

LE SALUT PAR LA FOI ET LE BAPTÊME D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Le 7 mai 1943, au cours de la quatrième session des facultés théologiques suisses, à Gwatt, Karl Barth fit un exposé sur le sujet suivant : la doctrine de l'Eglise sur le baptême. Publié l'année même en allemand, traduit un peu plus tard en français, cet exposé eut un retentissement considérable dans les milieux protestants. A contre-courant de la tradition générale des églises réformées, l'éminent théologien rejetait la coutume du baptême des enfants au nom de l'Écriture. Le baptême étant pour le Nouveau Testament le sacrement de la foi, l'Eglise ne devait pas baptiser des êtres humains incapables d'avoir la foi. Etudes et controverses se multiplièrent au sein du protestantisme ; les remous soulevés par cette vigoureuse intervention ne sont pas encore calmés.

Au sein du catholicisme, sous un angle différent, ce problème des rapports du baptême et de la foi est aussi une question d'actualité. Riche d'une expérience séculaire, l'Eglise a condensé, dans le Code de Droit Canonique, l'essentiel de sa discipline concernant le baptême des enfants. Mais la pastorale des milieux déchristianisés ou des affaires comme celle des enfants Finaly ont reposé, à leur manière, pour l'opinion chrétienne, la question du baptême et de la foi.

Des deux côtés, la théologie se trouve donc invitée à reprendre l'examen d'un problème qui ne lui est certes pas

inconnu, mais qu'elle n'a peut-être jamais traité à fond dans le passé. On pourrait l'énoncer ainsi : *quels sont les rapports de la foi et du baptême, sacrement de la foi, dans leur commune relation au salut de l'homme ?* Le but de ces pages est d'apporter la contribution de l'exégèse à la solution de ce problème ou, au moins de fournir quelques éléments de cette solution. Car il est sans doute trop tôt pour prétendre fournir une réponse d'ensemble¹.

Il y avait deux manières possibles de rédiger ces pages. La première eut consisté à conduire l'étude des textes hors de la présence du lecteur en ne lui fournissant que des résultats d'ensemble sous forme synthétique. Les avantages d'une telle méthode sont certains : clarté, simplicité, logique. Nous avons cependant choisi une voie différente : fournir un exposé qui épouse le mouvement même de la recherche. Un certain nombre de points du domaine que nous abordons sont encore peu explorés. L'inventaire des textes à utiliser n'est pas terminé et leur interprétation est souvent délicate. Tout en apportant quelques éléments nouveaux, nous tenons par ailleurs à fournir un état des questions. Notre lecteur se voit donc invité à cheminer avec nous, à faire siennes nos réflexions, nos incertitudes, nos hypothèses. Le voyage sera peut-être un peu plus long et sinueux dans ces conditions, mais nous espérons qu'à son terme tout se présentera sous une lumière de meilleure qualité, plus vivante et plus nuancée.

Avant de nous mettre en route, il sera utile de fixer les grandes étapes de notre itinéraire. Notre première démarche sera de rechercher *les données immédiates* du Nouveau Testament sur le problème qui nous occupe. Elles ne sont ni très nombreuses ni très explicites. Constatant toutefois qu'en général la foi apparaît comme la condition du baptême, nous consacrerons la deuxième partie de notre étude à *une enquête historique : l'Eglise primitive a-t-elle, dans certains cas, accordé le baptême sans demander la foi ?* La réponse étant plutôt positive, nous aborderons alors, dans

une troisième partie, l'analyse des rapports de la *foi* et du *salut* dans des textes qui sont surtout des *récits de miracles*. Ces rapports s'avéreront plus complexes qu'on ne le pense habituellement ; nous serons ainsi invités à dégager *la structure du salut et de son appropriation personnelle* selon le Nouveau Testament, en y situant la foi et le baptême. Le reste de notre étude prendra alors tout son sens. Ce sera l'objet de notre dernière partie.

LES DONNÉES IMMÉDIATES

Notre premier travail est évidemment de rechercher tous les textes qui se rapportent directement à notre problème, de les classer, de les expliquer et d'en tirer toute la lumière possible. Nous aurons ainsi des éléments essentiels de solution. Presque d'eux-mêmes nos textes se distribuent en quatre groupes.

I. *Le salut par la foi.*

Celui qui croit est sauvé ; celui qui ne croit pas est condamné. Sous des formes variées, cette affirmation remplit le Nouveau Testament².

« Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie : la colère de Dieu pèse sur lui. » (Jo., 3, 36 ; cf. Rom. 10, 11, etc...)

Il est inutile d'insister sur une idée aussi fréquente et aussi fondamentale.

Par contre, une remarque s'impose, qui a son importance, sur la signification des mots « croire » et « foi ». De longues controverses sur le rôle de la foi dans le salut ont mis aux prises catholiques et protestants. Mais, de part et d'autre, on a consacré beaucoup moins d'efforts à dégager l'extrême richesse de sens de ces mots dans le Nouveau Testament. C'est un fait étrange, mais, depuis les origines de la théologie biblique, il n'existe qu'une seule monographie de quelque ampleur dont l'objet unique soit « *La foi*

dans le Nouveau Testament » (A. Schlatter). Et encore, sa première édition date de la fin du siècle dernier. Il en résulte que les mots « foi » ou « croire » sont souvent compris dans un tout autre sens que celui de l'Écriture.

Ainsi on oublie souvent que, dans bon nombre de passages néo-testamentaires, « croire » signifie tout simplement « devenir ou être chrétien », avec tous les aspects de cet événement ou de cet état, sans exclure le fait d'être baptisé. C'est le cas, par exemple, semble-t-il, dans certains textes des Actes (4, 4 ; 9, 42 ; 13, 48 ; 18, 8) ou de saint Paul (1 Cor., 3, 5 ; 15, 2, 11 ; Rom., 13, 11)³. Désigner ainsi une totalité concrète par un terme qui vise normalement un seul de ses éléments est un phénomène sémantique courant dans le langage vivant ; il n'est rare ni en hébreu ni dans la langue du Nouveau Testament. La sémantique nous avertit déjà qu'il n'y a pas lieu d'établir une coupure entre le baptême et la foi. Devenir chrétien est un événement unique aux aspects multiples qu'il faut se garder de morceler. Ce serait être victime de notre structure mentale analytique d'occidentaux du xx^e siècle. Nous allons nous en rendre compte sans plus tarder.

II. Le salut par le baptême.

Une autre série de textes, moins nombreux d'ailleurs, mais de portée indiscutable, affirment en effet que les chrétiens sont sauvés par le baptême — sans qu'il soit question de la foi.

Ainsi Rom., 6, 3-7 :

« Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle... »

Ou encore Tite, 3, 4-5, où ce n'est pas la foi, mais bien le baptême qui s'oppose aux œuvres comme voie du salut :

« Le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, il ne s'est pas occupé des œuvres de justice que nous avions pu accomplir, mais, poussé par sa seule miséricorde, il nous a sauvés par le bain de régénération et de la rénovation en l'Esprit-Saint. »

En saint Jean, nous ne trouvons plus seulement une constatation de fait, mais une affirmation de principe :

« En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu (*Jo.*, 3, 5).

Pour l'entrée dans le Royaume, le baptême est un point de passage obligé. Certains épisodes du quatrième évangile redisent peut-être la même chose sous le voile du symbole (4, 1-30 ; 5, 1-19 ; 9, 1-39 ; 13, 1-20)⁴.

La discipline normale de l'Eglise primitive suppose la même conviction : on n'entrait pas dans la communauté des « sauvés », on ne participait pas au don de l'Esprit, présence du monde à venir, sans recevoir le baptême. Cette conviction animait sans doute la pratique du « baptême en faveur des morts » attestée à Corinthe (1 *Cor.*, 15, 29). Les morts de l'Ancien Testament eux-mêmes n'échappaient pas à la règle « il faut être baptisé pour être sauvé ». Cette idée qui semble à l'arrière-plan d'un texte du Nouveau Testament (1 *Pet.*, 3, 18-22) sera nettement exposée par Hermas (*Le Pasteur*, *Sim.*, 9, 16) et Clément d'Alexandrie (*Strom.* II, ix ; VI, vi).

Il y a d'ailleurs lieu de faire ici une remarque analogue à celle que nous faisons plus haut pour la foi : « être baptisé » n'exclut évidemment pas la foi comme partie intégrante de l'événement initial de la vie chrétienne. Les nombreux textes qui vont suivre achèveront de nous éclairer sur ce point.

III. *Le salut par le baptême et la foi.*

Pas de salut sans la foi, pas de salut sans le baptême : il serait dès lors étonnant que nous ne trouvions pas ces

deux éléments coordonnés ou juxtaposés dans un même passage.

Le texte le plus classique et le plus explicite est ici celui de la finale de Marc :

« Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné. » (*Mc.*, 16, 16 ; *cf. Mt.*, 28, 19).

La seconde partie de la phrase omet « et ne sera pas baptisé ». La raison en est, nous le verrons, que, la foi étant la condition de la réception du baptême, son absence entraîne celle du baptême.

De nombreux textes illustrent ou corroborent celui-là. Dans les Actes par exemple, la mention de la foi — ou d'un de ses équivalents comme la conversion (*metanoia*) — est plus d'une fois suivie de celle du baptême.

« Repentez-vous et que chacun se fasse baptiser... Eux donc, accueillant sa parole, se firent baptiser. » (2, 38-41).

« Quand ils eurent cru à Philippe qui leur annonçait la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu, ils se firent baptiser. » (8, 12 ; *cf.* 13).

« Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul. Après avoir été baptisée... » (16, 14s).

« Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé... Sur le champ, il reçut le baptême... » (16, 29-34).

« Beaucoup de Corinthiens qui entendaient Paul embrassaient également la foi et se faisaient baptiser. » (18, 8).

La même succession de la foi et du baptême se retrouve dans les épîtres.

« Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous êtes tous *en effet* baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » (*Gal.*, 3, 26s.)

Il semble bien ici que le baptême fonde l'efficacité de la foi. Le texte suivant parle sans doute aussi du baptême et de la foi :

« Si tes lèvres *confessent* que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car la foi du cœur obtient la justice, et la *confession* des lèvres, le salut. » (*Rom.*, 10, 9s.)

Au verset précédent en effet se trouve mentionnée la prédication missionnaire (« la parole de la foi que nous prêchons ») qui précède la foi et le baptême. Ce dernier est évoqué par *la confession de foi* qui semble avoir été assez tôt un de ses éléments habituels⁵.

Voici enfin une simple énumération :

« Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême. » (Eph., 4,5).

Puis deux passages un peu plus complexes :

« Elevons-nous à l'enseignement parfait, sans revenir sur les articles fondamentaux du *repentir* des œuvres mortes et de la *foi* en Dieu, de l'instruction sur les *baptêmes* et de l'*imposition des mains*». (Heb., 6, 1-2).

« Approchons-nous avec un cœur sincère, dans la plénitude de la *foi*, les cœurs nettoyés de toutes les souillures d'une conscience mauvaise et le *corps lavé d'une eau pure...* » (Heb., 10, 22).

Quelles conclusions dégager de ces textes sur le baptême et la foi ? Tout d'abord ce que nous savions déjà : l'un et l'autre étant nécessaires au salut, ils doivent se trouver en relation très étroite ; il faudra donc se méfier de toute systématisation qui creuserait entre eux deux un abîme.

Il est aisé ensuite de constater que, dans tous nos textes, nous rencontrons la séquence suivante, souvent incomplète d'ailleurs : *prédication*, (conversion) *foi*, *baptême*. La foi précède toujours le baptême. La seule exception se trouve en Rom., 10, 9 ; mais l'ordre habituel est rétabli au v. 10. De là à conclure que, pour le Nouveau Testament, il est *essentiel*, au sens le plus fort du mot, que la foi personnelle du baptisé précède son baptême, il n'y a qu'un pas. K. Barth l'a franchi avec décision. Avait-il tort ou raison ? il est trop tôt pour le dire. Contentons-nous d'affirmer que, *dans tous les cas visés par nos textes, la foi précède le baptême*. Nous verrons en effet qu'il y eut peut-être des cas différents. Par ailleurs cette succession chronologique de la foi et du baptême n'est présentée nulle part comme une succession de principe. Nous aurons à rendre compte

de cette succession, mais il ne nous semble pas qu'on puisse, sans quelque parallogisme, la prendre pour base unique de solution au problème qui nous occupe.

