulu accentuer davantage encore ce point. Il veut que le ministère proprement dit s'ouvre par une affirmation explicite que Jésus est le porteur de l'Esprit. Pour cela, il a placé dès le début la scène de la synagogue de Nazareth (Luc 4, 16-30), qui inaugure la prédication publique. Jésus y commente Esaïe 61, 1 et 58, 6 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi... » Cette scène se trouve ailleurs dans Marc (6, 1) et Matthieu (13, 54), il est est vrai sans la référence à Esaïe 61. Luc a certainement déplacé l'épisode pour atteindre à l'effet recherché par lui, mais le déplacement a laissé une trace : au v. 23, il est question des miracles accomplis à Capernaüm dont le récit n'a pas encore fait mention !

ce qui lui fut accordé pour les autres, en attendant l'heure où son ministère terrestre s'achèvera et se complètera par son ministère céleste.

Car ce n'est pas trop dire qu'on trouve déjà, dans la scène du baptême, secrète et mystérieuse, la gloire future du Seigneur *(kurios)*. En faisant de Jésus l'instrument de la puissance divine, le baptême ouvre la carrière qui aboutira à la résurrection et à l'élévation dans la gloire. Déjà les puissances du monde à venir sont en lui, actives bien que mystérieuses. Déjà le monde de Dieu s'affirme dans sa présence, s'actualise dans son action. La résurrection manifestera ces réalités; elle ne les introduira pas dans notre économie, où déjà Jésus les incarnait. Elle achèvera la victoire que Dieu a remportée en Christ, l'Oint d'Esprit. Paul évoque tout ceci quand il écrit que « le Christ a été établi fils de Dieu en puissance selon l'Esprit de sainteté par la résurrection des morts » (Rom. 1, 4). Le ressuscité c'est le baptisé.

IV

Le baptême chrétien dans la première Eglise

Rien de ce qui concerne Jésus-Christ ne le concerne seul. Il est établi par Dieu en vue d'une dispensation nouvelle aux hommes. Ils seront enrichis de tout ce dont il est enrichi. Ils sont déjà associés par Dieu à sa vie et à sa mort. Ils sont en quelque sorte déjà présents en lui. Jésus est vraiment l'Homme; plus encore qu'un représentant typique de l'humanité, il est tous les hommes, dans la mesure où leurs intérêts essentiels dépendent tellement de lui qu'ils gagnent tout avec lui, et la vie et eux-mêmes, et perdent tout sans lui. A l'heure où il allait au Jourdain « avec tout le peuple », comme le note Luc, il s'avançait réellement accompagné de tous ceux pour lesquels cette heure devait être une bénédiction décisive, par l'onction qu'ils recevraient à leur tour de l'Esprit accordé au Christ. De ce point de vue, on peut dire que la Pentecôte accomplit le baptême de Jésus.

Pour comprendre ce que fut la Pentecôte, écoutons comment l'apôtre Pierre l'expliqua à ses contemporains surpris ou scandalisés.

On remarquera que Pierre tint à commencer par une citation prophétique. L'événement expliqué tient donc son caractère dominant de sa relation à la promesse faite au peuple de Dieu : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair » (Joël 2, 28-32). Bien que Pierre ne cite que ce prophète, d'autres textes viennent à la mémoire [1], et c'était vraiment l'attente générale d'Israël qui s'accomplissait [2] : Dieu avait promis d'intervenir et de transformer les cœurs de pierre en cœurs de chair et de faire que chacun connût l'Eternel; en un mot, il devait donner un Esprit nouveau. La prophétie s'est maintenant accomplie, telle est la joyeuse certitude qui s'est emparée du groupe des disciples. L'importance de l'événement est soulignée par la correction que Pierre impose au texte de Joël par laquelle il précise qu'il s'agit des *derniers jours*; en ajoutant ces mots, il marque clairement la relation de l'événement avec la venue des temps messianiques : les temps sont accomplis [3]. C'est maintenant l'heure du salut, car Jésus de Nazareth, après avoir triomphé de la mort, a été élevé par Dieu pour être l'instrument de ce salut annoncé par les prophètes. Par lui, Dieu accomplit sa promesse, il répand le Saint-Esprit. Ce n'est pas là seulement le signe des temps nouveaux, c'est leur réalité.

Il n'est pas possible de taire la double difficulté que le récit de la Pentecôte oppose à notre étude. Difficulté de connaissance, car la scène est relatée dans Actes 2 d'une façon qui ne laisse pas une idée très précise de l'événement [4]. Difficulté d'interpré-

[1] Cf. Jér. 24, 7; 31, 33; 33, 29; Ezéchiel 11, 19; 36, 26-27.

[2] Les temps messianiques devaient être marqués par une dispensation générale de l'Esprit Saint; cf. BILLERBECK, *Kom.*, II, 129, 134, 615; IV, pp. 882, 915 ss.

[3] C'est peut-être intentionnellement que Luc a écrit, pour introduire l'épisode de l'effusion de l'Esprit Saint : « Quand furent accomplis les temps de la Pentecôte. » Les modernes, et même Calvin, laissent tomber cette formule caractéristique (cf. K. L. SCHMIDT, *Das Pfingstereignis. Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 1940, page 136.)

[4] On a souvent relevé les difficultés que le récit des Actes multiplie quand on le serre de près. Une note d'EUG. DE FAYA (*Le Nouveau Testament...* [sous la direction de M. Goguel et H. Monnier]1929, page 186) les résume ainsi : « On distingue clairement, dans ce passage, deux manières différentes de se représenter le phénomène de la Pentecôte. Suivant l'une, il fut la première explosion de la glossolalie (cp. v. 13 et 15 avec 1 Cor. 14); suivant l'autre, il consista dans la révélation aux apôtres des langues étrangères. La première de ces conceptions paraît la plus ancienne; la seconde est une déformation provoquée par certaines idées juives. —

tation, car les manifestations extérieures de l'effusion de l'Esprit nous étonnent, nous déroutent même et l'explication du phénomène prête à diverses hypothèses.

Quoi qu'il en soit de ces grands obstacles, si l'on veut les apprécier à leur juste importance et se faire une idée correcte du fait, il faut l'éclairer du seul commentaire qui nous en soit donné. On relèvera donc, comme un trait caractéristique, que Pierre dans son discours n'attribue aucune importance aux phénomènes extérieurs — qui sont la source de toutes nos difficultés — mais il dirige aussitôt les pensées de ses auditeurs vers Jésus. Il déclare que ce qui se passe est une manifestation de *son* Esprit; Jésus ne cesse d'agir parmi les siens par son Esprit, qu'il vient d'envoyer. Voilà la triomphante expérience des disciples, leur joyeuse certitude. La Pentecôte leur apporte « une nouvelle révélation sur Jésus le Christ, une preuve de son élévation au rang de *Kurios* (Seigneur) et un témoignage que son action continuait après l'ascension, par cet Esprit qui était le sien. Il en résultait naturellement que, dès ce moment, quelque chose de nouveau commençait pour l'humanité, à savoir les temps du salut et de l'Esprit Saint » [1]. « Le discours de Pierre n'a pas sa pointe dans le témoignage de la résurrection, mais dans la certitude de l'élévation du Crucifié au rang de Christ et de Seigneur » [2]. L'accès à cette dignité suprême fait de lui le dispensateur du don suprême. En dépit des apparences contraires — la Croix — Jésus de Nazareth était bien l'incarnation de la souveraineté divine, et Dieu continue à exercer par lui son Règne ici-bas, en faisant de lui le dispensateur de son Esprit : « Elevé par la droite de Dieu, lui qui reçu la promesse de l'Esprit

D'après certains critiques, tout le morceau est une construction symbolique pour expliquer l'universalisme de la prédication chrétienne. Ils s'appuient sur le caractère vague et incohérent du récit, qui semble se placer en dehors de la réalité : on ne voit pas bien quels sont les personnages mis en scène (les 120 de 1, 15 ou les Douze ?), ni dans quel lieu elle se place (la maison du v. 2 ne convient pas pour ce qui est raconté v. 6 ss); comment ces gens venus de tous les pays du monde savaient-ils que les disciples étaient Galiléens ? Comment ont-ils pu reconnaître chacun sa propre langue dans la bouche de ces inspirés parlant tous à la fois ? Après avoir annoncé *tous les peuples qui sont sous le ciel*, l'auteur n'en énumère que quinze ou peut-être douze, et qui, à eux tous, ne parlaient guère que trois langues; enfin, ce n'est pas la Pentecôte qui est la saison du *vin doux.* » — Pour une interprétation nouvelle, v. K. L. SCHMIDT, *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis*, 1919.

[1] H. VON BEER, *Der heilige Geist in den Lukasschriften*, 1926, page 93.

[2] *Id., ibid.*, p. 95.

Saint de la part de son Père, il a versé cet Esprit-là et vous le voyez et l'entendez » (Actes 2, 33). Le ministère commencé au baptême l'avait établi dans une charge qu'il peut maintenant accomplir pleinement. « Nous entendons par ceci que nous n'avons rien perdu quand il est parti du monde : pource qu'estant absent selon le corps, il nous est mieux présent par la grâce de son Esprit. [1] » C'est cette présence ineffable qui fait le fonds de l'expérience de la Pentecôte, derrière les manifestations étranges qui perdent dès lors presque toute leur importance [2].

Il fallait dire avec quelque détail ce que fut la Pentecôte, car le baptême est étroitement solidaire de la certitude fondamentale et de l'expérience qui datent de cet événement. Parce que les promesses de Dieu les plus grandes sont maintenant réalisées en Jésus-Christ, le baptême va s'imposer à la jeune Eglise, avec des caractères propres et nouveaux. Dès que Pierre a terminé l'explication *théologique* de la Pentecôte, répondant à ses auditeurs qui ont demandé quelle était dans ces conditions l'exigence de l'heure, l'apôtre répond : « Repentez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de vos fautes, et vous recevrez le don du Saint-Esprit, car la promesse est pour vous et pour vos enfants... etc. » (Actes 2. 38-39).

Le baptême est donc l'accompagnement nécessaire de la repentance, le terme intermédiaire entre la repentance et le don du Saint-Esprit, et celui-ci paraît bien le but, l'objet de l'attente : « La promesse est pour vous. » Il s'agissait de participer à ce don et d'être ainsi atteint par les puissances du monde à venir.

* * *

Depuis longtemps peut-être on ne parlait plus guère du baptême. Tout au moins, depuis le baptême de Jésus, il n'en est plus question dans nos documents. Des deux notices de Jean 3, 22 et 4, 1, discutées et discutables, il est malaisé de tirer une certitude sur l'histoire du baptême. Il se peut qu'elles reposent sur des sources

[1] CALVIN, *Commentaire* à Actes 2, 33.

[2] Il faut prendre en un sens personnel tout ce que la première communauté dit de l'Esprit Saint, même lorsqu'elle le dit ou l'éprouve maladroitement. L'Esprit n'est pas une chose; c'est l'Esprit que donne le Seigneur, l'Esprit du Seigneur; c'est finalement la présence du Seigneur lui-même.

bien informées [1], rapportant que Jésus baptisa pendant un certain temps en collaboration avec Jean. Nous ne savons pas jusqu'à quand se prolongea cette collaboration éventuelle [2]. On s'étonnera à bon droit que les trois synoptiques n'aient conservé aucune trace de l'activité baptismale de Jésus, qui eût dû prendre cependant une grande importance aux yeux des chrétiens. Il paraît donc peu vraisemblable que Jésus ait pratiqué le baptême, au moins dans la période principale de son ministère [3]. Ses disciples de même; quand Jésus les envoie en mission dans les villes de Galilée, il ne les charge pas de baptiser (Marc 6, 6; Matth. 9, 35; Luc 9, 1). Le baptême n'était pas plus compris dans leur mission apostolique que dans sa mission messianique [4].

On ne peut s'étonner, dans ces conditions, que le baptême, lorsqu'il surgit à nouveau, présente encore les caractères généraux du rite johannique. Il n'a fait aucune évolution depuis les jours de Jean. Il s'agit toujours du baptême de repentance en vue de la rémission des péchés. Cette parenté explique que le rite ait été accepté aussitôt et universellement; Pierre invite à le recevoir un auditoire devant lequel il ne l'explique ni ne le justifie; chacun savait la signification du baptême de Jean [5].

Sur deux points cependant — et ils sont essentiels du point de vue théologique — le baptême auquel Pierre conviait les convertis de cette première génération différait du baptême de Jean : le croyant sera baptisé *au nom de Jésus-Christ* et il attend pour lui aussi la réalisation de *la promesse de l'Esprit.*

[1] C'est ce que pense M. GOGUEL, *Jean-Baptiste*, 1928.

[2] Comme l'évangéliste n'ordonne pas toujours son récit selon la chronologie des faits mais selon la logique des idées, il est possible que cette notice se rapporte à une période bien antérieure à l'époque qu'indique sa place dans la trame de l'évangile.

[3] L'imposition des mains que Jésus pratiqua n'a rien à voir avec le baptême. Si la tradition avait su que Jésus baptisait, elle aurait évité de donner l'impression que le baptême de Jean était le seul, d'autant plus que le Seigneur l'avait lui-même reçu et approuvé comme venant de Dieu. La façon même dont la notice de Matthieu 28, 18 fait du baptême un ordre du Ressuscité, pourrait indiquer qu'on ne trouvait pas de justification au baptême dans la pratique même de Jésus. On a préféré l'argument théologique à l'argument historique!

[4] Paul apôtre n'a pas non plus considéré qu'il fut envoyé pour baptiser (1 Cor. 1, 17).

[5] A. VON STROMBERG (*Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, pages 51-52) insiste avec raison sur la continuité des deux rites. Il s'appuie notamment sur Actes 10, 37; 1, 5; 11, 16; etc.

Il est évident que la venue du Messie, tel que la foi le saluait en Jésus de Nazareth, modifiait complètement la situation qui existait depuis le baptême de Jean. Ce que l'on attendait est maintenant accompli. Dieu est intervenu pour le salut des pécheurs en ce Jésus qu'il a ressuscité des morts après que les Juifs l'eussent crucifié, et il l'a élevé à sa droite et fait Seigneur et Christ. Désormais, toute l'histoire du salut est dominée par cette personne et par ces faits. L'objet unique de la foi s'y trouve concentré. Tout croyant sait à partir de cette heure que sa situation présente et future, temporelle et éternelle, est directement déterminée par ces faits et par cette personne. Tout croyant n'a qu'une volonté, son cœur ne bat qu'à une seule espérance, celle de lier son sort à celui qui est le Messie, ne plus dépendre que de lui pour la grande affaire de son salut.

L'expression que Pierre employait dans les circonstances que nous avons évoquées aussi bien que les expressions parallèles, suggèrent également l'idée que le baptême « au nom de Jésus » fut regardé comme signifiant l'union du croyant au Messie. Sur la seule foi des mots on ne peut, il est vrai, donner une interprétation décisive de la formule *au nom de...* Tout d'abord parce qu'elle manque d'unité [1], ce qui révèle qu'on n'avait trouvé dans aucune expression tout ce qu'on pensait de la chose. Ensuite, on peut discuter le sens même de la formule. Que le *nom* soit ici une évocation directe de la personne, c'est ce que tout le monde admet, selon un usage très attesté dans le monde grec [2]; mais on peut se demander si les différentes prépositions qui la composent marquent des nuances sensibles [3]. L'origine de la formule est discutée [4].

