

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 9

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und IATG richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung, Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Udo Borse, D-5357 Swisttal-Straßfeld

Prof. Dr. Edouard Cothenet, 30 Rue Porte-Jaune, F-18000 Bourges

Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstraße 17, A-4040 Linz

Prof. Dr. Hans Hübner, Nikolausberger Weg 5b, D-3400 Göttingen

Prof. I. H. Marshall, Univ. of Aberdeen, King's College, Aberdeen AB9 2UB

Prof. Dr. Alexander Sand, Postfach 2148, Universitätsstraße 150, D-463 Bochum-
Querenburg

Prof. Dr. Josef Zmijewski, Kirchstraße 3, D-6400 Fulda

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1984. Alle Rechte vorbehalten. – Gefördert vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Harrachstraße 7 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

ALEXANDER SAND	
Überliefern und Bewahren. Zum Traditionsverständnis Jesu und der urchristlichen Gemeinden	5
JOSEF ZMIJEWSKI	
Neutestamentliche Weisungen für Ehe und Familie	31
EDOUARD COTHENET	
Le baptême selon S. Matthieu	79
ALBERT FUCHS	
Versuchung Jesu	95
HANS HÜBNER	
Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1,18–31	161
UDO BORSE	
„Tränenbrief“ und 1. Korintherbrief	175
I. HOWARD MARSHALL	
Faith and Works in the Pastoral Epistles	203
REZENSIONEN	219

Le baptême selon S. Matthieu

Si l'on fait abstraction de la finale de Marc (16,16), reconnue par tous les exégètes comme non authentique et datant sans doute du milieu du 2^d s., Matthieu est le seul évangéliste à rattacher explicitement l'institution du baptême à un ordre du Christ (28,19). La formule baptismale prend d'autant plus de relief qu'elle est insérée dans l'unique récit d'apparition aux apôtres où ils reçoivent mission d'évangéliser toutes les nations. Depuis une étude remarquable d'O. Michel,¹ les commentateurs s'emploient à montrer comment, en cette finale majestueuse, Matthieu a synthétisé tous les enseignements majeurs de son Evangile: révélation sur l'autorité seigneuriale du Christ, envoi en mission à toutes les nations, par contraste avec un premier temps limité aux brebis perdues de la maison d'Israël (10,5s; 15,24), — confirmation de l'enseignement donné avant Pâques et notamment de la charte de l'existence chrétienne (5—7), promulguée sur une montagne de Galilée, — promesse d'assistance enfin jusqu'à la consommation du siècle. Commenant par le livre de la genèse de Jésus Christ, le Ier Evangile se termine par l'assurance que le Christ domine la scène du monde jusqu'à l'heure du tri inéluctable entre les fils du royaume et les fauteurs d'iniquité (13,40—43).²

Le texte de Mt sur le baptême au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint a été maintes fois commenté par les Pères. La *Biblia Patristica* en fournit les références,

¹ O. Michel, Der Abschluß des Matthäusevangeliums, in: EvTh 10 (1950/51) 16—26. Parmi les études les plus marquantes sur le sujet relevons G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische, in: Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen 1960, 289—310; W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München 1964, 21—51; J. Zumstein, La condition du croyant dans l'Evangile de Matthieu (OBO, 16), Fribourg - Göttingen 1977, 86—106; G. Friedrich, Die formale Struktur von Mt 28,18—20, in: ZTK 80 (1983) 136—183. On trouvera dans ces deux études toute la bibliographie du sujet.

² A la suite de P. Rolland (Bulletin de Théologie Biblique 2 (1972) 157—178) et de J. D. Kingsbury (The Structure of Matthew's Gospel and His Concept of Salvation History, in: CBQ 35 (1973) 451—474), nous considérons que le Prologue du Ier Evangile se compose de deux parties: l'enfance (1—2), Jean Baptiste et Jésus (3,1—4,16), le premier livret commençant par la prédication du Royaume par Jésus (4,17). Cette structuration d'ensemble est très importante pour comprendre les liens entre la conclusion de Matthieu et le prologue *en son entier*. Nous nous permettons de renvoyer à notre article »Matthieu« dans l'encyclopédie Catholicisme, t. 8, Paris 1979, c. 902—929 (spécialement 905—908).

mais sans distinguer entre celles qui concernent l'ordre de mission (v. 19a) et celles qui contiennent la formule baptismale (v. 19b). Pour nous en tenir aux attestations les plus anciennes, la *Didachè*³ prescrit le baptême au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint. La même formule se trouve sous une forme un peu développée chez Justin (I *Apol* 61, 3) et sous la forme même de Mt chez Irénée (*Adv. Haer.* III, 17,1). Par contre il n'est question que de l'ordre de mission dans la partie chrétienne de l'*Ascension d'Isaïe* (3,18; 11,22), dans l'*Épître des Apôtres* (30) et dans le *Dialogue* de Justin avec Tryphon (39; 53). C'est par une utilisation de ce genre qu'il faut expliquer le texte court de Matthieu dans les citations d'Eusèbe de Césarée, qu'alléguait M. F. C. Conybeare pour justifier sa thèse de l'interpolation de la formule baptismale en Mt 28,19.⁴ Point n'est besoin de rouvrir ce dossier; sur le plan de la critique textuelle, le texte long est bien assuré.⁵

Par contre restent toujours pendantes les questions de critique littéraire et historique. A quel genre littéraire appartient la finale de Mt? Peut-on faire remonter au Jésus de l'histoire l'institution du baptême? Dans un article très documenté, G. Friedrich⁶ vient de faire le point sur toutes les propositions relatives à la forme de Mt 28,18–20. Nous nous en inspirerons librement, sans alourdir notre exposé par une multitude de références. L'enquête historique sur l'origine du baptême revient à se demander sous quels facteurs le rite baptiste des origines a été « christianisé » très tôt dans la communauté primitive, en devenant le baptême au nom de Jésus. L'appel à l'influence des religions à mystère a perdu beaucoup de son poids, depuis que l'étude des groupes baptistes a montré l'insertion du christianisme naissant dans ce courant plus large.⁷ Il n'en reste pas moins à expliquer pourquoi le baptême au nom

³ »Pour le baptême, baptisez de cette manière: après avoir dit auparavant tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit dans de l'eau courante« (VII, 1). Dans l'édition de Sources Chrétiennes (n° 248), W. Rordorf et A. Tuilier expliquent que l'enseignement des Deux Voies doit précéder ainsi le rite baptismal. Nous aurons à nous souvenir de cette explication pour interpréter Mt 28,19.

