

LE SYMBOLISME DE LA COLOMBE DANS LES RÉCITS ÉVANGÉLIQUES DU BAPTÊME

D'après les trois Synoptiques (*Mc.* I, 10; *Mt.* III, 16; *Lc.* III, 22), et également d'après le quatrième évangile (*Jo.* I, 32), lors du baptême de Jésus dans le Jourdain, l'Esprit Saint descendit sur lui sous la forme d'une colombe. Saint Luc accentue même le caractère visible de cette manifestation : il ne dit pas seulement comme ses prédécesseurs *ὡς περιστερᾶν*, mais *σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερᾶν*. Que signifie cette imagerie?

Beaucoup d'exégètes, surtout conservateurs, se dispensent de traiter ce problème, comme s'il était naturel que l'Esprit de Dieu se manifestât de cette façon. Nous croyons au contraire qu'il vaut la peine de scruter avec soin ce détail, plus important qu'on ne pourrait le croire de prime abord, même si l'on ne parvient pas à des certitudes. Une question de méthode peut d'ailleurs être engagée dans la solution pour laquelle on opte.

Au début nous allons donner un aperçu très bref des solutions hasardeuses, voire fantaisistes, que l'on a parfois proposées, surtout en faisant appel au comparatisme extrabiblique. C'est en effet tout d'abord à la Bible qu'il convient de demander l'explication cherchée, ainsi que l'ont fait plusieurs exégètes dont nous exposerons et compléterons l'argumentation. Mais les rares passages scripturaires où Dieu ou son Esprit, dans leur action créatrice ou salvifique, sont comparés à un oiseau ne rendent pas suffisamment compte, nous semble-t-il, du symbolisme de la colombe. C'est ce qui nous amènera à formuler en finale une conjoncture nouvelle qui s'efforcera de tenir compte de toutes les données du problème.

Dans notre conclusion, nous nous attacherons à souligner comment notre interprétation en quelque sorte communautaire du symbolisme de la colombe s'harmonise avec la signification fondamentale du baptême de Jésus dans les eaux de Jourdain.

I. Les solutions à écarter.

Dès le départ il nous faut déblayer le terrain. Et tout d'abord il convient d'écarter les solutions trop faciles. Certains critiques sont d'avis de supprimer les mots « comme une colombe ». E. A. Abbott¹ suppose une ancienne erreur de lecture (*yonah* pour *yanûah*). Tout récemment L. Koehler a suggéré de lire *πυρὸς τέρας* au lieu de *περιστερά*². Mais la tradition textuelle est très ferme.

Aux yeux de Spitta³, la colombe serait un embellissement secondaire provenant du passage suivant de l'évangile des Hébreux conservé par saint Jérôme : « Il arriva, comme le Seigneur sortait de l'eau, que toute la source de l'Esprit Saint (*fons omnis Spiritus Sancti*) descendit et se reposa sur lui. » Spitta conjecture que *fons* est une mauvaise traduction de l'original araméen qui parlait, non d'un jaillissement, mais d'une piscine où il était possible de se plonger. Le correspondant grec de l'original araméen aurait été *κολυμβήθρα* qui par suite d'une confusion aurait donné *κόλυμβος*, l'oiseau appelé plongeon, puis *columba*. Cette cascade d'hypothèses ne pouvait entraîner l'adhésion des exégètes; elle n'a pas trouvé d'écho.

A l'exemple de Greeven⁴, il convient de rejeter également l'opinion de B. Weiss⁵ et de plusieurs autres commentateurs, opinion qui a un peu l'air d'un subterfuge apologétique : les mots « comme une colombe » ne seraient qu'une expres-

1. *From Letter to Spirit*, London, 1903, pp. 114 sq. Cf. *RB*, 1904, pp. 137-139.

2. *Eine Handvoll NT, Ehrfurcht vor dem Leben*, A. Schweitzer Freundesgabe, Bern, 1954, cité par Bb 1956, p. 83*.

3. *Die Taube bei der Taufe Jesu*, *ZNW*, 1904, pp. 316-323.

4. *TWNT*, VI, art. *περιστερά*, p. 68, note 59.

5. *Das Matthäusevangelium*, Göttingen, 1890, p. 72.

sion imagée, se rapportant non pas à l'Esprit en lui-même, mais à sa descente. Familiarisés comme ils l'étaient avec l'idée, si fréquemment exprimée dans la Bible, de l'intervention de l'Esprit de Dieu, les auteurs et les lecteurs des Évangiles avaient-ils besoin de ce symbole pour la concevoir? Non seulement Luc qui insiste, mais encore les deux autres Synoptiques entendent certainement décrire une manifestation visible de l'Esprit Saint sous la forme d'une colombe.

Parce que la Bible ne semble pas au premier abord pouvoir apporter beaucoup de lumière sur la colombe du Baptême, plusieurs savants adonnés au comparatisme extrabiblique ont cherché des sources en dehors de l'Écriture.

On a rappelé à ce propos le caractère sacré de la colombe dans certains cultes orientaux : culte d'Atargatis à Hiéropolis, culte de Dorketo à Ascalon, et jusqu'en Grèce : des pièces de monnaie de Phaestos en Crète montrent Zeus accompagné d'une colombe. On cite le mot de Tibulle (1, 7) : *alba Palaestino sancta columba Syro*. Lucien atteste la vénération dont était entourée la colombe parmi les Syriens (*Dea Syria*, 54) : « De tous les oiseaux, la colombe est celui qui leur paraît la chose la plus sainte : défense est faite d'y toucher, et ceux qui les touchent involontairement sont impurs durant toute cette journée. Aussi cet oiseau demeure-t-il avec les hommes, entre dans les maisons et mange presque toujours à terre. » Aussi bien, chez les juifs eux-mêmes, la colombe n'était-elle pas un animal pur et le seul oiseau offert en sacrifice ⁶?

Gunkel ⁷ et Gressmann ⁸ font appel aux légendes d'élection royale dans lesquelles le choix d'un roi est déterminé par un oiseau. Gressmann ajoute que dans le récit du Baptême la colombe n'est plus simplement un oiseau de légende;

6. Cf. *Encyclopaedia Biblica* (CHEYNE), vol. I, art. *Dove* (SHIPLEY et STANLEY), col. 1129-1130. — *RGG*, art. *Taube* (K. GALLING), col. 999-1000. — *TWNT*, VI, art. περιστέρά, pp. 64-65. — F. SÜHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im chr. Altertum*, *Römische Quartalschrift*. Suppl. Heft, 24, 1930, p. 16.