[1] On relève une assez grande variété de formules : *épi to onomati* Actes 2, 38 (*en to o.* dans B C D, par assimilation à une formule plus courante) — *en to o.* Actes 10, 48 (1 Cor. 6, 11) — *eis o to.* Actes 8, 16; 19, 5 (1 Cor. 13, 15; 10, 2). Comp. *eis Christon* Gal. 3, 27; Rom. 6, 3*a*; *eis ton thanaton* Rom. 6, 3*b*.

[2] Le N. T. en témoigne directement dans Actes 1, 15, qui se traduirait littéralement : une foule de *noms...*, pour une foule de personnes.

[3] La formule *épi to o.*, rapprochée de Luc 24, 47; Actes 4, 18; 5, 28. 40, etc..., pourrait signifier un baptême conféré avec ou par l'autorité de Jésus. *En to o.* signifierait un baptême conféré « dans le nom de Jésus » avec la puissance qui lui est attachée. *Eis to o.* marquerait enfin une sorte d'attribution du fidèle au Seigneur, au compte de qui il serait porté; la formule était en usage dans le style des affaires (cf. W. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu*, 1903, page 100 ss).

[4] Des auteurs continuent à douter que l'usage grec puisse donner la clé de notre formule. Il faudrait la rattacher à *lechem* ou *lechoum*, for-

Cependant un avis unanime domine toutes ces hésitations : l'expression « au nom de... » indiquait qu'une relation particulièrement étroite était établie entre le Christ et le baptisé, une relation d'appartenance, d'attribution. Le baptisé est en quelque sorte « mis au compte » du Christ, posté parmi les biens qui lui appartiennent.

Et c'est bien là la signification essentielle du baptême que l'Eglise primitive pratique dès le premier jour. Il s'agit d'un rite qui tire tout son sens de la personne du Christ et du rapport établi avec elle.

Aussi le pardon des péchés n'est plus seulement la chose incertaine et lointaine qu'on espérait atteindre en acceptant le baptême de repentance. Cette repentance, toujours aussi nécessaire, n'est plus la même qu'aux jours du Précurseur, car l'amour de Dieu s'est manifestée; la repentance ne peut plus se concevoir indépendamment de cet évangile de Jésus qui proclame le pardon, c'est une repentance qui s'appuie à la grâce que Jésus incarne. Le croyant, par sa volonté de recevoir le baptême dans une repentance véritable, se confie en l'amour qui s'est incarné en Jésus. Il ne descend pas seul dans les eaux de la repentance, il sait que Jésus l'y a précédé, il l'y accompagne maintenant. Les temps du salut ont sonné pour la foi. La prophétie est accomplie et véridique : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé » (Joël 2, 32).

Nous n'avons pas besoin d'affirmer que la mort de Jésus ait été mise, dès le moment où nous place le livre des Actes, en relation avec le pardon de Dieu. Les discours de Pierre n'en disent rien; nous devons respecter ce silence et reconnaître quel effort de réflexion était demandé à la foi pour parvenir à une pensée claire sur des sujets si profonds et nouveaux. Mais on n'avait pas besoin de cette précision théologique pour comprendre que la Nouvelle Alliance établie par le Christ Jésus impliquait le pardon des péchés. Déjà dans la prophétie, les temps nouveaux devaient marquer l'heure de la grande absolution (cf. Esaïe 1, 18; 44, 22; Jérémie 31, 20. 34; 33, 8; Michée 7, 19). Pierre proclame lui-

mule culturelle rabbinique qui désignait l'intention dans laquelle un rite était accompli (cf. BILLERBECK, *Kom.*, I, p. 1054; IV, p. 744, et J. JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* 1938, p. 14, n. 67). Le sens serait toutefois le même; on relèvera que dans les exemples cités par Billerbeck, la préposition *lechem* n'est pas employée avec un nom de personne.

même : « D'après le témoignage que lui rendent tous les prophètes, le pardon des péchés est accordé *par son nom* à quiconque croit » (c'est-à-dire *par lui*; Actes 10, 43; comp. 13, 38).

Oui, la « bonne nouvelle » était aussi celle du pardon! Jésus avait lui-même absous les pécheurs de leurs fautes. Il incarnait la promesse de grâce. Il était la grâce actuelle, présente, accordée. Le baptême « au nom de Jésus-Christ » impliquait que la foi saisissait déjà le pardon en Jésus. Il n'était pas nécessaire de savoir comment il y était, il suffisait au croyant qu'il y fût.

* * *

Le baptême « au nom de Jésus-Christ » était reçu *en vue du don de l'Esprit Saint*. C'est son second caractère. Nous avons assez insisté sur l'importance que revêtait l'accomplissement de la prophétie relative à l'Esprit, pour n'avoir pas à nous y arrêter à nouveau. La foi y reconnaît le signe des temps nouveaux, leur réalité même. Cette participation au monde de Dieu qui fait irruption sur la terre est accessible à tous : le Christ céleste répand l'Esprit sur tous les croyants; la *promesse* est pour tous.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que le baptême ait été mis en relation avec cette promesse de l'Esprit, puisqu'il était pratiqué au nom de Jésus-Christ, en qui on reconnaissait le donateur de l'Esprit qu'il avait lui-même reçu. Se lier par la foi à ce Christ et recevoir le baptême en son nom, c'était s'engager sur la voie qui conduisait à la promesse de l'Esprit.

Toutefois, les indications que nous retirons du livre des Actes ne donnent pas un tableau simple du lien qui rattachait le baptême lui-même à l'effusion de l'Esprit. On peut relever que, dès le premier moment, le baptême d'eau et la réalisation de la promesse sont quelque peu distincts, voire séparés. Pierre dit : « Soyez baptisés... et vous recevrez l'Esprit Saint... » La promesse doit normalement s'accomplir et on peut légitimement croire qu'elle s'accomplira ; cependant Pierre ne paraît pas penser que ce sera nécessairement aussitôt le baptême d'eau reçu. Dieu interviendra selon la promesse, mais le rite baptismal ne le lie pas, il ne le contraint pas à tenir sa promesse *hic et nunc*. Pierre ne dit pas : soyez baptisés pour recevoir le Saint-Esprit, mais il dit : ... vous recevrez. Si cette remarque n'est pas la preuve d'une dissociation entre

baptême d'eau et don de l'Esprit, elle illustre du moins l'indépendance relative des deux choses [1].

On remarquera que, par la suite, le baptême d'eau tantôt va de pair avec la donation de l'Esprit, tantôt la précède de loin, tantôt enfin la suit au contraire [2]. Il y a là une sorte d'hésitation caractéristique à préciser en doctrine et à fixer en pratique la relation exacte du rite humain et de l'accomplissement de la promesse divine.

Pour expliquer cette hésitation, il ne suffit pas d'en appeler à la liberté de l'Esprit, qui souffle où et quand il veut! Il faut se rendre compte que la première génération chrétienne s'est trouvée devant une double difficulté. D'un côté, le rite d'ablution baptismale qu'elle pratiquait ne différait pas extérieurement du rite johannique; nous avons relevé cette parenté précédemment; il en résultait qu'on pouvait ne pas savoir clairement ce qu'était le baptême; était-il l'ablution « prophétique » de Jean, ou le baptême « christologique »? Nous ignorons si on prononçait déjà une formule dans laquelle le nom de Jésus était invoqué. Le souci de mieux marquer que ce baptême soutenait une relation toute nouvelle avec la promesse de l'Esprit peut avoir poussé les chrétiens à regarder du côté du rite de l'imposition des mains. Car — et ceci constituait la seconde difficulté — l'imposition des mains était précisément un rite d'usage courant, par lequel on transmettait une bénédiction particulière, une force spéciale et notamment l'Esprit nécessaire à l'accomplissement d'une tâche [3]. La commu-

[1] C'est aller trop loin que d'écrire : « L'apôtre distingue deux degrés dans l'initiation : il exige catégoriquement la réception de l'ablution baptismale et promet la venue de l'Esprit comme la confirmation solennelle de la conversion de ses auditeurs à la religion de Jésus » (JOSEPH COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne.* Etude de théologie positive [Diss. de l'Université de Louvain, II, 15], 1925, page 209). L'auteur de ces lignes est dominé par la préoccupation de démontrer la légitimité du rite de la confirmation, ou « rite sacramentel de l'Esprit ». Ce parti-pris la lui fait retrouver partout.

[2] L'effusion de l'Esprit a lieu *indépendamment* de l'ablution baptismale lors de la Pentecôte; *avant* l'ablution lors de la prédication de Pierre à Césarée (Actes 10, 44); sensiblement *après* (comme cela est expressément noté, et en relation avec le rite de l'imposition des mains) lors de la mission de Philippe en Samarie (Actes 8, 12-15) et dans le cas des disciples d'Ephèse (Actes 19, 1-7).

[3] L'imposition des mains comme bénédiction ou comme transmission de pouvoir est connue dans l'A. T. et dans le N. T. (cf. J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, 1911; du même : *R. G. G.*, 1928, II,

nauté chrétienne elle-même pratiquait l'imposition des mains dans certaines circonstances [1]. Il est compréhensible que l'on se soit demandé si l'effusion de l'Esprit, promise à tous ceux qui recevaient le baptême de repentance, ne devait pas être mise en relation avec ce rite. L'imposition des mains devait prendre dès lors une importance nouvelle. Ce fut si bien le cas que l'on peut se demander si elle ne constituait pas, pendant un certain temps, un rite indépendant, avec sa signification propre, s'ajoutant au baptême pour le rendre complet [2].

On est allé jusqu'à prétendre que l'imposition des mains pour la transmission de l'Esprit aurait été un privilège des apôtres, seuls accrédités pour donner au baptême cet indispensable complément. Il est vrai que les apôtres ont joué un rôle exceptionnel dans la première Eglise et que leur intervention fut nécessaire, d'après le récit d'Actes 8, pour que les Samaritains baptisés par Philippe reçussent l'Esprit. Mais on ne peut cependant tirer de là une conclusion valable : nulle part la collation de l'Esprit n'est présentée comme un privilège apostolique; les apôtres ne se sont nullement souciés de baptiser eux-mêmes, comme si tout autre baptême eût été incomplet, ni d'imposer les mains partout où l'on avait pratiqué le baptême; on n'eût pas admis si facilement que n'importe qui pouvait baptiser (Ananias par ex.); Paul dissociera clairement apostolat et baptême (1 Cor. 1, 17), que cette hypothèse lierait étroite-

1607) comme rite d'installation des rabbins, auxquels il transmettait l'esprit de Moïse, il était en usage dans le judaïsme (BILLERBECK, *Kom.*, II, 648, 654).

[1] Cf. Actes 6, 6; 9, 12; 13, 3; 28, 8.

[2] Une circonstance particulière, qui relève de la psychologie, mérite d'être indiquée ici. D'une part, le don de l'Esprit se manifesta, dans plusieurs cas, par des phénomènes étranges, dans lesquels il était fort tentant de voir la preuve de l'efficacité du baptême et de la présence de l'Esprit. D'autre part, ces manifestations ne paraissent pas avoir eu lieu de façon constante; leur absence fut peut-être éprouvée comme un déficit. Dès lors, n'est-il pas permis de penser que l'on recourut à l'imposition des mains — rite officiel pour la transmission de l'Esprit — pour achever l'œuvre commencée mais imparfaite, en assurant une communication de l'Esprit par ce moyen spécialisé ? L'hypothèse est d'autant plus plausible que l'imposition des mains est assez étroitement liée à une conception un peu simpliste et grossière de l'Esprit, conçu à la façon d'une puissance qui opère des choses étranges (glossolalie ou guérisons; Simon le magicien demande aux apôtres l'imposition des mains pour recevoir l'Esprit-Puissance). A mesure que l'on attacha moins de prix aux manifestations extraordinaires, par suite d'un approfondissement de la notion d'Esprit, on fut amené à fondre l'imposition des mains dans le rite baptismal.

ment. Pour ce qui est de Philippe, nous devons encore remarquer qu'il étonnait son monde par les miracles qu'il faisait (Actes 8, 6-7); il jouissait donc d'un privilège spécial, qui devait être réservé aux apôtres autant que la capacité de transmettre l'Esprit [1]. Quant au récit du chapitre 8 des Actes, relevons encore que le narrateur a lui-même l'impression de raconter un fait exceptionnel et même anormal [2].

Nous conclurons donc sur la délicate question des rapports du baptême, de l'imposition des mains et de l'effusion de l'Esprit, que le don de l'Esprit paraît n'avoir pas été lié, ni à un rite particulier, ni à un agent particulier. Il est possible que, dans certaines circonstances, on ait été tenté d'appuyer la foi sur des rites ou des privilèges particuliers; mais ces erreurs furent neutralisées par la certitude majeure que la promesse, dont l'ablution baptismale était le signe, s'accomplissait pour le croyant réellement quoique mystérieusement : « Je répandrai sur vous mon Esprit. »

* * *

L'Eglise, en baptisant dès ses premiers débuts, a eu conscience d'obéir à la volonté même de Dieu révélée en Jésus-Christ. Elle n'avait pas pris en cela une initiative heureuse et utile; elle accomplissait le plan de Dieu.

Le baptême de Jean, définitivement sanctionné par l'autorité de Jésus qui le déclarait « venu du ciel », demeurait valable en dépit de ce qui lui avait été ajouté. L'exigence de la repentance restait une « parole de Dieu » actuelle, que Jésus avait reprise. Si la participation à l'Esprit devenait une réalité dans l'Eglise, elle ne dispensait pas de la porte étroite. L'ablution baptismale pouvait prendre plus nettement le sens d'une déclaration du pardon des péchés, sans que les conditions du pardon fussent modifiées en rien.

[1] Dans 2 Cor. 12, 12, Paul parle des « signes, prodiges et puissances » comme des « signes de l'apôtre ». Dans Rom. 15, 19, il évoque les fruits de son apostolat qui fut : « en puissance de signes et de prodiges, en puissance d'Esprit ». Comp. encore Actes 5, 12 et 15, 12.

[2] Selon certains auteurs, ce récit serait composé par la juxtaposition de deux narrations relatives à deux faits différents, primitivement sans rapport : mission de Philippe et activité de Jean et Pierre. L'hypothèse, proposée par HARNACK (*Apostelgeschichte*, 193) est adoptée entre autres par H. v. BAER, *ouv. cité*, p. 172.

Cependant, la pratique du rite baptismal dans l'Eglise chrétienne peut soulever des objections. Puisque le salut était proprement l'œuvre d'une personne, Jésus-Christ, et que seule la foi permettait d'y avoir part, que venait faire ce rite à côté de cette exigence tout intérieure et profonde? Seule la relation intime du croyant avec le Sauveur comptait; pourquoi y ajouter quelque chose? L'Eglise primitive a-t-elle véritablement compris la pensée de Jésus en reprenant le baptême que Jean avait pratiqué avant que Jésus ne révélât la religion « en esprit et en vérité »?

