NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 Nº 6 1964

Les dimensions de l'histoire du salut

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 561 - 578

https://www.nrt.be/es/articulos/les-dimensions-de-l-histoire-du-salut-1661

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les dimensions de l'histoire du salut

M. O. Cullmann a publié récemment la troisième édition de son ouvrage *Christus und die Zeit ;* il l'introduit par une préface dans laquelle il fait l'histoire de l'accueil que reçut son livre chez les théologiens de l'après-guerre [1], et, notamment, il relève les objections qui lui sont venues de M. R. Bultmann et de ses disciples : d'un accord unanime, ceux-ci refusaient de voir dans l'histoire du salut, telle que l'entendait M. Cullmann, l'interprétation fidèle du Nouveau Testament. Cette sorte de controverse entre ces deux maîtres de l'exégèse protestante a fait récemment l'objet d'une étude du P. L. Bini, remarquable par l'abondance de son information et par sa pénétration [2], et à laquelle M. Cullmann lui-même, dans sa préface, se plaît à renvoyer. A cette étude, nous voudrions ici ajouter une remarque critique sur la théologie de M. Cullmann ; remarque qui, sans méconnaître l'exactitude générale de cette théologie, l'inviterait à reconnaître à la critique bultmannienne un élément valable important. Et par delà la compréhension de la pensée des deux exégètes ainsi opposés, nous chercherons à saisir, dans leur signification intrinsèque, quelques traits majeurs de la théologie de l'histoire du salut.

Rappelons d'abord les grandes lignes de la thèse de Cullmann. L'objet de son étude était de déterminer, sur la base des textes néotestamentaires, le point du message chrétien qui le distingue de tout autre, et d'abord de la pensée grecque. Celle-ci pouvait bien offrir, ici et là, les éléments d'une philosophie de la délivrance ; mais elle ne concevait pas que le salut « pût résulter d'un acte divin accompli dans l'histoire temporelle » [3]. Pour les Grecs, le temps se déroule selon un

---

1. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 3e édit., Zurich, 1962. Titre de la Préface : *Rückblick auf die Wirkung des Buches in der Theologie der Nachkriegszeit* (pp. 9-27).

2. L. Bini, S.J., *L'Intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Rome, 1961.

3. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 37.

cycle comparable aux cycles naturels saisonniers, où toutes choses se reproduisent en des retours indéfiniment répétés. Si délivrance il y a, si Dieu lui-même nous délivre — et cela même n'est pas sûr — il ne le fera point en intervenant lui-même dans l'histoire ; cette intervention, cette insertion ne pourrait que l'y asservir ; au surplus, la libération, loin de comporter une certaine valorisation du temps, loin de prendre appui sur lui, ne consistera qu'en un arrachement au temps et à ses récurrences inexorables. Tout autrement en va-t-il de la pensée chrétienne : ici, Dieu sauve les hommes en entrant lui-même dans leur histoire, en y suscitant des événements dont il est l'auteur immédiat et même, plus extraordinairement, le sujet. Mais il nous faut dire tout de suite en quoi la pensée chrétienne va se différencier de la pensée judaïque. Après tout, celle-ci, à la différence de la pensée grecque, tenait déjà que le salut de l'homme par Dieu s'accomplit dans le temps — temps non pas cyclique, mais rectiligne — selon une histoire continue qui a commencement, milieu et fin : immense ligne ascendante qui va de la création au bonheur messianique. Cette intervention, cet événement divin se distribue en une série d'alliances successives et liées entre elles ; et son moment décisif, c'est la venue du Messie. Seulement, cette venue est reculée à la fin des temps ; le judaïsme ne connaît qu'une division tripartite de la temporalité : avant la création ; de la création à la parousie ; l'au-delà temporel de la parousie ; et, plaçant l'avènement du Messie au passage de la deuxième période à la troisième, il le fait coïncider avec la parousie : dans l'âme inquiète d'Israël, l'événement décisivement sauveur est toujours au-devant d'elle, stimulant sans cesse son espérance. Il n'en va pas de même dans le christianisme : ici, on place audacieusement la venue au milieu des temps, à l'intérieur même de la seconde période : le Messie, c'est Jésus qui a vécu et est mort sous Ponce Pilate, qui, ressuscité, est maintenant pleinement vivant, d'une tout autre vie que la pâle existence fantomatique du shéol ; qui, en conséquence et par le bénéfice de sa mort et de sa résurrection, par l'irruption de son Esprit, a anticipé à notre profit et jusque dans notre histoire même les temps de la fin. Assurément, les chrétiens attendent encore son retour en gloire ; ils gardent donc la division tri-partite de la temporalité, caractéristique du judaïsme ; mais ils lui superposent une division bi-partite, par là même que, selon eux, avec la venue terrestre du Messie, la troisième période, eschatologique, a été inaugurée dès à présent.