7. *Die Märchen im Alten Testament*, Tübingen, 1917, pp. 117-150.

8. *Die Sage von der Taufe Jesu*, *Zeitschrift für Missionskunde*, 34, 1919, pp. 86-91. — *Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 20, 1920-21, pp. 1-40, 323-359.

elle incarne la déesse que le Proche Orient mettait en rapport spécial avec la colombe, c'est-à-dire Ishtar à Babylone et Atargatis en Syrie.

Il n'y a pas lieu de s'attarder à de tels rapprochements. Bultmann⁹ et Gunkel¹⁰ eux-mêmes reconnaissent qu'ils ne peuvent éclairer le récit évangélique du baptême du Christ. Et que dire de la vraisemblance d'un emprunt, même indirect, à des légendes païennes de la part de la communauté chrétienne qui combattait le paganisme?

Bultmann¹¹ estime que l'énigme de la colombe peut être aisément résolue abstraction faite de tout élément mythique ou légendaire : ne symbolise-t-elle pas en effet la force divine qui envahit le roi messianique? Or, soit en Perse, soit en Égypte, une telle énergie est souvent représentée par un oiseau. Le malheur cependant est qu'une telle imagerie n'est pas attestée dans l'Écriture.

Leisegang¹² songe au thème hellénistique de la génération divine. Il part du fait que, dans tous les récits du Baptême (nos quatre Évangiles canoniques, l'Évangile des Ébionites, l'Évangile des Hébreux), le descente de l'Esprit en forme de colombe est mise en rapport avec la voix du Père proclamant Jésus son Fils. Il s'agit donc en la circonstance d'une vraie génération. Désigné en hébreu par un mot féminin (*ruah*) et représenté par une colombe, l'Esprit jouerait ici le rôle de la mère. Dans les Actes de Thomas (50)¹³, on retrouve un symbolisme du même genre qui, étranger à l'Ancien Testament, vient nécessairement du paganisme.

On ne peut que donner son plein assentiment à Barrett¹⁴ quand, il montre combien il est arbitraire de chercher dans les évangiles canoniques la moindre allusion à un acte sexuel

9. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, pp. 260-267.

10. *Jean-Baptiste*, Paris, 1928, pp. 190-191.

11. *Die Geschichte*, pp. 266-67.

12. *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik*, Leipzig, 1922, pp. 80-95.

13. Voici ce texte emprunté à la traduction de R. M. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1955, p. 388 : « Come, o communion of the male... Come, she that manifesteth the hidden things and maketh the unspeakable things plain, the holy dove that beareth the twin jounge ».

14. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London, 1947, pp. 36-38.

mythologique où l'Esprit remplirait la fonction d'un principe féminin. Les données de nos évangiles ne doivent pas être expliquées à partir d'apocryphes très tardifs qui n'en sont que des déformations. Le seul point valable de l'argumentation de Leisegang, c'est l'idée que le Baptême, à l'instar de la Résurrection, a été regardé comme étant d'une certaine manière une naissance. Mais c'est à partir de l'Ancien Testament et du judaïsme qu'il convient d'expliquer celle-ci, et aussi en tenant compte de la christologie de l'Église primitive.

II. Les explications bibliques. Dieu ou son Esprit comparé à un oiseau.

Avec plus ou moins d'insistance, plusieurs exégètes ont montré que l'on peut déceler à la base du récit évangélique du baptême de Jésus une conception eschatologique s'inspirant de la seconde partie du livre d'Isaïe, et notamment de la grande prière messianique d'Isaïe, LXIII-LXIV¹⁵. Ce n'est là d'ailleurs qu'un emprunt s'ajoutant à plusieurs autres du même genre qu'on remarque dès les premières lignes du second évangile. La carrière du précurseur est présentée (I, 3) à l'aide d'un texte provenant d'Isaïe, XL. Le mot « évangile » de I, 15 rappelle la bonne nouvelle du salut plusieurs fois mentionnée dans la seconde partie du livre d'Isaïe (XL, 9; LII, 7; LX, 6; LXI, 1). La formule « le Règne de Dieu est proche » doit vraisemblablement être rattachée aux annonces relatives à l'établissement prochain du Règne de Dieu ainsi qu'à la proximité du salut ou de la « justice » (salvifique) qu'on lit dans ces mêmes oracles (XLVI, 13; LI, 5; LII, 7; LVI, 1...).

Ces constatations ne nous autorisent-elles pas à chercher dans le même contexte eschatologique la clé du symbolisme de la colombe? C'est un fait que le Deutéro-Isaïe présente l'instauration de l'ère de grâce à la fois comme un nouvel

15. Cf. notamment I. BUSE, *The Marcan Account of the Baptism of Jesus and Isaiah, LXIII*, *Journal of Theological Studies*, 1956, pp. 74-75. — M. TRAUB, *TWNT*, art. *ὁπρᾶνός*, pp. 529-530 et note 261. — R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, London, 1954, pp. 52-55. — Ch. MAURER, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1953, p. 31.

Exode et comme une nouvelle création. C'est un fait encore que deux fois, et deux fois seulement dans toute la Bible, une première fois à propos de la création de l'univers, une seconde fois à l'occasion de l'Exode, l'intervention de Yahvé (ou de son Esprit) est comparée à un oiseau qui plane (avec le Piel *meraḥepet*).

Le premier de ces textes est *Gen. 1, 2*, où il est dit que l'Esprit d'Elohim, source de vie, planait sur les eaux primordiales, à la manière d'un oiseau, comme pour les féconder. En s'appuyant sur la racine syriaque *rhph*, certains auteurs, dont Gunkel¹⁶, donnent ici à *meraḥepet* le sens de « couvrir », ce qui accentue encore l'idée de génération; mais ce sens est douteux. La liturgie a vu dans ce passage un prélude à la renaissance baptismale : *Deus cujus Spiritus super aquas, inter ipsa mundi primordia, ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet* (préface de la bénédiction des fonts baptismaux le samedi saint).