Pour répondre à ces questions, il faut dénoncer l'absurde opposition qu'elles statuent, de la foi au rite, et, plus particulièrement au sacrement baptismal. Opposition absurde parce qu'elle est contraire à l'histoire et à la psychologie. Il est tout simplement *faux* de dire que la religion intérieure à horreur des formes dans lesquelles elle s'incarne. La vie intérieure n'est réelle qu'après avoir engagé tout l'homme dans son mouvement, intelligence, volonté, sensibilité. Elle l'envahit tout entier et elle s'extériorise dans des pensées, dans des volontés, dans des dispositions affectives [1]. Qu'on veuille bien ne pas renverser l'ordre des données en accusant le sacrement de vouloir créer la vie intérieure à l'aide de gestes extérieurs, comme le dogme le susciterait à l'aide de propositions intellectuelles! Qu'on ne sépare pas le sacrement de la « parole », qu'il accompagne, et de la foi, qui naît de cette parole et qui reçoit le sacrement! L'objection tombe alors. Avec raison, d'ailleurs, on a souligné que Jésus n'avait pas en lui-même cette horreur des « rites » où l'on place aujourd'hui le sommet de la religion de l'Esprit [2]! Mais on doit évidemment donner une juste définition du rite. Aussi devons-nous renvoyer au paragraphe où nous avons précédemment proposé avec quelque détail une notion du sacrement qui repose sur les actes symboliques prophétiques. A partir d'une telle notion, nous croyons que le sacrement paraîtra en plein accord avec la religion la plus sincère, la plus morale, la plus spiri-

[1] « Quiconque pense en réaliste, avec la naïveté du réaliste, en considérant qu'il est un tout comme homme, avec son esprit et son corps, celui-là ne peut pas estimer si fort la simple Parole. Il aspire à un acte, à un acte qui l'atteigne et qu'il accomplisse aussi. » FR. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, 1926, page 259.

[2] H. WINDISCH, *Zum Probleme der Kindertaufe im Urchristentum* (« Zeitsch. für die neut. Wissenschaft », 1929, p. 119 ss) insiste sur l'imposition des mains aux malades et surtout aux enfants (Marc 10, 14). On pourrait faire également d'intéressantes réflexions sur le dernier repas et la signification des gestes accomplis par Jésus à cette occasion.

tuelle. Jean-Baptiste en jugeait déjà de la sorte, et Jésus, qui l'approuva, de même.

* * *

Nous pensons donc qu'on doit considérer comme conforme au plan de Dieu, tel qu'il s'est manifesté en Jésus-Christ, la pratique du sacrement baptismal comme d'une action symbolique exprimant, concrétisant et actualisant la volonté divine de sauver les hommes par la foi en l'Evangile de Jésus de Nazareth.

L'Eglise primitive fut confirmée dans ce même sentiment par la certitude formelle que le Christ glorifié lui donna à ce sujet, et nous en avons l'écho dans la déclaration consignée à la fin de l'évangile selon saint Matthieu : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre; allez donc et instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Matthieu 28, 18-20).

L'ensemble de cette parole soulève — on le sait — une difficulté historique importante, à l'égard de laquelle il est impossible de ne pas prendre position ici. Si cet ordre instituant la mission parmi les païens avait été prononcé au moment où le place le rédacteur de l'évangile, l'attitude prise à l'égard de la mission paulinienne par les premiers apôtres serait une désobéissance inconcevable. Paul lui-même aurait-il pu ignorer cet ordre qui écartait les objections qu'il rencontrait? En ce qui concerne plus particulièrement la formule baptismale indiquée dans cette parole, si les disciples l'eussent connue, comment l'auraient-ils abandonnée? Comment expliquer l'étonnante variété des formules anciennes relatives au baptême, s'il s'en fût trouvé une revêtue de l'autorité du Seigneur lui-même? Comment aurait-on osé appeler « disciples » des croyants qui n'avaient reçu que le baptême de Jean (Actes 19, 1 et 18, 25)? Comment aurait-on pu considérer que le baptême « au nom de Jésus » ne conférât pas le Saint-Esprit (Actes 8, 16)? Enfin cet ordre lie absolument l'apostolat et le baptême, et on ne comprendrait pas que Paul les ait dissociés (1 Cor. 1, 17).

Nous n'ajouterons point à ces difficultés celles que soulève la mention, en une formule coordonnée, du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Ces difficultés sont encore réelles, mais point aussi graves que ne les croient les interprètes qui comprennent ceci à

la lumière de la doctrine conciliaire de la trinité. Si on lit la formule à la lumière du Nouveau Testament, on y reconnaîtra, sous une forme systématisée, une pensée très fréquemment exprimée dans les écrits apostoliques, où les formules trinaires surabondent.

Nous venons cependant de reconnaître que cette institution du baptême par le Christ ressuscité ne se peut placer au moment où la présente le récit de Matthieu. Ceux pour qui la vraisemblance dans l'enchaînement des faits est encore un critère; ceux qui pensent qu'un jugement peut et doit être porté sur l'histoire, jugement qui ne remplace pas la foi dans les interventions divines mais sert à les établir comme faits; ceux-là sont obligés de considérer l'ordre rapporté dans Matth. 28, 19 comme postérieur.

Il faut comprendre cette parole comme l'expression de la certitude donnée à l'Eglise par le Ressuscité, que la pratique du baptême était conforme au plan rédempteur de Dieu, manifesté et réalisé par le Christ Jésus et actualisé et appliqué par le Saint-Esprit donné au croyant. L'ordre de Matth. 28, 19 n'est pas une explication historique de la pratique baptismale; il ne l'a pas déterminée. Mais on ne doit pas davantage croire que c'est la pratique qui aurait créé sa justification après coup, par l'attribution arbitraire de cette parole au Christ. La pratique aussi bien que la parole ont une source et une vérité communes, la volonté de Dieu révélée en Jésus-Christ, comprise et appliquée par l'Eglise. L'Eglise a agi et pensé conformément à cette volonté; nous avons constaté cet accord; il nous garantit que l'Eglise a été réellement inspirée par son Chef invisible. En définitive, c'est le Christ qui a dirigé son Eglise dans cette voie; c'est lui qui lui a donné cet ordre.

Un problème comparable se pose à propos d'une autre déclaration du Ressuscité, rapportée dans Marc 16, 15-16 : « Allez dans le monde entier pour annoncer l'Evangile à toute créature. Quiconque croira et sera baptisé sera sauvé : quiconque ne croira pas sera condamné. » La parenté de cette parole avec l'ordre de Matthieu 28 est évidente. Elle soulève la plupart des mêmes difficultés. En outre, elle appartient à un fragment de l'évangile de Marc (ch. 16, 9-20) que les deux meilleurs manuscrits grecs du N. T. ne reproduisent pas. La quasi-totalité des critiques ne peuvent reconnaître cette conclusion comme l'œuvre de l'évangéliste [1]. Les doutes graves

[1] Pour la discussion de cette conclusion, voir les ouvrages spéciaux (M. GOGUEL, *Les Evangiles synoptiques*, 1923, pages 289-297 ou le résumé assez détaillé de la question dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, t. II, 1935, art. Marc, pages 100-101).

qui planent ainsi sur tout le fragment jettent leur ombre sur le caractère historique des paroles qu'ils contiennent, qui font l'impression d'une mosaïque d'emprunts faits aux autres évangiles.

Cependant, ce jugement négatif sur l'authenticité littéraire et historique de cette déclaration doit être distingué du jugement sur l'authenticité théologique [1]. Comme dans Matth. 28, 19, la parole attribuée au Christ dans Marc 16, 15-16 dit ce qui est vrai, indépendemment de la question de savoir qui a dit cela et qui l'a écrit. Il ne nous importe pas suprêmement de savoir si le Christ a parlé dans les formes qui nous sont ici proposées. En soi, il est vrai que le salut est attaché à la foi et que le croyant demande le baptême pour que Dieu prononce alors cette parole souveraine que ce sacrement exprime, actualise, concrétise. Salut, foi et baptême sont bien liés comme l'affirme cette déclaration.

A ce propos, il est utile de souligner que la déclaration de Marc 16, 16 ne dit pas que le baptême soit une nécessité de salut. Celui-là seul sera condamné, y est-il dit, qui aura refusé la foi, non point le baptême. Ce sacrement suit normalement la foi et il n'entre pas dans la perspective de notre texte que le croyant ne soit pas aussi un baptisé. Mais la réciproque n'est pas vraie : le refus du baptême peut être une défaillance de la foi, il n'est pas présenté comme une cause de condamnation. Et par-dessus tout, la pratique du baptême n'est point présentée comme la condition du salut; on ne sauve pas les hommes en les baptisant [2].

Dans les deux textes que nous venons d'étudier, on lira donc l'écho de la claire conscience que le Saint-Esprit donna à l'Eglise qu'en baptisant au nom de Jésus et en vue de la réception de

[1] Les auteurs catholiques font une distinction identique. « Quoi qu'il en soit, l'authenticité du passage n'est pas liée à son inspiration », écrit BRASSAC, *Manuel biblique*, III, 13e éd., p. 82. Et LAGRANGE qui le cite (*Evangile selon saint Marc*, 1920, p. 426) distingue également entre canonicité et authenticité littéraire.

[2] La théologie catholique invoque volontiers ce texte pour justifier son affirmation que le baptême est absolument nécessaire au salut et qu'il assure nécessairement le salut par sa vertu propre (sous certaines conditions, naturellement). Ce texte ne justifie point ces doctrines. Le P. Lagrange lui-même est obligé de commenter ainsi ce verset : « D'un côté la foi, suivie du salut; de l'autre le refus de croire et la condamnation. Celui qui aura cru aura aussi accepté le baptême qui le fait entrer parmi les fidèles... L'antithèse est dans l'acceptation par la foi ou dans le refus de l'Evangile... » (*ouv. cité*, p. 423). Il ne relève donc pas la nécessité du baptême pour le salut.

l'Esprit Saint, elle agissait selon l'ordre de Dieu. L'attribution de ces paroles au Christ est une sorte de métaphore pour exprimer cette certitude et cette vérité. On doit comprendre la chose dans son intention et non dans sa lettre brute. Le jugement littéraire et historique qu'on porte sur ces déclarations ne change rien à la vérité qu'elles expriment. C'est là quand même ce que l'Esprit de Christ dit à l'Eglise.

V

Le baptême chrétien expliqué par l'apôtre Paul

Introduit par sa conversion dans une Eglise qui pratiquait le baptême, l'apôtre Paul le reçut à son tour par le ministère d'Ananias (Actes 8, 18). Il le reçut sans doute dans les formes et intentions qui furent celles de la primitive Eglise, c'est-à-dire qu'il fut baptisé au nom de Jésus pour la rémission des péchés en vue de la collation du Saint-Esprit.

Le converti du chemin de Damas ne devait rien changer à ces traits caractéristiques. Une réflexion profonde, fertilisée par une expérience religieuse exceptionnellement riche, par la grâce de Dieu dont l'apôtre fut l'objet, l'amenèrent cependant à développer les implications encore ignorées de ses frères. Paul montrera à tous ce que contenait déjà le baptême qu'ils avaient reçu comme lui.

On ne peut pas douter que Paul ne reçut le baptême « au nom de Jésus-Christ », comme signe de la repentance et du pardon que Dieu accorde et comme promesse de l'Esprit Saint. C'est sur cette base qu'il réfléchit. Que signifiait tout cela ? Quelle réalité intérieure correspondait à ces affirmations de la foi ? Paul ne tarda pas sans doute à l'apercevoir avec cette précision de la pensée et cette chaleur de l'expérience qui font de lui cette inépuisable source de la théologie et de la vie chrétiennes à la fois. L'Evangile du pardon de Dieu en Jésus-Christ signifie qu'un salut a été réellement préparé et accompli par Dieu en Jésus-Christ. La foi au Christ apporte

une rupture effective dans la trame première de la vie du croyant. Non seulement Dieu décharge de la condamnation méritée, mais il délivre des chaînes du péché. Il affranchit, en Jésus-Christ, de l'esclavage des puissances mauvaises, qui retiennent l'homme captif loin de sa connaissance et hors de sa communion. En Christ, le croyant trouve accès auprès du Père, dans la glorieuse liberté qui lui a été acquise par son Sauveur.

Les épîtres du converti de Damas font constamment écho à cette expérience et à cette certitude, à cette certitude et à cette expérience. Elles sont un hymne aux cent variations sur le thème de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ pour notre salut, sur la puissance de la grâce qui conforte le cœur des croyants. Et, de là, la triomphante assurance que l'économie mauvaise, celle de la chair, de la loi, du péché, de la mort — peu importe le nom — est brisée par la victoire que Christ a remportée sur elle. C'est là le grand événement, qui fonde et justifie les accents de joie et de reconnaissance qui s'élèvent de l'Eglise vers Dieu. Un monde nouveau a commencé, le monde promis de l'Esprit. « Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur », chante la foi. Par elle le chrétien peut prononcer ces mots mystérieux : « Lorsque nous étions dans la chair... » (Rom. 7, 5), « lorsque vous étiez esclaves du péché » (Rom. 6, 20). Il peut parler de ce qui est passé; il y a pour lui un passé, un temps révolu. Il y a pour lui un *maintenant* qui s'oppose à un *alors*, un *désormais* qui tranche avec un *jusqu'ici*. Et tout cela c'est l'œuvre du Christ, auquel l'a lié la foi; c'est l'œuvre de l'Esprit qui accomplit dans le croyant l'œuvre positive de la rémission des péchés en donnant naissance à une « nouvelle créature » (cf. 2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15).

Si l'on veut comprendre le rôle que le baptême jouera dans la pensée apostolique, il faut voir le double aspect de ces affirmations centrales. Elles sont relatives à des événements intérieurs, subjectifs : elles expriment des expériences. Mais en même temps, elles se réfèrent à des événements qui se sont déroulés bien avant l'expérience d'un chacun; elles se rapportent à des faits historiques accomplis en Jésus-Christ. L'un et l'autre aspect sont inséparables, bien que distincts. Le croyant participe à l'œuvre du Christ. Son expérience — qui est bien la sienne — est cependant dérivée, secondaire par rapport à ce qui s'est passé, car elle recueille les bénéfices d'une victoire qui a été déjà remportée par un autre; il n'est lui-même triomphant que par sa participation au triomphe

du Christ. En quelque manière, son histoire personnelle reproduit l'histoire du Christ.

La raison de cette dépendance, on la trouve dans le fait que Jésus-Christ a incarné une volonté divine dont l'intention dépassait en tout sens les simples événements historiques qui l'ont manifestée. Cette dépendance du croyant vis-à-vis de Jésus-Christ est déjà inscrite dans la dépendance vis-à-vis des hommes, où Jésus-Christ s'est mis par obéissance, acceptant que sa vie et sa mort fussent un *service* (Marc 10, 45; Matth. 20, 28; Marc 14, 22; Matth. 26, 28; 1 Cor. 11, 24; Luc 22, 19-20). Pour rendre compte du fait que ce qui est vrai du Christ devient vrai du croyant, il suffit de comprendre les simples mots — oh! trop simples certainement pour qu'on les comprenne aisément — ces mots si simples : *pour vous*.

* * *

On sait l'importance que Paul, avec toute l'Eglise, attribuait au fait que le Christ est mort *pour* les pécheurs et, d'une façon plus générale, au fait que sa vie, sa mort et sa résurrection réalisent dans des événements concrets le plan rédempteur de Dieu pour les hommes (cf. Gal. 4, 4). Placés dans cette perspective, les faits de la vie du Seigneur, particulièrement sa mort et sa résurrection, sont riches d'une signification qui dépasse entièrement les événements pris dans leur matérialité. Les faits de la vie de Jésus, ses paroles comme ses gestes, ne sont pas seulement ce qu'ils sont; ils sont aussi ce qu'ils sont destinés à être. Dieu réalise en eux une volonté qu'ils cachent autant qu'ils la manifestent, comme l'avenir est caché dans le présent. Ces simples faits, que l'historien peut homologuer d'une plume rapide, sont gros de toute la richesse que Dieu met en eux par l'intention qu'il réalise par eux.