IV. *Les rapports de la foi et du baptême.*

L'un des textes allégués ci-dessus (*Heb.*, 6, 1s.) fait allusion à un enseignement sur la foi et les baptêmes, sans doute les divers rites de purification connus des communautés. Peut-être cet enseignement parlait-il des relations de la foi et du baptême. De toute manière, il nous reste à rechercher les textes qui parleraient explicitement de ces relations.

1. Nous avons cité plus haut le premier (*Gal.*, 3, 26 s.). Il semble bien indiquer, comme nous en avons alors fait la remarque, que, si *les chrétiens sont fils de Dieu par la foi*, c'est *parce que, grâce au baptême, ils ont revêtu le Christ*. Il y a là une indication précieuse : l'efficacité de la foi est conditionnée par un certain rapport du chrétien au Christ, qui se trouve établi par le baptême.

2. Voici le second texte qui, dans l'original grec, est assez difficile :

« C'est en Lui que vous avez été circoncis d'une circoncision qui ne fut pas l'œuvre de l'homme, lors du dépouillement du corps charnel, lors de la circoncision du Christ, quand vous avez été ensevelis avec lui lors du baptême. C'est en Lui que vous avez été ressuscités avec Lui grâce à la foi en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts. » (*Col.*, 2, 11s.)

La construction, la traduction et l'interprétation du passage sont délicates en bien des points. Ne suggère-t-il pas une répartition des rôles de la foi et du baptême ? Celui-ci ferait participer à l'ensevelissement du Christ, donc à sa Mort ; celle-là, à sa Résurrection. Une telle dichotomie n'a pas d'échos dans la pensée du Nouveau Testament, même dans les textes où le baptême est présenté comme plongeant le chrétien dans la mort du Christ⁶. Mort

et Résurrection du Christ sont d'ailleurs deux aspects inséparables d'un seul et unique événement rédempteur⁷. Il serait donc imprudent de construire sur une base si peu solide, d'autant plus que ce symbolisme du baptême comme mort et résurrection du chrétien semble bien avoir été paulinien⁸ et ne pas représenter l'ensemble de la pensée chrétienne au temps du Nouveau Testament : on ne le retrouve nulle part au second siècle⁹.

Il nous semble beaucoup plus sûr de remarquer que, dans le passage, *foi et baptême n'occupent qu'une place secondaire. Il y a deux éléments dominants : la « force » de Dieu, qui n'est nommée qu'une fois, mais est sous-jacente aux trois verbes passifs soulignés dans le texte, et le fait que tout se passe dans le Christ et en communion avec lui.* La portée de ce commun effacement de la foi et du baptême devant ces réalités apparaîtra plus tard en pleine lumière. Elle nous indique dès maintenant qu'une exaltation, surtout unilatérale, de l'un ou l'autre de ces deux facteurs humains du salut risquerait d'être une dépréciation du caractère théocentrique et christocentrique du salut.

3. Le dernier texte n'est qu'une variante de la forme dite « occidentale » du texte des Actes (entre parenthèse ci-dessous) :

« L'eunuque dit : Voici de l'eau. Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ? (Philippe dit : Si tu crois de tout ton cœur, c'est permis. Celui-ci répondit : Je crois que Jésus-Christ est le fils de Dieu). Et il fit arrêter la char. Ils descendirent tous deux dans l'eau, Philippe avec l'eunuque et il le baptisa. » (8, 36ss).

La partie sûrement originale du texte rapporte la demande du baptême par l'eunuque ; elle suppose donc que l'enseignement de Philippe comportait, sans doute en première ligne, la nécessité de ce dernier. L'intérêt de la variante est d'éclairer les textes où nous avons vu la foi nommée avant le baptême (p. 7 s.) La foi apparaît ici comme étant, *en règle générale*, pour les cas semblables à ceux de l'eunuque, la *condition nécessaire et suffisante* pour la

réception du baptême : il s'agit d'un adulte et d'un adulte isolé ; ici encore une généralisation absolue de la règle serait donc prématurée. Même si cette variante n'était pas originale, elle s'accorde assez bien avec les données que nous venons d'évoquer pour nous permettre de la considérer comme correspondant à la pensée du Nouveau Testament¹⁰.

La foi est une condition du baptême (*texte 3*) ; celui-ci lui confère une efficacité salutaire (*texte 1*). Chacun d'eux semble donc avoir leur rôle dans l'événement du salut personnel. Le seul texte qui semble parler directement de ce rôle (*texte 2*) n'est guère utilisable à ce sujet.

Conclusions.

Au point où nous sommes parvenus de notre recherche, nous savons donc que la foi et le baptême, pris isolément ou ensemble, sont nécessaires au salut. Puisque c'est l'homme qui croit et l'homme qui est baptisé, ils apparaissent comme les deux éléments humains essentiels du salut. On pressent que leurs rapports sont étroits, mais que tous deux sont moins importants, dans le salut personnel, que la part du Christ et de Dieu. C'est probablement dans une analyse serrée de la structure du salut individuel que nous trouverons la clef de notre problème.

Ici ou là, nous avons évoqué la possibilité que les cas où se vérifient la succession de fait « foi-baptême » ou la règle générale « foi, condition du baptême » n'aient pas été les seuls cas, mais simplement des cas particulièrement fréquents. Il y a là une *question historique subsidiaire*, en soi, mais dont l'importance est considérable pour les rapports de la foi et du baptême : l'Eglise apostolique a-t-elle donné le baptême à des êtres humains sans leur demander la foi ?

BAPTÊMES SANS LA FOI ?

Après avoir réuni les textes qui posent la question dont nous venons de parler, il nous restera à éclairer chaque

catégorie de cas mis en question : celui de certains adultes et, surtout, celui des petits enfants.

I. *Baptêmes collectifs et familiaux.*

Il y a dans le Nouveau Testament des allusions, rarement très développées, à des baptêmes collectifs. Il s'agit dans certains cas, de *groupes occasionnels* : ainsi les 3.000 personnes de la Pentecôte qui, « accueillant la Parole, se firent baptiser » (*Act.*, 2, 41) ; ou les quelques personnes, « parents et amis », qui entourent le centurion Corneille (*Act.*, 10, 24, 44-48) ; ou la douzaine de disciples de Jean-Baptiste qui furent baptisés à Ephèse (*Act.*, 19, 5-7).

Une catégorie spéciale est constituée par le baptême de ces *groupes naturels* que sont les familles. Annoncés par un épisode évangélique (*Jo.*, 4, 53), ces cas durent être plus nombreux que les précédents. Ceux que nous connaissons, en dehors du cas de Corneille qui dût se rattacher aussi à ce type, se situent, les uns à Philippes, les autres à Corinthe. Voici pour Philippes :

« Lydie nous écoutait... elle s'attacha aux paroles de Paul. Après avoir été baptisée ainsi que sa maisonnée (*oikos*)... » (*Act.*, 16, 14-15).

Quant au gardien de la prison, il demande à Paul et Silas :

« Que me faut-il faire pour être sauvé ? Ils répondirent : Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et ta maisonnée (*oikos*). Et ils lui annoncèrent la Parole du Seigneur, ainsi qu'à tous ceux qui étaient dans sa maison... Et il fut baptisé sur le champ ainsi que tous les siens... et il se réjouit en famille d'avoir cru en Dieu. » (*Act.*, 16, 29-34).

Pour Corinthe, les renseignements ne sont pas très circonstanciés :

« Crispus, le chef de la synagogue, crut au Seigneur avec toute sa maisonnée... » (*Act.*, 18, 8).

« J'ai baptisé aussi la maisonnée de Stéphanas. » (1 *Cor.*, 1, 16).

Dans ces quatre cas, il s'agit de communautés pauli-

niennes ; mais il est raisonnable de penser que Paul, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, suivait une coutume générale. Le sens exact de *oikos* que nous avons rendu par *maisonnée* peut être assez large ; il désigne certainement la famille, épouse et enfants, mais sans exclure éventuellement les esclaves et les employés. Mais, dans aucun de nos passages, nous ne trouvons de précisions à ce sujet.

La première série de faits, baptêmes de groupes occasionnels, pose une question, surtout lorsqu'il s'agit de groupes considérables comme pour la Pentecôte. Tous les baptisés étaient-ils interrogés sur leur foi ou bien se contentait-on de la démarche qui les amenait au baptême ? Une question analogue soulevée par les baptêmes « domestiques » et de façon plus précise : en effet, dans les textes que nous avons cités, la foi du chef de famille tient une place considérable et l'on ne peut se défendre de l'impression que les autres membres de la maisonnée, femme, enfants et éventuellement esclaves, suivaient simplement le mouvement sans que l'on s'intéressât très spécialement à leur foi.

Pour essayer de répondre à ces questions et d'éclairer ces textes qui ne sont vraiment guère explicites, nous allons recourir à d'autres données, en distinguant le cas des adultes et des petits enfants.

II. *Le cas de certains adultes.*

Dans le monde ancien, même à l'époque hellénistique et gréco-romaine, la dépendance des adultes de la « maison », femmes, grands enfants ou esclaves, vis à vis du père de famille, demeurait assez grande en général. La situation juridique et la situation réelle de ces personnes variaient d'ailleurs considérablement selon la catégorie à laquelle elles appartenaient, selon les régions et les milieux, sans compter les facteurs plus personnels. Même dans le judaïsme, la règle qui voulait qu'un Juif circonceût les esclaves païens achetés par lui, connaissait bien des exceptions de principe et, sans doute encore plus de fait¹¹.

En ce qui concerne les époux, il ne devait pas être inouï, au moins en milieu gréco-romain (Corinthe), de rencontrer des ménages dont un seul des conjoints était chrétien (1 *Cor.*, 7, 12 ss.). Plus tard, des situations analogues se retrouvent :

« Vous, les femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la parole, ils soient, sans parole, gagnés par la conduite de leur femme. » (1 *Pet.*, 3, 1s.)

Mais un peu plus loin, remarquons-le, s'adressant aux maris (3, 7), Pierre n'envisage pas le cas où leur épouse ne serait pas chrétienne.

Il en est de même pour les esclaves. Le cas d'un esclave chrétien appartenant à un maître païen est attesté (1 *Tim.*, 6, 2) ainsi que celui d'un esclave chrétien d'un maître chrétien (*Philémon*). Mais nulle part on ne trouve de directives pour un maître chrétien dont les esclaves seraient païens.

Ces indices sont ténus. Peut-être indiquent-ils comme pratique courante que les épouses et les esclaves, tout en étant libres de se convertir sans le chef de maison, participaient normalement à son éventuelle conversion. Demandait-on aux intéressés une foi personnelle vraiment affirmée ou les baptisait-on dans la foi du chef de famille ? En tout cas, si cette façon de faire exista, — ce qui n'est pas invraisemblable —, elle dût disparaître assez rapidement¹². Un cas beaucoup plus significatif serait celui des petits enfants : dans le cas où il s'avérerait qu'on les baptisait, il serait alors certain qu'on le faisait sans leur demander la foi.

III. *Le cas des petits enfants.*

Nulle part ceux-ci ne sont explicitement mentionnés dans les épisodes où sont racontés des baptêmes familiaux. On peut néanmoins se poser la question de savoir si, le cas échéant, ils étaient baptisés avec toute la maisonnée. Les

habitudes du monde ancien nous y invitent aussi. Dans le monde païen, les enfants étaient associés au culte familial comme au culte public, aux religions officielles comme à certains mystères¹³. Dans le monde juif, la circoncision du huitième jour était l'habitude^{13Bis} ; de plus, quand des païens se convertissaient, « on baptisait non seulement les païens adultes, mais encore leurs enfants, tandis que les enfants qui naissaient *après* la conversion des parents n'étaient plus baptisés, étant considérés comme saints à cause de leurs parents. »¹⁴. Quelques textes du Nouveau Testament ainsi que la pratique de l'Eglise ancienne peuvent nous éclairer sur les habitudes chrétiennes à ce sujet.

1. *Données complémentaires du Nouveau Testament.* — Le premier texte vise la situation à Corinthe, dans les années 50 :

« Le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme et la femme non croyante se trouve sanctifiée par son mari. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints. » (1 Cor., 7, 14).