Le second texte où se retrouve *meraḥepet* est le Cantique de Moïse de *Deut. xxxii* (v. 11), qui rappelle les origines miraculeuses du peuple choisi. Ce fut là encore une création qui fit de Yahvé le père d'Israël et d'Israël son bien-aimé (cf. v. 15 : ὁ ἡγαπημένος, LXX seulement; le TM porte *Jesurun*, vocable de sens incertain). « Ils ont prévarié, eux qu'il avait engendrés sans tare... N'est-ce pas lui ton père qui t'a procréé, lui qui t'a fait et par qui tu subsistes? » (vv. 5-6; cf. v. 18). Alors nous est décrite cette intervention divine qui, comme celle des origines, s'attaqua au chaos : « Il le trouve dans une terre désertique, dans un chaos de hurlements sauvages, il l'enveloppe, il s'en occupe, il le garde comme la prunelle de son œil. Tel un aigle qui excite sa nichée, qui plane au-dessus de ses oisillons, il étend ses ailes, il le prend, il l'emporte sur son plumage » (vv. 9-11). Cf. *Ex. xix*, 4, où est déjà usitée cette même image des ailes de l'aigle.

Ces références nous paraissent l'une et l'autre suggestives. Le rapprochement avec *Gen. 1, 2* est fort bien exploité par Lagrange¹⁷ : « De même que l'Esprit Saint planait sur les

16. *Die Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1917, p. 107.

17. *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1942, p. 13.

eaux primordiales ainsi qu'une colombe, l'Esprit descend en forme de colombe quand Jésus n'a pas encore quitté les eaux; c'est aussi sur elles qu'agira l'Esprit Saint pour leur donner une vertu surnaturelle ». Le même renvoi implicite à la Genèse est encore admis par Swete, Lohmeyer, Taylor, Barrett, Benoit... S'il en est ainsi, il faut donc comprendre que l'Esprit vient sur l'eau en même temps que sur Jésus pour préluder à la nouvelle création, pour ouvrir l'ère de l'Esprit et du baptême dans l'Esprit. Il résulte de là qu'au moment même où Jésus se soumet au baptême d'eau du précurseur, il le transforme en baptême dans l'Esprit Saint, qui donnera naissance à la communauté messianique.

On ne saurait oublier que l'association de l'eau et de l'Esprit dans l'apparition du peuple de Dieu de l'ère de grâce est déjà une conception deutéro-isaïenne (sans parler d'*Ezéchiel*, xxxvi, 25-27 et du *Psaume* LI, 9, 18, qui parlent de renouvellement et de purification par l'eau et l'Esprit divin) :

Je répandrai de l'eau sur le sol assoiffé,
des flots sur la terre desséchée.
Je répandrai mon Esprit sur ta race,
ma bénédiction sur ta postérité...
L'un dira : « Je suis à Yahvé »,
un autre s'appellera du nom de Jacob.
Un autre s'écrira sur la main « Yahvé »
et sera surnommé Israël (XLIV, 3-5)¹⁸.

Mais l'explication du symbolisme de la colombe par allusion à la création première n'est pas exclusive d'une autre allusion à la création du peuple de Dieu au temps de l'Exode dont parle le Deutéronome, s'il est vrai que les oracles isaïens, qui sont censés s'accomplir maintenant, associaient les deux thèmes; s'il est vrai également que la scène du Baptême

18. MARTI commente ainsi ce passage : « Die Ausgiessung des Geistes vollendet, was die des Wassers vorbereitet, und erklärt zugleich das Bild von 3^a; vgl. die ähnliche Verbindung von Wasser und Geist Joh. 1, 31-33; 3, 51 ». *Das Buch Jesaya*, Tübingen, 1900, p. 300. Ce qui est visé ici, note de son côté P. Volz, c'est la restauration du peuple choisi, non comme entité politique, mais en tant que peuple de Dieu chargé de jouer un rôle religieux; c'est pourquoi le prophète rappelle les bénédictions promises aux patriarches. *Jesaya II*, Leipzig, 1932, in h. l.

marque l'apparition en Jésus du peuple de Dieu de l'ère de grâce.

Alors que l'allusion à la Genèse implique que l'Esprit entre en contact avec l'eau, cette seconde allusion met l'Esprit en rapport avec Jésus considéré comme Messie et point de départ de la communauté messianique : en tant que tel, il sera désormais protégé, guidé et, en quelque sorte, porté par l'Esprit divin.

Négligée d'ordinaire par les exégètes, même ceux qui font appel à *Gen.* 1, 2, cette seconde référence nous paraît vraisemblable pour les raisons suivantes. Il faut concéder à Leenhardt¹⁹, qui rejette l'exégèse de Lagrange, que ce n'est pas directement vers l'eau que descend l'Esprit, mais vers Jésus ou sur Jésus²⁰. En outre, ainsi que l'admettent plusieurs commentateurs cités plus haut (Buse, Traub, Fuller, Maurer...), il y a tout lieu de croire que les cieux « déchirés » et la descente de l'Esprit de *Mc.* 1, 10 *par* (le seul passage du Nouveau Testament où le verbe *katabainein* soit appliqué à l'Esprit Saint) sont à mettre en rapport avec la grande prière messianique d'*Is.* LXIII-LXIV, qui souhaite que les cieux « se déchirent » (LXIII, 19) et rappelle comment dans le passé l'Esprit descendit au sein du peuple de Dieu sortant avec Moïse des eaux de la mer Rouge (LXIII, 13-14; LXX : κατέβη πνεῦμα παρὰ κυρίου)²¹. Or c'est un fait que cette même supplication fait une allusion très claire à *Deut.* xxxii, 11 : tel un oiseau ses petits, Yahvé (par son Esprit) a porté les Hébreux tous les jours du passé (ῥ. 9). On notera encore que, selon cette prière, c'est l'Esprit divin qui guide les Hébreux dans le désert après le passage de la mer Rouge (πνεῦμα ὠδήγησεν αὐτούς), exactement comme, après son baptême, Jésus est conduit dans le désert par l'Esprit (*Mc.* 1, 12 *par.*).

19. *Le baptême chrétien, son origine, sa signification*, Neufchâtel-Paris, 1944, p. 25, note 3.

20. Cependant l'eau a joué également un rôle dans la naissance du premier peuple de Dieu : n'est-ce pas en traversant miraculeusement la mer Rouge et le Jourdain qu'il a été libéré? On peut conjecturer que l'usage de l'eau matérielle dans le baptême chrétien rappelle tout à la fois cette délivrance et la création du monde à partir de l'eau fécondée par l'Esprit divin.