Et cette intention, c'est le salut, l'œuvre de l'amour du Dieu qui est Amour. Lorsque Dieu donne son Fils, c'est « pour nous ». On n'a pas épuisé la connaissance des derniers jours du Messie Jésus, quand on a fait le tour de toutes les circonstances qui les ont préparés et des conséquences qui les ont suivis. La véritable nature de ces événements est à chercher dans l'intention divine qui s'y réalise historiquement.

C'est là que la réflexion et l'expérience intime de l'apôtre Paul, s'appuyant l'une l'autre, ont jeté leur féconde lumière. Paul a

éprouvé en son être intérieur et il a compris que la mort et la résurrection de Jésus-Christ étaient selon l'intention que Dieu avait d'associer les pécheurs au Christ par la foi. « Un seul est mort pour tous, tous sont donc morts », écrivait-il aux Corinthiens (2 Cor. 5, 14). Ceux pour lesquels le Christ est mort sont impliqués dans cette mort. La Croix n'intéresse pas seulement celui qui s'y trouve cloué, mais toutes les générations pour lesquelles elle fut dressée. Elle les concerne parce qu'elles sont comprises, en quelque manière, dans cette mort, puisque Dieu veut qu'elle soit également leur mort. Leur propre mort est déjà comme accomplie en cette mort-là, objectivement et une fois pour toutes, car l'intention de Dieu englobe tous ceux pour qui le Christ mourut. Bien avant que la mort devienne pour chacun une réalité intérieure, elle est réalisée là. Elle a lieu une fois afin de se reproduire en tous. Le croyant sait que le Christ étant mort pour lui, il est — en un sens — déjà mort en Christ. Dieu l'englobe dans la mort du Christ [1].

* * *

Le sacrement baptismal prend sa signification de la réalité objective et universelle posée en Christ. Il est le signe et le moment de la réalisation intérieure et personnelle de ce qui est donné en Christ. Il exprime et actualise la volonté que Dieu a, de faire participer les croyants à ce qu'il a déjà accompli sans eux en son Fils. Il intervient pour marquer cette participation. Il se réfère à une réalité objective, mais il vise à une réalité subjective. Il dit ce qu'est le croyant en tant que sa foi le place dans le champ d'action du Christ, ce qu'il est en tant que l'intention divine, présente et réalisée en Jésus-Christ, l'atteint personnellement. Il lui dit ce qu'il est par la foi : ce qu'il est, non en lui-même, mais « en Christ ».

En d'autres termes — et pour reprendre les expressions des épîtres pauliniennes — le baptême dit au croyant ce qu'il est, en tant qu'il est « mis au compte du Christ »; c'est ce que doit signifier

[1] La mort du Christ, en tant qu'elle est réalisée en dehors du croyant, est un fait objectif; et en tant qu'elle est réalisée objectivement pour être reproduite dans le croyant, elle est un fait *objectif-subjectif*. Réciproquement, quand le croyant est associé à cette mort par une expérience intérieure, la mort du Christ devient un fait subjectif; et en tant que cet événement intérieur reproduit subjectivement le fait objectif de la mort de Christ, on peut dire qu'elle est un fait *subjectif-objectif*.

un rite accompli « au nom de Christ » (*eis to onoma*... v. là-dessus, p. 35). Le baptême marque qu'une nouvelle relation, une nouvelle alliance a été établie par celui qui est venu vers les pécheurs, pour restaurer ce que leur faute avait suspendu.

* * *

Pour la clarté de l'exposé, il faut envisager séparément ce qu'est le baptême comme sacrement de l'union au Christ et ce que comporte cette union.

Paul a insisté très fortement sur le caractère formel du baptême comme sacrement d'union. On le voit d'une façon particulièrement saisissante dans l'exposé qu'il fait au chapitre 6 de l'épître aux Romains; la préposition *avec* s'y rencontre presque à chaque ligne et sert à constituer des expressions caractéristiques. De même en est-il dans la courte allusion au baptême que contient Colossiens 2, 12-13 [1]. Donc, chaque fois que Paul parle un peu explicitement du baptême, c'est l'idée de l'union au Christ qui est au tout premier plan.

Il vaut la peine de s'arrêter, à ce propos, au passage où l'apôtre explique aux Corinthiens que les Israélites furent baptisés en Moïse *(eis Môusên)* dans la nuée et dans la mer (1 Cor. 10, 1-2). En quel sens cela doit-il être pris ? L'expression employée (baptiser en Moïse) est évidemment calquée sur l'expression baptiser en Christ (*eis Christon*; Gal. 3, 27; Rom. 6, 3). Parler ainsi ne frisait-il pas le blasphème ? Pourquoi n'avoir pas dit tout simplement que les Israélites avaient été baptisés dans la mer ? Cela ne suffisait-il pas ?

Justement pas ! Car le sens du baptême ne fût pas apparu; si la personne de Moïse n'avait pu être présentée dans le rôle du Christ, le parallèle au baptême chrétien n'eût pas été réel. Ce n'est pas l'immersion qui fait le baptême : c'est l'union au Christ. Paul a pu faire le rapprochement entre le passage de la mer Rouge et le baptême chrétien parce qu'il a pu faire jouer à Moïse le rôle du Christ. Moïse est ici nommé, comme dans le discours d'Etienne

[1] Voici ces expressions en français — et notons que les expressions sont beaucoup plus caractéristiques en grec : être enseveli avec..., croître avec..., être crucifié avec..., vivre avec..., être enseveli avec..., ressusciter avec..., faire vivre avec...

(Actes 7, 35), à titre de « chef et rédempteur » [1]. Il est un type du Sauveur, l'instrument établi par Dieu pour diriger et délivrer son peuple; et Israël fut sauvé, en effet, par la foi qui l'unit à celui que Dieu avait mis à sa tête; il fit corps avec lui, il lia son sort au sien. C'est en ce sens qu'on peut *vraiment* parler d'un baptême des Israélites en Moïse.

C'est également en ce sens qu'on parle d'un baptême en Christ. Cela signifie que la foi unit le croyant à son Chef et Rédempteur, liant son sort au sien, afin que la volonté divine, que le Christ incarne et réalise en lui, soit aussi réalisée dans le croyant. Il signifie cette participation du croyant au Christ, qui le fait en quelque sorte membre de son corps, uni à lui en sa mort et en sa résurrection, associé au dessein que Dieu accomplit par là [2].

* * *

Nous avons maintenant à suivre l'apôtre dans la description qu'il fait du contenu du baptême. En quoi consiste cette union au Christ dont nous venons de parler?

Le chapitre 6 de l'épître aux Romains est la source classique de notre information sur ce sujet. Luttant contre certaines tendances libertines, Paul rappelle aux chrétiens ce que signifie leur baptême. Qu'ils l'ignorent ou l'aient oublié, c'est cela qu'il faut leur dire, car du fait de leur baptême les croyants sont morts au péché. Voilà une réalité, à partir de laquelle on peut argumenter et sur

[1] Nous ne pouvons nous arrêter aux détails de l'explication de cette péricope. Les Juifs considéraient volontiers la génération du désert comme un type de la génération messianique. Le N. T. fournit de nombreux témoignages de cette idée, notamment la comparaison (l'assimilation typologique) de l'eucharistie à la manne dans Jean 6. La situation des Israélites menacés de destruction par l'eau n'était pas sans analogie avec le danger que représente l'immersion baptismale. La génération du désert sortit sauvée des eaux de la mer, comme le chrétien des eaux baptismales. Ni Paul ni ses contemporains n'objectaient à ce rapprochement que, en fait, les Israélites ne furent pas immergés, puisque les eaux se retirèrent ou furent dressées comme des murailles, car les rabbins expliquaient que le passage de la mer s'était fait dans un tunnel, sous l'eau par conséquent (cf. BILLERBECK, *Kom.*, III, 405). Paul a certainement partagé cette manière de voir.

[2] Dans 1 Cor. 1, 13-14, Paul rappelle que personne n'a été baptisé en son nom; les Corinthiens n'ont même pas cette excuse pour leurs divisions! Le raisonnement implique que le baptême *au nom de...* établit une relation spéciale avec celui dont le nom est prononcé.

laquelle Paul s'appuie. Les « libertins » sont donc en contradiction avec eux-mêmes, en prétendant s'octroyer certaines facilités avec le péché.

Afin de faire comprendre pourquoi et comment il en est ainsi, Paul précise pour ses lecteurs qu'ils furent baptisés *en la mort de Christ*. Il ne veut pas seulement indiquer qu'ils furent unis au Christ, et que le Christ mourut sur la croix. Il veut bien souligner que les croyants furent intégrés dans cette mort, dans l'événement lui-même; qu'ils ne sont pas seulement unis à la personne, mais à sa destinée. De même Paul parlera-t-il de l'ensevelissement du Christ auquel le croyant est associé. Ces expressions sont réalistes, elles marquent que le croyant est mis à mort avec Christ, elles renvoient au fait historique qui eut lieu une fois. Car la réalité du baptême est tout entière dans l'événement de la mort de Christ, qui inclut la mort du croyant.

La mort et la résurrection du croyant ne sont pas des objets fixés à ses efforts ascétiques ou à ses enthousiasmes mystiques. Personne n'est invité à reproduire ce qui est advenu au Christ, par un effort d'imagination ou de volonté. Personne ne doit imiter, en ce sens, la mort et la résurrection et faire « comme si » lui-même parvenait à cet état d'anéantissement et de vie nouvelle que le Christ a connu. Au contraire, la mort du croyant est déjà incluse dans celle que le Christ a soufferte pour lui; celle-ci est typique; elle est l'original qui contient déjà la mort de tous [1].

Or la foi prend au sérieux cette inclusion du croyant dans l'œuvre du Christ. Il prend au sérieux que Christ soit mort *pour* lui. Il se reconnaît présent dans cette mort, de par la volonté qui s'y manifeste. Aussi peut-il comprendre ce que Paul veut dire quand il écrit : « L'ancien homme a été crucifié avec Christ ». Il croit avec l'apôtre que cela eut lieu « afin que fût anéanti le corps de péché » (Rom. 6, 6), et il donne tout son sens à cet *afin que...* car il exprime tout le dessein de Dieu : c'est afin de délivrer le croyant de la tyrannie du péché que Christ est mort pour lui. La

[1] A ce propos, Rom. 6, 5 est particulièrement instructif. L'expression grecque est fort difficile : *homoiôma* indique, non la ressemblance de la copie à l'original, mais celle de l'original par rapport à la copie. Pour une discussion complète de ce point, v. GERHARD MATERN, *Exegese von Römer* 6, pages 16 ss (il rappelle la façon dont Rom. 5, 14 rapprochent *homoiôma* et *tupos*); E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens bei Paulus*, 1927, page 71 ss; G. BORNKAMM, *Die neutestamentliche Lehre von der Taufe* (« Theologische Blätter », 1938, 2-3); du même : *Taufe und neues Leben bei Paulus* (« Theologische Blätter », 1939, 8-9).

foi saisit ce dessein divin dans la réalité qu'il a reçu en Christ. Elle sait qu'il est réalisé en lui et elle sait que le baptême signifie sa réalisation dans le croyant.

Il est superflu de faire ici l'inventaire des nombreuses allusions aux réalités signifiées par le baptême dont Paul parsème ses épîtres. « Vous êtes morts », déclare-t-il aux Colossiens (3, 3). « Je ne vis plus », dit-il aux Galates (2, 20). « Je suis crucifié au monde » (Gal. 6, 14), dit-il encore. Et en maint autre passage, toujours revient cette même affirmation de la foi. Que le baptême soit mentionné ou non, la pensée s'y rapporte. C'est comme baptisé que le chrétien croit qu'il est mort avec Christ.

Encore une fois, il faut prévenir un malentendu très facile. Dans toute cette affaire, il ne s'agit pas de faire appel à l'imagination ni à l'imitation [1]. Le croyant ne s'élève pas au-dessus de sa condition naturelle par l'effet d'un mirage, qui lui fait prendre son désir pour une réalité. Il ne se dégage pas non plus de ce « corps de mort » dans lequel il gémit, par un roidissement de sa volonté afin de l'anéantir pratiquement. Ni cet angélisme ni cet ascétisme ne rencontrent la pensée de l'apôtre.

* * *

Nous avons parlé de la Croix plus que la Résurrection du Christ. L'abondance des textes où Paul souligne l'aspect négatif du baptême nous y a obligés : le baptême est plus souvent mis en rapport avec la mort, avec la rupture, l'anéantissement de l'économie ancienne. Cependant, l'aspect positif du baptême est aussi inséparable du négatif que la Résurrection du Christ l'est de sa mort. Une vie nouvelle commence au baptême, précisément parce que l'ancienne y a trouvé son terme; vie nouvelle qui est le fait de la communion au Christ glorifié. Le baptême embrasse ces deux aspects inséparablement. La Croix n'accomplit pas à elle seule tout le dessein rédempteur de Dieu. La Résurrection, aussi bien que la

[1] On notera la remarque très juste de G. BORNKAMM (*Taufe und neues Leben bei Paulus*, « Theologische Blätter », 1939, 8-9) : « Il est d'une importance décisive que Paul ne parle jamais de la condition du baptisé comme d'un rapport d'analogie entre Christ et le baptisé. Il ne dit pas : comme Christ mourut en Croix, ainsi nous mourons dans le baptême... La mort dont Christ et le baptisé meurent est une seule mort, la mort de Christ lui-même, et c'est elle qui par le baptême devient la mort du croyant. »

Croix, est un acte « intentionnel » de Dieu, une volonté de Dieu incarnée, dont les effets dépassent le cadre de l'événement. Comme il est mort pour nous, Christ est aussi ressuscité *pour* nous (cf. Rom. 4, 25). Sa résurrection n'intéresse pas seulement sa personne. Elle n'est pas une sorte de compensation que Dieu lui aurait offerte en dédommagement des injures subies de la part des hommes, une revanche en quelque sorte, la revanche de Dieu! Non pas, mais c'est l'achèvement de l'œuvre commencée par le sacrifice. Dieu veut associer les croyants à la vie de son Fils afin de les adopter comme fils, en lui et par lui. Le Ressuscité est un « premier-né (Col. 1, 18), d'autres participeront à sa résurrection.

Paul n'oublie rien de tout cela quand il parle du baptême, encore qu'il n'y insiste pas autant en raison des circonstances. Il n'a garde de négliger la résurrection dans les deux occasions où il mentionne explicitement le baptême (Rom. 6, 8; Col. 2, 12; 3, 1) [1]. Le baptême est vraiment un sacrement de vie, le sacrement de la vie nouvelle. Si, au chapitre 6 de l'épître aux Romains, Paul parle du baptême en insistant surtout sur la mort de la chair, on doit considérer que c'est encore sous le signe du baptême que le chapitre 8 est placé, dans lequel l'apôtre chante la grandeur et la réalité de la vie de l'Esprit.

D'ailleurs, la réalité de la vie nouvelle du baptisé se trouve affirmée — indépendamment d'une allusion à la résurrection — dans une double série de propositions qui sont autant de commentaires à la doctrine paulinienne du baptême : celles qui sont relatives à la vie « en Christ » et celles qui sont relatives à la vie « en l'Esprit ».