⁴ M. F. C. Conybeare, The Eusebian Form of the Text Mt 28,19, in: ZNW 2 (1901) 275–288. Réfutation par J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité, I, Paris 1910, 478–489.

⁵ L'argumentation stylistique de H. B. Green, The Command to baptize and other Matthaean Interpolations, in: Studia Evangelica IV, Berlin 1968, 60–63, ne saurait l'emporter contre les données fermes de toute la tradition textuelle directe.

⁶ G. Friedrich, Die formale Struktur von Mt 28,18–20, in: ZTK 80 (1983) 136–183. Notre article La formule trinitaire baptismale de Mt 28,19, in: Trinité et Liturgie (Conférences Saint-Serge. XXXe Semaine d'Etudes Liturgiques, Paris 1983), Rome 1984, 53–71, développe davantage ce qui concerne la structure de Mt 28,18–20. Par contre nous n'y avons pas traité, comme ici, la relation entre Mt 3,13–17 et la formule baptismale de 28,19.

⁷ C. Perrot, Jésus et l'histoire, Paris 1979, 95–136.

de Jésus ne peut se confondre avec le baptême de Jean (Ac 19,1—7). Parmi les raisons alléguées, on estime volontiers que le propre baptême de Jésus, — qui tient une telle place dans la tradition synoptique, — a été considéré comme le prototype du baptême chrétien. Récemment S. Légasse s'est élevé contre cette thèse en arguant avant tout du récit primitif du baptême de Jésus et de la version de Marc.⁸ En ce qui concerne Mt, sa thèse ne nous semble pas assurée, car elle ne tient pas compte du jeu étroit de correspondances entre le début du 1er Évangile et la finale. Trop d'études se limitent soit au récit du baptême de Jésus, soit à l'ordre du baptême au nom des trois personnes divines. Une mise en relation qui tienne compte des procédés rédactionnels de Mt doit permettre de mieux comprendre comment, selon l'évangéliste, le baptême chrétien tire son origine de la volonté du Christ »d'accomplir toute justice« en se soumettant au rite de Jean. Humble geste de solidarité avec les pécheurs, cette démarche est illuminée par le témoignage du Père et la descente de l'Esprit. C'est ainsi que Mt veut nous faire comprendre l'origine et la nature du baptême.⁹

I

Dans la tradition synoptique trois épisodes sont fortement noués entre eux : la prédication de Jean Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation au désert. Tous trois constituent cette *archè* (Ac 10,37s), par laquelle débutait l'instruction des catéchumènes. En ces trois épisodes, l'Esprit Saint tient un rôle important, alors que, dans l'ensemble de la tradition synoptique, il est pour ainsi dire absent, toute l'attention étant concentrée sur la personne de Jésus. Cette mise en valeur de l'Esprit contribue à fortement nouer ensemble ces trois épisodes.

Dans ce cadre commun, chaque évangéliste a apporté sa note propre. Nous nous bornerons à relever les touches propres à Mt.¹⁰ Curieusement Mt amplifie et les ressemblances et la distance entre Jean Baptiste et Jésus. D'emblée le message de Jean s'aligne sur celui du Christ: »Convertissez-vous: le Règne de Dieu s'est approché« (3,2 rédigé d'après 4,17). Par contre si le baptême de Jean est bien mis en relation avec la conversion (3,11), il n'est pas dit qu'il obtient la rémission des

⁸ S. Légasse, Le baptême de Jésus et le baptême chrétien, in: SBFLA 27 (1977) 51—68.

⁹ Bonnes réflexions sur le problème herméneutique par W. Trilling, Assemblées du Seigneur, 2e série, n° 28 (Paris 1969) 24—27.

¹⁰ W. Trilling, Die Täufertradition bei Matthäus, in: BZ 3 (1959) 271— 89; W. Wink, John the Baptist in the Gospel Tradition, Cambridge 1968, 27—41.

péchés. La formule *aphesis tôn hamartiôn*, attestée en Mc 1,4 et Lc 3,3, est omise à dessein par Mt qui la réserve pour la parole sur la coupe eucharistique: »Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, versé pour la multitude, pour le pardon des péchés« (26,28).¹¹ C'est dire que pour Matthieu il ne peut y avoir de pardon que par application du sacrifice rédempteur du Christ. Nous reviendrons plus loin sur le sens donné par Matthieu à l'épisode du paralytique pardonné et guéri (9,1–8).

Comme dans Mc et Lc, on trouve chez Matthieu l'opposition entre le rite baptiste (baptiser dans l'eau) et le rite supérieur du baptême par l'Esprit et le feu: »Moi, je vous baptise dans l'eau en vue de la conversion; mais celui qui vient après moi est plus fort que moi; je ne suis pas digne de lui ôter ses sandales; lui, il vous baptisera dans l'Esprit Saint et le feu.« (3,11). Si l'on compare ce texte avec les passages parallèles, l'accent est mis sur la supériorité de Jésus: il est le plus fort.¹² Non seulement Jean n'est pas digne de délier les sandales (même le IV^e évangile a gardé cette forme du logion), mais même de les porter.