21. C'est là le seul passage de l'Ancien Testament où il soit parlé de descente de l'Esprit divin.

Le rattachement du symbole de la colombe au double contexte de la création du monde et de l'Exode est tout à fait conforme au sens profond que revêt dans les Évangiles le Baptême de Jésus dans le Jourdain : tandis que saint Matthieu s'est intéressé surtout au parallélisme avec l'Exode, saint Luc semble avoir eu davantage en vue le parallélisme avec la Genèse, à preuve sa généalogie de Jésus remontant jusqu'à Adam insérée entre ses deux récits du Baptême et de la Tentation.

III. Insuffisance des précédentes explications; les tentatives faites pour y remédier.

On pourrait s'en tenir à ces explications si une objection ne se présentait tout naturellement à la pensée : dans aucun des passages allégués ci-dessus il n'est question de colombe ²².

C'est sans doute la raison pour laquelle on a souvent songé à la colombe du déluge qui, rapportant dans son bec un rameau d'olivier, annonce la fin du fléau et le rétablissement de la paix entre Dieu et l'homme. C'est là l'explication d'un grand nombre d'auteurs anciens : Didyme d'Alexandrie, *De Trinit.* II, 14 (P. G. XII, 696); Chrysostome, *In Matth.* XII, 3 (P. G. LVII, 205); Cyrille de Jérusalem, *Catéch.* XVII, 10 (P. G. XXXIII, 981); Tertullien, *De bapt.* VIII (P. L. I, 1316); Ambroise, *De mysteriis*, IV, 24 (P. L. XXI, 413); Jérôme, *Epist.* 69, *ad Ocean.*, VI (P. L. XXII, 659); Augustin, *In Joan. tract.* VII, 3 (P. L. XXXV, 1439); Pierre Chrysologue, *Sermo* 160 (P. L. LII, 621)... Quelques auteurs modernes se sont engagés dans cette voie : ils font de la colombe un symbole de la paix messianique, une annonciatrice du Sauveur qui l'apporte ²³;

22. Nous ne ferons pas intervenir Philon. Assurément, en deux passages du *Quis rerum divinarum haeres* (126-127, 234), la colombe apparaît comme un symbole de la Sagesse ou du Logos. Mais Philon fait une nette distinction entre la colombe (τρουγών) qui aime la solitude, figure de la Parole ou de la Sagesse divine, et le pigeon domestique (περιστερά) qui fréquente les lieux habités par les hommes, figure de la raison humaine. Or c'est précisément ce dernier mot grec qu'utilisent les récits évangéliques. On ne peut donc rien tirer des données philoniennes.

23. Cf. par ex. J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Matthaeum*, Parisiis, 1922, p. 192. — J. KOSNETTER, *Die Taufe Jesu*, Wien, 1936, pp. 127-128.

Jésus lui-même serait conçu comme un nouveau Noé²⁴, ou encore comme le correspondant du rameau d'olivier du récit du déluge²⁵.

Rien dans le texte évangélique ne suggère de telles conceptions. Aussi bien la typologie du déluge occupe-t-elle une place fort restreinte dans le Nouveau Testament; le parallèle établi entre l'eau du déluge et l'eau baptismale est propre à la Première Épître de Pierre (III, 20-21).

En s'autorisant de *Mt.* x, 16 (soyez simples comme des colombes), et aussi en se référant à la croyance populaire ancienne selon laquelle les colombes n'auraient pas de fiel, on a souvent fait appel à des considérations d'ordre moral. Saint Cyprien, *De unitate ecclesiae*, IX (P. L. IV, 522) : « In columba venit Spiritus Sanctus : simplex animal et laetum est, non felle amarum, non morsibus saevum »; Grégoire le Grand, *Hom.* 5, 4 in *Evang.* (P. L. LXXVI, 1094); Bède, *In Matth. expos.* lib. I, III (P. L. XCII, 18); Saint Bernard, *Sermo 1, de Epiphania* (P. L. CLXXXIII, 146)... H. Lesêtre²⁶ se livre à des réflexions du même genre : « La colombe est remarquable par sa simplicité, sa fidélité affectueuse, sa tendresse pour ses petits, sa fécondité, etc..., toutes choses qui sont le symbole de l'action surnaturelle de l'Esprit divin ». Selon W. Telfer²⁷, la colombe ne préfigure pas l'Esprit et l'effusion de ses grâces, mais le caractère moral de Jésus envoyé pour évangéliser les pauvres.

Les interprétations moralisantes de ce genre sont sans appui sérieux dans la tradition scripturaire. Quand la Bible envisage la colombe sur un plan purement moral, ce sont surtout ses déficiences ou ses souffrances qu'elle se plaît à mettre en relief : *Osée* VII, 11; *Isaïe* XXXVIII, 14; LIX, 11; *Jér.* XLVIII, 28; *Ez.* VII, 16... On a de la peine à concevoir à partir de là

24. R. EISLER, *The Quest.*, 1912, cité par C. K. BARRETT, *The Holy Spirit*, p. 39, note 2.

25. A. ADAM, *Das Sintflut in der Taufliturgie, Wort und Dienst, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel*, 1952, p. 21; cité par *TWNT*, art. περιστέρω, p. 69, note 65.

26. *DBV*, t. II, art. colombe, col. 851.

27. *The form of a dove, JTS*, 1928, pp. 238-242. Cf. également F. BUCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, GÜTERSLOH, 1926, p. 170 : Jésus est représenté comme un agneau et son esprit comme une colombe, par opposition au lion et à l'aigle, les animaux belliqueux et royaux.

qu'elle puisse représenter l'Esprit Saint. On peut ajouter qu'en raison du contexte messianique où il est placé, le symbole de colombe a peu de chances dans le récit du Baptême d'être un thème moralisant. Si dans l'Écriture la colombe est parfois un symbole eschatologique, c'est dans cette direction qu'il convient de s'orienter.