La difficulté de ce passage est bien connue. Si nous nous en tenons à ce qui est dit des enfants, son sens paraît néanmoins assez clair. L'idée que les enfants des chrétiens sont « saints » est la base du raisonnement de saint Paul sur le cas des ménages mixtes ; il s'agit donc d'une idée assez courante dans les communautés à cette époque. Le terme « saints » signifie sans doute que les enfants sont considérés comme faisant partie de la communauté des saints — on avait donc le souci de leur situation religieuse ! D'autre part, l'utilisation analogique du cas des enfants pour celui des *époux non croyants* semble bien indiquer qu'il s'agit d'*enfants non baptisés*. Certains enfants de chrétiens n'auraient donc pas été baptisés. Il peut s'agir soit de tous les petits enfants, soit uniquement, si l'on admet l'influence de la discipline du baptême des familles de prosélytes, des petits enfants nés après le baptême de leurs parents.

Notre second texte, un peu plus récent, est fort curieux :

« Chaque candidat [à l'épiscopat] doit être irréprochable, n'avoir été marié qu'une fois, avoir des enfants *fidèles* (*pista*), qui ne puissent être accusés d'inconduite et ne soient pas insoumis. » (*Tit.*, 1, 6).

Un point est clair : les qualités réclamées à ces « enfants » supposent qu'ils ont déjà un certain âge. Quant à *pista*, le mot peut se traduire par « *croissants, fidèles* » (*Bible de Jérusalem*) ou plutôt (*cf.* le texte parallèle : 1 *Tim.*, 3, 4) peut-être, au sens moral, « *loyaux, fidèles, sûrs* ». Si l'on donne au mot sa valeur religieuse, la règle énoncée par saint Paul supposerait la possibilité de rencontrer des parents chrétiens dont les enfants ne le seraient pas. Mais ces enfants sont-ils ou non des baptisés et, dans l'affirmative, à quel âge l'auraient-ils été ? Rien ne nous permet de le dire.

Le dernier texte aussi est d'interprétation délicate :

« Je vous écris, petits enfants (*paidia*), parce que vos péchés vous ont été (et vous sont) *remis* par son *Nom*. » (1 *Jo.*, 2, 12).

La double mention des péchés remis, rare dans la littérature johannique (*Jo.*, 20, 23 ; 1 *Jo.*, 1, 9) et du *Nom* donne au passage la valeur d'une allusion au baptême. Ailleurs dans l'épître, le mot *paidia* est un terme affectueux qui s'adresse à tous les chrétiens en général (2, 18 ; 3, 7 ; *cf.* *Jo.*, 21, 5). Mais la littérature johannique n'ignore pas le sens propre du mot (*Jo.*, 4, 49 ; 16, 21) qui paraît ici (et en 2, 14) recommandé par le contexte où se trouvent distinguées trois catégories de chrétiens : *petits enfants, jeunes gens, pères*. L'exhortation pourrait alors s'adresser à de petits enfants baptisés (2, 12, 14) : toutefois, à moins de supposer que nous sommes en présence d'une exhortation oratoire, de pure forme, ces enfants apparaissent d'un âge suffisant pour être exhortés ! A quel âge auraient-ils été baptisés ? Nous ne pouvons guère répondre. Disons qu'au total, même en prenant *paidia* au sens propre, nous n'avons guère là qu'un indice ténu en faveur du baptême des tout petits enfants.

Si nous ne disposions que des textes du Nouveau Testament, on voit que nous ne serions pas très avancés. Le texte le plus clair semble indiquer que, vers 50, on ne baptisait pas les petits enfants de parents chrétiens — au moins s'ils étaient nés après la conversion de ces derniers. Dans l'ensemble, leur baptême lors de cette conversion n'est pas invraisemblable. Il est possible qu'à la fin du siècle, on les ait baptisés dans tous les cas. Mais peut-être verrons-nous plus clair en étudiant la pratique de l'Eglise ancienne.

2. *La pratique de l'Eglise du second siècle.* — La discussion des témoignages de cette période versés au dossier du baptême des enfants¹⁵ déborderait le cadre de cette étude. Ils ne nous semblent pas établir en faveur de cette pratique davantage qu'une certaine probabilité¹⁶ qui ne serait pas suffisante par elle-même pour emporter la conviction.

Mais la situation, telle qu'elle se révèle à nous aux environs de 200, éclaire considérablement ces témoignages du second siècle. Un texte de Tertullien suppose la pratique du baptême des enfants pour l'Afrique (*De baptismo*, 18). La *Tradition apostolique* l'atteste pour Rome (*Trad. apost.* 21). Quand Origène écrit, vers la fin de sa vie :

« L'Eglise a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême même aux petits enfants. » (*Comment. in epist. ad Romanos V, 9 ; cf. In Levit. Hom. VIII, 3.*)

son témoignage est de poids. Il a beaucoup lu et voyagé. Il a longuement séjourné en Egypte et en Palestine. Rome, l'Arabie à deux ou trois reprises, la Grèce et peut-être l'Asie-Mineure ont reçu sa visite. La diffusion générale de la pratique et son caractère de tradition apostolique — même si on voulait le réduire à signifier simplement « tradition immémoriale » — autorisent, nous semble-t-il, à la faire remonter très avant dans le second siècle et même jusqu'à la fin du premier, surtout si l'on n'oublie pas les textes du second siècle : il faut de toute évidence les lire

à la lumière de ces témoignages ultérieurs. Et il en est de même pour les textes du Nouveau Testament : au moins à l'époque où furent composés les écrits johanniques, il est extrêmement vraisemblable, sinon certain, qu'était bien établie la coutume de baptiser *tous* les enfants.

3. *Discussions dans l'Eglise primitive sur le baptême des enfants ?* — Notre passage de 1 Cor. 7, 14 prendrait du coup, s'il atteste vraiment qu'on ne baptisait pas tous les enfants de chrétiens, un relief fort intéressant : il y aurait eu évolution de la discipline ecclésiastique sur ce point entre les années 50 et la fin du siècle. Cette hypothèse peut sembler aventureuse. Elle n'est cependant pas dépourvue de tout fondement et présente au moins un intérêt : fournir un cadre historique aux remarques qui vont suivre. Certains exégètes en effet pensent que la tradition synoptique garde des traces de discussions dans l'Eglise primitive sur le baptême des enfants¹⁷. Si la discipline de ce baptême a vraiment évolué, ces discussions trouveraient ainsi leur « *Sitz im Leben* ».

Le texte le plus important est la péricope synoptique des enfants qu'on amène à Jésus (*Mc.*, 10, 13-16 parall.). L'épisode rapporté par cette tradition n'a certainement pas eu pour pointe, en réalité, la question du baptême des enfants, mais bien l'attitude spirituelle nécessaire à la possession du Royaume. Mais cela n'empêche pas que la tradition ait pu être mêlée à des controverses ou, au moins, à une réflexion sur le baptême des enfants. Certaines particularités du texte paraissent de fait attester semblable usage.

Les trois synoptiques possèdent l'expression : « *N'empêchez pas... (koluete)* ». Or ce verbe *koluein*, relativement peu employé dans le Nouveau Testament, apparaît plusieurs fois dans un contexte baptismal (*Act.*, 8, 36 ; 10, 47 ; 11, 17 ; cf. *Mt.*, 3, 13s.)¹⁸. Cette remarque ne suffit sans doute pas à établir que ce verbe faisait partie d'une for-

mule du rituel baptismal primitif¹⁹. Mais la présence de ce verbe dans la tradition a fort bien pu donner l'idée d'appliquer l'épisode à la question du baptême des enfants. Le texte de Matthieu est particulièrement intéressant sous cet angle :

« Alors on lui présenta des petits enfants pour qu'il leur *imposât les mains* et *priât...* » (19, 13).

Les mots soulignés sont propres à Matthieu ; Marc et Luc ont simplement : « pour qu'il les touchât... ». Or l'usage le plus courant de *l'imposition des mains* était baptismal et une *prière* l'accompagnait sans doute (*Act.*, 8, 15ss.). Cette double allusion ajoutée au texte par Matthieu est donc significative, surtout si l'on pense à l'intérêt que cet évangile semble porter aux questions de discipline ecclésiastique. L'utilisation baptismale de l'épisode pourrait être confirmée par le fait suivant : la première fois où la littérature chrétienne se réfère certainement²⁰ à notre texte, elle le fait à propos du baptême des enfants pour conseiller d'ailleurs, assez paradoxalement, de le retarder (*Tertullien, De bapt.* 18)²¹.

Un autre texte synoptique a été versé au dossier. Il s'agit d'une parole de Jésus, conservée par le seul Matthieu :

« Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits. Car, je vous le dis, leurs anges aux cieux se tiennent constamment en présence de mon Père qui est aux cieux ». (*Mt.*, 18, 10).

Selon une interprétation récente²², cette parole signifierait que « le petit enfant, par l'intermédiaire de son « ange », c'est-à-dire d'une contrepartie invisible de son être, est rattaché à son Père Céleste d'une manière particulièrement intime que les adultes ne connaissent pas »²³. Tout le monde n'admettra pas cette exégèse séduisante. A supposer qu'elle s'impose, faudrait-il voir dans ce texte une invitation pour l'Eglise à ne pas être « plus royaliste que le Roi » et à baptiser les enfants ? Ne s'inscrirait-il pas plutôt dans la ligne de la « sainteté » des enfants de chrétiens visée par I *Cor.*, 17, 14 ? Nous posons la question.

Conclusions.

Il est donc possible que l'Eglise primitive ait *baptisé*, sans s'enquérir très précisément de leur *foi personnelle*, des *adultes* que l'occasion ou leur situation sociale destinaient à se joindre à une entrée collective dans le christianisme. En ce qui concerne *les petits enfants*, il est très vraisemblable, sinon certain, qu'elle les *baptisait* tous : c'était évidemment *sans* leur demander *la foi*. Même si, pendant quelque temps elle ne les baptisa pas ou, du moins, pas tous, ce n'est pas parce qu'elle se désintéressait de leur salut. Il semble plutôt qu'elle l'ait considéré comme assuré par le simple fait d'avoir des parents chrétiens.

Cette instance historique qui vient de nous retenir pose donc avec une force accrue le problème du rapport exact de la foi au salut par le baptême. La foi, nécessaire au salut, condition du baptême qui lui donne par ailleurs l'efficacité, peut-elle donc ne venir qu'après le baptême et le salut ou n'être que la foi de tierces personnes ? Même pour qui n'admettrait guère les conclusions de l'enquête historique qui précède, nous estimons que le problème mérite d'être posé.

Sa solution définitive ne pourra guère être fournie que par un élargissement de notre réflexion dans une analyse aussi précise que possible de la structure du salut individuel. Mais, avant cette dernière étape et pour la préparer, il nous reste à étudier quelques récits de miracles des évangiles et des Actes, dont certains au moins ont déjà été utilisés pour la solution du problème qui nous occupe²⁴. Il y est en effet question de « foi » et de « salut », mais de salut en un sens particulier : la guérison, salut corporel, peut symboliser le salut spirituel. Or le mouvement même de notre recherche oriente en ce moment notre attention sur les rapports de la foi et du baptême, donc du salut et de tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, évoquer le salut. La difficulté est ici de savoir si la pensée chrétienne

primitive a vu une relation, et quelle relation elle a vue, entre, d'une part, cette « foi » et ce « salut » des récits de miracle, et, d'autre part, *la foi et le salut*^{24^{Bis}}. Il est encore plus délicat d'affirmer la signification sacramentelle, et en particulier baptismale, de ces miracles. On l'a soutenu avec beaucoup de vraisemblance pour le quatrième évangile²⁵ ; la chose est moins claire pour les Synoptiques.

Il n'en reste pas moins que cette étude est à faire. Elle nous révélera au moins que la pensée de Jésus et aussi celle de ses disciples sur la « foi » et le « salut » est d'une complexité dont nous aurons à nous souvenir lors de la phase ultime de nos réflexions.

LA « FOI » ET LE « SALUT » DANS LES RÉCITS DE MIRACLES

A première vue, dans les récits de miracle, la « foi » et, plus précisément, *la « foi »* des bénéficiaires du miracle apparaît comme la condition de la guérison ou du « salut » au sens précis que nous donnons à ce mot dans ce paragraphe. A ce titre, la « foi » *précède le « salut »*. Cette impression d'ensemble se dégage de la majorité des récits et, le cas échéant, d'affirmation comme celle-ci :

« Et il ne put faire là aucun miracle... et il s'étonnait de leur manque de foi ». (*Mc.*, 6, 6).