* * *

C'est explicitement que Paul s'exprime dans l'épître aux Galates (3, 27) : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ ». L'image revient ailleurs : « Vous avez revêtu le Seigneur Jésus-Christ », dit-il aux Romains (13, 14), faisant à coup sûr encore allusion à leur baptême [2]. Or quand il parle de revêtir Christ, l'apôtre ne pense pas à un simple changement d'apparence. Pour une fois, osera-t-on dire, l'habit fait le moine! C'est toute la condition de l'homme qui change, toute sa dignité, sa place au festin messianique (comp., dans la parabole de Jésus,

[1] Comp. encore Galates 5, 24; Rom. 7, 4.

[2] L'allusion est moins claire dans Col. 3, 10 et Eph. 4, 24.

le trait relatif à l'habit de noces, Matth. 22, 11), son comportement dans le monde en face des puissances hostiles et meurtrières; Christ lui est cuirasse et bouclier; ainsi revêtu, le croyant est vainqueur de sa victoire : il n'est plus celui qu'il était; il peut tout par celui qui le fortifie; il est *en Christ*, et, *en* Christ, il est une nouvelle créature (Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17), la vie de Christ se manifeste en lui (2 Cor. 4, 10), un homme nouveau vit (2 Cor. 4, 17; Col. 3, 10; Eph. 4, 24) et croît en lui (Eph. 4, 13). Et finalement, qu'est-ce ? sinon le Christ lui-même, qui opère puissamment en lui, qui vit en lui. C'est par une allusion très claire à son baptême que Paul introduit justement cette solennelle déclaration : « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ en moi » (Gal. 2, 19). Il vient de dire : « J'ai été crucifié avec Christ »! C'est également par une allusion au baptême formulée dans ces mêmes termes (« ... La Croix de Christ par laquelle le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde ») qu'il introduit l'affirmation que le croyant est une nouvelle créature (Gal. 6, 14-15). En sorte que toutes ces expressions sont parallèles, synonymes, interchangeables, car, par la communion dont le baptême est le signe, une vie nouvelle a commencé, vie du croyant en Christ, vie du Christ dans le croyant, présence du croyant en Christ ou du Christ dans le croyant... De toute façon, le chrétien n'est plus ce qu'il était auparavant.

Sans doute, il vit toujours dans sa chair et on ne peut douter qu'il soit encore et toujours le même homme, quand on le considère *en lui-même*. Pris en lui-même, c'est certainement encore un misérable esclave, et Paul l'a su, comme chacun le sait depuis : à peine avait-il écrit aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vis, mais Christ en moi », il se souvient qu'il vit dans sa chair. Mais justement alors, il se rattache plus fortement encore par la foi aux réalités objectives qui fondent toute sa vie intérieure, et il ajoute : « Si je vis maintenant dans la chair, c'est *dans la foi* que je vis, dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi » (Gal. 2, 20).

Pour moi... *Pour* moi... Pour *moi*...

Uni par la foi au Fils de Dieu qui s'est livré pour lui, le pécheur peut vraiment croire que ce n'est plus lui qui vit, mais Christ en lui. L'expression n'est pas trop forte, si du moins on n'oublie pas que la créature n'est considérée alors que dans sa conjonction étroite au Christ mort et ressuscité pour elle. C'est en Christ qu'il y a véritablement du nouveau dans l'ancienne créature; mais en Christ il y a véritablement une nouvelle créature.

Si tout cela est difficile à croire, n'enlevons rien de ces réalités à cause de notre incrédulité. L'incapacité de notre foi n'est tout de même pas la mesure des réalités divines. Par une habitude trop ancienne, la réconciliation du pécheur avec Dieu nous apparaît seulement comme une affaire juridique, comme la modification d'un rapport. Il est nécessaire de rendre à la vérité chrétienne la réalité pleine qu'elle prend dans la rédemption intérieure [1].

* * *

A lire saint Paul, on dira même que tout cela est banal; banal du point de vue de la foi naturellement, banal à l'intérieur de la foi, dans l'Eglise croyante. Pour lui, rien de tout cela n'est un privilège exceptionnel, réservé à certains croyants favorisés d'expériences particulières [2]. Paul embrasse tous les croyants dans cette même affirmation : « Vous tous qui avez été baptisés, vous avez revêtu Christ! » (Gal. 3, 27).

La généralité de cette condition nouvelle est encore plus manifeste quand l'apôtre en vient à la décrire comme la participation du croyant à l'Esprit Saint. Comme l'Eglise de son temps, Paul reconnaît dans le don de l'Esprit le privilège commun de tous les croyants, de tous les baptisés : « Nous tous nous avons été baptisés dans un seul Esprit en vue de (former) un seul corps... tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Cor. 12, 13) [3]. Même

[1] Nous ne pouvons insister ici davantage sur ce point, dont on comprend l'importance pour une intelligence complète de la réalité du sacrement baptismal. Cf. entre autres E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens*, page 109, et ce qui est dit plus loin sur le Saint-Esprit.

[2] Beaucoup d'exégètes, rattachant à l'expérience du chemin de Damas tout ce que Paul dit de la vie en Christ et de son parallèle, la vie du Christ dans le croyant, tendent à considérer comme exceptionnelles toutes les expériences intérieures de l'apôtre. C'est le lieu de rappeler que le *en Christ* de Paul, et tout ce qui s'y rattache, est en relation directe non avec la vision du Glorifié, mais avec l'expérience baptismale. Cf. W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932 (not. chapitres V et VI).

[3] Il est vrai que ce texte est à peu près le seul qui rattache la donation de l'Esprit au sacrement baptismal; encore n'est-ce pas d'une façon parfaitement explicite : l'Esprit a l'air de jouer ici le rôle d'un élément au moyen duquel est accompli le rite, dans lequel le baptisé est plongé, au point d'en boire un peu trop! ROBERTSON-PLUMMER (*First Epistle of St-Paul to the Corinthiens, I. C. C.*, 1929, page 272) paraphrasent : « were all watered, saturated, imbued, with one Spirit ». On ne peut tourner la difficulté en comprenant, avec J. WEISS (*Der erste Korintherbrief*, 1910,

affirmation, bien qu'indirecte, dans Gal. 3, 26 rapproché de 4, 6 : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Christ Jésus, car vous tous qui avez été baptisés vous avez revêtu Christ... Et parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans nos cœurs, qui crie : Père. »

Aussi bien, la condition du croyant est-elle déterminée soit par son rapport avec Christ, doit par son rapport avec l'Esprit Saint. Les deux aspects sont parallèles : le croyant est pour Paul aussi bien « en Christ » que « en l'Esprit » [1]; il est par définition « chrétien » et « pneumatique ». Qu'on ne réduise pas la portée de ce parallélisme en disant qu'il provient d'une assimilation audacieuse entre le Seigneur et l'Esprit (cf. 2 Cor. 3, 17). L'assimilation Seigneur-Esprit est elle-même caractéristique d'une pensée qui voit l'œuvre de la rédemption absolument une dans ses moyens et dans ses réalisations. Considérée dans ses moyens, cette œuvre a tour à tour pour nom Jésus-Christ et Esprit Saint. Considérée dans ses réalisations intérieures au croyant, elle porte les mêmes noms. Jésus-Christ donné pour nous et l'Esprit Saint versé en nous, l'un et l'autre témoignage et agent de l'amour de Dieu, voilà ce qui conditionne la vie de tout croyant. Aussi capitale que l'affirmation « Dieu a envoyé son Fils », l'affirmation « Dieu a envoyé son Esprit ». L'une appelle l'autre (comp. Gal. 4, 4-6).

Il faut lire le grand développement du chapitre 8 de la lettre aux Romains, pour se rendre compte de ce que signifie, pour

page 303) : « Nous tous qui sommes dans un seul Esprit, nous avons tous été baptisés en vue de former un seul corps », ce qui rompt la relation de l'Esprit avec le baptême. On ne peut pas davantage, avec les anciens (Augustin, Calvin) rapporter la fin du verset à l'eucharistie, sous prétexte qu'elle est un breuvage « pneumatique » dont le croyant s'abreuve!? — Il ne faut pas serrer de trop près ces expressions, qui ne contiennent par un enseignement sur le sacrement baptismal, mais sur l'unité du Corps de Christ. Paul a parfois été trahi par les images qu'il a employées.

[1] Citons quelques parallèles particulièrement typiques. A l'*être en Christ* (1 Cor. 1, 30; 2 Cor. 5, 17) correspond l'*être en l'Esprit* (Rom. 8, 9). Réciproquement, à l'expression *Christ en vous* (Rom. 8, 10; 2 Cor. 13, 5; Gal. 2, 20) correspond l'expression l'*Esprit en vous* (Rom. 8, 9; 1 Cor. 3, 16). Paul parle de l'*amour en Christ* (1 Cor. 16, 24; Rom. 8, 39) et de l'*amour en l'Esprit* (Col. 1, 8); de la *justification en Christ* (Gal. 2, 17) et de la *justification en l'Esprit* (1 Cor. 6, 11) : de la *justice en Christ* (2 Cor. 5, 11) et de la *justice en l'Esprit* (Rom. 14, 17). De même enfin qu'il y a une *vie de Christ* et une *vie en Christ* (Rom. 6, 8. 11, 23; Gal. 2, 20; Phil. 1, 21), il y a également une *vie de l'Esprit* et une *vie en l'Esprit* (Rom. 8, 2. 11, 13; Gal. 6, 8).

Paul, la foi en l'Esprit Saint, quelle réalité présente et active il y voit. Et tout cela, naturellement, dans la perspective du baptême, car il faut le répéter ici, c'est au baptisé, qui a lu le chapitre 6, qu'est adressé le chapitre 8. C'est à lui qu'on peut dire : « Il n'y a plus maintenant de condamnation pour ceux qui sont en Christ Jésus... Vous n'êtes plus dans la chair mais dans l'Esprit » (Rom. 8, 19) [1].

* * *

Sacrement de la vie en Christ comme de la vie de l'Esprit, le baptême est, par une conséquence impliquée dans ces affirmations, le sacrement du Corps de Christ qui est l'Eglise. Il a signifié l'union du croyant à son « Chef et Sauveur », avec lequel il ne forme plus qu'une plante, selon l'expression de Rom. 6, 5. Il participe à sa mort, se trouvant par là dépouillé de son individualité charnelle, et il participe à sa vie, étant en quelque sorte greffé sur lui pour en recevoir la sève vivifiante, uni comme le membre l'est à la tête. En sa double siginfication, négative et positive, le baptême constitue l'Eglise en agrégeant le croyant au Christ.

C'est par sa signification profonde que le baptême joue ce rôle. Il n'est point le sacrement de l'Eglise en raison de son caractère de rite d'agrégation à une société visible. Il n'a ce sens que par sa portée spirituelle et christologique. L'apôtre le souligne, quand il dit que c'est l'unité de l'Esprit du baptême qui fait l'unité des membres (1 Cor. 12, 13) ou quand il fonde encore l'unité de l'Eglise sur l'unité en Christ, que tous les baptisés ont revêtu (Gal. 3, 28). Le baptême n'est pas le sacrement par lequel l'Eglise *se recrute*; il est le sacrement de l'union au Christ, par laquelle l'Eglise *se constitue*.

Pour illustrer clairement la pensée de l'apôtre sur la fonction ecclésiastique du baptême, il suffit de montrer comment ce sacrement à résolu à ses yeux le problème de l'Eglise. C'était, en effet, un problème que posait la certitude de la première communauté d'être le véritable Israël, le peuple de Dieu. Comment les païens pouvaient-ils être agrégés au peuple élu et considérés comme de

[1] Nous voudrions pouvoir, ici encore, souligner avec l'insistance qui convient les déficits d'une foi chrétienne pour qui la réalité de l'Esprit n'est plus qu'un mot. Peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs la raison dernière de l'incompréhension du baptême parmi nous (comp. p. 55, n. 1).

la postérité d'Abraham (Gal. 3, 28-29)? Quel était leur statut ecclésiastique?

Le baptême répond à ces questions, parce qu'il a signifié la mort de l'ancienne identité. Le baptisé est *en Christ*, et non plus *dans la chair*; aussi les distinctions qui opposent juifs et grecs sont-elles effacées : « ayant dépuilllé le vieil homme (ce qui est le fait du baptême)... il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre » (Col. 3, 9. 11). Tout est supprimé de ce qui divise les hommes en catégories exclusives les unes des autres, race, sexe (il n'y a plus homme ni femme! Gal. 3, 28), condition sociale et même appartenance ecclésiastique, car la circoncision qui marque le corps de chair, partage son sort, elle est emportée avec lui, dans le dépouillement baptismal. Le baptême se substitue totalement à la circoncision et s'oppose entièrement à elle comme sacrement de l'Eglise, parce qu'il marque les cœurs de « la circoncision de Christ », comme dit Paul (Col. 2, 11, c'est-à-dire « le dépouillement du corps de chair »), circoncision invisible, qui n'est pas faite par la main de l'homme, mais qui est l'œuvre de Dieu lors du baptême [1].

Une réflexion semblable permettait à Paul de trouver dans le baptême la solution du problème juif, comme il y avait trouvé la solution du problème païen. Il s'agissait de comprendre ce que devenait l'appartenance antérieure à Israël. Comment le baptême se substituait-il à la circoncision? Puisque cette dernière avait marqué les enfants d'Abraham pour l'obéissance à la loi, la Nouvelle Alliance donnait-elle décharge aux Israélites convertis de leurs obligations légales? On le comprend sans peine : puisque le baptême annule la circoncision en dépouillant le Croyant de la chair où elle avait été pratiquée, il libère le converti chrétien des obligations dont la circoncision était le signe. Dans une déclaration où il fait certainement allusion au baptême, Paul peut définir aussi la libération du fils d'Abraham selon la chair : « Vous, vous avez été mis à mort à la loi par le corps de Christ... » (Rom. 7, 4). Paul explique ce qu'il veut dire en comparant les conditions nouvelles du Juif baptisé à la condition de la femme dont le mari est mort. Le Juif converti et baptisé est en quelque sorte veuf de son vieil homme, ayant été dépouillé par le baptême du corps de chair sur

[1] Il faut souligner que la circonsion n'est pas rapprochée du baptême, dans Col. 2, 11. 13, à titre de sacrement ecclésiastique. La comparaison porte sur le fait que la circoncision enlève un morceau de chair, comme fait le baptême, qui dépouille le croyant complètement!

qui régnait la loi. Il est libre vis-à-vis de la loi et peut se donner à un autre [1].

* * *

Une question fort importante reste encore à traiter : sur quelle conception du sacrement reposent toutes les affirmations pauliniennes relatives au baptême ? Quelle est pour l'apôtre l'efficacité du rite pris en lui-même ? Quel est le rôle attribué à la foi ?

Nous n'entrerons point, à ce propos, dans le débat qui a opposé les tenants de deux thèses également fausses, qui se partagent les faveurs de ceux qui ne pénètrent pas assez dans la pensée de Paul ou que des partis pris ou des influences étrangères à l'optique biblique égarent et aveuglent. Tantôt ils ne veulent voir dans le sacrement qu'un symbole inutile, tantôt ils dénoncent comme un emprunt au paganisme cette façon d'attribuer des effets spirituels à des gestes qu'on croit doués d'une vertu mystérieuse.