Or il faut reconnaître que, même dans les tableaux eschatologiques, la colombe n'était pas un symbole courant pour désigner le Saint-Esprit. Cependant quelques textes²⁸ montrent qu'il n'était pas inconnu du judaïsme ancien, surtout quand on expliquait le récit de la création. Talmud de Babylone, Hagiga, 15^a : S'en allant au mont Sion R. Joshua ben Hananiah est rencontré par Ben Zomar. Il lui demande : Où vas-tu et où vont tes pensées, Ben Zomar? Celui-ci répond : je considérais l'espace qui sépare les eaux d'en-haut et les eaux d'en-bas; il n'y a entre elles que la largeur de trois doigts, comme il est dit : l'Esprit de Dieu couvrait la face des eaux comme une colombe qui couve ses petits, mais ne les touche pas. — Raschi dit au sujet de *Gen.* 1, 2 : l'Esprit de Dieu se mouvait; le trône de la Gloire se tenait en l'air et était mû sur la face des eaux par l'Esprit de la bouche du Saint — béni soit-il — et par sa Parole, telle une colombe qui couve sa nichée. Le Targum du Cantique en III, 12 fait de la voix de la tourterelle la voix du Saint-Esprit qui sauve.

C'est là une bien maigre moisson : les textes sont rares et peu significatifs. Le dernier n'a guère d'intérêt pour nous, puisque la voix qui se fait entendre au Baptême n'est pas celle de la colombe, mais celle du Père; quant aux deux autres textes, ils n'ont rien d'eschatologique et de plus ne sont guère plus que de simples comparaisons faites en passant. Au reste une difficulté fondamentale subsistera toujours : il faudrait prouver qu'une telle imagerie était déjà connue au temps du Christ. Lagrange juge cette conjecture plausible, mais on demeure dans le doute.

28. Ces textes sont cités par C. K. BARRETT, *The Holy Spirit*, p. 38; Cf. aussi Eb. NESTLE, *Die Taube als Symbol des Geistes*, ZNW, 1906, pp. 358-359. — STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, München, 1922, p. 124. — I. ABRAHAMS, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, First Series, 1917, pp. 47-50.

En revanche il est certain qu'à l'époque du Nouveau Testament la colombe évoquait avant tout le peuple de Dieu et avait facilement une résonance messianique. Dans l'Ancien Testament, on a les attestations suivantes. En *Osée* xi, 11 l'image de la colombe est mise en rapport avec la restauration eschatologique du peuple de Dieu : ἐκστήσονται ὡς ὄρνεον ἐξ Αἰγύπτου καὶ ὡς περιστερὰ ἐκ γῆς Ἀσσυρίων καὶ ἀποκαταστήσω αὐτούς. Il est probable que le *Ps.* 68, 14, en parlant des ailes de la colombe couvertes d'argent, vise Israël lors de son installation en Canaan. On peut encore citer le *Ps.* 74, 19 et *Is.* lx, 8 : ce dernier texte est messianique. Il faut surtout se souvenir du Cantique des Cantiques, où l'appellation « ma colombe, ma parfaite » (ii, 14; v, 2; vi, 9) désigne l'épouse de Yahvé dans l'état qui doit être le sien, une fois l'alliance restaurée, et se réfère à l'attente du nouvel Exode annoncé par les prophètes (cf. encore i, 15; iv, 1; v, 12). Les nombreux textes de la littérature rabbinique sont rassemblés par Strack-Billerbeck; empruntés surtout, quoique non exclusivement, au Midrash Rabba du Cantique, et visant soit le texte même du *Cantique*, soit celui du *Ps.* 68 (ῥ. 14) ou d'*Osée* xi, 11, ils entendent par « colombe » le peuple d'Israël en tant que choisi par Dieu²⁹.

On connaît également le beau passage du *Quatrième Livre d'Esdras* (v, 24-27) où la foi de l'auteur en l'alliance, mise à rude épreuve par la catastrophe de 70, s'exprime en une succession de douze formules, toutes bâties sur le même patron, dont plusieurs, notamment celles qui mentionnent le lis, la rivière et surtout la colombe s'inspirent nettement du Cantique. C'est là, notons-le en passant, une attestation précieuse de l'interprétation allégorique du Cantique à cette époque très ancienne, presque contemporaine du Nouveau Testament³⁰. Nous citons la traduction de L. Gry³¹, dont on

29. Cf. STRACK-BILLERBECK, I, pp. 123-124. La situation est ainsi résumée : « Der Taube ist in der rabbin. Literatur mehrfach Sinnbild der Gemeinde Israëls; dass sie auch als Symbol des Geistes Gottes habende, lässt sich nur in sehr beschränktem Masse wahrscheinlich machen ».

30. C'est là l'avis de R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, vol. II, p. 571. Charles cite Gunkel comme partageant le même sentiment touchant l'extrême antiquité de l'interprétation allé-

sait qu'elle comporte nombre de corrections et de restitutions textuelles hypothétiques.

Parmi les bois de la terre, tu choisissais une vigne,
 Entre toutes les pousses du sol, tu prenais un rameau.
 Parmi toutes les fleurs du globe, tu préférais un lis
 (cf. *Cant.* II, 2).

Entre toutes les pierres de prix, tu désirais une perle,
 Parmi toute l'armée des cieux, tu distinguais une étoile,
 Entre toutes les sources des eaux, tu distinguais un filet
 (cf. *Cant.* IV, 15).

Parmi toutes les terres du monde, tu séparais un canton
 (le Sanctuaire).

Entre toutes les cités des fils des hommes, tu sanctifiais une citadelle
 (Sion).

Parmi tous les oiseaux de la création, tu appelais une colombe,
 Entre tous les animaux de la formation, tu aimais une brebis.
 Parmi tous les peuples des races, tu établissais un peuple.
 Entre tous les royaumes de l'univers, tu marquais un héritage!

Dans ces conditions, on serait porté à donner raison à H. Sahlin³². A ses yeux la colombe n'est pas un symbole de l'Esprit divin, mais du peuple élu; en descendant sur Jésus, elle fait de lui l'incarnation d'Israël. Certes, le texte évangélique paraît l'identifier à l'Esprit divin, mais c'est parce que l'Esprit personnifie la sainteté de Dieu et qu'Israël est le peuple saint de Yahvé; comme tel, il est protégé d'une manière spéciale par l'Esprit et placé sous les ailes de la Schekina, au fond identique à l'Esprit.

Cette opinion n'est pas absolument nouvelle. A. Edersheim³³ avait déjà écrit dans le même sens : « The dove was not the symbol of the Holy Spirit, but that of Israël... If therefore

gorique du Cantique. Dans le même livre d'Esdras, la quatrième vision (9, 26-10, 54), celle de la femme-ville qui pleure et se lamente et dont soudain le visage se met à resplendir comme l'éclair, peut faire allusion pareillement au Cantique des Cantiques (cf. 6, 4, 10).