Une étude comparative des diverses formes du logion relatif au baptême d'eau et au baptême d'Esprit et de feu dépasserait les limites assignées à cet article.¹³ Avec M.-Al. Chevallier il convient de distinguer trois niveaux de sens: d'abord le sens donné par chacun des évangélistes, sens le plus aisément accessible, — puis en remontant dans le temps le sens donné par la tradition chrétienne primitive (et cela par confrontation entre le texte de Mc et celui de Q), — enfin le sens donné par le Baptiste lui-même. Dans Mt-Lc (à la différence de Mc) le *pneuma* est mis en relation avec le feu. Faut-il en conclure qu'il s'agit du Souffle divin attisant la flamme du jugement (d'après Is 4,4; 11,4; IV Esdras 13,10)? L'absence de l'article devant *pneuma* n'autorise nullement à interpréter ce Souffle au sens impersonnel, car la détermination du *pneuma* par l'adjectif *hagion*, à la suite d'une préposition, suffit amplement à remplacer l'article.¹⁴ Pour les trois évangélistes, il n'est pas douteux que l'Esprit divin constitue le milieu dans lequel seront plongés les disciples du Messie. Bien que relié par *kai*, le feu représente l'élément inverse. Salut pour les uns, la venue du Plus Fort entraînera la perte des autres. En rapportant la sévère

¹¹ On notera que c'est le seul emploi chez Mt de cette formule par ailleurs traditionnelle.

¹² J. Dupont, Les Béatitudes. III: Les Évangélistes, Paris 1973, 226. Nous lui sommes fort redevable pour tout le développement relatif à Mt 3,13–15 (p. 225–245).

¹³ Pour les relations de ce logion avec les textes de Qumrân, voir nos art. Prophétisme dans le Nouveau Testament. II: Jean Baptiste, in: DBS, t. 8 (1972), c. 1251–1253; — et Qumrân. VI: Qumrân et le Nouveau Testament, in: DBS, t. 9 (1979), c. 988–992; M.-Al. Chevallier, Souffle de Dieu. Le Saint Esprit dans le Nouveau Testament, Paris 1978, 91–111.

¹⁴ F. Blass - A. Debrunner - R. W. Funk, A Greek Grammar of the New Testament, n° 255, 257.

admonestation de Jean Baptiste, Mt pense certainement à l'église de son temps. Comme l'a excellemment montré D. Marguerat,¹⁵ le thème du jugement se reconnaît constamment dans le Ier Evangile. Ce qui distingue pourtant la prédication de Jésus de celle du Baptiste, c'est que l'un attendait pour un avenir immédiat le jugement eschatologique (d'où la question: Es-tu celui qui doit venir? en Mt 11,3), tandis que Jésus réserve pour l'avenir plus lointain le temps où l'ivraie sera jetée au feu (13,40).

Sur les lèvres du Baptiste, l'annonce du baptême dans l'Esprit se rattachait à la prophétie d'Ezéchiel qui caractérisait les temps du salut par une aspersion d'eau pure et par le don de l'Esprit divin dans le coeur des Israélites (Ez 36,25—27). L'élément nouveau de la part du Baptiste, c'est le rôle assigné au Plus Fort, puisque chez Ezéchiel Dieu lui-même fait part de son Esprit et que le Messie ne tient qu'un rôle très effacé. Dans ce cadre de l'annonce de l'Esprit, signe des temps du salut, les Synoptiques placent tous trois le récit du baptême de Jésus. Dans Matthieu seul, intervient un dialogue entre le Précurseur et Jésus. Il nous semble important d'en approfondir la portée:

«Jean voulut s'y opposer: »C'est moi, disait-il, qui ai besoin d'être baptisé par toi, et c'est toi qui viens à moi!« Mais Jésus lui répliqua: »Laisse faire maintenant (*arti*): c'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice (*plèrôsai pasan dikaiosunèn*)« (3,14—15).

En rapportant ce dialogue, Mt veut certainement répondre à une difficulté que provoquait le récit du baptême de Jésus. Si l'on se réfère à l'Evangile des Hébreux, dont Jérôme nous a conservé un fragment,¹⁶ on penserait que l'Evangéliste veut expliquer pourquoi, en dépit de son innocence, Jésus se soumet avec toute la foule à un humble geste de pénitence. Rien pourtant dans le texte ne vient appuyer cette interprétation. Par contre, il nous est déjà apparu que le problème de la position de Jésus par rapport au Baptiste était bien présent chez Mt, tout comme il l'est dans le IVe Evangile. S'il fut disciple de Jean pendant un temps, comment Jésus lui serait-il supérieur?

A part l'emploi de *prepon esti*, l'ensemble du v. 15 est de facture typiquement mathéenne.¹⁷ Sans nier que Mt dépende en la matière d'une tradition orale, il faut

¹⁵ D. Marguerat, Le jugement dans l'Evangile de Matthieu, Genève 1981.

¹⁶ Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum: eamus et baptizamur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est (*Contra Pelag.* III, 2). Texte dans la Synopsis Quattuor Evangeliorum de K. Aland, 18.

¹⁷ Voir en ce sens J. Dupont, Les Béatitudes, III 230s.

reconnaître qu'il a rédigé cette réponse de Jésus pour en faire comme l'énoncé d'un *programme*. N'est-ce pas la première parole qui soit rapportée de lui ? A notre avis, elle dépasse donc de beaucoup le cadre du baptême et donne un indicatif sur l'ensemble de la mission du Christ. On pourrait objecter que l'emploi du *nous* (il nous convient) minimise la portée de cette déclaration. En fait il n'en est rien, car nous avons vu que par certains côtés Mt rapprochait la figure du Précurseur de celle du Christ (3,2 à rapprocher de 4,17). Dans une controverse avec les autorités de Jérusalem Jésus citera en exemple Jean qui s'avancé sur la voie de la justice (*en hodô dikaiosunês*) (21,32). Placé en conclusion de la parabole des deux fils (21,28—31), ce logion manifeste l'importance donnée par Jésus à la mission du Précurseur : la conversion des publicains et des prostituées était signe de la proximité du Royaume de Dieu (21,31).