La situation générale est donc assez semblable à celle que nous avons constatée à propos de la foi et du baptême. Néanmoins, un examen plus attentif des textes montre que cette règle générale connaît bien des exceptions.

I. *Le « salut » par la « foi » des tiers.*

Une première série de récits peut être constituée : la « foi » qui obtient le miracle n'y est pas celle du « sauvé », mais celle de tierces personnes.

Tel est peut-être le cas du *paralytique de Capharnaüm* (*Mc.*, 2, 1-12 par.) :

« Jésus, voyant *leur* foi, dit au paralytique : Tes péchés sont remis. » (2,5).

« Leur foi » vise sûrement la foi des porteurs, mais rien ne permet d'affirmer catégoriquement que cette foi est seule en cause, à l'exclusion de celle du paralytique. Le rapprochement de la foi et des « péchés remis » évoque le vocabulaire baptismal le plus ancien, tel que nous l'atteignons dans la première partie des Actes²⁶. Ce rapprochement nous semble ici particulièrement significatif, car l'un de ses éléments — la réflexion sur la foi — se présente comme une réflexion du narrateur : l'allusion baptismale pourrait donc être intentionnelle. Et la rémission des péchés a pour base la foi du groupe.

Les trois récits suivants ont un trait commun : c'est le père ou la mère qui, par sa foi, obtient le « salut » de son enfant. Il s'agit de *Jaïre* (Mc., 5, 21-43 par.), de *la Cananéenne* (Mc., 8, 24-30 par.) et du *père de l'enfant possédé* (Mc., 9, 14-29 par.). Il ne nous paraît pas douteux que, dans la pensée des évangélistes et dans celle de Jésus, la « foi » dont il est question dans ces récits, est irréductible à la simple confiance dans un thaumaturge. Dans le cas de la Cananéenne, cela est indiqué par l'opposition, sous-jacente chez Marc, explicite chez Matthieu, entre Israël et les nations : la « foi » est l'attitude vis-à-vis de Jésus et de sa mission. Il en est de même pour la guérison de l'enfant possédé : l'exclamation de Jésus : « Engeance sans foi ! » (Mc., 9, 19), en faisant écho à *Deutér.*, 32, 20, situe le manque de foi du père (et des disciples) dans le prolongement du manque de foi d'Israël. La qualité religieuse de cette foi a fort bien pu incliner la pensée chrétienne primitive à voir dans ces miracles comme une préfiguration du salut. L'ancienne variante que présente la fin du texte de Marc :

« Cette espèce-là ne peut sortir par rien d'autre que par le jeûne (et par la prière) ». (Mc., 9, 29).

pourrait bien attester que l'utilisation baptismale se serait

maintenue au second siècle. La prière et le jeûne faisaient alors partie de la préparation au baptême (Justin, *I Apol.* LXI). En tout cas, dans nos trois récits, si la « foi » précède le salut, il s'agit de la foi des parents.

Ce pourrait être le cas aussi pour l'épisode suivant, *le centurion de Capharnaüm*, si l'on s'en tenait au récit de Matthieu (8, 5-13) où le malade est appelé *pais* : ce mot peut en effet se traduire « enfant » ou « serviteur ». Mais le texte de Luc parle indubitablement de « serviteur ». Enfant ou serviteur, il s'agit de toute manière d'un être humain appartenant à l'une ou l'autre de ces catégories de personnages à propos desquels nous nous sommes demandés s'ils n'étaient pas baptisés dans la foi de leurs parents ou de leur maître. Ici, en tout cas, le serviteur est guéri en raison de la foi de son maître. L'opposition entre ce païen et Israël (*Mt.*, 8, 10 par.) révèle la nature religieuse de cette foi. Matthieu l'a bien souligné en insérant ici une parole sur le rejet d'Israël et l'accès des nations au Royaume, qu'il a été chercher dans un contexte tout différent (*Mt.*, 8, 11 s. = *Lc.*, 13, 28 ss.) : il suggère ainsi que c'est la foi qui assure le salut des nations.

A ces textes des Synoptiques s'ajoute l'histoire johannique du *fonctionnaire royal de Capharnaüm* (*Jo.*, 4, 43-54) dont le fils — c'était encore un enfant (4, 51) — est guéri grâce à la démarche de son père.

Tous ces épisodes nous montrent donc le « salut » d'enfants ou d'un serviteur dû à la « foi » de tierces personnes, parents ou maître. Dans le seul cas où il s'agit d'un adulte — le paralytique s'en ira chez lui en portant son brancard — la foi de l'intéressé peut être en jeu. Pour affirmer que ces textes ont pu guider la pensée et la pratique de l'Église primitive, il faudrait des raisons beaucoup plus fortes que les indices signalés par nous ici ou là, mais ces analogies valent la peine d'être notées.

II. Le « salut » par la « foi » de la communauté.

Dans un second groupe de textes, nous abordons des cas un peu différents des précédents. Il s'agit toujours de la foi de personnes autres que celui qui est « sauvé ». Mais cette foi, si elle est toujours la « foi » des miracles, est maintenant aussi la foi d'après Pâques, celle qui réunit les communautés chrétiennes.

C'est elle qui est en jeu dans un premier épisode, celui de *l'infirme de la Belle Porte* (Act., 3, 1 — 4, 22). Il n'est pas question de foi chez cet homme puisqu'il n'a pas demandé sa guérison, mais simplement l'aumône (3, 3). C'est la foi de Pierre et de Jean, foi charismatique, mais aussi foi pleinement théologique, qui opère son salut ; saint Pierre l'affirme :

« Par la foi en son Nom, à cet homme que vous voyez et connaissez, ce Nom même a rendu la force, et c'est la foi en Lui qui, devant vous tous, l'a rétabli en pleine santé. » (3, 16).

Par ailleurs, cette guérison semble bien présentée comme une image du salut :

« C'est par le Nom de Jésus-Christ... que cet homme se présente guéri devant vous... car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés. » (4, 10ss.)

Ici donc encore, la foi qui précède le « salut » est celle de tiers, plus précisément celle de la communauté en celle de deux de ses responsables. Une autre vérité se dégage peut-être du passage : si l'on peut être sauvé par la foi des autres, c'est qu'en fin de compte on est sauvé par le Nom, par le Seigneur glorifié. Nous rejoindrions ainsi une remarque que nous avons déjà faite (p. 11) : le facteur principal du salut est la puissance de Dieu et non pas l'élément humain qu'est la foi.

Le second épisode, *la résurrection de Tabitha* (Act., 9, 36-43) ne nous retiendra pas longtemps. En effet, on n'y parle ni de la foi de Pierre ni de celle des chrétiens de Joppé ; le texte par ailleurs n'ajoute rien aux leçons de

l'épisode de la Belle Porte. Néanmoins, le « salut » de la défunte ne peut pas être dû à sa propre foi²⁷.

Les deux épisodes précédents, comme les récits évangéliques de notre premier groupe, peuvent encourir le reproche de n'être utilisables pour le problème des rapports de la foi et du salut que comme des analogies dont il est difficile de mesurer la portée exacte. La pertinence du texte suivant paraîtra sans doute moins discutable :

« Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils *prient* sur lui, après l'avoir oint d'huile au *Nom du Seigneur*. La *prière* de la *foi* sauvera le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des *péchés*, ils lui seront *remis*. » (Jac., 5, 13ss.)

La ligne dominante est ici celle de la guérison, comme dans tous les cas précédents ; l'onction elle-même trouve son analogue dans un sommaire de Marc sur les guérisons opérées par les Douze (Mc., 6, 13). Mais le salut promis au malade est plus que la simple guérison : s'il le faut, il s'étend au domaine spirituel par la rémission des péchés. Et ce salut spirituel est assuré directement par la foi des presbytres, donc de la communauté — une fois lancé l'appel initial. Par ailleurs, ici encore, si la foi d'autrui peut sauver le malade, c'est qu'il devra son salut, en dernière instance, au Seigneur (Cf., pp. 11 et 25). La foi de l'Eglise joue donc bien ici un rôle essentiel dans le salut, au sens plein, d'autrui. Nous retrouvons notre problème.

Faut-il aller plus loin ? Les mots en italique évoquent le vocabulaire baptismal. On pourrait être tenté de conclure de cette remarque que Jacques aurait raisonné pour le baptême, commencement du salut, comme il le fait pour le salut de ce baptisé : il aurait pensé alors que la foi d'autrui pouvait, dans certains cas au moins, jouer un rôle fondamental dans le salut de quelqu'un par le baptême. Disons simplement, avec sagesse, qu'il n'y a sans doute pas songé. Mais la suite nous montrera que cette façon de

voir les choses est dans le prolongement logique de la conception néo-testamentaire du salut personnel.

Nous aurons à parler du rôle que joue la foi de l'Eglise dans le baptême.

III. La « foi » après le « salut ».

Nous n'avons jusqu'à présent étudié que des cas où la foi, celle de tiers ou de l'Eglise, précède le salut. Mais certains de nos récits nous invitent à chercher dans une autre direction. Par exemple, si le « salut » de l'infirmes de la Belle Porte ou de Tabitha est précédé de la foi de la communauté, il est aussi suivi de la foi de ceux que convertit le miracle (*Act.*, 4, 4 ; 9, 12). Fruit de la « foi », le « salut », à son tour, a pour fruit la foi. Il en est ainsi dans les Synoptiques : l'admirable foi de l'hémorroïsse par exemple vient de ce qu'elle « a entendu parler au sujet de Jésus » (*Mc.*, 5, 27). Saint Jean nous présente aussi des cas analogues (*Jo.*, 2, 11 ; 11, 45). La foi déchiffre la mission de Jésus et sa surhumaine puissance de salut dans ces signes que sont les miracles.

Si le miracle peut faire passer ses témoins ou les auditeurs de ses témoins de l'absence de foi à la foi, qu'en est-il pour le bénéficiaire du miracle ? Nous voyons ici trois cas qui peuvent nous aider à répondre à cette question et à progresser dans l'intelligence de notre problème.

Le premier est l'histoire des dix lépreux (*Lc.*, 17, 11-19). Tous les dix ont demandé leur guérison et, dans leur docilité à Jésus, tous les dix l'ont obtenue. Il est permis de supposer, en raison des cas analogues, que Jésus les a guéris en raison de leur « foi ». Mais, de cette foi, le texte ne dit rien ; par contre, il se termine ainsi :

« L'un d'entre eux... revint sur ses pas en glorifiant Dieu à haute voix et se jeta aux pieds de Jésus, le visage contre terre, en le remerciant. Or c'était un Samaritain. Prenant la parole, Jésus lui dit... : Relève-toi, pars, ta foi t'a sauvé. »

Quelle est la portée de cette parole de Jésus ? vise-t-elle sa foi d'avant le miracle et serait-elle dès lors valable pour les neuf autres miraculés ? Il nous semble plus conforme au mouvement du récit, à son silence sur la foi avant le miracle de voir dans cette foi un épanouissement, un approfondissement de la foi que cet homme possédait déjà avant d'être guéri. Il a *vu* (17, 15) qu'il était guéri, « sauvé » et il a *cru*. Dès lors, le salut que lui apporte sa « seconde » foi, est beaucoup plus que sa simple guérison. Un autre argument plaide pour cette manière de voir les choses. L'intérêt que Luc porte aux Samaritains est bien connu (9, 52 ; 10, 29-37 ; 17, 11 ; *Act.*, 8, 4-25) et a pu porter l'évangéliste à voir, dans notre épisode, le début ou, du moins, l'annonce du salut des Samaritains par la foi.

Ce texte semble donc bien nous autoriser à dire que l'intervention de Jésus « sauvant » un homme peut transformer la foi de cet homme. La foi plénière suit donc le « salut » qu'est la guérison. Cette idée de degrés divers dans la foi est attestée par les Synoptiques : ils parlent de « petite » (*Mt.*, 6, 30 par. ; etc...) et de « grande » (*Mt.*, 15, 28) foi ; ils savent aussi que la foi plénière vient de l'intervention de Jésus (*Lc.*, 17, 5). Elle se retrouve aussi en saint Jean où toute foi ne mérite pas d'être reconnue comme authentique par Jésus (*Jo.*, 4, 23 ss.).

