

BAPTÊME ET COMMUNAUTÉ D'APRÈS LA PRIMITIVE PENSÉE APOSTOLIQUE

Le baptême, dans les écrits du Nouveau Testament, offre, dans l'ensemble, un double aspect, collectif et individuel. Il est, d'une part, un rite d'*initiation*, puisqu'il vaut au croyant la « vie » ou, suivant une expression plus primitive, la « sainteté », c'est-à-dire la justice et l'Esprit, la pureté morale et la dotation spirituelle. Et, par ailleurs, il marque aussi un rite d'*agrégation*; car il incorpore le fidèle à la Communauté messianique ou à l'Église que, de manières diverses, les auteurs du Nouveau Testament rattachent, voire identifient au Christ.

Assurément, ces effets du baptême sont essentiellement connexes; à vrai dire, ils ne représentent que les deux côtés de l'œuvre salvifique affectant, au même degré, le plan collectif et l'ordre individuel. Et pourtant, ils ne sont point l'objet d'un relief égal dans les divers écrits apostoliques. D'après le *Quatrième Évangile*, par exemple, le baptême est, par définition, la « nouvelle » naissance « d'en-haut » (cf. 3, 3-8; 1, 12-13), par où le fidèle communique à la « gloire » ou à la condition divine du Fils et devient « un » avec le Père (cf. 17, 11, 20-26). Autrement dit : il n'est considéré que dans sa portée individuelle; et ce silence sur son aspect collectif apparaît d'autant plus marquant qu'il est comme le corollaire d'une autre préterition en un sens fondamentale, celle de la notion même d'Église. Selon la *Première Épître de Pierre*, au contraire, le rite baptismal est proprement le principe de l'Assemblée chrétienne (cf. 1, 3-11, 25; 3, 18-22) : c'est lui qui vaut au Peuple de Dieu l'existence et la vie, la structure et la croissance; et, dans sa doctrine comme

dans sa parénèse, l'auteur est tellement dominé par ce thème qu'il n'hésite point à définir même les effets individuels du rite comme l'élévation du croyant à la condition de membre de la Communauté. Sans doute pareilles divergences tiennent-elles à des facteurs multiples. Dans l'ensemble elles s'expliquent par les différents besoins religieux auxquels répondent les textes. En l'occurrence, elles témoignent, en outre, de l'écart qui, dès l'Église apostolique, s'est affirmé entre la foi professée dans la prière cultuelle et la réflexion pratiquée dans les milieux théologiques. L'Épître de Pierre est un document avant tout liturgique, vestige du rituel et de la spiritualité baptismales en cours dans la communauté de Rome, sans doute vers l'année 70. Le dernier évangile, par contre, est l'œuvre d'un témoin et d'un penseur qui, à l'encontre de certaines déviations en matière notamment d'eschatologie, reconsidère les conceptions traditionnelles et présente le *telos* ou le salut plénier comme déjà réalisé (cf. 19, 30; à comparer 1 Cor., 15, 24). Il reste, néanmoins, que ces divers essais de synthèse marquent des formes authentiques de la première pensée chrétienne et que, par leurs dissonances, ils posent un problème que les critiques et les théologiens du Nouveau Testament ne soulignent guère. Au fait : qu'en est-il, au juste, *du rôle et de l'aspect communautaires du baptême*? Ne seraient-ils vraiment qu'une donnée secondaire, voire occasionnelle, de l'enseignement baptismal apostolique? Ou n'en sont-ils pas, au contraire, le fondement même, diversement valorisé par les prédicateurs et les chefs d'églises suivant les exigences de leur ministère?

C'est pour fournir un élément de réponse décisif à la question ainsi présentée que nous allons exposer le sens du baptême d'après les plus anciennes couches littéraires du Nouveau Testament ou d'après la pensée de ceux qui, d'une manière plus ou moins immédiate, furent à l'origine de l'institution baptismale, — Jésus et ses disciples, Jean le Baptiste et certains docteurs du judaïsme palestinien. Circonscrire le sujet aux débuts de la tradition évangélique n'est en effet point le limiter. C'est par ses premières affirmations doctrinales, timides mais suggestives, que la chrétienté naissante traduit le mieux l'objet de ses croyances et la valeur de ses rites. La remarque est particulièrement

valable dans le domaine de l'ecclésiologie; or, elle vaut surtout du baptême. Dans la pensée du Christ et de la Communauté apostolique, le rite baptismal apparaît précisé en une conception simple et originale, marquée à notre sens par les thèmes que voici : *le baptême offre un caractère éminemment eschatologique et communautaire; par sa portée salvifique, il élève les fidèles à la condition de Peuple, et de Peuple messianique; aussi est-il l'institution à vrai dire fondamentale, confiée dans une mesure spéciale à la vigilance de l'Église.*

I. — *Le peuple de Dieu, suprême réalité salvifique*

Dans la pensée de Jésus et des apôtres, le salut, dans sa forme plénière et définitive, est proprement un ordre objectif et cosmique, supérieur et nouveau, qui se signale par deux faits décisifs : la création en quelque sorte d'un peuple parfait, la présence par ailleurs dans ce peuple de l'Esprit ou de la force salvifique divine au rayonnement désormais indéfini et surtout illimité.

Passons pour l'instant sur le règne de l'Esprit : nous en indiquerons plus loin la portée eschatologique ainsi que les principales conclusions religieuses et doctrinales que, dès l'abord, en ont tirées les premiers théologiens de la chrétienté palestinienne. Le thème touchant l'aspect communautaire du salut tient à coup sûr une place beaucoup plus saillante dans le message et l'œuvre du Christ; pour n'en citer que les affirmations les plus apparentes, rappelons, au titre de preuves, l'élection des Douze (cf. Mc, 3, 13-19 par.) et notamment la proclamation de l'« Église » ainsi que de la primauté donnée à Pierre (cf. Matth., 16, 17-19).