Le verbe *plêroun* tient une grande place dans Mt : 16 emplois, contre 2 en Mc et 9 en Lc. Le plus souvent il s'agit des citations d'accomplissement de l'Écriture.¹⁸ Le seul emploi vraiment comparable à 3,15 se trouve dans le Sermon sur la Montagne, dans un verset que l'on peut considérer comme l'énoncé de la *thèse* développée par la suite : »N'allez pas croire que je suis venu abroger la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abroger, mais accomplir.« Cet accomplissement porte sur la manière dont il faut entendre la *dikaiosunê*,¹⁹ mentionnée par 5 fois (sur 7 emplois en tout) dans ce même discours. La *dikaiosunê* exigée par Jésus surpasse celle des scribes et des pharisiens (5,20); elle demande pureté totale d'intention (6,1), engagement déterminé vers le Royaume (6,33) et fait trouver le bonheur même dans la persécution (5,6 et 10). Pour Matthieu la *dikaiosunê* est indissolublement liée à la *basileia*; on peut dire qu'elle est le reflet dans la vie des hommes de la proximité de la *Basileia*.

Le maintenant (*arti*) dont il est question en 3,15 est à rapprocher des autres emplois où cet adverbe qualifie le temps présent comme terme d'une première étape dans l'histoire du salut et départ de l'ère nouvelle (11,12; 26,29.64). La justice des

¹⁸ F. van Segbroeck, Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents, in: L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie, Louvain - Gembloux 1972, 107—130.

¹⁹ Pour une étude approfondie, voir J. Dupont, Les Béatitudes, III, 211—384. O. Eißfeld, Plêrôsai pasan dikaiosunên in Matthäus 3,15, in: ZNW 61 (1970) 209—215 propose pour traduction: Anspruch, Brauch, Gebühr, Pflicht, mais s'appuie sur des analogies lointaines: réponse de Jésus à la question du didrachme (Mt 17,24—27) et à la question du cens (22, 15—22). En ces deux cas manque le terme *dikaiosunê*! Il faut manifestement éclairer 3,15 par le Sermon sur la Montagne où Jésus explique en détail ce en quoi consiste la justice du Royaume, accomplissement fidèle de la volonté du Père céleste (D. R. A. Hare, cité par J. Dupont, *loc.cit.*, 253).

temps du salut s'inaugure par le rite baptismal où la présence de Jean s'efface en quelque sorte au profit de l'intervention du Père et de l'Esprit Saint.

Sur le rite lui-même du baptême, Mt est très bref et n'ajoute rien à la tradition commune. Tout l'intérêt porte sur ce que F. Lentzen-Deis a qualifié de Deute-Vision.²⁰ Le contraste entre la remontée des eaux et la descente de l'Esprit est bien exprimé: à *anebè* s'oppose *katabaimon*, Jésus étant ainsi le point de rencontre entre l'eau, élément mortifère²¹ et le ciel, signe du salut. L'ouverture des cieux fait penser à la première vision d'Ezéchiel (1,1);²² ici il ne s'agit pas d'une théophanie, mais de la venue de l'Esprit divin: venant sur Jésus, il lui communique l'impulsion pour son ministère de salut (4,1). Ainsi s'accomplit l'oracle d'Isaïe 42,1 cité in extenso en 12,18. Alors que dans Mc la voix s'adresse à Jésus lui-même ('Tu es mon Fils), dans Mt elle vise tout l'auditoire chrétien, censé présent à la scène: »Celui-ci est mon Fils bien-aimé, celui qu'il m'a plu de choisir.« A part le changement de personne, les allusions bibliques sont les mêmes que dans le texte parallèle de Mc: citation du psaume messianique 2 et allusion à Is 42,1. Comme il s'agit du début des Poèmes du Serviteur, O. Cullmann en a conclu que Jésus fut baptisé en vue de la souffrance et de la mort rédemptrices.²³ Pareille exégèse suppose que Mt ait établi un lien entre les quatre poèmes du Serviteur, distingués seulement par la critique moderne à la suite de B. Duhm. Si nous voulons rester dans les limites assurées de la pensée de Mt, il faut compléter la citation du baptême par la citation faite in extenso de Is 42,1-4 en 12,18-21. Ce texte fait ressortir la discrétion de Jésus, après deux controverses relatives au sabbat. Jésus s'y est affirmé comme maître du sabbat et justifie sa conduite par une citation d'Os 6,6: »C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice«. ²⁴

Dans cette longue citation d'Is 42, on retiendra outre la venue de l'Esprit sur le Serviteur la double mention des nations (12,18.21), avec une finale particulièrement

²⁰ F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Frankfurt 1970. Le point d'appui fondamental réside dans deux visions rapportées par le Targum palestinien: vision d'Isaac moment de son sacrifice (Tgum Gn 22,10), vision de Jacob à Béthel (Tgum Gn 28,12). Même si deux exemples ne suffisent pas à déterminer un genre littéraire, les analogies apportées sont suffisantes pour éclairer plusieurs aspects de la scène du baptême, composé d'un récit et d'une vision interprétative.

²¹ Sur les eaux de la mort, voir Ps 18,5; 32,6; 69,2.15:144,7 etc. Comme tous les grands symboles cosmiques, l'eau peut signifier et la destruction (pensons au déluge) et la vie.

²² A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1948, in h.l.

²³ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel - Paris 1958, 61.

²⁴ L'importance donnée à cette citation d'Osée vient de sa double utilisation (déjà en 9,13). La doctrine en est reprise en 23,23.

expressive: »En son nom les nations mettront leur espérance«. Le fait est d'autant plus singulier que, dans cette partie de son ministère, Jésus restreint son action aux brebis perdues de la maison d'Israël (10,5s; 15,24).

Rattachée au développement précédent, la citation d'Is 42 a surtout pour but de préparer la controverse qui suit sur l'expulsion des démons.