Il est facile de mesurer les conséquences qu'entraînait, pour la théologie de l'histoire, cette anticipation chrétienne des réalités dernières.

Pour le présent : les communautés chrétiennes primitives comprennent que la réalité substantielle des dons messianiques, reculés par les juifs à la fin des temps, est déjà acquise dans le fait unique du **Christ mort et ressuscité. Elevé à la droite du Père, le Christ n'en**

chemine pas moins avec nous, présent par son Esprit et par l'Eglise. Aussi vivons-nous, depuis la résurrection, un temps, un présent d'une qualité unique : temps de l'Esprit et temps de l'Eglise — de cette Eglise que le Christ lui-même a voulue, dont la vie cultuelle, centrée autour de la Cène, se rattache, par là, au passé de la Croix et prépare le retour de l'avenir (« donec veniat ») ; dont l'activité majeure est la prédication du Christ glorieux et sauveur, la mission auprès de tous les hommes, à travers toute l'histoire.

Pour le passé : les chrétiens le repensent en fonction du Christ déjà glorieux, centre de l'histoire [4] ; ils le réinterprètent dans l'éclairage du Christ sauveur devenu en quelque sorte le premier principe d'intelligibilité et de mise en ordre de tout l'événementiel. Alors que, pour les Juifs, le passé, avec le présent et l'avenir immédiat, compose la préparation du Messie des temps de la fin, pour les chrétiens, le passé d'avant Jésus raconte les approches divines du Christ qui est venu ; et de la création même, les chrétiens déclarent qu'elle a été faite en lui et par lui ; comme aussi ils comprennent que Dieu a, depuis toujours, laissé passer le mal en vue d'en triompher par la mort du Christ rédempteur.

Pour l'avenir : si, en raison du Christ mort et ressuscité, les temps de la fin sont déjà anticipés pour nous, reste toutefois qu'ils ne sont guère qu'inaugurés ; la grande décision est déjà tombée ; le Christ nous a déjà virtuellement sauvés et nous recevons dès à présent les arrhes de l'Esprit ; mais la seconde période continue à courir et le péché sévit encore ; l'ultime victoire est encore à venir. Aussi, le chrétien vit-il son présent dans un état de tension — tension entre le « déjà là » et le « pas encore accompli » ; en attendant la réalisation *plénière du renouvellement universel, qui est dans les mains de Dieu.*

Retenons surtout de tout cela qu'aux yeux de M. Cullmann le message chrétien porte sur l'existence d'une division déterminée du temps linéaire : le temps qui précède la venue historique de Jésus-Messie, le temps qui la suit ; et que, corrélativement, la foi du chrétien consiste essentiellement en une reconnaissance, en une confession de cette distribution temporelle. Telles étaient les vues de l'auteur en 1946, dans la première édition de son ouvrage, et telles sont-elles demeurées aujourd'hui, selon ses propres déclarations dans la préface de la troisième édition.