Or, comment Jésus, le prophète pourtant du Règne spirituel de Dieu par la repentance et la justice, en est-il venu à centrer son ministère sur l'annonce et la fondation d'une communauté religieuse, le Peuple messianique ?

La tradition théocratique juive.

C'est la meilleure tradition juive, biblique et judaïque qui l'a porté à pareille vision de son ministère.

En effet : impossible au Juif de penser le salut sans le

traduire dans la catégorie de peuple divin. Les deux notions ne sont pas seulement connexes : elles sont largement équivalentes. Le salut trouve son expression dans les rapports de complaisance et de fidélité entre Dieu et son peuple; il progresse dans la mesure où leurs relations s'affirment plus spontanées et plus intimes; bien mieux, il n'est achevé que lorsque Dieu, présent dans son peuple, s'unit, voire s'identifie à lui. Tel est le principe commun à toutes les formes de la tradition sotériologique juive et chrétienne.

Or trois facteurs, plus ou moins méconnus et que — pour cette raison — nous précisons sommairement, l'expliquent : un postulat d'abord doctrinal, le concept même de Dieu; un fait historique ensuite, l'événement de l'Élection et de l'Alliance; un motif enfin religieux, l'idéal messianique.

a) *Le corollaire théocratique de la foi au Seigneur unique.*

Pour l'homme de la Bible, en effet, Dieu est, par définition, le *Seigneur*. La sainteté mise à part, la seigneurie ou la souveraineté est sa prérogative à la fois essentielle et fondamentale, celle qui, d'une part, traduit le mieux la condition céleste ou divine de Yahweh et qui, par ailleurs, est pour ainsi dire le fondement de ses autres attributs salvifiques, la puissance et la domination en particulier. Sur ce point capital, qui marque à vrai dire le premier article du *credo* biblique, la tradition judéo-chrétienne n'a jamais varié, depuis Moïse jusqu'à l'auteur de l'Apocalypse. La preuve, au besoin, en est fournie, significative, par les quelques textes, entre autres, que voici et qui dans les deux Testaments sont comme les formules canoniques de la foi au Dieu Seigneur. Le *Deutéro-Isaïe*, par exemple, proclame Yahweh le maître absolu de l'univers :

Ainsi parle Yahweh : Le ciel est mon trône et la terre est l'escabeau de mes pieds (66, 1).

Or ce texte, qui, dans une formule très orientale de frappe, résume un des thèmes préférés de la prédication prophétique (cf. Jér., 23, 24...) et de la prière cultuelle (cf. Ps. 139, 7-12...), fournira plus tard à Jésus le principe de son enseignement sur le serment (cf. Matth., 5, 30-37) et à Étienne l'argument majeur contre le point de vue judaï-

que touchant la pérennité du Temple (cf. Act., 7, 47-50). Plus net encore, le *Deutéronome* définit en quelque sorte Dieu le Seigneur suprême :

Yahweh votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs (10, 17).

Notons la formule : au témoignage des Psaumes (cf. Ps. 136, 3...), entre autres, elle semble bien avoir été, dès avant l'exil, la profession de foi type utilisée par les milieux yahwistes dans leur lutte contre les cultes cananéens; or, sous le règne de Néron, elle sera littéralement reproduite par les apôtres et leurs disciples pour affirmer, en réaction contre le culte des Césars, la condition divine du Christ, Seigneur à l'égal du Père. Enfin, dans un autre texte saillant, le même Deutéronomiste précise que Dieu, Yahweh, est, en fait, le seul Seigneur :

Écoute, Israël : Yahweh notre Dieu est le Seigneur unique (6, 4).

Or ce passage tiendra une place de premier plan dans la tradition ultérieure : le judaïsme le citera en ouverture à sa prière la plus caractéristique, le *Shema'*; et, à sa suite du reste, Jésus, de son côté, l'alléguera devant le Scribe pour souligner le fondement monothéiste de la loi religieuse et morale (cf. Mc, 12, 29-31).

Si restreints qu'ils soient, ces textes qui, par leurs attestations juives et chrétiennes, témoignent d'une remarquable continuité doctrinale entre les deux Testaments sont néanmoins suggestifs, et à un double point de vue : ils montrent que — nous l'avons dit — la souveraineté est la condition même de Dieu; ils indiquent aussi — et cette donnée est d'une importance décisive à notre sujet — que, sur le plan cosmique et spécialement humain, la seigneurie de Dieu s'exprime en *une économie ou un ordre théocratique*.

Car, pour le prophète comme pour l'apôtre, point d'hiatus possible entre la vérité « théologique » et la réalité religieuse, entre la connaissance et l'expérience. Dieu étant par définition le Seigneur, tout doit être considéré *sub specie regni Dei*, l'histoire en particulier et la condition humaine. Aussi bien l'humanité apparaît-elle comme la part élue de la création parce qu'appelée à la reconnaissance même de

la domination divine sur tous les domaines de la vie. Quant à l'histoire, elle se révèle, dès lors, comme l'œuvre de Dieu qui, en dépit des obstacles humains, affirme, étend, affermit sa souveraineté et qui, suivant la suggestion de la Genèse (cf. 2, 2-3), n'a de « repos » que dans la jouissance plénière et paisible de sa seigneurie accomplie.

b) *Israël, le Peuple de Dieu.*

Or, c'est la vision ainsi théocratique des choses qui explique, dans une large mesure, la foi des anciennes tribus juives en leur condition de peuple divin.

En pénétrant leur naissante conscience communautaire, elle leur valut la certitude d'être, au point de vue national comme dans l'ordre religieux, le fief de Yahweh. Bien mieux : à mesure qu'elle se précisait en affectant des perspectives plus absolues et parfois universalistes aussi, elle fortifia en Israël la conviction d'être le Peuple même de Dieu.

La notion de *'am Yahweh* ou de *laos Kyriou*, qui — répétons-le — est la donnée centrale et l'élément en quelque sorte natif de la sotériologie biblique, se présente ainsi par nombre de côtés comme le corollaire du concept de Dieu.