Quant à l'effet du sacrement, les partis sont également contraires et également excessif; d'un côté, certains déclarent que le sacrement n'a d'autre but que provoquer un état d'âme, une disposition intérieure; il n'a qu'une vertu psychologique et subjective; de l'autre, certains lui attribuent une efficacité objective, réelle, et même physique; ils le considèrent comme créateur d'une « chose » nouvelle en l'homme. Et chacun, selon le parti qu'il a pris, interprète la pensée de Paul, qui se prête à ces explications contradictoires parce qu'aucune ne la saisit dans sa totale et véritable essence.

En réalité, le sacrement paulinien échappe à ces thèses partielles. Il est tout à la fois symbole et acte efficace. Il a en même temps une vertu psychologique, subjective et une vertu objective, réelle. Il est ceci et cela du même coup, parce qu'il est tout ensemble acte de l'homme et acte de Dieu. Toute la question est de bien attribuer à chacun sa place et sa part.

Il est vrai que les tenants d'un sacramentarisme magique (ou quasi tel) invoquent certains faits à l'appui de leur thèse. Il convient d'indiquer très rapidement la véritable portée de ces faits. On déclare que Paul a tout au moins toléré, sinon approuvé, la pratique d'un baptême pour les morts, dont il parle dans 1 Cor. 15, 29; or une telle pratique ne pouvait être que magique, puisque les

[1] Cf. FRANZ J. LEENHARDT, *Etudes sur l'Eglise dans le Nouveau Testament*, 1940, p. 36 ss.

bénéficiaires n'y participaient en rien. On ajoute que Paul a déclaré que la consommation indigne des aliments de l'eucharistie déterminait automatiquement maladies et même mort des coupables (1 Cor. 11, 30) : or n'y a-t-il pas là l'idée que la puissance cachée dans les aliments sacrés, tabous, agit contre la profanation dont ils sont l'objet!

A l'examen, on s'aperçoit que, dans ces deux cas, qui sont les plus importantes pièces à conviction, la magie n'a rien à voir. Il est pour le moins impossible de déclarer que le baptême pour les morts soit un rite magique, pour la bonne raison qu'on ne sait *rien* sur cette pratique : on ignore son but, son efficacité, ses bénéficiaires et ses agents. Baptisait-on des vivants ou des cadavres? Les bénéficiaires étaient-ils des croyants accomplis, des catéchumènes ou des incroyants? Avaient-il quelque lien avec l'Eglise, comme l'impie « sanctifié » par sa femme dans 1 Cor. 7, 14, ou pas du tout? Les baptisait-on pour qu'ils fussent sauvés ou parce qu'ils l'étaient par leur foi déjà affirmée? Voulait-on par là augmenter le nombre des croyants agrégés au Corps de Christ, afin de hâter sa venue? Peut-être... ou bien accomplissait-on le rite pour signifier que le défunt était entré dans la gloire? Aussi bien! Il n'est même pas parfaitement certain, d'après le texte de Paul, que ce rite fût pratiqué par des chrétiens et dans l'Eglise, et l'on sait que le paganisme contemporain en connaissait l'usage [1]; Paul peut avoir invoqué cet usage, qui implique la foi à la résurrection même chez les païens, pour confondre les objections qui se produisaient contre elle dans l'Eglise! — Quant aux dommages physiques occasionnés par la consommation indigne des aliments eucharistiques, il importe de bien souligner que Paul les attribue, non pas aux aliments eux-mêmes, mais à Dieu. Les indignes ont mangé leur *condamnation* et cette condamnation *(krima)* ne peut être que celle du Seigneur; ce qui est indiqué au v. 32, un peu plus loin mais à ce même propos. Le Juge qui sonde les cœurs sait quels sentiments s'y cachent; on ne se moque pas de lui. Nous pouvons trouver peu à notre goût l'interprétation que Paul a donnée des conditions sanitaires de la communauté de Corinthe, mais nous ne pouvons pas trouver là des vestiges manifestes de magie.

Un autre passage nous permet de fournir la contre-épreuve. Dans 1 Cor. 10, l'intention de l'apôtre est claire. Les chrétiens

[1] On trouvera des textes dans H. LIETZMANN, *An die Korinther* (« Handbuch zum Neuen Testament »), 1931, page 82.

ont tendance à croire que leur participation aux sacrements (baptême et cène, car Paul n'en connaît pas d'autre) leur garantit le salut, et cela magiquement, quelles que soient ensuite les conditions morales de leur vie. Cette opinion était répandue dans le paganisme contemporain; les « libertins » de la première communauté s'en étaient encore persuadés. Paul leur explique que les Israélites connurent des grâces semblables (baptême en Moïse; aliment et breuvage spirituels), ce qui n'empêcha pas qu'un grand nombre périssent dans le désert parce qu'ils avaient déplu à Yahvé (1 Cor. 10, 5). Voici encore un cas de consommation indigne des aliments spirituels mais il est ici bien clair que seul le jugement de Dieu est cause de la catastrophe.

Du même coup, ce passage de l'épître aux Corinthiens permet d'élargir le débat. Il souligne que la participation aux sacrements n'est d'aucun bénéfice — et même au contraire, car le jugement est plus sévère! — si une conduite digne des grâces reçues de Dieu ne vient montrer la dignité intérieure du croyant, la sincérité de sa foi. Loin d'avoir une vertu magique bénéficiant à quiconque y participe, sans égard à sa foi et à sa conduite, le sacrement fonde une obligation majeure pour celui qui le reçoit.

C'est ce qui est bien souligné par la fréquence — on pourrait dire la constance — des exhortations dont l'apôtre accompagne ses allusions au baptême. C'est aussi ce que montre le fait inverse, que Paul en appelle au baptême précisément pour donner une base solide à ses exhortations; l'exemple typique en est le fameux développement de Romains 6. Dans cette page classique, on relèvera encore le fait caractéristique que la participation du croyant à l'efficacité du sacrement est évoquée, impliquée directement par des expressions telles que : « Considérez-vous vous-mêmes comme morts — que le péché ne règne donc plus ? » De même, au chapitre 8 : « Si vous faites mourir les actions du corps par l'Esprit... » Or on vient de dire à ces mêmes lecteurs : « Vous êtes morts! » Ils sont donc morts et ils ont à mourir cependant...

L'obéissance doit donc s'ajouter au sacrement. Ce n'est pas l'obéissance du croyant à ce que signifie son baptême, qui donne l'efficacité au sacrement, mais c'est elle qui rend possible la réception efficace du sacrement [1]. Seul, Dieu donne, mais son don ne porte son fruit que dans l'obéissance. Le baptême marque la réalité

[1] Cf. HEINRICH SCHLIER, *Die Taufe nach dem sechsten Kapitel des Römerbriefs* (« Evangelische Theologie », 1938, page 346).

objective de ce don. Il est comme tel le point d'appui, la base de départ de la vie de lutte du croyant contre le mal et sa raison de croire en la victoire : dans le baptême, cette victoire est donnée. On comprend pourquoi Paul s'en rapporte au baptême pour exhorter les Romains à ne plus vivre selon la chair mais selon l'Esprit. Toute autre façon de leur parler eût appuyé leur obéissance sur leur bonne volonté, tandis qu'ainsi leur obéissance s'adosse à la bonne volonté de Dieu dont la foi trouve dans le baptême le signe et la réalité [1].

En outre, et d'un autre point de vue, il faut encore relever que le sacrement baptismal, quelle que soit son importance — et on ne peut la sous-estimer en rien — n'est cependant pas la voie unique et indispensable, nécessaire et seule suffisante, pour l'obtention des biens qui lui sont normalement attachés. Il est important, en effet, de remarquer que la foi elle aussi conduit le croyant à la grâce spécifique du baptême, le don de l'Esprit. C'est par la foi que les Galates ont reçu l'Esprit (Gal. 3, 2); c'est par la foi qu'ils sont « fils » et parce qu'ils sont fils, ils ont reçu l'Esprit (Gal. 3, 26 et 4, 6) [2]. Sans doute le baptême est-il mentionné entre ces deux derniers textes, mais sa place est, on le voit, secondaire par rapport à la foi, et on doit en effet le maintenir dans cette subordination car c'est la foi qui demande le baptême et jamais le baptême ne précède la foi. Cependant cette subordination n'est point une disgrâce; on imposerait une fatale déformation à la pensée apostolique en le soupçonnant [3]. La foi aboutit au baptême par une sorte de nécessité. Il nous faut maintenant montrer pourquoi il en est ainsi, pourquoi le croyant demande le baptême.

[1] C'est ce qu'a très fortement souligné HANS VON SODEN, *Sakrament und Ethik bei Paulus* (Rudolf Otto - Festgruss), 1931, pages 23, 25, 31 ss.

[2] On pourrait également remarquer l'équivalence des expressions *être dans la foi* et *être en Christ* ou son parallèle *avoir Christ en soi* : « Examinez-vous vous-mêmes : êtes-vous dans la foi ? Ou bien ne reconnaissez-vous pas que Jésus-Christ est en vous ? » (2 Cor. 13, 5). Une série de textes parlent de l'état du chrétien dans la foi (Gal. 2, 20; 2 Cor. 5, 7; Rom. 11, 20; 1 Cor. 16, 13; 2 Cor. 1, 24; Col. 1, 23; 2, 7) de la même façon que d'autres parlent de l'état du chrétien en Christ (1 Thess. 3, 8; Phil. 4, 1; Rom. 16, 11; 1 Cor. 1, 30; Rom. 6, 11; Col. 2, 6). Cf. W. MUNDLE, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932, pages 158 ss.

[3] Inutile de souligner qu'il n'y a pas trace d'un mépris du baptême dans le mot de 1 Cor. 1, 17 : « Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser. » C'est une question pratique : l'apôtre annonce Jésus-Christ et la foi naît de ce que l'on entend (Rom. 10, 17); puis le croyant vient au baptême. Paul a lui-même baptisé et il considère que tous les croyants sont baptisés.

* * *

Les grâces du baptême sont déjà présentes en Jésus-Christ. Nous l'avons assez souligné pour qu'un simple rappel de cette affirmation fondamentale suffise ici : la vie, la mort et la résurrection du Christ contiennent tous les biens du croyant; la foi consiste à croire que Dieu nous les y a préparés, que son action incarnée en Christ nous embrasse. Si donc elle recourt au baptême, c'est parce qu'*elle y reconnaît l'expression de la volonté de Dieu, de faire maintenant par Jésus-Christ dans le croyant ce qu'il a fait en Jésus-Christ pour lui.*

Comme expression, le baptême est un acte symbolique. Symbolisme de l'immersion et symbolisme de l'eau lui donnent la valeur d'un langage en acte; ce langage est compréhensible pour peu que le symbole ait été expliqué, ce qui n'est pas difficile!

Mais ce double symbole prend sa véritable signification de la « parole » qui l'accompagne. Cette « parole », c'est l'annonce que Dieu veut faire participer le croyant aux réalités déjà présentes en Christ, en sa mort et en sa résurrection. Le rite symbolique exprime donc ce qui est offert par Dieu en Jésus-Christ. Il ne dit point ce que le candidat au baptême va s'efforcer de produire : le symbole de la mort n'est point ici destiné à contribuer, par une mimique appropriée, aux dispositions intérieures du croyant [1]. Celui-ci n'est pas à proprement parler invité à mourir à lui-même, mais à croire qu'il est mort avec Christ, à saisir cette réalité que le symbole lui présente objectivement, extérieurement, comme un fait accompli, déjà réel, qui lui est offert, proposé, appliqué, assigné. Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés... Sachant cela... Ainsi considérez-vous vous-mêmes... » dit Paul dans Rom. 6. Le baptême apprend au croyant quelque chose; il est une référence à ce qui fut accompli en Jésus-Christ et par lui. Son caractère d'acte concret restitue à « la parole de Christ » (Rom. 10, 17), à la prédication du Christ mort et ressuscité pour les pécheurs, quelque chose de sa réalité historique. En un sens, le geste symbolique de la mort restitue pour la foi la mort unique et typique du Christ. Le sacrement actualise devant le croyant le fait historique absolu auquel retourne sa foi, ce fait qui inclut l'événement dont le

[1] Voir ci-dessus, pages 51-53.

baptême signifie précisément l'actualité : l'union du croyant à la mort et à la vie du Christ [1].

Du même coup, le sacrement intervient dans la vie du croyant, il s'insère en elle avec toute la force de sa réalité d'acte présent et concret. Il signifie que ce que Dieu a fait en Christ (— et dont voilà une restitution symbolique actuelle —), cela est fait... *pour moi !* Pour moi qui suis engagé dans cette action, qui en suis en même temps le sujet et l'objet. Le propre du sacrement est d'atteindre ainsi celui à qui il s'adresse, en particulier, pour lui dire non seulement ce que Dieu a fait et veut faire, mais ce qu'il fait *maintenant*. Le sacrement tire la conséquence véritable du « pour moi ». Il inscrit dans la vie du croyant ce que Dieu accomplit présentement par le Christ, en qui son amour rédempteur embrassait la multitude future des croyants. En rappelant qu'une ère nouvelle s'est ouverte par l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, il marque le commencement de cette ère que Dieu ouvre pour chaque croyant en particulier par Jésus-Christ [2].

Il est donc suffisant de dire que le sacrement est le signe visible d'une grâce invisible, comme la tradition réformée le répète : mais à condition que les mots aient leur sens ! Que le signe soit vraiment *signe*, c'est-à-dire qu'on sache quel rapport l'unit à la chose signifiée; les larmes sont le signe de la douleur (les larmes sont l'*effet* de la douleur), mais le bistouri est aussi le signe de la guérison (or il est *la cause* de la guérison, directement ou indirecte-

[1] Cf. H. von Soden (*Sakrament und Ethik bei Paulus*, page 35) souligne que ce lien avec l'histoire donne au sacrement sa légitimité « christologique »; comme tel le sacrement est sinon fondé par Christ, du moins (ce qui importe) fondé en lui. Le catholicisme a perdu ce fondement-là et transformé le sacrement christologique en un moyen de grâce physique-hyperphysique. Ce qui arrive malheureusement aussi à des protestants!

[2] C'est à cet aspect personnel du sacrement baptismal qu'on pourra rattacher ce qui concerne, au cours du baptême, la réponse active du croyant à l'acte de Dieu, nous voulons dire la confession de sa foi. Dans le N. T., le baptême est certainement lié à une confession de la foi chrétienne par le néophyte. Il doit en être ainsi. D'ailleurs, le seul fait de demander et de recevoir le baptême est déjà une confession de la foi, devant les hommes en particulier. La profession de la foi s'y ajoute pour expliciter le geste lui-même. Nous ne faisons que signaler la place d'une telle profession, sans entrer dans la difficile recherche des traces (car il ne s'agit pas de plus!) que la confession baptismale a laissées dans le N. T. Sur le sujet, voir la récente brochure de O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (« Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 30), 1943, où on trouvera les indications bibliographiques.

ment, immédiatement ou médiatement, peu importe ici). Que le sacrement soit le signe visible, oui : mais qu'on sache quelle signification, quel rôle, quelle fonction est assignée à sa visibilité. Qu'il soit le signe d'une grâce invisible, certainement; mais qu'on ne s'en tienne pas à une idée de cette grâce qui la réduit à l'inexistence, qui la dissout dans l'invisible pour l'empêcher d'être réelle, positive, actuelle.

La formule traditionnelle suffit, mais nous nous dispensons trop souvent de savoir ce qu'elle veut dire.