---

4. Au sujet de ce terme de « centre » (*Mitte*) dont il a fait une application au Christ assez appuyée, Cullmann note, dans la préface à la 3me édition, qu'il ne l'a pas entendu au sens d'une réalité divisant le temps en deux moitiés quantitativement égales, mais au sens de *coupure décisive* dans la temporalité linéaire (*op. cit.*, p. 13, n. 1). Mais il n'en reste pas moins que Cullmann voit dans ce centre un événement simplement passé (sous réserve de la notion d'actualisation, dont nous parlons plus loin, p. 570, n. 28). C'est en cela surtout qu'il s'attirera la critique de Bultmann.

C'est cette conception de l'objet du message et de la foi qui a rencontré l'opposition de Bultmann et de ses disciples [5]. On trouve, il est vrai, observent-ils, dans certains écrits du Nouveau Testament, et notamment chez Luc, et dans les Actes des Apôtres, une histoire du salut présentée comme un déroulement d'événements liés dans le temps des phénomènes ; chez Paul, et chez Jean lui-même, quelques éléments d'une eschatologie temporelle, à la manière des apocalypses judaïques : événement cosmique encore à venir, situé à la fin des temps ; au surplus, événement lui-même temporel, objectivable comme les événements du temps vulgaire et de l'histoire naturelle. Mais tout cela, chez Jean et chez Paul du moins, ne constituait que le cadre, ou le support schématique, objectivant, temporalisant, d'un message qui visait tout autre chose. Quelle chose exactement ? Dans la réponse de Bultmann, assez complexe (inspirée qu'elle est, comme bien l'on pense, par sa propre conception d'ensemble), nous distinguerons, pour la facilité de l'exposé, deux composantes du salut : d'une part, l'événement divin proprement dit, l'action, l'interpellation de Dieu lui-même dans l'histoire ; et, d'autre part, la réponse de l'homme dans l'acquiescement de la foi. De ces deux éléments, Bultmann va nous dire qu'ils présentent, chez Paul et chez Jean, des traits tout différents de ceux que Cullmann leur a prêtés.

L'événement divin : chez Paul, et plus encore chez Jean, il est tout entier accompli avec la venue de Jésus-Christ ; si pleinement, si absolument qu'après lui, plus de parousie finale, plus de jugement reculé à la fin des temps. Le Christ n'est pas conçu comme le centre de l'histoire, donnant un sens au passé phénoménal qui précède [6], ou préparant, dans l'évolution du présent, les triomphes de l'avenir ; bien plutôt, dans le Christ, c'est à la fin même de l'histoire que l'homme se trouve déjà confronté. Ou, si le temps compte encore, c'est dans la mesure où la prédication du message se sert de lui, pour nous rendre, à chaque instant, le Christ contemporain ; mais, aussi bien, est-ce, à chaque instant, la totalité de l'événement sauveur qui nous est offerte dans la Parole et dans l'Eglise. Que nous annonce la Parole ? Elle nous offre la véridique intelligence de nous-mêmes devant Dieu ; elle nous révèle tout ensemble notre condition d'hommes pécheurs et d'hommes grâciés ; elle nous invite à renoncer à la καύχησις [7] : cessant de nous appuyer sur nous-mêmes pour notre justification et

5. Bultmann s'est exprimé sur le livre de Cullmann, dans *Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit*, dans *Theol. Literatur-Zeitung*, t. 73, 1948, pp. 659-666. De la conception propre à Bultmann, nous ferons plus loin un bref exposé qui s'inspirera de cette critique, mais aussi de l'ensemble de son œuvre. Pour les disciples de Bultmann (dans leur opposition à Cullmann), voir O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, préface de la 3e édit., pp. 15 suiv.

6. « Sinngebender Mittelpunkt » (R. Bultmann, *loc. cit.*, p. 665).