C'est à dessein que nous soulignons l'aspect doctrinal de sa genèse. Certes, l'expérience de l'Exode eut, de son côté, une part considérable dans sa formation : dès l'ancienne tradition juive, elle fut évoquée à la fois comme la première affirmation et comme la sanction divine de la conscience d'Israël d'être la Communauté de Yahweh; et la critique historique confirme la vérité foncière de pareille présentation des faits. Il reste pourtant que la conscience théocratique d'Israël est avant tout le fruit de sa pensée « théologique » et en un sens d'une maturation doctrinale. Un trait, au reste, l'appuie. C'est, en effet, dans les diverses écoles doctrinales — écoles d'historiographes et de scribes, écoles prophétiques et sacerdotales — que le fait de l'Élection et de l'Alliance sera valorisé comme le principe, voire comme l'expression du salut, au point de donner lieu à une *reconsidération* pour ainsi dire « *laocentrique* » de l'histoire, dont l'Épopée du Désert aux livres notamment de l'Exode et des Nombres est à coup sûr le résultat le plus notable.

c) *L'idéal messianique du Peuple parfait.*

Toutefois, la reconsidération du passé n'est pas le seul objet du travail doctrinal qui, dès avant le schisme des douze tribus, s'accomplit ainsi dans les écoles juives. A mesure que, sous l'influence en particulier des multiples catastrophes nationales et religieuses, l'espérance messianique prend du relief et de la netteté, *la description* en quelque sorte *de l'avenir* hante de plus en plus les représentants de l'idéal théocratique.

De fait : que sera, au juste, la destinée d'Israël, le Peuple de Yahweh ? Par une tendance commune à toutes les formes de la réflexion doctrinale, les écoles prophétiques surtout, où s'élaborent la prédication et la foi populaires, répondent à cette question en transposant dans l'avenir, et non sans les sublimer, les grandes expériences vécues par la Communauté théocratique, voire par l'humanité, dans le passé. La Création et le Déluge, l'Exode et le Règne davidique apparaissent dès lors évoqués comme les figures ou, suivant une expression biblique mais qui ne sera prise en un sens similaire qu'à partir de Paul (cf. 1 Cor., 10, 6; Rom., 15, 14...) à ce qu'il semble, comme les « types » du salut futur. En d'autres termes : les derniers temps reproduiront à la perfection l'ordre religieux dont jadis le peuple fut gratifié aux moments décisifs de son histoire.

Ainsi s'affirme, dès la prédication des premiers prophètes au Royaume du Nord, un corps de thèmes et de concepts qui, très tôt, sera essentiel à la tradition messianique. Annoncerait-il déjà, dans ses traits marquants, la typologie que développeront, près d'un millénaire plus tard, certains milieux patristiques, en particulier l'école d'Alexandrie ? Que non pas. Quelles que soient ses formes juives et même chrétiennes, la typologie biblique n'accuse guère les traits auxquels se trahissent d'ordinaire les exégèses plus ou moins libres et spirituelles, proposées à la seule fin d'appuyer quelque point de vue ou d'illustrer, dans un but d'édification, l'harmonie des deux Testaments. Elle est à la fois d'une facture plus sobre et d'une portée plus fondamentale. En fait, elle tient à la structure particulière d'une pensée religieuse encore primitive, qui apparaît dominée par le principe humain du salut, rétablissement de l'ordre initial,

et qui, pour le traduire, se crée ses cadres et se forme ses catégories en puisant à l'unique source dont elle dispose, — l'histoire, épopée nationale et surtout « parole » de Dieu. Autrement dit : elle fournit à l'idéal messianique ses formes d'expression et, en un sens, ses fondements doctrinaux.

Or, un de ses éléments prit, dès l'abord, un relief sans pareil dans la prédication prophétique : *le thème plutôt populaire des temps eschatologiques, réplique en mieux de l'expérience jadis vécue par le Peuple durant l'Exode*. Aux prédicateurs, en effet, et, dans une certaine mesure, aux « théologiens » aussi il offrit, entre autres, l'appréciable avantage de marquer, conformément au principe de l'Élection et de la Promesse, la pérennité d'Israël et, surtout, son apothéose finale. Car, à l'Assemblée du Désert, répondra, voire s'opposera l'Assemblée messianique, dont les traits seront à la fois la négation des déficiences et la perfection des prérogatives par où fut caractérisée la Communauté initiale. Plus d'impureté, morale et rituelle; plus d'impiété, en particulier, et d'aucune espèce; plus d'idolâtrie non plus, même sous la forme à peine déguisée des sacrifices : la pureté spirituelle, la fidélité sans défaillance à Yahweh, la louange du Seigneur par la proclamation de ses hauts faits, — tels seront les attributs majeurs auxquels se reconnaîtra la véritable Communauté théocratique. Encore un trait, décisif, les dominera-t-il : dans l'Assemblée de l'Exode, Dieu n'était présent que par sa « gloire » et le jeu intermittent de sa force merveilleuse; dans le Peuple des derniers temps, au contraire, il habitera d'une manière permanente et pleinement salvifique, par son Esprit.

Il n'est point possible et, d'ailleurs, il serait vain de mentionner les divers textes où se traduit pareille vision du *haqal* eschatologique, c'est-à-dire de l'Église : à force de répéter les mêmes données, les prophètes et, à leur suite, les justes, les scribes et les prêtres reproduisent les mêmes formules, soulignant ainsi, à leur façon, la place de premier plan tenue par le thème du Désert dans la tradition messianique. Au titre d'indications, cependant, citons, à cause de leur vigueur doctrinale, en raison aussi de leurs attestations néotestamentaires, les principaux fragments que voici.

Et d'abord, notons ce texte d'Osée, sous bien des rapports fondamental :

C'est pourquoi je la séduirai (la Maison d'Israël),
je la conduirai (de nouveau) au Désert
pour parler à son cœur...