Nous venons d'évoquer le quatrième évangile : avec l'épisode de l'aveugle-né (*Jo.*, 9), il nous présente notre second cas où la foi du miraculé suit le miracle. La signification sotériologique de la guérison, attestée par le début (9, 1-5) et la fin du récit (9, 39 s.), est indéniable : le miracle apparaît comme un acte symbolique qui révèle Jésus comme lumière du monde. La signification baptismale, tout en étant moins assurée, n'est pas invraisemblable : les thèmes du bain (9, 7) et de la lumière en particulier peuvent être des thèmes baptismaux (*cf. Lumière et Vie*, n° 26, pp. 61 - 77 et 82 - 84). Or la foi de l'aveugle suit son illumination, son « salut » :

« Jésus... le rencontrant, lui dit : Crois-tu au Fils de l'Homme ? Il répondit : Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? Jésus lui dit : *Tu le vois*, c'est lui qui te parle ! Alors il dit : *Je crois*, Seigneur. Et il se prosterna devant lui. » (9, 35-38).

Comme dans le cas du Samaritain, nous trouvons la *vue* et la *foi* ainsi que le *prosternement* qui paraît bien signifier que les deux miraculés voient en Jésus plus qu'ils n'y voyaient avant. Mais, dans le cas de l'aveugle, il y a davantage : il n'y a rien qui puisse évoquer la « foi » avant le « salut ». Il n'a même pas demandé la lumière : elle lui est donnée et, *ensuite*, sa foi accueille la Lumière.

Le troisième cas, johannique lui aussi, est fort complexe. Nous avons déjà utilisé ce récit : c'est l'épisode du *fonctionnaire royal de Capharnaüm* (4, 43-54). On peut y voir la foi à trois stades. Avant le miracle, la foi n'est pas mentionnée par le texte, mais la démarche même de cet homme la manifeste et elle apparaît, semble-t-il, comme une attitude spirituelle préparatoire ordonnée au signe qui lui-même est ordonné à la foi :

« Si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc pas ! » (4, 48).

La seconde étape se situe entre le moment où Jésus a dit à l'homme :

« Va, ton fils vit. »

et celui où l'homme apprend que son fils est guéri :

« L'homme crut à la parole que Jésus lui avait dite et se mit en route. » (4, 50).

Quant au troisième stade de la foi, il se présente lorsqu'à la fin du récit, nous trouvons cette conclusion :

« Et il crut, lui et toute sa maisonnée. » (4, 53).

L'épisode rappelle assez celui du lépreux samaritain et, ici comme là, la foi d'après le miracle est sans doute d'une qualité particulière. En tout cas, elle suit le miracle.

Dans ces trois cas, la foi ou, du moins, la foi plénière suit donc le « salut ».

IV. Le « salut » sans la « foi ».

L'aveugle-né de saint Jean a dû son « salut » et sa foi à l'initiative de Jésus. Il nous reste à dire quelques mots d'une dernière catégorie de miracles : ceux qui relèvent eux aussi, de l'initiative de Jésus, mais sans que la foi soit mentionnée dans le récit, même après le miracle. Ainsi dans la multiplication des pains, la résurrection du fils de la veuve de Naïm, etc... Si les miracles sont bien les signes de la venue des temps messianiques (*Mt.*, 11, 4 ss.) et comme la préfiguration de l'entrée de l'individu dans le monde du salut, ceux que ne précède aucune démarche humaine correspondent à cet aspect du salut qu'il faut appeler son caractère purement gratuit : il correspond à un besoin de l'homme, mais il est là, il est donné avant toute demande et en dehors de toute réponse du côté de l'homme, sans « foi » ni avant ni après.

Ces miracles, dus à une intention uniquement personnelle de Jésus, semblent en général très riches de signification. Ils agitent très spécialement ses adversaires. La guérison du paralytique de Capharnaüm est en partie de ce type : la rémission des péchés n'a pas été demandée. De même, nous le rappelions plus haut, la guérison de l'aveugle-né qui, elle aussi, est suivie d'une controverse (*Jo.*, 9, 13-16). L'événement se passe le jour du Sabbat (*Jo.*, 9, 14) : ce type de miracle semble avoir été particulièrement fréquent ce jour-là (*Mt.*, 12, 9-14 ; *Lc.*, 13, 10-17 ; cf., *Jo.*, 5, 5-18). Jésus révélait sans doute ainsi d'une manière plus claire — le sabbat étant comme la préfiguration de l'ère messianique — la nature messianique de sa mission²³ ; peut-être même, manquant ainsi au repos sabbatique, tel du moins que le concevaient ses adversaires, suggérait-il qu'il était au-dessus du sabbat. Autrement dit, plus que les autres, ces miracles sans foi aucune, signifient l'initiative absolue de Dieu dans l'envoi des temps messianiques et la présence « gracieuse » du salut en la personne de son Fils.

Conclusions.

La règle générale « pas de miracle sans foi personnelle antécédente » connaît donc des exceptions multiples et variées. Dans la plupart des cas, la « foi » est en rapport immédiat avec le « salut », mais ce rapport ne s'exprime pas forcément dans l'antériorité chronologique d'une foi personnelle. La « foi » qui est condition du « salut » peut être la foi des autres. En un certain sens, le « salut » est orienté vers une « foi » à venir.

Il y a même des cas où le « salut » est donné sans aucun rapport immédiat avec la « foi ». Cette dernière série de cas rejoint les remarques faites par ailleurs (pp. 11, 25, 26) sur le fait qu'en dernier ressort le salut remonte à l'initiative première de Dieu. Dans tous les miracles du reste, cette initiative est présente : aucun ne se produit sans l'intervention ou, du moins, la présence de Jésus ; tous ils supposent donc sa venue et l'initiative divine qui l'a décidée.

Nos textes renferment donc une théologie, implicite pour une large part, des rapports de la « foi » et du « salut ». L'Eglise primitive a-t-elle dégagé cette théologie pour l'appliquer au cas de *la foi et du salut* par le baptême ? Nous avons noté quelques indices en faveur d'une réponse positive à cette question. Mais, quoi qu'il en soit, nous allons bientôt constater qu'en fait cette théologie rejoint sur bien des points l'analyse qui nous reste à faire de la structure du salut personnel selon le Nouveau Testament.

LA STRUCTURE DU SALUT PERSONNEL.

Dans les pages qui précèdent, les textes néo-testamentaires nous ont amenés à mentionner les divers éléments qui déterminent la structure du « salut » dont parlent les récits de miracles : Dieu, Jésus, la foi des autres ou celle du « sauvé ». Il y là une indication précieuse. Si nous pouvions, dans cette ligne, dégager les divers éléments du salut

personnel et prendre connaissance de leur fonction exacte ainsi que de leurs tenants et de leurs aboutissants, nous verrions très probablement plus clair dans le problème des rapports de la foi, du baptême et du salut. A supposer même que nous n'ayions aucun élément qui nous permette d'affirmer que l'Eglise a baptisé, des petits-enfants par exemple, sans toujours demander la foi personnelle, une telle analyse doit nous permettre de déterminer si cette pratique, dans des conditions bien définies, est cohérente avec les lignes fondamentales de la pensée du Nouveau Testament sur le salut de l'homme.

1. Structure générale du salut personnel.

Avant d'aborder l'étude détaillée de chacun des éléments qui concourent au salut personnel du chrétien, il sera utile de proposer deux remarques très simples, mais fondamentales sur les lignes les plus générales de structure de cet événement.

1. *Passivités et activité de l'homme sauvé.* Le point de départ de cette première remarque sera une constatation d'ordre grammatical. Lorsque le Nouveau Testament parle de cet événement un et concret qu'est le salut de l'homme, il utilise deux séries de formes verbales : des passifs et des actifs.

Parmi les premiers, certains, les plus nombreux, apparaissent en général comme des synonymes de « être sauvé » : être appelé, être connu, être justifié, être sanctifié, etc... Quand on les rencontre à l'actif, ces verbes ont pour sujet Dieu ou parfois le Christ. Ils nous renvoient donc à une certaine passivité de l'homme relative à l'agir divin. D'autres passifs dont le principal est « être baptisé » nous renvoient à une passivité parallèle de l'homme relative à l'agir de l'Eglise. *L'homme ne se baptise pas²⁹, pas plus qu'il ne se sauve. Il est baptisé comme il est sauvé.* Cet agir de l'Eglise, dont il faudra préciser les rapports avec l'agir

divin, détermine chez l'homme une autre passivité dans l'événement de son salut.

Parmi les verbes qui parlent du salut de l'homme, il y a aussi des verbes actifs dont l'homme est le sujet : le principal d'entre eux est « croire ». Ils indiquent la part de l'agir humain, relatif et second, nous aurons à le dire, par rapport à l'agir de Dieu et de l'Eglise.

Nous voyons d'ores et déjà se dessiner une structure : une double passivité relative à une double activité divine et humaine, jointe à une activité de l'homme dans l'unité d'un même événement spirituel.

2. *Le caractère « temporel » du salut.* — Le salut de l'humanité selon le Nouveau Testament apparaît comme une réalisation en cours entre un événement passé fondamental — qui est indissolublement la Mort et la Résurrection glorieuse de Jésus — et un événement futur — la manifestation définitive du Seigneur et de ses saints. Il en est de même pour le salut de chaque individu. *Les chrétiens sont des hommes « en-cours-de-salut »* : le présent du verbe grec (*sôzomenoi* : *Act.*, 2, 47 ; *1 Cor.*, 1, 18) possède ici sa plénitude de sens. Cette réalisation en cours a son point de départ historique dans le baptême qui est, dans la vie du chrétien, la présence de la Mort et de la Résurrection glorieuse du Sauveur. On sait à quelle profondeur cette vérité a été perçue par saint Paul³⁰. Ses vues pourront s'estomper au second siècle³¹ : la pensée chrétienne y reviendra par la suite, car elles sont dans la logique la plus profonde de la foi. Cette foi était supposée par la pratique permanente de l'Eglise : le baptême était donné *une fois pour toutes* à un individu. Vouloir renouveler l'entrée de l'homme dans le monde du salut, ce serait vouloir répéter la Mort du Christ qui a eu lieu une fois pour toutes³².

Baptisé, l'homme est donc sauvé, introduit dans le monde à venir. Mais il n'est pas encore pour autant retiré de ce monde : son salut est donc encore à venir jusqu'à cet

autre événement que sera son « être-avec-le-Christ » ; il n'est pas encore sauvé. Il est donc bien *en-cours-de-salut*.

Il y a là un aspect temporel du salut qui est un autre élément essentiel de sa structure.

Conclusions. — La double passivité et l'activité dégagées ci-dessus vont donc être coextensives à la durée du salut. Si rien ne l'empêche de déployer tous ses éléments, le salut apparaît donc comme la rencontre de trois libertés — celle, première et souveraine, de Dieu, celle de l'Eglise et celle de l'homme — à la jonction de l'éternité et de la durée humaine. Tel est le mystère dont nous avons désormais à tenter de préciser les contours.

II. *La part de Dieu.*

Elle est première et absolue ; tous les autres éléments du salut lui sont relatifs. C'est vers elle que nous a orientés la passivité fondamentale de l'homme dans son salut.

Il suffira ici d'évoquer quelques grandes affirmations du Nouveau Testament en les appuyant de références à des textes caractéristiques. Dans le salut de l'homme, l'amour de Dieu, sa « grâce » comme dit volontiers saint Paul, est premier ; il est d'une absolue gratuité (*Tit.*, 2, 11 ; 1 *Jo.*, 4, 8, 10, 16, 19). Il est au point de départ de son dessein éternel de salut et agit déjà dans l'Ancien Testament. Il se manifeste et agit pleinement dans l'Incarnation (1 *Jo.*, 4, 9) et surtout dans l'unique sacrifice rédempteur (1 *Jo.*, 4, 10) : en un mot dans le Christ (*Rom.*, 8, 39). Il est à l'œuvre dans l'Eglise, corps du Christ : Dieu parle dans sa prédication missionnaire (1 *Thess.*, 2, 13), agit dans le baptême qu'elle donne (*Tit.*, 3, 4) et c'est sa « grâce » qui éduque les chrétiens à travers l'éducation que leur donne l'Eglise (*Tit.*, 3, 4).

Cette primauté ontologique absolue de la « grâce » de Dieu joue jusque dans un domaine où son importance vaut

d'être soulignée. Dans le salut, nous y insisterons, la foi est la part propre de l'homme. Il faut ici noter que néanmoins cet agir humain est encore, d'une manière secrète, mais fondamentale, passivité. L'homme croit, mais Dieu donne la foi.