7. Sur la καύχησις, voir R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1948, pp. 237, 260, 264, 276.

notre salut (prétention qui est le péché même), il nous faut nous abandonner, dans un moment de pure confiance, à l'amour de Dieu qui nous pardonne et nous régénère. Or, en tout cela, nous sommes mis en présence des choses dernières, nous entendons le mot décisif de Dieu prononcé sur nos vies. Cette révélation du jugement et de la grâce divine, cette offrande, qui nous est faite, de la possibilité de notre existence authentique constitue ce que Jean entend par l'événement eschatologique : le monde est déjà jugé, par le seul fait que la venue du Christ appelle les hommes à la foi (Jn 3, 8 ; 5, 24 ; 12, 31). Et Jean dit encore : dans la Croix du Christ, il y a, en même temps que condamnation du péché, exaltation, glorification du Christ (Jn 12, 32 ; 8, 28), et dans le Christ, de ceux qui croient en lui. Comment ne pas voir, dans ce langage, une démythologisation de la parousie, une invitation à ne plus la concevoir comme un événement temporel et objectivable qu'on attendrait pour la fin de l'histoire ? Dans l'acceptation de la Croix, conçue comme le refus de la καύχησις, le croyant est arrivé à ses limites absolues ; l'évangile de Jean ne lui demande pas de professer, de surcroît, une quelconque théologie de l'histoire, ni d'ordonner, dans sa pensée, le déroulement des temps autour du Christ comme autour de leur axe d'intelligibilité.

A quoi l'événement divin doit-il de pouvoir ainsi s'offrir dans sa plénitude, dans son absoluité ? Au fait que, tout en s'insérant dans notre temps au point de se laisser dater par lui (c'est dans le Christ mort sous Ponce Pilate que Dieu a parlé), il ne se dégrade pas, cependant, en phénomène intra-mondain ni ne permet à la temporalité de le diviser d'avec lui-même. Et ici, se dessine le trait le plus important et le plus fortement souligné par Bultmann contre Cullmann. L'action divine en faveur des hommes en Jésus-Christ n'est pas un fait du passé qui s'étalerait dans le temps des phénomènes physiques et qu'on puisse s'approprier par une connaissance objective et neutre, à la manière des faits empiriques ; ni pas davantage ne consiste-t-elle en une modification introduite par Dieu dans le développement historique de la vie de l'esprit (à la manière d'une doctrine philosophique) [8] ; erreur de la concevoir comme inscrite sur la même ligne où s'inscrivent les événements de l'histoire profane, comme se déroulant ensuite linéairement, dans un mouvement de réalisation croissante [9], vers un terme qui, lui aussi, serait temporel ; erreur, aussi, de la croire discernable par une étude historique de la vie de Jésus. « Le révélateur, en venant dans le monde, ne devient pas un phénomène du monde ; mais il demeure l'hôte étranger toujours en train de s'en aller » [10]. Aussi saint Paul, qui ne manque pas, par ailleurs, de sou-

8. ID., *ibid.*, p. 297.
9. ID., *Heilsgeschichte und Geschichte, loc. cit.*, p. 662.
10. ID., *Das Evangelium des Johannes*, Goettingue, 1952, p. 270. Nous empruntons la traduction de ce texte au P. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, p. 145.