Et en ce jour-là — oracle de Yahweh,
tu m'appelleras : Mon époux,
et tu ne m'appelleras plus : Mon Baal (11, 16-18).

De ce passage, qui rend jusqu'au ton de la première prédication prophétique, rapprochons un autre fragment significatif, qui témoigne de la forme plutôt cultuelle et en un sens piétiste de la même tradition touchant l'Exode et qui, pour cette raison sans doute, fournira à l'auteur de l'Épître aux Hébreux (cf. 3, 7-13) notamment le thème de sa parénèse ecclésiale :

Puissiez-vous, aujourd'hui, écouter sa voix :

N'endurcissez point votre cœur comme à Meriba,
comme à la journée de Massa dans le Désert,
quand vos pères m'ont tenté,
quand ils m'ont mis à l'épreuve, bien qu'ils eussent vu mes
œuvres.

Pendant quarante ans j'ai eu cette race en dégoût;
et j'ai dit : C'est un peuple au cœur égaré;
ils n'ont pas connu mes voies.

Aussi, dans ma colère, ai-je juré :

Jamais ils n'entreront dans mon repos (Ps. 95, 7-11).

Mais voici, dans le même ordre d'idées encore, des textes plus suggestifs, où Jean-Baptiste et le Christ, les Douze et la génération apostolique verront annoncé le sens même du salut chrétien.

Le *Deutéro-Isaïe*, par exemple, précise que les temps messianiques seront inaugurés par un nouvel exode au Désert où, pour se préparer à la théophanie eschatologique, Israël édifiera une voie royale à Yahweh venant visiter son Peuple :

Une voix crie : Préparez dans le Désert
une route pour Yahweh,

tracez droit dans la Steppe

une voie pour notre Dieu.

Que toute vallée soit comblée,

que toute montagne et toute colline soient abaissées;

que tout précipice devienne une plaine,

et les escarpements une vallée.
Alors la gloire de Yahweh se révélera,
et toutes les créatures réunies la verront (40, 3-5).

Ce morceau ouvre le *Livre de la Consolation* dans la seconde partie d'*Isaïe*. Mieux encore : il introduit l'*Évangile de Marc* (cf. 1, 2-3); et, au témoignage de ce dernier document ainsi que du prologue à l'*Évangile de Jean* (cf. 1, 1-14; à rapprocher v. 23) — qui en est comme le commentaire — il a dû dès l'abord servir d'ouverture au *kérygma* ou au message apostolique. Or, pareille concordance, à coup sûr voulue, est des plus significatives : par elle, la première Communauté chrétienne affirme, à la manière biblique, sa conscience d'être le Peuple de Dieu dans sa perfection eschatologique.

Il y a plus. S'inspirant sans doute d'un thème déjà saillant dans la prédication, entre autres, de *Jérémie* (cf. 31, 31-34; 32, 37-41...), *Ezéchiel* souligne que la Communauté future aura pour condition même la sainteté et l'unité, également fondées sur la pureté religieuse et la plénitude spirituelle.

Je vous prendrai parmi les nations, et je vous rassemblerai de tous les pays étrangers, et je vous ramènerai vers votre pays.

Je répandrai sur vous *une eau pure* et vous serez purifiés de toutes vos souillures, je vous purifierai de toutes vos idoles.

Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous *un esprit nouveau*, j'ôterai de votre chair votre cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai *mon esprit* en vous, et je ferai que vous obéissiez à mes commandements et que vous observiez et exécutiez mes lois (36, 24-27; à rapprocher 11, 17-20; 37, 14).

Ce fragment, où le thème de l'Exode apparaît évoqué dans sa variante exilienne du rassemblement des Dispersés, offre, à notre point de vue, un intérêt majeur, et sous plusieurs rapports. Certes, en dépit de son insistance sur la purification morale moyennant l'« eau pure », il n'annonce guère le baptême chrétien, même dans sa forme présente; et du reste, il n'a point tenu une place marquée dans les diverses collections de textes scripturaires, utilisées par l'Église apostolique pour motiver et, au besoin, pour justifier ses institutions et ses croyances (cf. 1 Thess., 4, 8; 2 Cor., 3, 3).

N'empêche, toutefois, que, pour la première fois à ce qu'il semble, il associe la notion de pureté messianique et le concept de purification sacrée; et de ce fait, il pourrait bien annoncer déjà les ablutions du moins que pratiqueront plus tard, sous des formes variées, les divers milieux du mouvement baptiste palestinien et qui, au témoignage de la critique, seront par bien des côtés à l'origine du baptême johannique, voire du baptême de l'eau administré dans la chrétienté primitive. Au point de vue doctrinal, d'ailleurs, le document est d'une portée des plus précises. Il n'associe pas seulement la dotation spirituelle et la pureté religieuse en les mettant sur le même plan : il indique en particulier que *l'ablution purificatrice et la collation de l' « esprit »* marqueront, dans une mesure égale, *les aspects en un sens connexes de la création du Peuple nouveau*. Et par là, il semble à tout le moins proposer un thème qui, valorisé et développé par le judaïsme ultérieur, pourrait n'avoir pas été ignoré par l'Église apostolique.

Ces textes assurément sont trop limités pour fournir un aperçu complet sur la notion de Communauté messianique dans la tradition juive. A mesure que, par réaction contre l'impiété en Israël et Juda, le thème du jugement divin, par exemple, acquiert du relief dans la prédication prophétique, la doctrine du Peuple idéal ou parfait se précise par deux éléments nouveaux, — l'idée du petit « Reste » sauvé et le thème des « Pauvres de Yahweh ». Mais, si grande que sera leur place dans la spiritualité judaïque et notamment apostolique, ces données ne prendront jamais une importance vraiment centrale. Au témoignage de la littérature deutéronomique, qui en est l'expression la plus achevée, l'idéal de la Communauté théocratique sera toujours dominé par le principe de l'Exode, type du salut plénier et, d'une manière plus précise, par l'antithèse Assemblée du Désert — Église eschatologique.