Alors que les Pharisiens accusent Jésus d'agir sous l'influence de Bézélzéboul (12,24), celui-ci réplique: »Si c'est par l'Esprit de Dieu que j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous« (12,28). Le texte parallèle de Luc porte: par le doigt de Dieu (11,20). En raison de l'intérêt particulier de Luc pour l'Esprit Saint, il y a tout lieu de penser que si le logion primitif comportait »par l'Esprit Saint« Luc n'aurait pas remplacé sa mention par une expression rare, à expliquer par Ex 8,15. La correction »par l'Esprit Saint« s'explique aisément en Mt par influence du texte d'Is 42,1 qu'il vient de citer.²⁵ Cette observation est importante pour notre sujet: la descente de l'Esprit Saint au baptême signifie que, pour son ministère de justice, Jésus agit sous l'impulsion de l'Esprit, et ce tout particulièrement quand il s'agit d'affronter Satan (4,1). Le programme que Jésus vient d'annoncer: »accomplir toute justice« ne sera donc pas réalisable sans une intervention d'en haut, et ce qui est vrai du Fils le sera pour tous ceux qui accepteront d'écouter sa voix (17,5).

II

La formule baptismale (28,19), unique dans le Nouveau Testament, est insérée dans un cadre d'une majesté exceptionnelle. La montagne où Jésus a convoqué les Onze se confond avec la montagne du Sermon sur la Montagne et avec celle de la Transfiguration et forme le pendant de la sainte montagne du Sinâï. Dans ce cadre propice à la révélation, on observe une série d'expressions de totalité: l'adjectif indéfini *pas* revient par quatre fois. La totalité du pouvoir dont le Christ est investi se déploie au ciel comme sur terre, c'est-à-dire dans tout l'univers. En conséquence, il envoie ses disciples à *toutes* les nations,²⁶ et non plus seulement aux brebis perdues

²⁵ J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, Paris 1980, I, 132–139, à l'encontre d'A. George, *Par le doigt de Dieu* (Lc 11,20), in: *Etudes sur l'œuvre de Luc*, Paris 1978, 127–132. On trouvera aisément en ces deux articles la liste des tenants des deux thèses opposées.

²⁶ En dépit de l'article de D. Hare - D. J. Harrington, *Make Disciples of all the Gentiles*, in: *CBQ* (1975) 359–369, il apparaît contraire à la note de totalité, si fortement exprimée en cette finale, de réserver *ethnè* aux nations païennes, par opposition à Israël dont le temps est révolu (21,43).

de la maison d'Israël (10,5s). Ils auront à enseigner *tout* ce qui leur a été prescrit, — et dans la perspective de Mt comment ne pas penser au scribe instruit du Royaume qui sait tirer du trésor *nova et vetera* (13,52)? Pour terminer cet envoi en mission, le Christ assure les siens de sa présence *tous* les jours, jusqu'à la consommation du siècle. A la totalité de l'espace correspond la totalité dans le temps. C'est dans ce cadre qu'apparaît l'institution du baptême, en lien avec la révélation du nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint. Nul doute que, dans un Evangile aussi soigneusement construit que celui de Mt, cet ordre de baptiser ne soit mis en rapport avec l'annonce du baptême dans l'Esprit (3,11) et le propre baptême de Jésus.

En dépit de ses qualités littéraires, le texte de Mt présente quelques anomalies. Si le Christ lui-même parle, ne devrait-il pas dire »baptisez-les en *mon* nom«, formule qui correspondrait à celle des Actes sur le baptême au nom de Jésus (Ac 8,16; 10,48; 19,5). L'insistance sur le Fils correspond à l'un des traits majeurs de la christologie de Mt.²⁷ — Plus surprenant au premier abord l'ordre dans lequel sont placés les divers éléments de la formation chrétienne: pour un catéchète comme Mt, est-il raisonnable de placer le rite baptismal avant l'instruction morale que suppose le v. 20a? Si l'on se réfère à la *Didachè*,²⁸ l'instruction des Deux Voies, si dépendante du Sermon sur la Montagne, vient avant l'administration du baptême. Il n'y a donc pas lieu de chercher dans la séquence des vv.19–20 un ordo catéchétique: annonce du kérygme, — initiation sacramentelle, — formation morale, mais à découvrir les raisons de la disposition donnée par Mt à son discours d'envoi en mission.

La structure concentrique proposée par H. Schieber²⁹ apparaît très satisfaisante:

A	ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. (18b)
B	πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, (19a)
Zentrum	βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, (19b)
B'	διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. (20a)
A'	καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. (20b)

Les formules A et A' ont valeur christologique et constituent le fondement de l'envoi en mission. Investi de la seigneurie universelle (mettre le v.19 en relation avec

²⁷ J. D. Kingsbury, The Composition and Christology of Matt. 28:16–20, in: JBL 93 (1974) 573–584.

²⁸ Voir supra la note 3.

²⁹ H. Schieber, Konzentrik im Mt-Evangelium, in: Kairos 19 (1977) 286–307.

la déclaration de Jésus devant le Sanhédrin en 26,64), Jésus demeure au milieu des siens comme l'Emmanuel. Les formules B et B' manifestent les conséquences de cette seigneurie : les disciples doivent porter à toutes les nations l'enseignement du Maître, cet enseignement qui mène à leur perfection la Loi et les Prophètes (5,17). Au milieu de cette construction apparaît l'ordre du baptême : peut-on mieux exprimer son importance pour toute la vie de l'Eglise ?