ligner tout le réalisme de l'incarnation du Fils de Dieu, de sa kénose, de son anéantissement sur la Croix, ne s'arrête-t-il pas un instant aux détails de la biographie de Jésus, ni même aux paroles de son enseignement terrestre (dans le vain espoir d'en induire, à partir de son éminente moralité, la source transcendante). Quant à Jean, ce qu'il veut donner à entendre par les mots « Le Verbe s'est fait chair », c'est que Dieu se révèle comme un Dieu caché, inaccessible au regard de l'observateur et de la pensée objectivante, invisiblement présent dans un homme qui n'est qu'un homme semblable aux autres, qui n'est pas phénoménalement transformé par la Parole qui l'assume [11]. C'est pourquoi, l'auditeur de la Parole ou le lecteur de l'Ecriture qui chercherait à rejoindre le Jésus de l'histoire — un Jésus dont il recomposerait la vie et le visage, pour y lire des indices de sa divinité —, celui-là « devrait bientôt prendre conscience qu'il est sans lui [12] ». Comment voudrait-on d'ailleurs que Dieu devienne phénomène, donnée empirique ? Immanent au monde des faits observables, ce n'est plus lui que nous rencontrerions. Mais, positivement, que désignons-nous dès lors par l'événementiel divin et dans quelle clarté connaissons-nous sa présence ? Nous signifions le jugement et la grâce divine nous atteignant, à chaque instant, à travers la parole humaine de la prédication, et nous en connaissons la réalité dans une foi pure, « comme suspendue en l'air [13] », dans une décision existentielle, qui vérifie de quelque manière le terme pour lequel elle s'engage dans cet engagement même [14].

Considérons maintenant le salut du côté de l'homme, de la réponse humaine, dans la foi, à l'interpellation divine : nous y trouvons les mêmes caractères. La foi libère le croyant de sa prétention à se sauver par lui-même et en s'appuyant sur les réalités du monde ; elle l'arrache à l'asservissement du visible, du « disponible » ; et elle effectue cette libération par là même qu'en lui faisant confesser l'événement divin, elle l'unit à ce dernier et lui fait prendre appui sur lui seul ; mais il va de soi que, dans cette union, le croyant entre en partage de l'historicité propre à l'événement divin lui-même ; c'est dire qu'il a déjà rejoint ses réalités dernières ; déjà passé de la mort à la vie (Jn 5, 24), il est nouvelle créature et il est déjà jugé ; il n'a plus à confesser un jugement encore à venir, au bout de l'histoire tempo-

11. ID., *ibid.*, p. 38.
12. ID., *ibid.*, p. 337.
13. ID., *Zum Problem der Entmythologisierung*, dans *Kerygma und Mythos*, t. II, p. 207 : « ... dass er gleichsam in die Luft gestellt ist ».
14. Selon Bultmann, le dialogue Dieu-homme s'engage, non sur le plan des représentations objectivantes, mais sur celui des rencontres existentielles. Sur cette distinction des deux plans, son sens et son application à la rencontre de Dieu et de l'homme, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage, *Le message chrétien et le mythe, La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruxelles, 1954, pp. 93-101.

relle ; ou si quelque eschatologie future l'attend encore, elle ne sera que la manifestation (extra-temporelle ?) de ce qu'il est déjà devenu [15]. Sans doute, le croyant renonce à se donner soi-même sa propre vie ; aussi, loin d'être une « œuvre », la foi consiste en un pur moment d'abandon à Dieu qui prévient de sa grâce ; mais Dieu est précisément celui qui « appelle le néant à l'existence » (Rm 4, 17) et qui « ressuscite les morts » (2 Co 1, 9) ; qui les ressuscite dans cet acte où ils se confient à lui seul ; la foi est la résurrection même, et la plénitude des temps [16].

Au surplus, pas plus que l'événement divin, la foi n'est un phénomène observable. Nouvelle créature, le croyant ne fait pas apparaître cette nouveauté sur le plan du temps vulgaire. Extérieurement, rien n'est changé : pas de spiritualisme miraculeux, discernable par l'observateur du dehors ; pas d'héroïsme qui renvoie le regard vers une cause surnaturelle et transcendante [17] ; le croyant ne cesse pas d'être dans le monde et d'en user ; il est vrai, il est dans le monde, comme n'en étant pas (ὡς μή) [18] ; il n'y est plus asservi ; il ne tombe plus au pouvoir d'aucune grandeur immanente (1 Co 6, 12 ; 10, 23 ; 7, 17-24) ; c'est ainsi qu'il est devenu un être libre ; la foi l'affranchit de l'esclavage du monde, auquel elle met fin (qu'il s'agisse des manuductions de la loi, de la prétention des œuvres, des justifications de la raison...) [19]. Et par là, nous l'avons dit, elle est événement eschatologique. Mais ce que l'on veut souligner ici, c'est qu'elle ne manifeste pas, dans le plan empirique, cette qualité dernière : car elle n'est pas un refus ascétique du monde, ni pas davantage une évasion de l'existence actuelle par la mystique ; selon le mot de l'Epître aux Colossiens, elle est essentiellement une vie cachée en Dieu avec Jésus-Christ (Col. 3, 3).