La conscience théocratique de la première communauté chrétienne.

Or, contrairement à l'impression que laissent, dans l'ensemble, les commentaires et même les « théologies » du Nouveau Testament, cet idéal du Peuple parfait a comme

hanté les premiers milieux chrétiens. A dire vrai, il représente le fond en quelque sorte natif de la conscience et de la pensée ecclésiales, professées par la Communauté de Jérusalem et, à sa suite, par les diverses Églises en particulier de Palestine et de Syrie; et à ce titre, il apparaît sous-jacent à toutes les formes évoluées de l'ecclésiologie néotestamentaire.

Non pas qu'il n'eût persisté que dans la chrétienté apostolique. Comme l'atteste la littérature judaïque, apocalyptique et rabbinique, ainsi que, avec une netteté rare, les manuscrits récemment découverts au Désert de Juda, il s'est en fait affirmé dans *les divers milieux messianistes de la Palestine* notamment, avec une acuité qu'il n'avait guère accusée depuis la restauration après l'Exil et qui, par moments, semble avoir touché au paroxysme. Le pharisaïsme, par exemple, et dès le deuxième siècle avant Jésus-Christ, les courants baptistes et, parmi eux, l'Essénisme sous ses formes variées, la secte enfin de la « nouvelle alliance » qui, au siècle apostolique même, vit, à sa façon, l'exode eschatologique en sortant de Jérusalem pour se retirer au pays de Damas, tous ces mouvements, apparentés d'ailleurs, n'ont eu d'autre but que de réaliser, par la pratique de la justice sacerdotale et par le rite de l'ablution sacrée, le saint Reste qui, dans leur pensée, allait être le ferment de la Communauté théocratique.

Aussi bien Jean-Baptiste et Jésus, les Douze et leurs disciples, les Hébraïstes et les Hellénistes ne sont-ils à ce point de vue que dans une large mesure les témoins de l'intensité et du relief pris par l'idéal du Peuple parfait dans le Judaïsme palestinien. Il reste, néanmoins, que, à la différence des multiples phénomènes parallèles, leur conscience théocratique se signale par une plénitude et une pureté dont seule peut rendre compte leur foi eschatologique.

a) *L'œuvre théocratique du Christ.*

C'est *Jean* le Baptiste et le Précurseur, d'abord, qui, renouant avec la meilleure tradition biblique, rend son antique vigueur à l'idéal théocratique du Peuple sanctifié et qui en proclame la réalisation imminente.

D'emblée, il s'affirme en effet le prophète par excellence

du saint Reste; et, à lui seul, ce trait, caractéristique de sa personnalité, vaut leur puissante originalité à son message et à son œuvre. Au fait : sa prédication est entièrement dominée par les deux thèmes, connexes — nous l'avons dit —, du jugement eschatologique et du Reste sauvé. Mieux encore : son ministère est proprement centré sur la préparation du Reste pur. C'est dans ce but que, s'inspirant de la tradition touchant l'exode messianique (cf. Is., 40, 3-5; à rapprocher Mc, 1, 2-3 par.), il se retire au Désert et y convie tout le peuple de la Judée et de Jérusalem. C'est à cette fin aussi que, surtout, il leur prêche la conversion du cœur et des œuvres et qu'il leur propose le « baptême de la repentance, soulignant ainsi dès l'abord la condition éminemment spirituelle du Reste et de la Communauté future (cf. Mc, 1, 1-8 par.).

Pareil événement, que la critique semble n'avoir pas toujours apprécié à sa pleine portée, est d'un poids considérable : il trahit le véritable sens de la révélation néotestamentaire. Par l'œuvre du Précurseur, l'histoire évangélique à la fois s'ouvre sur la vision du Peuple parfait et s'annonce comme l'accomplissement de l'ancien idéal théocratique, dans les formes mêmes de la tradition biblique.

Organe du salut annoncé par Jean, *Jésus* aurait-il effectivement renié les traditionnelles conceptions messianiques ainsi précisées par le Baptiste? En dépit de certaines apparences contraires qu'offrent à ce sujet les Synoptiques par exemple, nous ne pensons point pouvoir résoudre dans pareil sens cette question, dont un débat récent a souligné l'importance pour une juste exégèse des premiers évangiles et pour une saine compréhension du message chrétien. Certes, le Christ, à la manière prophétique, n'expose jamais les principes et les éléments de sa pensée. A l'occasion, toutefois, il les trahit, voire les affirme, et d'une façon assez concluante dans l'ensemble.

Et d'abord, pour inaugurer son ministère, il se rend, de son côté, dans le Désert afin de se faire baptiser par le Précurseur (cf. Mc, 1, 9-11 par.; à rapprocher 1, 12-13 par.). Au témoignage du fond le plus ancien de la tradition synoptique, l'épisode présente la valeur d'une révélation, et pas uniquement à cause des signes célestes par où il fut marqué : de fait, il montre avant tout que Jésus confirme le

message et l'œuvre du Baptiste; et par là, il annonce que, à l'exemple du Précurseur, le Christ fonde, lui aussi, l'Évangile sur les thèmes du Reste et de la Communauté eschatologiques.

Aussi bien est-ce dans ce sens qu'il faut sans doute interpréter les paroles entre autres sur le « petit troupeau » (cf. Lc, 12, 32...) et les « brebis perdues » (cf. Matth., 10, 6...), les paraboles touchant le Royaume en croissance (cf. Mc, 4, 30-32 par. ...) et même le « levain » (cf. Matth., 13, 33 par.), voire les *logia* où les fidèles sont désignés par le terme de « nombreux, *polloï* » cf. Mc, 10, 45 par. ...), qui, à des degrés variés, contiennent tous une allusion au Reste d'où sortira le Peuple nouveau. Et c'est dans le même ordre d'idées qu'il faut valoriser les divers renvois à l'Exode, notamment au « sang de l'Alliance » (cf. Mc, 14, 24 par.) et à l'Assemblée du Désert (cf. Matth., 16, 18), par où le Christ témoigne des formes traditionnelles de sa pensée théocratique.