« Ainsi donc, aux païens aussi Dieu a donné la repentance (*metanoia*) qui conduit à la Vie. » (*Act.*, 11, 18).

« Le Seigneur lui ouvrit le cœur, de sorte qu'elle s'attacha aux paroles de Paul... » (*Act.*, 16, 14).

Un dernier texte est très caractéristique. On y souligne que Dieu donne à la fois le salut — rémission des péchés — et la condition du salut — la *metanoia* :

« C'est Lui que Dieu a exalté par sa droite, le faisant Chef et Sauveur, afin d'accorder par Lui à Israël la repentance (*metanoia*) et la rémission des péchés. » (*Act.*, 5, 31).

Si la foi est *obéissance*, ce n'est pas simplement parce qu'elle engage l'homme dans le *service* de la volonté de Dieu, mais, beaucoup plus profondément, parce qu'en son être même elle obéit à la grâce de Dieu qui lui donne l'existence. Etant tous de « ceux qui ont cru par grâce »³³, nous serons tous en fin de compte des serviteurs inutiles. Malheur à l'homme qui se prévaudrait de sa foi ! *Il croit* certes, mais même cela lui *est donné* : cet actif est encore un passif.

La venue du Seigneur dans le monde pour sa parousie relève aussi de l'initiative divine (*Act.*, 3, 20). Il en sera de même pour l'accomplissement dernier du salut de l'homme. Nous verrons plus loin que le rôle de la foi est coextensif à la durée du salut : c'est évidemment dire que celui de la grâce de la foi lui est aussi coextensif.

De bout en bout le salut de l'homme, comme celui de l'humanité, est donc l'œuvre de l'amour miséricordieux et de la puissance de Dieu. L'agir humain leur est relatif dès l'instant où Dieu lui donne l'existence et il le demeure tant que Dieu lui accorde de durer.

Notons pour terminer que cet amour de Dieu, dans son mouvement le plus profond, veut sauver tous les hommes (1 *Tim.*, 2, 4). Cette universalité est comme une autre face de sa gratuité. La suite montrera l'importance de cette universalité.

III. *La part du Christ.*

Dans la réalisation du dessein d'amour de Dieu, nous l'avons dit (p. 34), le Christ tient une place centrale. Pour les hommes, il est *la* manifestation suprême de l'amour de Dieu, il est cet amour même. Pour son Père, il est l'humanité et sa réponse à l'amour sauveur. L'unique médiateur de salut est à la fois Dieu et homme. C'est donc sous un double aspect que nous devons envisager sa place dans le salut de l'homme, le rôle qu'il y tient dans l'unité de sa personne.

1. *Le Christ du côté de Dieu.* — Par un premier aspect de son rôle rédempteur et de son être même, le Christ est situé du côté de Dieu. Comme son Père, une fois pour toutes et avant toute réponse de l'homme, *il nous a aimés* (*Gal.*, 2, 20s. ; *Eph.*, 5, 1s. ; 1 *Jo.*, 3, 16). Sa « grâce » (*Act.*, 15, 11) épouse, pour ainsi dire, celle du Père, son amour pour les hommes est au point de départ et demeure le fondement de leur salut (*cf. Rom.*, 8, 35-39). La passivité humaine dans le salut n'est donc pas seulement relative à l'amour du Père, mais aussi à celui du Christ.

2. *Le Christ du côté de l'homme.* — Si, en tant que Fils ou Verbe, le Christ est du côté de Dieu, en tant que Verbe *fait chair*, il est du côté de l'humanité, Chef et Premier-né de l'humanité nouvelle. En raison de cet aspect de son être, son agir divin l'engage dans une certaine passivité à laquelle il nous faut réfléchir. *Il nous a aimés et s'est livré...*

En un sens tout d'abord, *il a été sauvé* de la mort au jour de la résurrection (*Heb.*, 5, 7) : passivité à l'égard de

son Père. Le Nouveau Testament parle peu de cette passivité, car le salut, pour lui, c'est essentiellement être sauvé du péché, ce qui n'est pas le cas pour le Christ. Par contre, au cœur même du kérygme, il emploie d'autres passifs : « il a été livré, il a souffert, il a été crucifié, etc... » : ils visent la passivité du Christ à l'égard d'un agir humain, d'événements de l'histoire.

Cette passivité relative à Dieu ou aux hommes, Jésus l'a résumée d'un mot lorsqu'il a parlé du *baptême dont il devait être baptisé* (Mc., 10, 35-40). Son baptême par Jean-Baptiste l'orientait déjà vers ce baptême plénier que fut sa Passion, sa Résurrection glorieuse, sans oublier sa réception de l'Esprit (Act., 2, 33)³⁴. Il faut d'ailleurs noter que, pour Jésus, l'être-baptisé était avant tout passivité relative à l'agir de son Père : à travers l'agir des hommes lors de la Passion et directement quand il fut ressuscité, glorifié, doté de l'Esprit.

Si l'on parle du baptême de Jésus et même de son salut, *faut-il parler de sa foi* ? Le Nouveau Testament lui-même nous y invite : le baptême de Jean supposait une certaine foi en la mission du Baptiste (Mt., 31, 32) et Jésus a reçu ce baptême ; il nous est par ailleurs présenté comme le sommet de la foi d'Israël (Heb., 12, 1s.). On peut parler de la foi de Jésus, à condition de bien entendre le mot qui, en son sens biblique, désigne essentiellement la réponse de l'homme tout entier à l'amour de Dieu. Dès lors certains éléments importants de la foi furent vécus par le Christ : s'il n'y eut pas chez lui cette adhésion de l'intelligence dans l'inévidence, il connut la confiance, l'obéissance (Heb., 5, 7s.) et l'amour, ressorts et manifestations normales de la foi³⁵. Dans le baptême du Christ, la « foi » fut donc présente : l'amour du Christ y répondit à l'amour de son Père, dans la docilité à son dessein.

Conclusions. — Si nous avons parlé du salut, du baptême et de la foi du Christ, c'est pour souligner que le salut

personnel est vraiment à l'image du salut du Christ. Mais il y a plus. Puisque le Christ est l'Adam de l'humanité nouvelle, puisque celle-ci est pour ainsi dire contenue en Lui, on peut affirmer dès maintenant que, quel que soit le mode de son salut, un homme n'est jamais sauvé sans baptême et sans foi : son salut s'enracine dans le baptême et la « foi » du nouvel Adam.

Le salut d'un homme est donc toujours salut dans le Christ. Il est aussi salut par le Christ, par cet amour qui situe le Christ du côté de Dieu. On voit maintenant ce que signifie la passivité de l'homme sauvé relative au Christ. Voyons maintenant quelles sont les modalités de cette relation du salut personnel à l'Unique Salut.

IV. *La part de l'Eglise.*

Nous avons noté plus haut que, dans le salut personnel, il y avait une certaine passivité relative à l'Eglise. C'est à cet élément du salut que nous allons maintenant réfléchir.

1. *Le salut est d'abord salut de l'Eglise.* — Le centre du dessein de Dieu n'a jamais été le salut d'une série d'individus juxtaposés, mais le salut d'un peuple, d'individus organiquement unis. Ce « parti-pris » du Dieu qui est Amour est inscrit à toutes les pages de la Bible. Nous n'y insisterons pas. La suite de nos remarques éclairera d'ailleurs ce point.

2. *Le baptême de l'Eglise.* — Pour le Nouveau Testament, le baptême du Christ est baptême de l'Eglise. Cette perspective est déjà inscrite dans la parole de Jésus :

« ... le baptême dont je dois être baptisé, vous en serez baptisés » (Mc., 10,39).

Elle est explicite dans beaucoup de textes où il est question de l'Eglise, du peuple ou simplement d'un « nous » ou d'un « vous » qui évoque la communauté.

Jésus

« s'est livré *pour nous* afin de *nous* racheter de toute iniquité et de purifier *un peuple* qui lui appartienne en propre, zélé pour le bien. » (Tit., 2, 14).

« Il s'est livré pour elle [= l'Eglise] afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne, car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante... » (Eph., 5, 25s.)

« Dans sa grande miséricorde, il *nous* a régénérés, par la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts... » (1 Pet., 1, 3).

« Lorsque se sont manifestés la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes... il *nous* a sauvés par le bain de la régénération en l'Esprit-Saint. » (Tit., 3, 4s.)

Certains de ces textes contiennent des allusions à des textes ou des thèmes de l'Ancien Testament. Ainsi Tit., 2, 14 reprend des formules qui concernaient Israël (Ps., 130, 8 ; Ex., 19, 5 ; Deut., 7, 6) et le texte des Ephésiens, en présentant la Passion-Baptême comme le bain nuptial de l'Eglise³⁶, évoque le thème d'Israël épouse de Yahweh. Il n'est donc pas étonnant que saint Paul parle du peuple de l'Exode en pensant au baptême de l'Eglise :

« Nos pères ont *tous* été sous la Nuée, *tous* ont passé à travers la mer, *tous* ont été baptisés en Moïse dans la Nuée et dans la mer... » (1 Cor., 10, 1s).

Le baptême du Christ est donc bien baptême de l'Eglise : dans le Christ, avec Lui, une fois pour toutes, l'Eglise est morte, a été ressuscitée, a reçu l'Esprit au jour de la Pentecôte. Elle a donc connu la passivité de l'être-baptisé : relativement aux hommes et au Père comme le Christ lui-même, mais aussi relativement au Christ. C'est à Lui comme à Dieu qu'elle doit son existence, sa nouvelle naissance de peuple purifié, d'épouse sanctifiée, comblée d'Esprit.

3. *La foi de l'Eglise.* Peut-on dire que « ce baptême général [la Passion], réalisé par Jésus, a ceci d'essentiel, qu'il est totalement indépendant de la foi et de la compréhension de ceux qui en bénéficieront ? »³⁷. Dans les perspectives où nous sommes engagés, une telle affirmation peut paraître massive. Elle est exacte si l'on n'oublie pas ce que nous venons de dire : en toute rigueur, le salut de l'Eglise est sa naissance ; il précède donc toute foi de sa

part. C'est ainsi que s'exprime pour l'Eglise l'absolue primauté de l'amour de Dieu et du Christ dans le salut de l'homme³⁸.

Mais, en un sens, l'Eglise se préexistait à elle-même comme reste d'Israël, dans le groupe des disciples de Jésus. Le lien de cette communauté était la foi³⁹. Ce fait pose la question de la foi de l'Eglise lors de son baptême dans le baptême du Christ. Cette foi fut mise à l'épreuve de la Passion : mais rien ne nous permet d'affirmer qu'elle disparut chez tous ceux qui la possédaient. N'était-elle pas présente chez ceux par exemple qui étaient au pied de la Croix ? En tout cas, elle se retrouva après la Résurrection : elle est alors pleinement elle-même, foi pascale dont l'objet est Jésus ressuscité. Et le baptême de l'Eglise ne se termina vraiment qu'au jour de la Pentecôte : la foi de l'Eglise fut donc présente à son baptême.

Cet agir de l'Eglise dans son salut recèle d'ailleurs comme celui de l'homme (*cf.* p. 32), une secrète passivité, Elle hérite d'Israël la structure de sa foi, mais surtout cette foi doit son existence à Dieu que ce soit avant (*Mt.*, 16, 17 ; *Lc.*, 17, 5 ; *Jo.*, 6, 44) ou pendant (*Lc.*, 22, 31 s.) le baptême de l'Eglise.

La foi de l'Eglise est, au fond, participation à la « foi » du Christ, sa Tête. C'est dans le Christ que l'humanité rachetée, l'Eglise, a répondu une fois pour toutes à l'amour rédempteur de Dieu. C'est cette relativité de la foi de l'Eglise à celle du Christ sur le plan de l'être qui confère une importance essentiellement relative au rapport chronologique de ces « deux » fois. Dans une mesure très large, le salut de l'Eglise précède sa foi — mais ce salut comporte, il est vrai, la « foi » du Christ.

4. *L'Eglise baptise.* L'Eglise est sauvée, l'Eglise est baptisée, l'Eglise croit. Ces affirmations ne suffisent pas à exprimer tout le rôle de l'Eglise dans le salut de l'hu-

nité. Il faut ajouter : l'Eglise baptise. Elle est ici du côté de Dieu et du Christ : à son agir correspond une passivité de l'homme dans l'événement de son salut.