On voit ainsi comment l'opposition de Bultmann à Cullmann ne porte pas, aux yeux du premier, sur des points secondaires : ce serait l'essence même du message chrétien qui n'aurait pas trouvé, chez Cullmann, son expression. Cullmann a-t-il jamais fait face à ces critiques ? Jusque dans un passé récent, il ne les a pas rencontrées expressément [20]. Aujourd'hui, il est vrai, dans la « rétrospective » qui ouvre la troisième édition de *Christus und die Zeit,* il les relève en quelque manière. Il concède à Conzelmann que c'est Luc qui a le plus contribué à la construction de l'histoire temporelle du salut, telle que

15. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes,* p. 399.
16. ID., *ibid.,* p. 467 : l'existence du croyant est existence eschatologique ; sa voie est déjà son but, « Sein Weg ist schon sein Ziel ».
17. ID., *Theologie des Neuen Testaments,* p. 432.
18. Sur ce « comme si » paulinien (1 Cor., 7, 29-31), voir ID., *ibid.,* pp. 102, 347.
19. R. Marlé, *op. cit.,* p. 128. Notre exposé de ces vues de Bultmann sur la foi et son caractère eschatologique est forcément approximatif ; sur ce sujet, on trouvera bien des lumières dans l'ouvrage du P. Marlé, pp. 107-112 et pp. 113-130.
20. C'est ce que nous apprend L. Bini, *op. cit.,* p. 261.

lui-même nous l'a exposée [21]. Mais ce n'est pas Luc qui en est l'auteur, et en l'élaborant, il n'a pas dénaturé l'eschatologie de Jean, ni même celle de Jésus, qui connaît déjà la tension entre le « déjà » et le « pas encore » et pour qui, le « pas encore » est « la consommation qui doit arriver au bout de la ligne du temps [22] ». D'une manière générale, le Nouveau Testament tout entier, et nommément Jean, est construit sur cette conception de l'histoire du salut. Seulement, dans sa préface, Cullmann se borne à énoncer ces thèses, sans les établir ; pour les preuves, il annonce un ouvrage encore en préparation, duquel il ressortira que le schème de l'histoire du salut est commun, à des degrés divers, à tous les écrits néo-testamentaires, et est considéré par eux comme essentiel.

Les théologiens catholiques n'attendront sans doute pas cette démonstration que leur promet Cullmann pour prendre parti en sa faveur. Qu'on se reporte à leurs recensions des premières éditions de *Christus und die Zeit :* ils ont vu dans l'histoire du salut, telle que la racontait Cullmann, une expression substantiellement heureuse du message [23]. Certains d'entre eux lui ont adressé des critiques, et notamment celle d'avoir méconnu les fondements scripturaires d'une distinction qualitative entre le temps et l'éternité ; mais nonobstant ces réserves, ils tiennent, avec Cullmann, que le message voit dans le Christ rédempteur le centre d'intelligibilité de toute l'histoire temporelle, de la création, de la faute elle-même ; ce qui nous est demandé de confesser dans la foi c'est une prise en charge de tous les temps par le Christ et une organisation de l'histoire en lui, depuis les origines (le monde créé dans le Christ...) jusqu'à la consommation.