Un trait d'ailleurs souligne la justesse de pareille manière de voir. Le conflit, en effet, entre Jésus et le pharisaïsme, qui domine l'histoire évangélique, n'affecte pas seulement le plan moral : il est proprement de l'ordre messianique. Aux pharisiens, qui prétendent être le saint Reste, le Christ oppose, en le précisant, l'antique idéal du Peuple parfait (cf. Matth., 16, 18...). Point de Règne divin, si ce n'est spirituel; pas de justice valable, sans le respect de la loi morale restaurée dans sa pureté première. Aussi seuls les « Pauvres de Yahweh » seront-ils la Communauté de Dieu (cf. Is., 61, 1-3; à rapprocher Lc, 4, 16-21; cf. Matth., 5, 3-12 par.); car, suivant la parole du *Deutéro-Isaïe* (cf. 67, 2), ils ont « le cœur contrit » et ils « tremblent à la parole » du Seigneur.

b) *L'épopée théocratique de la Communauté à Jérusalem.*

Ainsi l'idéal du Peuple théocratique semble bien avoir été le fondement même de l'œuvre et du message de Jésus. Ajoutons qu'il fut également la donnée d'abord exclusive puis dominante de la spiritualité ecclésiale et de la pensée ecclésiologique par où se caractérisa très tôt la naissante chrétienté palestinienne.

Rien à coup sûr n'est aussi expressif à ce sujet que les

cinq premiers chapitres des *Actes* concernant l'Église à Jérusalem. La Communauté apostolique s'affirme à ce point consciente d'être le Peuple messianique qu'elle a comme la hantise de vérifier trait par trait l'idéal de l'Assemblée parfaite. Elle se sait, en effet, le Reste des rachetés que, le jour du rassemblement eschatologique des Dispersés d'Israël à Sion, Yahweh, selon la parole de Joël, « a » naguère « amené de loin » (cf. 3, 5; à rapprocher Act., 2, 1-21, 39). Et de ce fait, elle a la certitude d'être destinée à une inflexible et merveilleuse croissance, dont les sommaires descriptifs en particulier des chapitres 2, 4 et 5 soulignent les premières phases ainsi que déjà l'aspect spirituel. Car, elle vit intensément l'idéal théocratique : par la fidélité, d'abord, puisque les croyants sont, par définition, les « obéissants » (cf. 5, 32); par la proclamation ensuite des hauts faits divins (cf. 2, 11; 10, 46) moyennant à la fois la louange cultuelle (cf. 2, 47) et la prédication salvifique (cf. 2, 22-40...); par la pratique aussi de la communauté des biens (cf. 4, 32; 5, 11), forme plénière et bientôt seule valable des anciennes institutions sabbatiques, c'est-à-dire théocratiques; enfin, par deux autres attributs majeurs que nous préciserons plus loin, — la dotation spirituelle et la pureté religieuse. Ainsi la chrétienté de Jérusalem se révèle, dès l'abord, la Communauté eschatologique; au témoignage du chapitre 7 des *Actes* (cf. vv. 36-44), ce sera Étienne qui, s'inspirant peut-être de la parole du Christ sur la primauté de Pierre (cf. Matth., 16, 18), opposera le premier d'une manière nette l'Assemblée nouvelle et l'« Assemblée du Désert » (cf. Act., 7, 38), lui valant de ce chef son nom de *Haqal* ou d'*Ekklesia*.

Sans doute pareille présentation des faits, qui apparaît dans une large mesure l'œuvre des Hellénistes, contient-elle une part assez grande d'interprétation religieuse. A mesure que, en Palestine déjà, et à plus forte raison en Syrie, le nombre croissant des conversions menaçait dans sa plénitude l'ancien idéal de la théocratie messianique, les milieux notamment venus de la Dispersion, qui, imprégnés de la pensée biblique, furent les initiateurs de la réflexion doctrinale dans l'Église apostolique, ont refait, sur le plan chrétien, l'œuvre à la fois d'exégèse et de parénèse jadis accomplie, dans le domaine juif, par les responsables de la

réforme deutéronomique. Pour l'édification et pour l'instruction aussi des communautés qui alors se fondaient et des Églises qui déjà fléchissaient, ils ont rédigé, en utilisant des traditions plus ou moins anciennes, l'Épopée de la Communauté à Jérusalem, dans leur pensée la réplique de l'Épopée du Peuple durant l'Exode. Il n'en reste pas moins, cependant, que, malgré la tendance à l'idéalisation qu'il accuse, ce tableau répond dans l'ensemble à la réalité historique : en matière de pensée théocratique, seules des différences de relief ont dû séparer les Hébraïstes et les Hellénistes, dont quelques-uns d'ailleurs semblent avoir appartenu à l'Église de Jérusalem dès l'origine.

II. — *Le baptême du peuple messianique, antitype du « baptême des Pères »*

Deux prérogatives majeures — nous l'avons dit — donnent son caractère eschatologique à la Communauté nouvelle : la pureté religieuse, la présence par ailleurs de l'Esprit.

Les mouvements messianistes du Judaïsme palestinien soulignent plutôt le premier de ces attributs. Plus fidèle à la tradition biblique, l'Église naissante, au contraire, insiste avant tout sur la dotation spirituelle : c'est par la possession de l'Esprit qu'elle définit en quelque sorte sa condition même.

Et pourtant, à la suite du judaïsme officiel, elle baptise, dès l'abord, les fidèles pour se les agréger (cf. Act., 8, 26-40...). Sous l'influence de quels facteurs doctrinaux et religieux, dès lors, en est-elle venue à suivre, en la reconsidérant, pareille pratique ?