La foi demande le baptême parce qu'elle y trouve le signe visible de la grâce que Dieu accorde au croyant. C'est la grâce qui a créé le signe et qui le valide. C'est par elle qu'il est autre chose qu'un acte vain, mais, par elle, il est *réellement* autre chose qu'un acte vain, car cette même grâce qui a donné le baptême comme signe, le prend comme occasion pour s'actualiser dans le croyant. La foi reçoit le baptême comme le signe de la volonté de grâce manifestée en Christ : elle y trouve donc le signe de l'action présente de cette volonté, qui tend tout entière à associer le croyant au Christ. Elle croit à l'efficacité du sacrement, non parce qu'elle croirait à l'efficacité du rite, mais parce qu'elle croit à la réalité et à l'actualité (symbolisées par le rite) de la volonté que Dieu a manifestée en Christ.

Tout repose donc sur cette volonté divine. Le sacrement n'est pas l'instrument du salut, puisqu'il ne le réalise pas du seul fait de son action. En ce sens, il n'est pas nécessaire au salut [1]. A parler absolument, la foi peut s'en passer. Nous avons relevé le fait que saint Paul rattache à la foi seule les mêmes grâces qu'il rattache au baptême. Mais la foi conduit normalement au baptême, car si le baptême n'est pas relatif au salut, il est bien relatif à la connaissance que Dieu en donne. Certes, le croyant sait que Dieu peut choisir d'autres occasions pour intervenir; mais il y reconnaît l'occasion de saisir dans sa double réalité objective et subjective, historique et actuelle, éternelle et présente, l'unique grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ. Il y reconnaît le signe de la volonté divine de lui appliquer cette grâce.

Et c'est dans cette foi qu'il demande le baptême, c'est dans cette attente qu'il le reçoit, c'est dans cette certitude qu'il en garde le souvenir, ne doutant plus de la valeur de son baptême puisque ce serait douter de la volonté de Dieu, le considérant comme le sceau par lequel Dieu l'a marqué pour le reste de sa vie.

[1] Nous rappelons nos réflexions à propos de Marc 16, 16, page 44 et ce que nous avons dit page 62.

VI

Comment se pose le problème du baptême des enfants

C'est un aveu très généralement consenti par les défenseurs du pédobaptisme, que le Nouveau Testament ne nous offre pas des enseignements explicites capables de trancher le problème du baptême des enfants : « Le Nouveau Testament ne renferme aucun précepte relatif au baptême des petits enfants. On ne peut citer aucun passage où il soit ordonné, aucun où il soit condamné, il n'est mentionné nulle part » [1]. C'est l'évidence des faits qui conduit à cette constatation; seuls les fanatiques la contesteraient.

La chose est même si claire que les avocats du baptême des enfants sont amenés à concéder que les arguments scripturaires des Réformateurs sont sans valeur. Calvin a voulu montrer, par des démonstrations directes, que le baptême des enfants était enseigné dans l'Ecriture. Ses commentateurs modernes se voient contraints de reconnaître que ses raisonnements ne sont pas très probants; qu'il a senti que son terrain n'était pas sûr; que sa souplesse exégétique se déploie d'une façon plus habile que convaincante; qu'en somme ce qu'il écrit emporte difficilement la conviction que le baptême des enfants serait d'institution divine [2].

[1] R. CLÉMENT, *Etude biblique sur le baptême*, page 227.

[2] Nous avons emprunté toutes ces expressions à l'article de JEAN-D. BENOIT, *Calvin et le baptême des enfants* (« Revue d'histoire et de philosophie religieuse », 1937, pages 458-461). Après ces concessions, l'auteur expose comment Calvin, se dégageant de la lettre de l'Ecriture et raisonnant selon l'analogie de la foi, montre la convenance du baptême des enfants par une argumentation « solide et probante ». Ce qui n'est pas l'avis de tout le monde : « Leurs arguments théologiques sont parfois d'une incontestable faiblesse : souvent ils ont recours à des hypothèses qui ressemblent plutôt à des expédients qu'à des solutions ou des preuves », écrit P. LOBSTEIN (*Essai d'une apologie du baptême des enfants* [« Par le Christ à Dieu »], page 232).

On comprendra que nous ne puissions prétendre faire mieux qu'eux. Car toute argumentation scripturaire rencontrera les mêmes difficultés, quelle que soit la thèse défendue. « Transporté sur le seul terrain de l'exégèse et borné à la discussion de quelques textes bibliques, le débat ne pourra jamais aboutir » [1].

Nous souhaiterions que ces aveux, exprimés par des esprits distingués, fussent une sérieuse invitation, et même un avertissement, à l'adresse de ceux qui s'obstinent à racler des lambeaux de textes pour s'en faire des armes. Pourquoi vouloir toujours reprendre des arguments dont on a cent fois déjà montré qu'ils étaient insoutenables ? On répète, par exemple, que la promesse étant étendue aux enfants (Pierre le rappelle Actes 2, 29), le baptême est aussi pour eux; or Pierre a d'abord répondu à la question : « Que faire pour être sauvé ? » en disant : « Repentez-vous »; si donc les enfants ne répondent pas à cette première exigence, comme leur appliquer la suite de la parole ? Si l'ordre : « Faites-vous baptiser » les concerne, ils doivent aussi répondre au : « Convertissez-vous » [2]. On répète encore que Paul a déclaré : « Vos enfants sont saints » (1 Cor. 7, 14), d'où l'on conclut qu'ils sont aptes au baptême. Mais c'est le contraire qu'il faudrait en tirer; s'ils sont « saints », ils n'ont pas besoin de baptême! Ils ont de naissance ce que le baptême devrait leur donner : « Le fils d'un noble n'a pas besoin d'être anobli » [3]. Qu'on ne dise pas : ils sont saints parce qu'ils ont été baptisés; car ils sont sanctifiés, tout comme le conjoint païen dont il est aussi question, par les relations naturelles et non par le baptême [4]; le conjoint n'a évidemment pas pu être baptisé!

On invoque encore le parallèle de la circoncision et du baptême (Col. 2, 12), pour en conclure que le sacrement nouveau ne peut prendre la succession de l'ancien que s'il est pratiqué de la même façon; mais Paul *oppose* ici un sacrement à l'autre; il montre que

[1] PAUL LOBSTEIN (*Essai d'une apologie du baptême des enfants*), « Par le Christ à Dieu », p. 228.

[2] Il est d'ailleurs ici question d'enfants d'un certain âge *(huioi, thugateres)*, non de nouveau-nés. De même dans Actes 16, 15. 53; 1 Cor. 1, 16.

[3] EUG. MÉNÉGOZ, *Le baptême des enfants*, « Revue chrétienne », 1884, page 241.

[4] Toute argumentation à partir de ce texte se heurte d'ailleurs à la réelle impossibilité où nous sommes de préciser avec certitude quelle notion de la « sainteté » est ici en cause. Il est impossible de comprendre saint comme synonyme de chrétien (aussi E. Ménégoz, art. cité). Paul d'ailleurs ne parle pas ici du baptême.

le baptême, circoncision spirituelle, ne se place pas sur le même plan que la circoncision faite de mains d'homme. Dans ce parallèle, nous l'avons dit (page 58), le terme de la comparaison est seulement l'idée du dépouillement *(apekdusis)*, réalité charnelle dans la circoncision, réalité spirituelle dans le baptême.

Quant aux textes concernant l'attitude de Jésus vis-à-vis des enfants, ils ne sont pas plus démonstratifs, bien que Calvin les considérât comme un « bouclier contre les anabaptistes », comme les textes essentiels, plus encore que l'institution du baptême même [1]. L'accueil que Jésus réserve aux enfants prouve au contraire qu'ils n'ont pas besoin de baptême [2]. Le baptême n'est pas pour ceux qui n'ont pas besoin de repentance. L'attitude de Jésus vis-à-vis des enfants ne préjuge pas de la question du baptême: il les a accueillis, il les a bénis, il a prié pour eux; il ne les a pas baptisés, ce n'est tout de même pas la même chose. On paraît oublier qu'il n'y a pas seulement les enfants en cause, mais le baptême, qui n'est ni un accueil, ni une bénédiction, ni une intercession, mais le signe de l'union au Christ du pécheur repentant.

* * *

C'est ici qu'apparaît la considération essentielle, à notre avis, dans le débat engagé autour du baptême des enfants : le baptême, lorsqu'il est donné à des petits enfants, garde-t-il sa signification, soit comme sacrement, soit comme baptême au nom de Jésus-Christ? Comme sacrement, peut-on proposer une doctrine du sacrement qui justifie la pratique du baptême sur des êtres qui ne

[1] Cf. J. D. BENOIT, art. cité, page 463. Avec beaucoup plus de modération, O. CULLMANN (*Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament*, « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 1937, page 431), se contente de dire que « les coutumes baptismales du premier siècle y transparaissent ». On peut admettre que cet épisode ait été considéré très anciennement comme susceptible de jeter une lumière sur le problème du baptême des enfants, quand les circonstances amenèrent les chrétiens à le soulever (voir G. WOHLENBERG, *Das Evangelium des Markus*, 1910, page 272, ou JOACHIM JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?* 1938, page 24 ss). Mais on comprend que cette interprétation de l'épisode, si vénérable qu'elle soit par son ancienneté, ne s'impose pas à nous avec l'autorité de Jésus lui-même.

[2] « Bien loin de sanctionner le baptême des enfants, cette parole de Jésus proclame plutôt qu'il est superflu. » H. WINDISCH, *Zum Probleme der Kindertaufe*, « Zeitsch, für die neut. Wissenschaft », 1929, p. 130.

comprennent pas ce que Dieu dit et fait, et qui ne peuvent prendre leur place dans le dialogue où la Parole de Dieu les engage? Le baptême, c'est la réponse de l'Eglise à la question suscitée par la prédication : Que devons-nous faire pour être sauvés? S'il n'y a pas d'être conscient capable de poser cette question, le sacrement est déformé et il tombe fatalement soit dans le pur symbolisme, soit dans le magisme.

C'est dans le pur symbolisme que le sacrement se trouve perverti quand on l'administre à un moment où la Parole ne peut agir; il n'y a que signe et promesse; le rite est un geste de l'homme, mais il n'est pas accompagné d'un acte de Dieu; on peut se demander s'il dit alors autre chose que la prédication, qui peut, aussi bien que lui, annoncer la promesse [1]. C'est, au contraire, dans du magisme plus ou moins conscient, plus ou moins avancé, que l'on tombe, si l'on croit à l'efficacité du sacrement appliqué dans ces conditions : un rite qui agit sans que la foi du sujet soit son point d'application, c'est, à quelque degré qu'on veuille, un acte de magie; les Réformateurs se sont efforcés d'éviter cette impasse, et Calvin paraît avoir trouvé finalement une issue en disant que le baptême est le signe d'une réalité déjà assurée aux enfants (soit par leur état, selon les paroles de Jésus sur leur compte, soit par la liberté de la prédestination); mais par ce détour on est ramené à faire du sacrement un signe symbolique sans efficacité.

Que devient, d'autre part, le baptême au nom de Jésus-Christ? Le baptême comme tel garde-t-il sa signification quand il s'agit du baptême des enfants? On ne peut répondre à la question qu'en lisant les considérations par lesquelles le baptême des enfants est expliqué et justifié. L'examen est assez concluant. Toutes sortes d'arguments, de pensées, de spéculations s'y accumulent, mais les développements par lesquels l'apôtre Paul a expliqué le sens du baptême disparaissent de l'horizon. On dit à propos du baptême des choses souvent très justes, mais qui n'ont rien à voir avec le baptême. Par voie de conséquence, ce qui est véritablement la signification du baptême n'entre plus en ligne de compte. Le signe de cette situation, on le trouvera dans le sort que les liturgies du baptême ont réservé aux textes pauliniens; on ne les cite

[1] Le sacrement est réduit à une parole quand on voit dans le baptême le signe de la grâce prévenante ou de tout autre grâce, dont il est le signe dans des conditions qui ne permettent pas de penser que la grâce soit accordée. Et si on croit à l'octroi de la grâce, on tombe dans les difficultés d'une notion magique du sacrement.

plus guère, ou plus du tout, et on les explique moins encore. On a véritablement inventé un nouveau sacrement [1]!

Il est superflu d'analyser toutes les explications proposées du baptême des enfants. Elles nous entraîneraient d'ailleurs dans des discussions dogmatiques ou pratiques où notre incompétence nous interdit de pénétrer. L'essentiel est de souligner à nouveau qu'on dit souvent, en faveur du baptême des enfants, des choses excellentes à tout point de vue, qui n'ont que le défaut de ne pas être appropriées à ce sacrement. Au lieu de chercher une définition biblique du baptême, on cherche à expliquer l'usage du baptême des enfants et l'on définit ensuite ce sacrement d'après ce qu'on a trouvé pour le justifier. Cette démarche est vicieuse. On devrait se l'interdire.

* * *

Il est également inutile d'entrer dans l'examen des objections faites à la thèse dite baptiste. Une remarque très importante doit être faite cependant à ce propos. Ces objections s'adressent, dans leur presque totalité, à une doctrine du baptême qui n'est pas plus juste que la doctrine pédobaptiste. Cette doctrine baptiste fait de la régénération (ou conversion) la condition du baptême et le baptême devient le sceau de cette régénération; le croyant demande le baptême lorsqu'il a décidé que sa conversion était suffisante [2].

Or il est nécessaire de ne pas laisser le débat concernant le baptême s'enfermer dans le dilemme suivant : ou bien le baptême « produit la régénération », ou bien il faut être déjà régénéré par le Saint-Esprit pour le recevoir. Ni l'un ni l'autre terme n'est bien posé. En réalité, le baptême ne produit pas la régénération, comme les baptistes reprochent aux pédobaptistes de le croire (avec quelque raison, quand ils versent dans le magisme; sans raison, quand ils

[1] C'est presque cela qu'on lit dans J.-D. Benoit (art. cité, p. 464), quand il explique que Calvin écarte les textes alignés contre le baptême des enfants (textes qui impliquent des conditions que les enfants ne sauraient remplir) : *ces textes ne se rapportent pas au baptême des enfants*, dit-il. C'est donc bien reconnaître que Calvin ne s'intéresse plus à ce que les textes disent du baptême et qu'il tire d'ailleurs ses considérations sur ce sacrement. On est bien en présence d'un sacrement nouveau.

[2] « Dans la pensée divine le baptême n'était nullement destiné à produire la régénération; au contraire, pour le recevoir, il fallait déjà donner des signes et des preuves de régénération. » PHILÉMON VINCENT, *Manuel de religion chrétienne*, Paris, s. d., page 244.

se contentent d'un baptême-symbole). Mais, inversement, le baptême ne suit pas la régénération comme son signe et son sceau. Il est — nous avons essayé de le montrer — le signe de ce que Dieu a fait en Christ pour les pécheurs; de ce qu'il veut donc faire par Christ dans le pécheur; de ce qu'il fait réellement lorsque la foi saisit son action et rencontre sa volonté gracieuse. Il n'est donc pas le signe d'une régénération accomplie, reconnue, suffisante. Il est le signe de la volonté divine de régénérer le croyant, et la foi saisit la réalité derrière le signe, conjointement avec lui. En sorte que le croyant n'est jamais appelé à *décider* si sa régénération est accomplie ou non : il n'a pas à en observer les manifestations, à en vérifier les titres, pour finalement s'accorder orgueilleusement un certificat de conversion ou pour verser dans un doute perpétuel sur l'authenticité de ses expériences intérieures. Il est au contraire détourné de cette introspection; son regard est dirigé vers Jésus-Christ, vers la volonté de Dieu qui s'y incarne, vers son œuvre rédemptrice accomplie pour lui : il est appelé à *croire* ce que Dieu a dit en Jésus-Christ; c'est ce que le sacrement lui a répété, à lui, personnellement, intervenant selon sa manière propre, actualisant et concrétisant cette « parole » de Dieu prononcée en Christ.