L'Eglise ne sauve pas, mais elle baptise et Dieu sauve. Elle plonge alors un homme dans son baptême à elle, dans le baptême du Christ : là, cet homme est sauvé par Dieu, dans le Christ et l'Eglise, et par le Christ, dans l'Eglise. C'est alors que l'événement central et unique de l'histoire générale du salut devient l'événement central et unique de l'histoire d'un salut individuel (*cf.* p. 33).

Cet être-baptisé est nécessaire au salut personnel, de la nécessité même que présentait pour l'humanité le sacrifice rédempteur (*cf.* p. 36).

Avant de parler de la foi personnelle dans le salut, il est temps de faire le point. Le salut personnel, dans son être même, est l'œuvre de l'amour de Dieu : réalisé dans le temps, il est fondé dans l'éternité. Il est l'œuvre de l'amour du Christ : cet amour est éternel et il est aussi dans le temps ; il fonde l'existence même du salut et précède chronologiquement tout salut personnel. Le salut est d'abord et une fois pour toutes salut du Christ total, Tête et Corps.

De par son origine éternelle et divine, le salut précède et suscite toute réponse humaine. Il appelle cette réponse qu'avec la Bible on peut appeler la foi. Comme le salut qu'elle accueille, cette réponse a été donnée une fois pour toutes par le Christ et l'Eglise, par le Christ total, lors du baptême que fut pour lui sa Passion et sa Gloire. Quiconque sera sauvé le sera donc toujours dans le Christ et dans l'Eglise ; et il ne le sera jamais sans baptême et sans foi. C'est dans le Mystère Rédempteur lui-même que nous trouvons indissolublement liés l'un à l'autre le salut, le baptême et la foi.

Nous retrouvons ici la leçon des miracles : le salut présent en dehors de toute réponse humaine ; le salut avant

la foi ; le salut dans la foi des autres. Nous savons dès maintenant que tout cela est vrai dans le salut de tout être humain quel qu'il soit. Et cependant les récits de miracles nous ont appris qu'en général il n'y a pas de « salut » sans foi personnelle antécédente. Quelle est donc la place de la foi personnelle dans le salut ?

V. *La foi personnelle.*

Nous avons souligné plus haut le caractère « temporel » du salut : nous aurons ici à tenir compte de la durée corrélatrice de la foi.

1. *La foi « avant » le salut.* Elle est la règle normale, comme la foi avant le miracle, comme la foi de l'Ancien Testament et des disciples avant la Passion. Mais elle précède le salut seulement en tant qu'il est un événement de l'histoire individuelle. En tant qu'il est l'œuvre de Dieu, le salut la prévient et nous savons que cette foi est déjà l'œuvre de la grâce, donc du salut. Telle est d'ailleurs la raison profonde qui fait que la foi personnelle, comme toute foi authentique d'avant le miracle ou d'avant la Passion, est orientée vers le salut, vers le baptême et l'appelle. Elle est au fond le signe pour un homme et pour l'Eglise qu'il est ordonné au salut par la grâce de Dieu, que son « heure » est venue.

Cette foi est d'ores et déjà, si elle est authentique, bien plus que le simple accueil de la parole : elle est orientation vers l'appartenance plénière au Christ dans l'Eglise, communauté des sauvés, des « en cours de salut ».

2. *La foi lors de l'événement du salut.* Suscitée dès son premier mouvement par Dieu et ne pouvant donc jamais se prévaloir d'elle-même devant Dieu, la foi est cependant la part de l'homme, sans laquelle il ne peut être sauvé. Elle permet le salut.

Mais, dans le baptême, la foi est transformée. Par son

baptême, l'homme participe pleinement au baptême de l'Eglise et du Christ. Sa foi personnelle devient alors foi du Christ et de l'Eglise : sa structure ne change pas, mais son être profond est transformé ; en toute rigueur, c'est cette foi là qui sauve. Cette foi pleinement chrétienne ne préexiste pas au baptême, sinon en désir ; elle est réellement donnée à l'homme avec le baptême^{39Bis}.

3. *La foi « après » le salut.* Du fait de son caractère temporel, le salut personnel se poursuit après son événement central qui est le baptême. Il s'ensuit que le rôle de la foi, coextensif à la durée du salut, ne se termine pas au baptême. La réponse de l'homme comporte la *fidélité*⁴⁰, cet épanouissement dans le temps de la foi qui agit par la charité, qui remporte la victoire de la « patience » (*upomoné*) à travers l'épreuve (*peirasmos*) et la tribulation (*thlipsis*).

Le salut de l'homme, c'est son entrée dans l'Eglise. Mais c'est aussi et plus encore, en un sens, sa vie dans l'Eglise comme un *fidèle*. Le fidèle, pour le Nouveau Testament, c'est celui qui a cru (*pisteusas*), qui croit (*pisteuôn*), qui a cru et qui croit (*pepisteukôs*). Seul sera sauvé celui qui croira jusqu'au bout.

Comme il y a une histoire du salut, avec son événement central, la préparation de cet événement et son déploiement jusqu'à son accomplissement plénier, il y donc une histoire de la foi. Pour l'humanité, il y a eu la foi de l'Ancien Testament qui connaît son événement décisif dans la foi de l'unique Médiateur et cette dernière se déploie dans la foi de l'Eglise jusqu'à la fin des temps. Nous venons de constater qu'il en est de même pour la foi de l'individu. A l'oublier on risque de voir se fausser l'équilibre délicat d'une théologie du salut, du baptême et de la foi.

VI. *Corollaire : Qui l'Eglise doit-elle baptiser ?*

A celui qui demande : que dois-je faire pour être sauvé ? le Nouveau Testament et l'Eglise à sa suite répon-

dent : croire et être baptisé. Tout notre effort de réflexion sur la lettre et selon les lignes majeures de la pensée du Nouveau Testament nous a permis de mieux comprendre cette double exigence, ses motifs et ses modalités. Il doit maintenant nous permettre de répondre à cette autre question : « Qui l'Eglise doit-elle baptiser ? ». Cette question est importante, car la réponse qu'on lui donne vaut non seulement pour ceux qui peuvent demander à l'Eglise d'être baptisés, mais aussi pour ceux qui ne le peuvent pas, les petits enfants par exemple. Par ailleurs, cette réponse est une étape essentielle de notre étude : les conclusions de notre enquête historique sur la pratique baptismale de l'Eglise primitive (pp. 19 s.) devront y rejoindre celles de notre étude sur la pensée sotériologique du Nouveau Testament. Si cet accord ne s'établissait pas, ou bien il faudrait accuser l'Eglise primitive d'incohérence entre sa conduite et sa foi ou bien il faudrait mettre en cause quelque point de nos recherches. Par contre, si cet accord s'établit, il sera une confirmation de la justesse de l'ensemble de notre travail.

Pour répondre à la question posée, nous pouvons une fois de plus recourir à l'analogie entre le salut de l'humanité et le salut individuel. Le dessein éternel de Dieu était le salut de tous les hommes, mais la réalisation de ce dessein a connu des étapes réglées par la volonté divine jusqu'à l'heure décisive, cette heure que, pour rien au monde, Jésus n'aurait ni devancée ni retardée. Il en est de même pour les individus. Dès qu'un homme est né, le dessein éternel de Dieu sur lui est qu'il soit sauvé et donc, normalement, qu'il soit baptisé. Mais Dieu réalise ce dessein à son heure. L'agir de l'Eglise étant au service de celui de Dieu doit donc intervenir à l'heure de Dieu. Elle doit baptiser tout être humain qui lui apparaît comme faisant partie de « ceux qui sont mis en rangs (par Dieu) pour la vie éternelle » (*Act.*, 13, 48).

Mais quels seront donc « les signes des temps » qui lui

indiqueront que l'heure est venue pour elle de baptiser un homme⁴¹ ? La réponse de principe est assez simple. Le salut s'accomplissant par la fidélité dans l'Eglise, l'heure est venue lorsqu'on peut raisonnablement penser que tel être humain est destiné à devenir un *fidèle*. En pratique, il y aura donc à interpréter un ensemble de signes qui manifestent que la grâce de Dieu oriente cet être dans cette direction. Ce jugement pastoral sera parfois très simple et parfois très délicat. Il suffira ici d'indiquer quelques lignes essentielles.

Pour l'adulte, le premier signe sera sa demande d'entrer dans l'Eglise. Signe indispensable, mais non suffisant : cette démarche doit avoir pour motif *la foi* et non d'autres considérations plus humaines. La foi sera donc un second signe ; l'Eglise interrogera donc le candidat sur sa foi⁴². Un troisième signe sera la capacité, manifestée d'avance au moins pour l'essentiel, de vivre dans l'Eglise en véritable fidèle. On sait l'importance que ce signe a pris dans la discipline catéchuménale de l'Eglise ancienne. L'Eglise semble bien avoir toujours demandé le premier signe. Aux origines, dans certains cas de baptêmes collectifs, il n'est pas impossible qu'elle s'en soit contentée pour quelques individus sans s'enquérir explicitement de leur foi : la christianisation de tout un « milieu » pouvait sembler un signe suffisant de la prédestination à la vie chrétienne de ceux qui, par situation familiale ou sociale, étaient plus ou moins dépendants. Ils étaient alors baptisés dans la foi des autres, dans la foi de l'Eglise et leur foi personnelle apportait sa part à leur salut avec la prise de conscience de leur appartenance au Christ et à l'Eglise.

Pour les petits enfants, le signe sera l'espoir fondé raisonnablement qu'ils sont destinés à entendre la Parole et à vivre en fidèles. La base de cet espoir sera normalement la démarche des parents demandant le baptême pour leur enfant et leur caractère de « fidèles ». Pour ce dernier signe, on peut être plus ou moins exigeant selon la qualité

de la communauté chrétienne où vit la famille. La foi n'est pas absente du baptême des enfants : plongés dans le baptême du Christ et de l'Eglise et introduits dès lors dans la communauté des « sauvés », ils sont baptisés dans la foi du Christ et de l'Eglise dont nous avons dit l'importance fondamentale en tout baptême. Leur foi personnelle jouera plus tard son rôle indispensable, mais elle sera encore une foi d'avant la ratification de leur salut définitif. Si la mort les empêche d'apporter en cette vie leur libre réponse à la grâce de leur salut, leur sort est entre les mains de Dieu, du Christ et de la partie définitivement sauvée de son corps : ils passent alors de l'Eglise visible à l'Eglise invisible, sauvés par le baptême et par la foi de l'Eglise.

Le Nouveau Testament étant écrit pour des adultes, à une époque où les baptêmes étaient surtout des baptêmes d'adultes, on comprend dès lors son insistance sur la foi comme condition du salut. Mais si l'on dégage du Nouveau Testament sa pensée, implicite d'ailleurs plus qu'affirmée pour elle-même, sur la foi, on constate que la foi n'est pas absente du baptême des enfants. Le caractère gratuit du salut et sa nature communautaire justifient dès lors le baptême de ceux qui ne peuvent pas encore avoir une foi personnelle.

CONCLUSIONS GENERALES

Tout au long de ces pages, nous avons évité délibérément toute polémique avec la pensée protestante. Nous avons d'ailleurs utilisé volontiers, comme les notes de notre travail en font foi, certains travaux protestants lorsqu'ils nous semblaient fidèles aux données du Nouveau Testament. Notre souci majeur en effet a été de nous laisser guider uniquement par ces données, même si notre réflexion a dû ici ou là dépasser les affirmations directes des textes. Nous pensons en effet que les richesses de vérité contenues dans la foi de l'Eglise primitive débordaient largement la conscience réfléchie qu'elle en prenait et,

a fortiori, ce qui en est exprimé dans le Nouveau Testament. Mais on peut se réclamer encore du Nouveau Testament quand on ne fait que développer ses virtualités doctrinales dans le prolongement de ses affirmations explicites.

Par manière de conclusion, nous voudrions néanmoins insister sur quelques points où il nous semble que certains courants de la pensée protestante sur le problème qui nous occupe ne sont pas vraiment d'accord avec le Nouveau Testament.