La portée communautaire du baptême.

Le texte baptismal de la *première épître aux Corinthiens*, chapitre 10, versets 1 à 2, est d'une portée fondamentale à ce sujet. Aux chrétiens de Corinthe, venus en majeure partie de l'Hellénisme, Paul rappelle en ces termes un enseignement sans doute traditionnel dans ses Églises :

Je ne veux point que vous l'ignoriez, frères :
 nos pères ont tous été sous la Nuée;
 tous, ils ont traversé la Mer;
 et tous *ils ont été baptisés en Moïse dans la Nuée et dans la Mer.*

Or, comme l'indique du reste la saveur judaïque du passage et du contexte (cf. vv. 3-11), aucune des données ainsi évoquées n'est d'une provenance paulinienne ou apostolique. C'est à la tradition *midrashique* du judaïsme palestinien (cf. *Mekhiltha*, Ex., 13, 21; 14, 16, 22...) que l'Apôtre doit l'image de la Mer et de la Nuée qui, contrairement aux récits bibliques, auraient enveloppé le Peuple à l'Exode. Bien mieux : c'est de l'école *hillélite*, à laquelle il se rattache par son maître de jadis, R. Gamliel I, qu'il tient le thème touchant le « baptême des pères » et, qui plus est, *le principe que l'expérience « baptismale » du Peuple au Désert marque à la fois le fondement et la norme du baptême messianique.*

Notons ce postulat : il fut d'une importance décisive dans les discussions qui, dès la première moitié du siècle apostolique, opposèrent l'école de Shammaï à l'école de Hillel sur la question du *baptême des prosélytes*, modèle en quelque sorte du baptême johannique et, par ce dernier, du baptême chrétien.

En effet, au moment où Jean-Baptiste et Jésus inaugurent leurs ministères, deux rituels, dont l'un était jusqu'alors traditionnel mais dont l'autre, récent, s'affirme en un sens révolutionnaire, se trouvent concurremment appliqués aux Gentils qui demandent l'admission dans la Communauté juive. Le rituel ancien, d'une part, dont l'autorité est défendue par Shammaï et ses disciples, offre deux éléments essentiels : d'abord, un rite décisif, la circoncision, par où le prosélyte est agrégé au Peuple de Yahweh; puis un rite mineur, l'ablution par immersion, moyennant laquelle il a part aux bénédictions promises à l'Assemblée d'Israël. Le rituel nouveau, au contraire, proposé et appliqué par les Hillélites, ne présente qu'une cérémonie : l'ablution ou le « baptême », rite à la fois d'agrégation et de bénédiction.

C'était assurément une innovation. Afin de la motiver, on alléguait, à juste titre, la répugnance des Grecs pour la circoncision et, surtout, le nombre croissant des femmes

prosélytes. Encore, pour la rendre recevable au point de vue doctrinal, fallait-il pouvoir la justifier par les Écritures ou par l'Histoire.

C'est exactement dans ce but que Hillel et son école en appellent au principe que le « baptême » de la « génération » de l'Exode est normatif pour l'admission des Gentils dans la Communauté judaïque. Le rituel des sacrifices au livre des *Nombres* (cf. 15, 14), soulignent-ils, étend à l'étranger les prescriptions faites au Juif en la matière : par analogie, la même disposition est valable pour le rite de l'agrégation au Peuple théocratique (cf. *Kerithoth*, 9 a). Or, l'immersion des pères dans la Mer et dans la Nuée au Désert fut effectivement une ablution purificatrice c'est-à-dire un « baptême » : dans l'hypothèse contraire, Israël n'aurait pas pu avoir part au sacrifice expiatoire, entre autres, offert par Moïse lors de l'alliance au Sinaï (cf. Ex., 24, 8; voir *Yebamoth*, 46 a et b; *Kerithoth*, 9 a).

Cette discussion, dont les premiers échos remontent au début même de l'ère chrétienne (cf. 1 Cor., 10, 1-2), est d'une facture par trop judaïque, certes, pour présenter un intérêt à notre sens théologique. Et cependant, elle apparaît suggestive par ses sous-entendus. Car, ni la valeur normative de l'Exode ni même la portée purificatrice du passage par la Mer ne sont proprement en cause. Seule la possibilité d'un argument scripturaire à l'appui du rituel nouveau fait à vrai dire l'objet du débat.

On est en droit d'en conclure que, en citant le « baptême des pères » comme le type du baptême théocratique, Hillel et, à sa suite, Gamliel I ont traduit, dans une mesure plutôt large, le sentiment plus ou moins net du judaïsme palestinien.

Le *baptême johannique* le confirme. M. J. Jérémias a naguère eu le mérite de souligner dans son étude, *Der Ursprung der Johannestaufe* (dans *Zeitschrift fuer die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXVIII, 1929, pp. 312-320), les fortes attaches de l'ablution proposée par le Précurseur avec le baptême des prosélytes : des deux côtés l'on note, en particulier, la même portée théocratique et le même caractère unique des rites. A l'exemple et sans doute à la suite du judaïsme contemporain, Jean s'est-il dès lors

inspiré, lui aussi, du « baptême » par où les pères furent jadis élevés à la dignité de Peuple, pour préparer à présent le Peuple par un baptême supérieur à la condition de Communauté messianique? Tout l'indique. Le Baptiste même, d'abord, le suggère par son message eschatologique, par sa personnalité prophétique, par son exode surtout au Désert, voire au Jourdain qui, dans l'historiographie biblique déjà, est comme la réplique de la Mer aux Roseaux (cf. Mc, 1, 4-11 par.). Ajoutons que, dès le début, la première chrétienté palestinienne apprécie, de son côté, le rite johannique dans ce sens : n'est-ce point pour le marquer qu'elle introduit l'Évangile et notamment le récit du Précurseur (cf. Mc, 1, 1-3 par.) par le texte, Is., 40, 3-5, le témoignage le plus expressif sur la corrélation entre l'économie du Désert et l'ordre messianique?