Il nous convient maintenant d'analyser en détail chacun des éléments de la formule. Remarquons d'abord la forme active employée pour le verbe *baptizein*. Dans une thèse récente sur «Le Baptême et l'Esprit Saint dans les Actes des Apôtres» M. Quesnel³⁰ remarquait que, à la différence du baptême de Jean pour lequel l'actif est employé, les formes passives prédominent pour le baptême chrétien,³¹ comme pour marquer que le baptême est un don de Dieu reçu par l'Eglise. Certes l'emploi de l'actif peut donner lieu à de graves malentendus ; Paul l'apprit à ses dépens. Aussi à Corinthe n'a-t-il baptisé personnellement que quelques convertis : «Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Evangile» (I Co 1,17). De cette formulation catégorique on aurait grand tort de déduire une minimisation du baptême, comme ce fut le cas dans une partie de la théologie protestante, par peur de l'*ex opere operato*. Le texte de Mt est formel : Dans cette charte de la mission pour tous les âges, l'ordre de baptiser apparaît au centre des perspectives, à la fois comme achèvement de la formation doctrinale et comme principe de la sanctification des fidèles. Dans l'Evangile ecclésiastique par excellence, on ne s'étonnera pas de cette mise en relief du rôle propre des disciples dans l'enseignement et l'administration des sacrements. Certes, ils ne doivent jamais oublier qu'il n'y a qu'un seul Maître et que tous sont frères (23,8). Il n'empêche que le discours communautaire (18) précise leur responsabilité propre dans la recherche de la brebis égarée et dans la discipline ecclésiale. Quand, au terme du récit relatif au paralytique pardonné (9,1—8),³² Matthieu écrit que les foules rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes (*exousian toiautèn tois anthrôpôis*), ne pense-t-il pas déjà à cette délégation de pouvoir que le Fils de l'homme ressuscité accordera à ses disciples ?

³⁰ M. Quesnel, *Le Baptême et l'Esprit Saint dans les Actes des Apôtres*. Thèse polycopiée soutenue à l'Institut Catholique de Paris en mars 1984.

³¹ *Baptizein* au passif pour le baptême chrétien : Mc 16,16 ; Ac 2,38.41 ; 8,12.13.16.36 ; 9,18 ; 10,47.48 ; 11,16 ; 16,15.33 ; 18,8 ; 19,3.5 ; Rm 6,3 ; I Co 1,13.15 ; 10,2 ; 12,13 ; 15,29 ; Ga 3,27. Au moyen : Ac 22,16. A l'actif : en dehors de Mt 28,19 ; Ac 8,38 ; I Co 1,16.17.

³² J. Dupont, *Le paralytique pardonné*, in : NRT 82 (1960) 940—958 ; J. Murphy - O'Connor, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*, in : RB 74 (1967) 161—193 (181—186) ; mon article : *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens*, in : NRT 96 (1974) 449—470 (463).

Le baptême doit être administré *eis to onoma tou Patros kai tou Huiou kai tou hagiou Pneumatos*. Pour bien apprécier la plénitude de cette formule, il convient d'évoquer toute l'importance donnée au Nom divin dans le judaïsme. Parmi les nombreux substituts au nom révélé que seul le grand-prêtre pouvait prononcer dans le Saint des Saints, on trouve *Ha-Shém*, le Nom, à côté de *Mâqôm*, le Lieu (= le Temple). Le nom fait corps avec la personne. S'il s'agit de Dieu, il le désigne en tant que librement il entre en relation avec l'homme et se montre secourable.³³ La collation d'un nom nouveau signifie l'élévation à une dignité nouvelle; ainsi ceux qui sont appelés fils de Dieu (Mt 5,9) bénéficient-ils de la filiation adoptive (I Jn 3,1s). Après l'humiliation de la croix, le Christ reçoit le Nom qui est au-dessus de tout nom, parce qu'il est pleinement associé à la seigneurie divine sur tout l'univers (Ph 2,9–11).

L'arrière-plan juif des spéculations sur le Nom permettrait-il d'insister sur l'unité du Nom par rapport au Père, au Fils et à l'Esprit? A. Schlatter, suivi par H. Bietenhard, invite à le penser. On reste hésitant, car la locution *eis to onoma* pourrait avoir un sens global par elle-même. Il convient donc de préciser la valeur de cette construction.

En ce qui concerne le baptême chrétien on relève deux types de formule: *baptizein en (ou epi) tô onomati Jêsou* ou *baptizein eis to onoma*. On rattache habituellement la première à l'hébreu *b^eshém* (araméen: *b^eshûm*) et la seconde à *l^eshém* (*l^eshûm*). Dans un article bien documenté, L. Hartman³⁴ a montré que *l^eshém* n'avait souvent qu'un sens faible: en rapport à, à cause de, en vue de. *'èbèd l^eshûm* *'èbèd* est un «esclave en tant qu'esclave» (Mishna *Gittin* 4,4). On comparera les formules de Mt 10,41 où recevoir un prophète ou un juste *eis onoma prophêtou, dikaiou*, c'est le recevoir en sa qualité de prophète ou de juste. *L^eshûm* peut avoir un sens causal: ainsi le Talmud envisage-t-il le cas d'un homme qui embrasse la religion juive *l^eshûm issa*, «à cause d'une femme» (*Yebamot* 24b). On peut trouver aussi un sens final, quand il s'agit de spécifier la catégorie du sacrifice, le nom de l'offrant, l'intention (Mishna *Zebahim* 4,6). Aucune de ces analogies ne peut rendre compte de l'expression de Mt 28,19.

Dans la Septante et les écrits juifs de langue hellénistique, *en tô onomati* et *epi (tô) onomati* sont constamment employés pour traduire *b^eshém*, mais on ne trouve

³³ Sur le nom, voir entre autres les art. *Onoma* de H. Bietenhard, TWNT, t. 5, 242–283, et Nom de Jésus de J. Dupont, DBS, t. 6, c. 514–541.

³⁴ L. Hartman, Into the Name of Jesus, in: NTS 20 (1974) 432–440.

jamais *eis to onoma* comme traduction de *l^eshém*.³⁵ Cette constatation rend plausible la thèse de Heitmüller selon lequel l'usage chrétien de *baptizein eis to onoma* s'expliquerait à partir d'une expression de la langue commerciale : mettre au compte de.³⁶ A l'objection qu'il n'y a pas de véritable correspondance entre la locution bancaire et le baptême comme plongée dans le Christ,³⁷ on peut répondre qu'en passant d'un domaine à un autre une locution toute faite peut perdre ses premières connotations pour en acquérir d'autres. Recevable pour les textes pauliniens, ce type d'explication ne nous semble pas faire droit au texte théologiquement si élaboré de Mt.