Nous pensons donc qu'on devrait disputer du problème du baptême des enfants sans y mêler les thèses du baptisme et les objections qu'elles soulèvent à juste titre.

* * *

Nous sommes même si loin de donner raison au baptisme, que nous préférerions encore justifier la pratique du baptême des enfants plutôt que de tomber dans ses erreurs. Car il y a une façon de comprendre le pédobaptisme qui n'est pas absolument contraire à la véritable notion du baptême. Rappelons-nous bien que l'action de Dieu n'est point automatiquement liée à l'action sacramentelle. L'effusion de l'Esprit est une « promesse » dont le sacrement marque l'actualité et dont la foi s'empare; mais pas davantage qu'une promesse! On peut bien prononcer sur un petit enfant cette même promesse, qui est aussi pour lui, c'est certain! Mais à une condition; car la signification du *sacrement* comme action symbolique a échappé à l'enfant; aussi ceux qui prennent la responsabilité d'administrer le sacrement à cet enfant, *aujourd'hui inconscient de ce qui est fait sur lui*, doivent-ils suppléer à ce défaut.

Ils ont la charge de rendre cet enfant *conscient de ce qui a été fait sur lui*, afin que sa foi réponde en connaissance de cause à l'acte de Dieu en Christ que le baptême a traduit sacramentellement. La voie normale, c'est que le sacrement dise lui-même ce qu'il a à dire à qui le reçoit; mais ce n'est pas dire le contraire que de suppléer à ce silence qu'on lui a imposé par le fait que l'enfant était incapable de comprendre, en disant ensuite à l'enfant ce qu'il eût dit lui-même. Le baptême d'un petit enfant dans ces conditions implique bien une déviation, une malfaçon du sacrement, dont la définition exige la présence d'un sujet conscient; mais il n'y a pas de contresens sur la signification essentielle du baptême, et c'est là ce qui importe. Aussi le peut-on tolérer dans ce cas.

Mais dans ce cas seulement! C'est-à-dire dans le cas où des chrétiens se savent et se veulent très profondément, par un engagement dont ils mesurent toute la gravité, vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'enfant, responsables de cet enseignement qui doit apprendre à l'enfant le sens de son baptême en suppléant à la malfaçon du sacrement. Si l'on ne tient pas à cette condition, et avec tout le sérieux qu'elle exige, on ruine le baptême, pour tomber dans le pur symbolisme ou dans le magisme idolâtre.

Remarquons donc que le baptême des enfants ne peut être toléré, dans cette vue, qu'au sein d'une communauté de croyants fidèles, conscients, majeurs. La pratique du baptême des enfants peut à la rigueur se comprendre quand l'éducation chrétienne est assurée. Dans une Eglise multitudiniste véritable, par contre, elle ne trouve pas de compensation suffisante [1].

C'est dire qu'à notre sens, le problème que pose le baptême des enfants n'est point la chose essentielle. On ne saurait y voir la pierre de touche véritable de la fidélité, nous l'avons dit, et ce n'est pas sur ce point que l'effort doit porter, si l'on veut restaurer le baptême et rendre à l'Eglise tous les bénéfices spirituels attachés à la pratique de ce sacrement. Il faut en retrouver la véritable

[1] On dit généralement, au contraire, que l'Eglise multitudiniste réclame le baptême des enfants; que c'est l'extension de l'Eglise qui a donné naissance au pédobaptisme et qu'aujourd'hui l'Eglise doit marquer de son sceau tous ceux qui lui appartiennent. Nous ne voulons pas discuter ici les notions très contestables que ces arguments utilisent (sur la nature de l'Eglise, sur l'appartenance à l'Eglise, sur le baptême même comme sceau de cette appartenance). Pratiquement, on constatera que le pédobaptisme n'a pas fait ses preuves, car l'Eglise multitudiniste d'aujourd'hui est à coup sûr multitudiniste! Mais le baptême ne paraît pas avoir réussi à lui assurer les caractères véritables de l'Eglise.

doctrine, et sous le double aspect qu'elle comporte, à titre de sacrement et à titre de baptême. Lorsqu'on aura compris par l'intérieur les exigences de cette doctrine, on comprendra que le baptême des enfants en est une application peu correcte et l'on souhaitera de réformer cet usage. Réformer l'usage en l'état actuel des enseignements donnés et reçus dans l'Eglise serait vraiment apporter un mal pire que celui qu'on voudrait conjurer.

L'Eglise ne peut faire que selon ce qu'elle croit.

C'est cependant la raison même qui doit l'amener à réfléchir à sa position traditionnelle sur la question. On peut en effet se demander très sérieusement si cette position n'est point le signe d'une lacune dans sa foi. Il y a certainement une relation entre le pédobaptisme traditionnel de l'Eglise multitudiniste et l'oubli (ou la méconnaissance) dans lequel est tombée la doctrine biblique de l'Esprit Saint. Dans la mesure où cette doctrine et les réalités intérieures qu'elle concerne seront retrouvées, on éprouvera davantage la nécessité — et l'on comprendra mieux le rôle — d'un sacrement qui marque, si heureusement, à la fois l'aspect objectif de la vie subjective du croyant, et l'aspect subjectif de la réalité objective du Saint-Esprit.

Note additionnelle

On aura remarqué que plusieurs textes du Nouveau Testament, où il est question du baptême, n'ont pas été mis à contribution. Nous avons cherché à donner la pensée principale, la ligne d'orientation, à partir de laquelle il faut juger du détail.

Ce que le quatrième évangile dit sur le baptême devrait faire l'objet de développements considérables; ce ne sont qu'allusions plus ou moins claires, dont le sens n'apparaît clairement et avec justesse que si on les met dans le cadre général de la pensée johannique. Il était absolument exclu que nous fissions ce travail ici. On se rapportera au travail de PH. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes* (paru dans la même collection que la présente étude).

Un mot est cependant utile à propos de 1 Pierre 3, 21 qui déclare que le déluge fut « une figure du baptême, lequel n'est pas purification des souillures du corps, mais *eperôtêma* à Dieu d'une bonne conscience ». Nous n'avons pas voulu traduire le terme qui

est justement litigieux. Nos versions et nos liturgies le rendent par : *l'engagement* (d'une bonne conscience envers Dieu). Or cette traduction est très généralement abandonnée aujourd'hui par les savants [1]. Tiré d'un verbe qui signifie « demander, interroger », *eperôtêma* signifie très vraisemblablement « demande, prière ». Le baptême est *prière* pour une bonne conscience (ou, à la rigueur, prière avec une bonne conscience), c'est-à-dire *pour la purification de la conscience*; en d'autres termes *le pardon des péchés*, qui est la purification spirituelle qui s'oppose à la purification extérieure des souillures du corps dont l'auteur de l'épître la distingue. On a pu supposer que l'auteur avait écarté la formule « purification du cœur de ses péchés », pour ne pas donner lieu à une conception magique du baptême et pour mieux souligner que cette pureté était une grâce de Dieu [2].

[1] Cf. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 1937, c. 473.
[2] H. GREEVEN, in *Theologisches Wörterbuch*, II, 1935, p. 686.

TABLE DES MATIÈRES

I. *Introduction.* Le problème du baptême ne se ramène pas au débat sur le pédobaptisme. Il faut retrouver la véritable doctrine du baptême 5

II. *Le baptême de Jean-Baptiste et le problème du sacrement.* La prédication de Jean et son baptême. Le sacrement comme action symbolique du type prophétique. La signification symbolique du baptême : l'immersion, image de la repentance; l'eau, symbole de l'Esprit Saint. La « Parole » de Dieu qui accompagne cette action et son efficacité . . . 9

III. *Le baptême de Jésus par Jean-Baptiste.* Le baptême de Jésus accomplit le plan de Dieu. D'une part, par l'onction d'Esprit Saint; par l'Esprit, Jésus incarne la royauté souveraine de Dieu dans ce monde. D'autre part, Jésus est consacré Roi; il est le représentant de ceux sur lesquels il est établi . . 20

IV. *Le baptême chrétien dans la première Eglise.* La Pentecôte et la certitude de la présence et de l'action du Crucifié par son Esprit. L'Eglise reprend le baptême de Jean mais le complète. Elle donne un baptême *au nom* de Jésus — Signification de cette expression — et en vue du don de l'Esprit. Les rapports du rite d'eau, de l'effusion de l'Esprit et de l'imposition des mains. L'Eglise a-t-elle été fidèle à Jésus en pratiquant ce rite? La portée de Matthieu 28, 18 et Marc 16, 15-16 30

V. *Le baptême chrétien expliqué par l'apôtre Paul.* Paul discerne le double aspect de l'œuvre du Christ auquel le baptême lie sacramentellement. L'œuvre objective accomplie sur la Croix et le sacrement baptismal : le sacrement de l'union au Christ en sa mort. L'œuvre objective accomplie par la Résurrection et le sacrement baptismal : le sacrement de la vie en Christ et du don de l'Esprit. Ainsi se constitue l'Eglise. Sacrement, foi et obéissance. Le signe visible et la grâce invisible 45

VI. *Comment se pose le problème du baptême des enfants.* Le Nouveau Testament ne dit rien sur le baptême des enfants. Les arguments scripturaires des Réformateurs sont insoutenables. Quelle doctrine du sacrement permettra le pédobaptisme. Le baptisme implique une erreur, le pédobaptisme est une malfaçon. Dans quelles conditions le pédobaptisme peut être toléré 66

Note additionnelle. 1 Pierre 3, 21 73

Catalogue des Cahiers théologiques et de l'Actualité protestante . . 77

Imprimerie Delachaux & Niestlé s. a. Neuchâtel (Suisse)

CAHIERS THÉOLOGIQUES DE L'ACTUALITÉ PROTESTANTE

publiés sous la direction de J.-J. VON ALLMEN et J.-L. LEUBA
avec la collaboration de P. C. Bonnard, J. Bosc, M. Jaton, J. Perrenoud, Chr. Senft

Rédaction : La Cure des Ponts-de-Martel (Neuchâtel).
Administration : Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse).

Ont paru :

1. O. CULLMANN, *Le retour du Christ, espérance de l'Eglise* 1 fr. 75
2. K. BARTH, *La Confession de foi de l'Eglise* 2 fr. 75
3. PH. H. MENOUD, *L'Evangile de Jean d'après les recherches récentes* épuisé
4. F.-J. LEENHARDT, *Le Baptême chrétien, son origine, sa signification* 3 fr. 50

5-6. *La Confession helvétique postérieure*, traduction française de 1566. Introduction et notes par J. COURVOISIER 4 fr. 50

7. H. D'ESPINE, *Les Anciens, conducteurs de l'Eglise* 2 fr. 50
8. O. CULLMANN, *Le Culte dans l'Eglise primitive* 2 fr.
9. PH. H. MENOUD, *Le sort des trépassés, d'après le Nouveau Testament* 2 fr.
10. H. ASSMUSSEN, *Le Ministère de l'intercession* 2 fr. 50
11. CH. MASSON, *Les Paraboles de Marc IV* 2 fr. 50
12. J.-L. LEUBA, *Résumé analytique de la Dogmatique ecclésiastique de Karl Barth.* 1er fascicule : *La Doctrine de la Parole de Dieu I* 2 fr. 75

En préparation :

TH. PREISS, *Le Témoignage intérieur du Saint-Esprit*
R. DE PURY, *La Maison de Dieu*
O. CULLMANN, *La lutte contre l'hérésie, d'après le Nouveau Testament*
J. BOSC, *Du Gouvernement de l'Eglise* (titre provisoire)
J. DE SAUSSURE, *Dialogue avec l'Eglise anglicane*

Hors-série :

1. G. DELUZ, J.-PH. RAMSEYER, E. GAUGLER, *La Sainte Cène* 3 fr. 75
2. *Hommage et reconnaissance.* Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth 8 fr.

En cas de souscription pour une année au moins (4 à 6 cahiers), un rabais de 10 % est accordé sur le prix de vente.

COLLECTION « L'ACTUALITÉ PROTESTANTE »

Prix en francs suisses

K. BARTH	*Connaître Dieu et le servir* 5 fr. 75
—	*Les Allemands et nous* 2 fr.
—	*Guérison des Allemands ?* 2 fr.
—	*Les communautés chrétiennes dans la tourmente* 2 fr.
M. NIEMÖLLER	*De la culpabilité allemande* 2 fr. 50
CH. BRUTSCH	*La Vierge Marie* 2 fr. 50
A. BRÉMOND	*Edifier l'Eglise* 3 fr. 75
TH. BRENDEL	*Abolition du christianisme ?* 2 fr. 75
J.-G.-H. HOFFMANN	*La Réforme en Suède 1523-1572 et la Succession apostolique* 7 fr. 50
R. DE PURY	*Présence de l'Eternité* 4 fr. 75
L. RAGAZ	*Le Message révolutionnaire* 5 fr. 50

INTRODUCTIONS A LA LECTURE DE LA BIBLE

R. BREUIL	*La puissance d'Elie* 3 fr. 50
G. DELUZ	*La Justice de Dieu* 5 fr. 50
S. DE DIÉTRICH	*Le Dessein de Dieu* 4 fr. 75
—	*Le renouveau biblique* 5 fr. 50
J.-S. JAVET	*Dieu nous parla* 5 fr.
W. LÜTHI	*La prophétie de Daniel et notre temps* 3 fr. 50
R. DE PURY	*Pierres vivantes* broché 3 fr. 75, relié 6 fr. 75
—	*Notre Père* 3 fr.
***	*L'ordre de Dieu. La vie chrétienne selon le Décalogue* 4 fr. 50

Paraîtra en 1946 :

W. LÜTHI	*La Parole faite chair*

ÉDITIONS DELACHAUX ET NIESTLÉ, NEUCHATEL ET PARIS

COLLECTION « L'ACTUALITÉ PROTESTANTE »

PROBLÈMES MISSIONNAIRES

***	*La Lumière des nations*	3 fr. 50
J. DE MAYER	*La grande aventure au service de Dieu*	4 fr. 50
J. ROSSEL	*Découverte de la Mission*	5 fr.

PÉDAGOGIE CHRÉTIENNE

E. PORRET	*La Bible dans la patrouille*	3 fr. 75
***	*Le Catéchisme de Heidelberg*	1 fr. 50
	(édition interfoliée, 2 fr. 50)	
K. SCHENKEL	*Memento biblique*	3 fr. 25

Paraîtra au printemps 1946 :

E. JUNG	*L'Ecole du dimanche*	

POUR UN THÉATRE CHRÉTIEN

H. VON HOFMANNSTHAL	*Jedermann*	2 fr. 50
G. GRUND	*Nativité*	1 fr. 75
N. MANUEL DEUTSCH	*Danse des morts*	1 fr. 90
F. CHAVANNES	*Le Mystère d'Abraham*	2 fr. 75

Paraîtra au printemps 1946 :

P. CALDERON DE LA BARCA	*Les cheveux d'Absalon*	

ÉDITIONS DELACHAUX ET NIESTLÉ, NEUCHATEL ET PARIS

Deuxième édition
Prix : 3 fr. 50 suisses