L'antithèse « baptême des pères », ablution messianique, expliquerait-elle aussi *le baptême chrétien*, son institution et son origine, son sens et sa portée? Paul — on l'a vu — l'affirme; et rien n'autorise à ne voir dans son enseignement qu'un point de vue personnel. Sous ce rapport, l'Apôtre apparaît le garant plutôt de la naissante tradition chrétienne comme, par ailleurs, il est le témoin de la *halakah* baptismale judaïque. Or, par delà les premiers théologiens de l'exode eschatologique, par delà Étienne et les Hellénistes, la tradition dont il s'inspire pourrait bien remonter à Jésus même. Par deux fois, en effet, les Évangiles le suggèrent. Le *logion* sur « le sang de l'Alliance » (cf. Mc, 14, 24 par.), d'une part, qui appartient au fonds primitif de la tradition synoptique, montre que, à l'instar des divers mouvements messianistes contemporains, le Christ a professé, lui aussi, le principe de l'expérience au Désert, norme du salut eschatologique. Qui mieux est : l'auteur du quatrième Évangile (cf. 3, 22-30; à comparer 4, 2) précise que, au début même de son ministère, Jésus a baptisé à la manière johannique, c'est-à-dire messianique.

Or : c'est à ce contexte de l'exode théocratique que le baptême chrétien doit son caractère essentiellement eschatologique et, du coup, sa complexe originalité.

Car enfin, qu'est-il au juste : un baptême de l'eau ou *le baptême de l'Esprit*? La plus ancienne tradition évangé-

lique et apostolique n'autorise pas seulement pareille présentation du problème : elle la commande. Les *Synoptiques*, d'abord, sont à tout le moins dominés par l'antithèse « baptême dans l'eau »-« baptême dans l'Esprit » (cf. Mc, 1, 8 par.; Jo., 1, 33; Act., 1, 5; 11, 16; à comparer Matth., 28, 19-20 par.; Act., 2, 38). De leur côté, les douze premiers chapitres des *Actes* sont encore plus concluants. Interprétant sans doute la pensée baptismale du Précurseur et du Christ, les auteurs, hellénistes, du récit sur la Pentecôte (cf. 2, 1-21) identifient l'effusion collective de l'Esprit au baptême eschatologique (cf. 1, 5; 11, 16) qui vaut à l'Église sa condition spirituelle. Logiquement ils en déduisent que seule la collation de l'Esprit agrège en principe le fidèle à la Communauté messianique (cf. 7, 14-17...) : malgré son aspect spectaculaire et en un sens extraordinaire, l'expérience parallèle des Douze (cf. 2, 1-2) et de la « maison » de Corneille (cf. 10, 44-47; 11, 15-17), les prémices d'une part de l'Église de Jérusalem et par ailleurs de l'Église des Gentils, offre à ce point de vue une portée pour une grande part typique (cf. 9, 1-19).

Et néanmoins, d'après le rituel baptismal le plus ancien reproduit dans le Nouveau Testament (cf. Act., 2, 38; à comparer Matth., 28, 19-20), le baptême est, dès l'abord, aussi reçu « en vue de *la rémission des péchés* » : conformément à l'intention de Jésus (cf. Matth., 28, 19-20; Jo., 3, 22-26), suivant par ailleurs ses propres attaches judaïques et bibliques, il vaut par là au Peuple nouveau l'autre aspect de sa sainteté eschatologique, la pureté religieuse, achevant ainsi l'ablution johannique.

Non certes que, selon l'impression laissée par certain texte de l'*Épître aux Hébreux* (cf. 6, 2) notamment, la première Communauté apostolique ait professé le baptême de purification à côté du baptême de l'Esprit. Consciente de sa vocation à la plénitude eschatologique, c'est-à-dire à la condition spirituelle et à la pureté morale, elle s'est formé, en fait, et peu à peu sans doute, un rituel baptismal composite mais original, dont les divers éléments étaient empruntés au judaïsme contemporain mais qui dans son ensemble marquait nettement le double aspect de la plénitude messianique (cf. Act., 2, 38) : par l'ablution de l'eau, le croyant était purifié de ses péchés et préparé au « don »

même du salut (cf. 2, 38...); par le rite surtout de l'imposition des mains, il recevait l'Esprit (cf. 2, 38; 8, 14-17), dans la mesure où d'extraordinaires manifestations spirituelles ne rendaient pas superflue la cérémonie (cf. 8, 26-40; à rapprocher 2, 1-21; 10, 44-48; 9, 1-19). Sur le plan doctrinal, cependant, la primitive Église apostolique a, dès l'abord, affirmé l'unité du « sacrement » de l'agrégation par ses formules baptismales.

La Communauté, gardienne du baptême.

Ainsi c'est du rite baptismal que l'Église tire en quelque sorte sa condition eschatologique.

Elle en est du fait même la gardienne; et, certes, elle fait la part très large à cette fonction dans sa catéchèse baptismale, voire dans sa parénèse communautaire.

Elle ne prépare pas seulement le croyant au baptême par une instruction plutôt doctrinale, centrée sur la foi ou la profession baptismale : elle veille au digne usage du rite, écartant de la Communauté ceux qui, à son jugement, ne garantissent point une pureté au niveau de la sainteté communautaire.

Aussi bien, le baptême conféré, forme-t-elle le néophyte à la vie ecclésiale par une parénèse dominée par l'idéal de la pureté. Le péché, à son sens, est proprement une atteinte à la sainteté de l'Église, dont Dieu même est le garant et, au besoin, le vengeur. L'épisode d'Ananie et de Saphire (cf. Act., 5, 1-11) semble bien avoir été le paradigme utilisé par la Communauté apostolique dans sa parénèse communautaire : il témoigne du soin avec lequel la chrétienté naissante a formé ses membres aux plus hautes exigences de la vie ecclésiale.

JOSEPH SCHMITT.