De tous les emplois de *onoma* avec une préposition dans Mt,³⁸ un seul cas est comparable au nôtre : »Là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom (*eis to emon onoma*), je suis au milieu d'eux« (18,20). Notons tout de suite que la formule n'est pas la même que dans le cas des charismatiques qui utilisent le nom de Jésus (*tô sô onomati*) pour prophétiser ou expulser des démons et faire des prodiges, mais n'en sont pas moins rejetés comme des ouvriers d'iniquité (7,23).

Le logion de 18,20 est placé par Mt dans le cadre d'une instruction sur la prière, liée à la discipline pénitentielle.³⁹ Par opposition au rigorisme de certaines communautés, Mt exhorte à la miséricorde et au pardon. L'invitation à délier, qui reçoit tout l'accent par rapport au terme opposé lier, a pour appui cette certitude de l'efficacité de la prière commune, puisque »si deux d'entre vous, sur la terre, se mettent d'accord pour demander quoi que ce soit, cela leur sera accordé par mon Père qui est aux cieux« (18,19). Rien ne prouve que, dans la tradition primitive, ces logia étaient reliés entre eux, mais par la technique des mots agrafes (ici : deux), Matthieu les a réunis pour transmettre un enseignement important sur la prière : le

³⁵ Selon les statistiques rappelées par M. Quesnel dans sa thèse *Le Baptême et l'Esprit Saint* (note 30), *l^eshém*, employé 114 fois dans le TM, est traduit 35 fois par *en tô onomati*, 30 fois par *epi (tô) onomati*, les autres fois par d'autres tournures. Jamais *l^eshém* n'est traduit par *eis to onoma*. Le seul emploi de *eis to onoma* en 2 Macc 8,4 a le sens de : contre le Nom divin.

³⁶ Thèse admise par O. Oepke, art. *baptizein*, TWNT, I, 537.

³⁷ Thèse rejetée entre autres par H. Bietenhard, art. *onoma*, 275.

³⁸ En dehors d'un emploi au datif seul (7,22 où *sô onomati* signifie par ta puissance), on trouve *onoma* construit avec *en* (21, 9 et 23,39 : venir au nom du Seigneur, c'est-à-dire avec son autorité), avec *epi* (18,5 : recevoir un enfant au Nom de Jésus, c'est-à-dire comme Jésus lui-même, et 19,29 : tout quitter pour le Nom de Jésus, c'est-à-dire à cause de Lui), avec *dia* (24,9 : subir la persécution à cause du Nom). *Eis onoma* ne se trouve qu'en 10,41s.

³⁹ Pour un état de la question, avec une bibliographie très complète, voir D. Marguerat, *Le jugement*, 424-435. Sur lier-déliier, voir B. Rigaux, »Lier et délier.« Les ministères de réconciliation dans l'Eglise des Temps apostoliques, in : *La Maison - Dieu* n° 117 (1974) 86-135.

Christ est au milieu de la communauté qui prie, comme intercesseur.⁴⁰ Le *eis to emon onoma* prend alors une valeur forte d'invocation : Parce qu'ils appellent mon Nom, je suis là (cf Ps 91,15). Ce n'est donc pas sans raison que, dans la 1^e édition de la B.J., P. Benoit avait traduit : »Que deux ou trois soient réunis pour m'invoquer, je suis là au milieu d'eux (*ekei eimi en mesô autôn*)«.

Malgré des variantes stylistiques, il est normal de rapprocher cette formule de la révélation qui ouvre l'Évangile : Emmanuel, Dieu avec nous (*meth'hèmôn ho Theos*) (1,23), et de la promesse finale : »Voici que je suis avec vous tous les jours (*idou egô meth'humôn eimi*)« (28,20). Le rapprochement gagne en force si l'on remarque qu'à chaque fois l'élimination du péché est en jeu. Jésus est l'Emmanuel, parce qu'il sauvera son peuple de ses péchés (1,21).⁴¹ Dans le discours communautaire, l'accent porte sur le retour de la brebis égarée et sur le pouvoir de délier concédé à la communauté réunie au nom de Jésus. Dans son ultime manifestation, le Christ revendique tout pouvoir, et donc ce pouvoir de remettre les péchés dont il avait usé déjà comme par anticipation (9,6). Le baptême de Jean, avons-nous dit, était ordonné à la conversion, et non au pardon lui-même obtenu seulement par le sang du Christ (26,28). Sans que cela soit dit expressément, le baptême institué par le Ressuscité s'inscrit dans cette perspective globale de salut par la rémission des péchés.

En conclusion il nous semble qu'on ne peut expliquer la tournure matthéenne *baptizontes eis to onoma* de la même manière que le *baptizein eis* de Paul. A part le texte polémique de I Co 1,13 où Paul refuse que le baptême ait été accompli en son nom, l'Apôtre établit le rapport du baptême avec la mort du Christ (Rm 6,3) ou la personne du Christ directement par la préposition *eis*, sans *onoma* (I Co 12,13; Ga 3,27 et par analogie : baptiser en Moïse, I Co 10,2). Pour la tournure paulinienne, la dérivation à partir d'une expression de la langue commerciale peut s'admettre, étant bien entendu que Paul en transforme totalement le sens : l'appartenance au Christ passe par une configuration à sa mort, dans l'espérance de la résurrection (Rm 6,3s à comparer avec Col 3,3s). La doctrine paulinienne de participation au mystère pascal semble avoir subi une longue éclipse⁴² et ce n'est qu'au 4^e s. que les catéchèses mystagogiques lui redonneront toute son actualité. Par contre l'Évangile de

⁴⁰ G. Bornkamm, Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus, in: Die Zeit Jesu (Fs. H. Schlier), Freiburg - Basel - Wien 1970, 93-107 (99-101).

⁴¹ Cette explication du nom de Jésus est propre à Mt dans tout le Nouveau Testament : précieux indice sur la valeur révélatrice accordée au Nom pour Mt. conformément à la mentalité sémitique.

⁴² A. Benoit, Le Baptême chrétien au 2^d siècle. La théologie des Pères, Paris 1953.