31. *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, t. I, pp. 63-67.

32. *Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums*, Uppsala-Leipzig, 1949, pp. 101-105.

33. *The life and time of Jesus the Messiah*, London, 1884, t. I, p. 287; cité par H. SAHLIN, p. 103, note 2.

Rabbinic illustrations of the descent of the Holy Spirit with the visible appearance of a dove must be sought for, it would lie in the acknowledgement of Jesus as the typical Israelite, the Representative of His People. »

En définitive, selon Sahlin, Jésus au Baptême serait consacré Fils de l'homme, c'est-à-dire représentant du Peuple des Saints du Très-Haut (*Dan.* VII, 13-27) et Israël prendrait corps en quelque sorte en sa personne, qui pour cette raison serait mise sous la garde de la Schekina. Pour justifier la relation ainsi établie entre la colombe et la Schekina, Sahlin fait appel à l'hypothèse de Selma Hirsch³⁴ sur une assimilation rabbinique entre *Schekina* et *Schekiôna* (= « comme une colombe »).

L'exégèse de Sahlin n'a pas été accueillie favorablement. Elle violente quelque peu le texte. Ainsi que le note Dibelius³⁵, la Schekina n'est pas l'Esprit Saint, et son rapport avec le baptême ne peut être démontré. Surtout il est impossible que la colombe qui vient du ciel soit à proprement parler Israël. Et si l'on faisait valoir que dans l'apocalyptique juive tardive, y compris l'Apocalypse johannique, la Jérusalem nouvelle descend du ciel, ici on ne peut songer à elle, car c'est l'Esprit en personne qui, venu sur Jésus au Baptême, le pousse ensuite dans le désert où il est tenté.

IV. Une hypothèse nouvelle.

Nous sommes maintenant à pied d'œuvre pour proposer une conjecture qui nous semble compléter heureusement les interprétations du genre de celles adoptées par Lagrange, Taylor et nous-mêmes (cf. *supra*). Nous pensons que tout n'est pas à rejeter de l'explication de Sahlin. Ne pourrait-on pas supposer que, sans désigner directement le peuple élu, la colombe y ferait cependant allusion? Le cas serait assez analogue à celui des langues de feu de la Pentecôte dispersées (*diamerizomenai*) sur les Apôtres : elles figurent, non

34. *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu*, Berlin, 1932, pp. 50-62.

35. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, p. 272, note 1.

pas l'Esprit Saint en soi, ni même à proprement parler son action symbolisée par un vent violent, mais les fruits de cette communication, donc tout d'abord le miracle des langues, et plus profondément, l'évangélisation de l'univers, la réunification par l'Esprit des peuples dispersés et aux langues diversifiées³⁶.

Semblablement la colombe du baptême de Jésus (qui dans Marc pourrait venir « vers lui » tout autant que « sur lui ») préfigurerait le fruit principal de l'irruption de l'Esprit, la constitution de l'Israël nouveau, de la communauté parfaite de l'ère de grâce. Le choix de ce symbole pourrait même être destiné à suggérer que la manifestation de l'Esprit n'a pour but que la fondation de l'Église, et nullement la transformation intérieure de Jésus. L'Esprit se montrerait à lui sous cette forme pour lui indiquer à l'avance quel doit être le résultat de leur action commune, et aussi peut-être (on rejoindrait ainsi le point de vue de Sahlin), que cette œuvre, le peuple messianique, doit prendre son point de départ dans sa personne même de Messie, Roi et Serviteur de Yahvé (telle est en effet la portée de la déclaration céleste). Il faut reconnaître que cette explication rend compte de la manière la plus suggestive et la plus intéressante d'un détail assez inattendu et qui, en raison même de son étrangeté, a donné lieu aux hypothèses mythiques les plus saugrenues.

En tout cas c'est un fait que, dans le quatrième évangile, la descente de l'Esprit sur Jésus en forme de colombe a pour raison d'être de permettre au Baptiste de reconnaître en lui l'instaurateur de la communauté messianique, celui qui doit baptiser dans l'Esprit Saint. A elle seule, la descente de l'Esprit sur Jésus pouvait ne signifier que la communication qui lui était faite personnellement [de] la vertu de l'Esprit Saint (cf. *Isaïe* XI et XLII, 1). Mais l'image de la colombe orientait

36. Cf. L. CERFAUX, *Le symbolisme du miracle des langues*, Recueil Lucien Cerfaux, Gembloux, 1954, t. II, pp. 183-187. Luc « voit dans la manifestation de l'Esprit sous forme de langues un signe qui doit attirer l'attention sur le don des langues... Le choix du terme *diamerizomenai* pourrait n'être pas indifférent. C'est le mot qui dans le Cantique de Moïse exprime la dispersion des peuples (*Deut.* 32, 8) : l'Esprit « un » refait désormais l'unité des langues diversifiées » (p. 185).

la pensée vers autre chose : l'œuvre messianique de Jésus considérée en elle-même, le baptême dans l'Esprit du nouveau peuple de Dieu qu'inaugure véritablement l'événement du Jourdain : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe, et il est demeuré sur lui. Et moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : celui sur lequel tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint » (I, 32-33).

Que la théophanie du Baptême ait éveillé dans l'esprit du précurseur l'idée de la communauté messianique, et plus précisément le souvenir de la « colombe » du Cantique des Cantiques, épouse de Yahvé, on en a pour indice une allusion probable au Cantique faite par le Baptiste en ces autres paroles que rapporte de lui le quatrième évangile : « Celui qui a l'épouse est l'époux, mais l'ami de l'époux qui se tient près de lui et l'écoute est ravi de joie à la voix de l'époux » (III, 29).