Eriger en absolu la nécessité de la foi personnelle antécédente pour la réception du baptême, c'est tout d'abord, croyons-nous, majorer indûment la part de l'homme dans son propre salut : l'amour de Dieu est premier et, de ce fait, sur le plan le plus profond, le salut devance toute foi. Cela peut conduire aussi à oublier que, pour la foi comme pour tous les éléments du salut, le rôle du Christ est *capital* : en tant qu'homme, il a été « sauvé » et il a « cru » le premier et, une fois pour toutes, au nom de tous ; il a répondu, comme nouvel Adam, au nom de tous et sa « foi » devance ainsi tout salut individuel. Cet « effacement » du rôle du Christ dans la foi a pour corollaire celui du rôle de l'Eglise : le baptême individuel n'est que participation au baptême de l'Eglise qui ne fait qu'un avec le baptême du Christ ; la foi individuelle n'est que participation à la foi de l'Eglise qui rejoint la « foi » du Christ. Cette foi de l'Eglise précède et fonde tout salut individuel. Cette majoration du rôle de la foi personnelle antécédente au baptême risque aussi de réduire considérablement l'importance de ce dernier, en particulier pour la foi elle-même : nous avons vu en quel sens la foi subissait une transformation en son être même lors du baptême. Méconnaître cette transformation, c'est risquer de méconnaître la différence qui sépare, pour l'humanité, la foi de l'Ancien Testament de la foi pascale⁴³. Sur un point particulier, c'est minimiser la transformation apportée au statut religieux de l'humanité par l'événement du Salut. Par

voie de conséquence, on tend aussi à oublier que le salut plénier s'opère par la grâce de Dieu qui est à l'œuvre dans l'Eglise et par la foi d'après le baptême, qui accueille cette grâce permanente.

Toutes ces affirmations sont trop rapides pour ne pas être massives. Mais elles suffisent pour que notre lecteur sente à quel point on retrouve ici les divergences foncières entre notre pensée et celle de nos frères séparés sur bien des points très importants : christologie, sotériologie, ecclésiologie, doctrine des sacrements, tous ces points se trouvent au fond engagés. Des positions de Karl Barth que nous évoquions au début de ces pages et qui l'éloignent de la pensée catholique, on a pu dire qu'elles étaient le développement logique d'options fondamentales de la pensée réformée. Nous le pensons aussi pour autant que nous soyons habilités à le faire.

Mais nous pensons encore plus que le retour à l'Écriture scrutée en commun, attentivement et humblement, peut faire beaucoup pour le retour à notre unité dans la foi. La controverse suscitée par la prise de position de Karl Barth a eu pour résultat de nous ramener tous à interroger l'Écriture et à lui demander ce qu'elle pouvait nous dire sur ce sujet. La seule ambition de ces pages trop longues, comme nous le disions en commençant, était de présenter un état des recherches, tout en les prolongeant sur quelques points. En conduisant ce travail de bonne foi, nous souhaitons n'avoir pas été infidèles à la Parole de Dieu.

J. DUPLACY.

NOTES

1. Etat des questions et bibliographie dans : A. BENOIT, *Le problème du pédobaptême*, Rev. d'Hist. et de Phil. Relig. 1948-1949, pp. 132-141 ; J. HAMER, *Le Baptême et la foi*, Irenikon, 1950, pp. 387-406 ; J.-N. WALTY, *Controverses au sujet du baptême des enfants*, Rev. des Sciences phil. et théolog., 1952, pp. 52-70. On pourra aussi consulter : H.-F. DONDAINE, *Le baptême est-il encore le sacrement de la foi ?*, La Maison-Dieu, n° 6 (1946), pp. 76-88.

2. Voir par exemple : *Qu'est-ce que la foi ? I. Données bibliques*, Lumière et Vie, Juillet 1955.

3. E. WISSMAN a souligné jusqu'à l'excès ce sens prégnant de «foi» et de «croire» dans son ouvrage *Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (Göttingen, 1926). Voir, en particulier, pp. 34-47.

4. Cf. *Le baptême dans le Nouveau Testament I*, Lumière et Vie, mars 1956, pp. 16ss.

5. O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, 2^{me} éd., Paris, 1948, pp. 14ss.

6. Cf. Rom., 6, 4-10 ; 7, 4 ; Col., 3, 3. Voir, dans la présente livraison article R. P. TRÉMEL, p. 53 ss.

7. La Croix elle-même est puissance de Dieu (1 Cor., 1, 18-25). En saint Jean, la Passion est déjà la glorification du Fils.

8. Un peu plus tard, un disciple de Paul fera de la foi la base de la participation du chrétien à la Passion de Jésus (Heb., 12, 1-5).

9. A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 227.

10. Les témoins qui la présentent permettent d'affirmer qu'elle date au moins du second siècle. A cette époque, la condition essentielle pour être baptisé était plutôt la repentance (*metanoia* : cf. A. BENOIT, *op. cit.*, à l'index *sub verbo*) : il y a peut-être là un argument en faveur d'une antiquité plus haute encore de la variante qui, elle, parle de foi.

11. H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, IV, 2, pp. 722-728.

12. Au second siècle, l'accent est mis sur le repentir personnel et même, éventuellement, sur la liberté de qui se fait baptiser (A. BENOIT, *op. cit.* pp. 160ss., 223s.). La discipline de l'Eglise a pu évoluer sur ce point devant les résultats de baptêmes trop rapides. Cette réflexion vaut a fortiori pour les baptêmes de masse.

13. *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. V, pp. 642ss.

13^{Bis}. On trouve le parallèle circoncision-baptême en *Col.*, 2, 12; *cf. Jo.*, 7, 23.

14. O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Paris-Neuchâtel, 1948, p. 21. Mais il ne faut pas oublier que se pose des questions de date pour le baptême des prosélytes, *cf. Lumière et Vie*, n° 26, pp. 24-27.

15. *Martyre de Polycarpe*, IX, 3; *Polycrate d'Ephèse*, d'après EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, XXIV, 6; JUSTIN, *I Apol.*, XV, 6, *cf. LXI*, 10; S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIII, 2.

16. Probabilité soulignée fortement par J. JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt*, 2^{me} éd., Göttingen, 1949, pp. 29-37. Dans le sens négatif, voir, par exemple, A. BENOIT, (*op. cit.*, pp. 31, 151s., 216ss.) qui ne parle d'ailleurs pas des deux premiers textes cités dans la note 15 ci-dessus.

17. O. CULLMANN, *Le baptême...*, pp. 35s., 63-69.

18. O. Cullmann renvoie aussi à l'évangile des Ebionites (S. Epiphane, *Pan.* xxx, 13). Peut-être faudrait-il examiner aussi *Luc* II, 52.

19. Voir la note très sceptique de A. W. ARGYLE : *O. Cullmann's Theory Concerning kôluein* (*Expos. Times*, oct. 1955, p. 17) qui fournit par ailleurs trois références de la Septante où *koluein* est en rapport avec l'eau (*Ez.*, 31, 15; *Is.*, 43, 2-6; *Job*, 12, 15). A s'en tenir aux *Index* de E.-J. Goodspeed, la littérature du second siècle n'apporterait rien à ce sujet; on pourrait à la rigueur examiner cependant S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Rom.*, 4, 1. La question mériterait d'être reprise dans son ensemble.

20. Affirmation basée sur le travail d'E. MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950. Le seul texte où il pourrait y avoir une allusion à notre péricope est HERMAS, *Le Pasteur, Simil*, IX, XXIX, 1ss. et XXXI, 3. Il y est parlé de l'innocence des petits enfants — ce qui n'exclut d'ailleurs pas absolument la possibilité qu'il s'agisse d'enfants baptisés.

21. *Cf. O. CULLMANN, Le baptême*, p. 67. Il serait intéressant de rechercher d'autres exégèses anciennes de ce texte.

22. J. HERING, *Un texte oublié : Matthieu 18.10* (dans *Aux Sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 95-102).

23. J. HERING, *op. cit.*, p. 100. Il nous paraît difficile de fixer avec quelque certitude le sens de ce *logion* sans poser la question de sa critique littéraire et de celle de son contexte (*cf. L. VAGANAY, Le problème synoptique*, Paris-Tournai-Rome, 1954, pp. 384-387).

24. Allusion assez rapide dans O. CULLMANN, *Le baptême*, pp. 46s. Voir aussi J.-J. von ALLMEN, *Luc IX*, 37-43a et *le baptême des enfants* (Foi et Vie, janv.-fév. 1949); nous n'avons pas pu utiliser cet article.

24^{Bis}. Les récits de miracles peuvent être envisagés à un double plan : un plan historique et un plan symbolique. Au plan historique, on rapporte des guérisons corporelles qui jouent un rôle, comme motif de crédibilité, dans la naissance de la foi. Au plan symbolique, ces miracles ne peuvent évoquer le salut définitif. C'est ce second point de vue qui nous intéresse ici. (N.D.L.R.)

25. C. T. CRAIG, *Sacramental Interest in the Fourth Gospel*, Journ. of Biblic. Liter., 1939, pp. 31-41. O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951. Jean G.H. HOFFMANN, *Le quatrième évangile. Le Jésus de l'histoire et le Christ Seigneur de l'Eglise*, Paris, 1952.

26. H. RIESENFELD par exemple (*Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947, pp. 326-330) voit dans le récit de la guérison du paralytique et les récits similaires bien des rapprochements avec le rituel baptismal tel qu'on le pressent à travers les Actes.

27. Comme d'ailleurs dans tous les récits de résurrections. Ainsi celle de Lazare en saint Jean, due à la foi de Marthe, image de l'entrée dans la résurrection et la vie.

28. Cf. A.-G. HEBERT, *Le trône de David* (trad. franç.), Paris, 1950, pp. 131-149.

29. Il y a deux exceptions, sauf erreur : *Act.*, 22, 16 et *1 Cor.*, 6, 11, où baptiser et laver ne sont pas au passif, mais au moyen. Elles ne sont qu'apparentes : le moyen a ici une valeur causative « se faire laver, se faire baptiser ».

30. Cf. dans cette livraison, article R. P. TRÉMEL, p. 53 ss.

31. A. BENOIT, *op. cit.*, p. 227.

32. C'est ainsi que nous comprenons avec O. CULLMANN (*Le baptême*, p. 12) le passage controversé *Heb.*, 6, 6. Voir les commentaires.

33. *Act.*, 18, 27. Texte difficile, mais s'il n'a pas le sens que nous lui donnons, notre affirmation reste vraie.

34. Sur ce baptême de Jésus, voir : O. CULLMANN, *Le baptême*, pp. 13-17 ; J. GUILLET, *Lumière et Vie*, n° 26, pp. 96ss.

35. J. DUPLACY, *Foi I Ecriture Sainte (Catholicisme, t. IV, col. 1374)*.

36. *Lumière et Vie*, n° 26, pp. 15, 69s. ; O. CASEL, *Le bain nuptial de l'Eglise* (Dieu Vivant, n° 4, pp. 43-49).

37. O. CULLMANN, *Le baptême*, p. 15.

38. Cette primauté de l'amour de Dieu dans le salut a été soulignée par le regretté Th. PREISS, *Le baptême des enfants et le Nouveau Testament*, Verbum Caro, août 1947, pp. 116s.

39. J. DUPLACY, *art. cit.*, col. 1373s.

39^{Bis}. Avant le baptême, la foi sauve en tant qu'elle est ouverte au baptême et à tout ce qu'il implique. Et cela vaut pour le catéchumène comme pour le juste de l'Ancien Testament, bien que dans un cas la foi porte sur le Christ mort et ressuscité, dans l'autre sur le salut à venir. Le baptême fait prendre à la foi toutes ses dimensions : désormais le croyant professera publiquement et officiellement sa foi à titre de membre visible de l'Eglise, que le caractère baptismal habilite à la réception des sacrements et députe au culte. (N.D.L.R.)

40. Fidélité de l'homme dans la foi répondant à la fidélité de Dieu, cette dimension temporelle de la foi est souvent négligée. Cf. J. DUPLACY, *Fidélité (Théologie biblique)*, dans *Catholicisme*, t. IV, col. 1269-1275.

41. C'est à O. CULLMANN (*Le baptême*, p. 43) que nous empruntons cette idée du signe que nous essayons d'intégrer ici dans ses perspectives néo-testamentaires.

42. L'homme aura donc à savoir s'il croit et ce qu'il croit. Ici se pose le problème de la conscience de la foi : cf. J. MOURoux, *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952, pp. 57-88.

43. *Heb.*, 11 parle bien de la foi d'Abraham (v. 16) ou de Moïse (vv. 24ss.) en termes chrétiens; mais l'auteur voit leur foi à travers la foi chrétienne et le Christ reste pour lui le consommateur de la foi (*Heb.*, 12, 2).