Matthieu a exercé une influence prédominante sur la catéchèse et la liturgie des premiers siècles. Le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit a été compris comme baptême accompagné de l'invocation des trois personnes divines et établissant une relation du baptisé avec elles. En dépit des réserves abruptes de H. von Campenhausen,⁴³ l'administration du baptême représente le lieu par excellence de la formulation des premières confessions de foi et, par la *Tradition Apostolique d'Hippolyte* (21), nous connaissons la triple interrogation que l'officiant adressait au futur baptisé. Ce développement nous semble bien en harmonie avec la doctrine de Mt.

Vouloir expliquer la relation entre le Père et le Fils et l'Esprit Saint à la lumière de l'ensemble du Ier Évangile dépasserait les limites de cet article. W. Trilling a fait remarquer le mode statique de la formulation, mais ajoute qu'il faut l'entendre en respectant le dynamisme des modes d'action: «la vie et l'œuvre de Jésus sont l'œuvre et la vie du Père dans le Saint-Esprit».⁴⁴

Une telle formulation apparaît plus johannique que matthéenne, mais avec J. D. Kingsbury on dira que la christologie de Mt est centrée sur la proclamation de Jésus comme Fils.⁴⁵ Comme dans Mc, la proclamation du baptême a pour répondant la voix céleste à la transfiguration et trouve son écho dans la confession de foi du centurion. Sur ce fond commun, Mt ajoute l'hymne de jubilation (11,25–27), où le mystère du Fils apparaît aussi profond que celui du Père (Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père), et les confessions de foi des apôtres après la marche sur les eaux (14,33) et de Pierre à Césarée (16,16). Là encore Pierre n'aurait pu percer le mystère de Jésus sans la révélation du Père (16,17).

Si Jésus parle constamment de Dieu comme du Père qui est dans les cieux,⁴⁶ il n'en distingue pas moins fortement la paternité de Dieu à son égard et la paternité divine envers les disciples. Particulièrement frappantes les déclarations où il est question de la volonté du Père: ainsi en 7,21 où Jésus rejette ceux qui l'invoquent comme *Kyrios*, mais n'accomplissent pas la volonté de son Père; en 12,50 où Jésus indique quelle est sa vraie famille: «Voici ma mère et mes frères; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma soeur, ma mère».⁴⁷ La

⁴³ H. von Campenhausen, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, in: ZNW 63 (1972) 210–253 (spécialement 226sv) et *Taufen auf den Namen Jesu?*, in: *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 1–16.

⁴⁴ W. Trilling, in: *Assemblées du Seigneur* n° 28 (1969) 32.

⁴⁵ J. D. Kingsbury, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, London 1976, 40–83.

⁴⁶ J. Jeremias, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, 33–56.

⁴⁷ D. Marguerat, *Le jugement*, 196, a justement relevé que *thélèma* dans Mt était toujours mis en relation avec *Patèr* (6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42).

connaissance du Fils conduit par conséquent à un nouveau type de relation avec le Père. Si Jésus est venu pour accomplir toute justice, le fidèle doit lui aussi être affamé et assoiffé de justice (5,6) pour entrer dans le Royaume (5,20). Invocation du nom du Père et du Fils, le baptême permet de tendre vers ce programme de vie grâce à la force de l'Esprit Saint.

Plus attentif à la présence du Christ au milieu de son Eglise qu'à l'action de l'Esprit Saint, Matthieu n'ignore cependant pas son rôle. A l'œuvre pour la conception de Jésus (1,18.20) comme principe de vie, il apparaît surtout dans le contexte de la lutte contre les puissances de mal. C'est sous son impulsion que Jésus est allé au désert pour y être tenté par Satan (4,1) et qu'il expulse les démons (12,28). Refus volontaire de reconnaître l'intervention de l'Esprit pour le salut, le blasphème contre l'Esprit apparaît comme le seul péché impardonnable (12,31s).⁴⁸ A l'heure de la persécution l'Esprit permettra aux disciples de rendre témoignage (10,20). Le rôle sanctifiant de l'Esprit de Dieu n'est guère développé. La promesse de Jean Baptiste, placée avant le baptême de Jésus, se réfère pourtant à ce texte d'Ezéchiel qui présente l'Esprit comme l'agent de la transformation des cœurs (Ez 36,27). Il reviendra à Paul de développer cet enseignement.

Accomplir toute justice, tels furent les premiers mots de Jésus selon Mt. La dynamique de la construction de son Evangile nous permet d'y voir plus qu'une parole relative à son propre baptême: il s'agit vraiment d'une révélation sur son œuvre. Jésus n'a pas seulement accompli la Loi et les Prophètes (5,17) par son enseignement, mais par toute sa vie et par le don de sa personne. En se solidarissant avec la foule des pénitents, Jésus avait montré que la «voie de la justice» consistait à rejoindre les pécheurs pour leur apporter la bonne nouvelle de la miséricorde de Dieu (9,13). Manifestation que Jésus est bien le Fils, doté de la puissance de l'Esprit pour triompher de Satan, le baptême de Jésus pouvait être compris comme prototype de ce baptême chrétien qui permettrait d'accomplir tout ce que Jésus avait prescrit durant sa vie terrestre. On pourra comparer cette mise en valeur du baptême de Jésus avec la manière dont Matthieu fait précéder le Sermon sur la Montagne de guérisons multiples (4,23s): maître doux et humble de cœur, Jésus

⁴⁸ Sur ce logion difficile, la monographie fondamentale reste celle de E. Lövestam, *Spiritus blasphemia*, Lund 1968.

n'accable pas ses disciples par une *halakah* plus dure que celle des scribes et des Pharisiens (opposer 11,28—30 à 23,4). Si Matthieu n'hésite pas à fixer pour programme une justice supérieure à celle du rabbinisme (5,20), c'est qu'il sait que les commandements du Ressuscité sont à accomplir dans le dynamisme du baptême qui permet de vivre en fils la volonté du Père céleste, grâce à la force de l'Esprit Saint.