Ces mots exigent un bref commentaire. Jésus est désigné ici comme possédant l'épouse. Le Baptiste n'a pu faire cette découverte uniquement en voyant les foules, et même ses disciples, le quitter pour aller à Jésus, car il ne s'ensuivait pas pour autant que Jésus était l'époux messianique. Faut-il conclure de là avec Lagrange³⁷ et beaucoup d'autres commentateurs que le passage doit être traité comme une simple comparaison revenant à dire sans plus que Jésus est le héros de la fête? Il ne faudrait pas s'inquiéter en particulier de savoir qui est l'épouse, qui ne peut correspondre à rien de précis, l'Église n'étant pas encore en vue. Cette exégèse nous paraît indéfendable. En réalité le Baptiste sait fort bien que Jésus possède de droit l'épouse, c'est-à-dire la com-

37. *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 95. Cf. en sens contraire E. HOSKYNs, *The Fourth Gospel*, London, 1947, pp. 229-230. — C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1955, pp. 185-186. — A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, qui écrit : « Die Beschreibung der Gemeinde als der Braut Gottes war verbreitet, seit das Hohe Lied mit allegorischer Deutung zum Kanon gehörte, und dies ist für die Palästina des ersten Jahrhunderts gesichert » (p. 107). Mais on ne peut pour autant accepter l'interprétation de G. P. WETTER (*Sohn Gottes*, p. 54), citée et critiquée par R. BULTMANN (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, p. 126, note 12) qui voit dans l'épouse l'Esprit Saint possédé par Jésus.

munauté messianique; il le sait depuis la scène du Jourdain qui lui a appris que Jésus baptiserait dans l'Esprit, comme elle lui a appris qu'il est le Fils de Dieu (ou l'Élu de Dieu) et l'Agneau de Dieu : 1, 29, 34, 36 (c'est un fait que les propos tenus par le précurseur sur Jésus dans le quatrième évangile reflètent tous la théophanie du Jourdain). Voyant à ce moment-là l'Esprit descendre sur lui sous forme de colombe, il a compris que Jésus avait pour mission de faire apparaître « la colombe », c'est-à-dire le nouveau peuple de Dieu animé par l'Esprit divin; il trouvait dès lors tout naturel qu'on le quittât pour aller à Jésus.

Simple introducteur et ami de l'époux, le précurseur est ravi d'entendre sa voix. L'expression « la voix de l'époux » et le fait qu'elle comble de joie rappelle les passages les plus beaux du Cantique où la voix du Bien-Aimé se fait entendre pour appeler à lui sa colombe :

La voix de mon Bien-Aimé :
Voici qu'il arrive,
sautant sur les montagnes,
bondissant sur les collines...
Mon Bien-Aimé élève la voix,
il me dit :
Viens donc, ma bien-aimée,
ma belle, viens...
ma colombe cachée au creux des rochers... (2, 8, 10, 14).
Je dors, mais mon cœur veille.
La voix de mon Bien-Aimé qui frappe!
Ouvre-moi, ma sœur, mon amie,
ma colombe, ma parfaite... (v, 2) ³⁸.

38. Un autre texte de la littérature johannique vient à l'appui de notre conjecture. En effet l'Apocalypse, qui offre tant d'affinités cachées avec le quatrième évangile, semble bien elle aussi faire allusion en 3, 20 au passage du Cantique que nous avons cité en dernier lieu. C'est surtout quand on compare le texte grec de l'Apocalypse à la traduction des LXX de *Cant.* v, 2 que cette référence est visible. Indiquée en passant par SWETE (*The Apocalypse of St John*, London, 1909, p. 63), ALLO (*L'Apocalypse*, Paris, 1933, p. 56), WIKENHAUSER (*Offenbarung des Johannes*, Regensburg, 1949, p. 44), elle est soulignée avec raison par CHARLES (*The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, vol. 1, p. 101). Le fait est d'autant plus remarquable que les allusions au Cantique sont fort rares dans le reste du Nouveau Testament. Peut-être convient-il de citer encore *Mc.* II, 19 sq. par. L'enlèvement de l'époux qui ramène la tristesse et le jeûne

A. FEUILLET, « Le symbole de la colombe dans les récits évangéliques du baptême », *RSR* (1958), p. 524-542.

Il va sans dire qu'une telle explication, si elle est exacte, n'exclut nullement l'exégèse à partir de la création du monde et de l'Exode que nous avons exposée plus haut; elle la renforce bien plutôt en orientant plus exclusivement la pensée vers la naissance du nouveau peuple de Dieu. L'activité de l'Esprit qui préside à cette naissance est comparée à celle d'un oiseau comme dans *Gen.* 1, 2 et *Deut.* xxxii, 9, 11, et le résultat de cette action doit être la colombe des temps messianiques.

Sans doute n'est-il pas inutile de rappeler que dans le Nouveau Testament et le christianisme primitif, l'Esprit est très lié à l'Église. A la fin de l'Apocalypse, l'Esprit Saint joint sa voix à celle de l'Épouse du Christ pour supplier le Christ de se manifester : « L'Esprit et l'Épouse disent : Viens! » (xxii, 17). Si dans le quatrième évangile Jean-Baptiste « voit l'Esprit descendre du ciel comme une colombe » (i, 32), de son côté l'auteur de l'Apocalypse contemple la ville sainte, la Jérusalem nouvelle, dont saint Paul enseigne lui aussi qu'elle est d'en haut (*Gal.* iv, 6), « descendre du ciel, d'auprès de Dieu, comme une nouvelle mariée parée pour son époux » (*Apoc.* xxi, 210)³⁹.

Dans l'antiquité chrétienne on s'est servi de la colombe pour représenter non seulement le Saint-Esprit, ou même parfois le Christ, mais encore l'Église, les apôtres et enfin, sous l'influence des antiques conceptions sur l'âme, la régénéra-

pourrait être une allusion à la disparition subite de l'époux, qui dans le Cantique, cause les alarmes de l'épouse (cf. 5, 6, et encore 3, 1-2; 6, 1). Si cette allusion est réelle (ce qui demeure douteux), elle paraît se doubler d'une autre allusion au destin tragique du Serviteur de Yahvé, ainsi que l'ont reconnu Taylor et beaucoup d'autres (cf. *Is.* liii, 8 : ἀίρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ). De toute façon n'est-il pas curieux que ce soit précisément pour expliquer la différence entre ses propres disciples et ceux du Baptiste que Jésus se présente comme l'époux messianique? A la suite de Taylor, Jeremias et beaucoup d'autres (contre Lagrange), nous croyons en effet que le mot « époux » a sur les lèvres de Jésus cette portée messianique; cf. TAYLOR, *St Mark*, pp. 210-211; J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, London, 1955, p. 94. Ne serait-ce pas qu'une telle conception était familière au Baptiste lui-même? Mais alors la question rebondit : comment le Baptiste pouvait-il savoir que Jésus était l'époux messianique? On se reporte alors à la théophanie du Baptême : en orientant l'esprit du précurseur vers le Cantique, la colombe l'aidait par contre-coup à voir en Jésus l'époux messianique.

39. Sur cette conception apocalyptique, cf. W. BOUSSET et H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*, Tübingen, 1926, p. 285.

A. FEUILLET, « Le symbole de la colombe dans les récits évangéliques du baptême », *RSR* (1958), p. 524-542.

tion et la délivrance des âmes. Il se peut même que ce symbole ait été référé d'abord à l'Église, héritière d'Israël, et que l'application à l'Esprit Saint ne se soit faite que plus tardivement comme conséquence du développement de la doctrine sur le Saint-Esprit ⁴⁰.

Conclusion.

Ce qui nous paraît renforcer la vraisemblance de l'interprétation complexe du symbolisme de la colombe qui a été proposée tout au cours de ce travail, c'est qu'elle s'harmonise avec la signification fondamentale du baptême de Jésus, scène messianique à la fois personnelle et communautaire, qui vise non seulement Jésus en tant que principe et roi de l'ère eschatologique, mais encore le nouveau peuple de Dieu qui doit se substituer à l'ancien. Faute de pouvoir le démontrer tout au long, il ne sera donc pas inutile d'indiquer dans notre conclusion comment les principaux éléments qui constituent la théophanie du baptême : l'ouverture des cieux, la descente de l'Esprit et la déclaration céleste ont ceci de commun avec le symbole de la colombe qu'ils ne concernent pas seulement Jésus, mais encore la communauté messianique qu'il a pour mission d'instaurer.

Certes, au premier abord, au moins dans le texte de Marc, l'ouverture des cieux paraît liée à une vision : εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς. En réalité elle a pour but de permettre, non pas une vision du monde céleste, comme c'est le cas dans les apocalypses, mais bien plutôt une descente sur la terre des biens divins, ces biens qui, selon l'ancienne prophétie, devaient caractériser le peuple de Dieu de l'ère de grâce. Le principal de ces biens, c'est l'Esprit divin. Il vient sur Jésus au moment où celui-ci sort de l'eau comme il avait été mis au sein du peuple choisi, quand Yahvé « fit remonter

40. Cf. W. TELFER, *JTS*, 1928, pp. 238-242; K. GALLING, art. *Taube*, *RGG*³, col. 999-1000. — F. SÜHLING, *Die Taube*, pp. 11, 222, etc... — MARTIGNY, *Dictionnaire des Antiquités Chrétiennes*, Paris, 1877, art. *Colombe*, pp. 186-190; cf. aussi art. *Autel*, p. 70, reproduction d'un autel ancien orné de douze colombes (les douze apôtres) placées de part et d'autre d'un monogramme du Christ.

de la mer Rouge le berger de son troupeau », c'est-à-dire Moïse (*Is.* LXIII, 11-12). C'est dire que nous sommes ici en présence de la réalisation tout à la fois des oracles messianiques personnels d'*Isaïe* XI et XLII, 1 et du souhait ardent formulé par le Trito-Isaïe dans la prière eschatologique que nous venons de mentionner : « Ah! si tu déchirais les cieux! si tu descendais » (*Is.* LXIV, 1). Effectivement c'est bien à ce dernier texte que se réfèrent les « cieux déchirés » du second évangile, qui annoncent donc la venue pour l'humanité de l'ère eschatologique.

Même la déclaration céleste faite à Jésus dans cette théophanie gagne, croyons-nous, à être comprise selon la même perspective. Certes elle s'adresse au Messie personnel, Fils bien-aimé de Dieu. Mais sans aller jusqu'à supposer avec F. Gils⁴¹ que les mots « mon fils » en étaient primitivement absents, on est assez porté à croire qu'elle n'avait pas originellement un caractère aussi transcendant que sous sa forme actuelle; ainsi que le laisse supposer *Luc* IX, 35, les mots « Fils » et « bien-aimé » (= « Elu ») devaient être primitivement des titres indépendants. Se référant à *Isaïe* XLII, 1, la déclaration visait Jésus considéré avant tout comme Serviteur de Yahvé, c'est-à-dire comme portant en lui-même le nouvel Israël qui, pur de tout péché, sera l'objet des complaisances divines.

Parce qu'au Baptême la voix céleste proclame la dignité suréminente de Jésus, on a souvent perdu de vue un autre aspect important de cette démarche du Sauveur : se soumettant à un rite de pénitence non fait pour lui, il se solidarise avec les hommes pécheurs et se comporte en représentant de cette humanité qu'il vient arracher au mal⁴².

Au fond il en va de cet événement comme de l'épisode

41. *Jésus Prophète d'après les Evangiles Synoptiques*, Louvain, 1957, pp. 61-62. Cf. J. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, Etude de théologie biblique, *Nouvelle Revue théologique*, 1958, p. 237, note 38.

42. Cette interprétation est défendue non seulement par O. CULLMANN, *Le baptême des enfants*, Neuchâtel-Paris, 1948, pp. 13-16, mais encore par R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, London, 1954, pp. 52-53; A. NYGREN, *Christ and His Church*, London, 1957, pp. 70-74; A. M. HUNTER, *The Work and Words of Jesus*, London, 1951, p. 37. Nous croyons pourtant qu'au Baptême l'annonce de la Passion n'est encore qu'implicite.

de la Tentation qui lui est intimement lié. Les tentations de Jésus au désert sont telles que, comme le dit Loisy⁴³, seul le Messie pouvait en éprouver de semblables. Elles n'en ont pas moins un aspect communautaire, comme vient de le rappeler la belle étude de Dom Dupont qui souligne le parallélisme entre le récit évangélique et les épreuves rencontrées par les Hébreux dans leur traversée du désert sinaïtique⁴⁴. En un tel contexte, une certaine référence de la colombe du Baptême au nouvel Israël est tout à fait intelligible; elle paraît même aller presque de soi, si l'on tient compte des antécédents bibliques et de la tradition juive.

A. FEUILLET.

43. *Les Évangiles Synoptiques*, I, Ceffonds, 1907, pp. 423-424.

44. *L'Arrière-fond biblique du récit des tentations de Jésus*, *New Testament Studies*, July 1957, pp. 287-304.