On ne veut pas faire entendre, ici, une note discordante dans ce concert ; et l'on se gardera bien de donner la préférence à la conception bultmannienne. De celle-ci, telle que nous l'avons résumée plus haut, plusieurs traits ne rencontrent pas l'adhésion du théologien catholique ; et entre tous, le fidéisme auquel elle se résigne ou tout au moins auquel elle nous expose dangereusement. Sans doute, Bultmann le déclare expressément, la foi, loin de demander au croyant un « sacrificium intellectus » [24], lui apporte la véritable intelligence de lui-même, et par là, lui apparaît comme éminemment raisonnable ; mais cette rationabilité est consécutive, ou tout au plus concomitante à la foi ; sous aucun rapport, elle ne semble antécédente ; au surplus, Bultmann ne dit nulle part qu'une perception de signes visibles soit requise pour la rationabilité de la foi ; bien plutôt, va-t-il jusqu'à nier la

21. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 3me édit., p. 16.
22. Id., *ibid.*, p. 13.
23. L. Bini, *op. cit.*, p. 114 en cite un bon nombre et lui-même partage leur jugement.
24. Cfr *Neues Testament und Mythologie*, dans *Kerygma und Mythos*, 1951, t. I, p. 16.

nécessité inconditionnée des signes [25]. Tout cela fait qu'on ne trouve pas chez lui une théologie de la rationabilité de l'acte de foi équivalente à celle qu'implique — on pourrait le montrer — le rôle attribué aux signes par l'Ecriture. En conséquence, c'est dans un sens absolu, et, ce nous semble, fidéiste, que la foi, pour Bultmann, est « comme suspendue en l'air ». Mais obligés de nous limiter, nous n'instituerons pas ici une critique plus explicite de la conception bultmannienne [26] ; nous voudrions plutôt désigner un de ses éléments valables, que, sans renoncer à elle-même, la conception de Cullmann pourrait et, bien plus, devrait s'incorporer, sous peine d'ignorer une dimension du salut, révélée par la théologie réflexive, et même déjà expressément explorée par le Nouveau Testament. Cela revient à dire qu'il y a dans la théologie de Cullmann (du moins telle que nous l'avons retracée plus haut), en dépit de sa validité substantielle, une faiblesse justement dénoncée par Bultmann ; et cette faiblesse consiste moins dans son eschatologie, dans sa manière de situer, au bout de la ligne du temps, la consommation des choses dernières que, plus généralement, dans sa notion même d'histoire. A propos de celle-ci, le P. Marlé a écrit qu'elle demeurait trop exclusivement sur le plan de la représentation pour être valable et applicable à l'expression du message. Remarque jetée en passant, sans commentaire [27] mais dont le sens nous

25. Dans son ouvrage *Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit R. Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis,* Essen, 1963, G. Hasenhüttl attire l'attention sur certains textes où Bultmann reconnaîtrait une valeur « provisoire » et « relative » aux miracles, signes qui confèrent « au bénéficiaire la possibilité d'être conduit jusqu'à la foi authentique » (*Das Evangelium des Johannes,* pp. 297, 348, 359). Mais, ajoute Hasenhüttl, Bultmann les tient pour des concessions faites à la faiblesse des hommes ; la foi véritable ne devrait pas en avoir besoin (G. Hasenhüttl, *op. cit.,* p. 232) ; à notre sens, c'est cette dernière négation qui est seule vraiment représentative de la pensée de Bultmann ; pour lui, il est de l'essence de la foi authentique de renoncer aux signes ; elle confesse « Dieu est cet homme » (Jésus-Christ), dans le refus positif de tout appui sur un index sensible et c'est seulement à cette condition qu'elle s'accorde au « paradoxe de l'événement divin » ; si Bultmann entendait par là que la foi, dont la rationabilité serait d'ores et déjà assurée par la perception des signes, renonçait pourtant à s'appuyer sur ces signes comme sur le motif spécifique de son adhésion, pour se confier uniquement et en quelque sorte s'abandonner au pur témoignage incréé et à sa crédibilité intrinsèque, il n'y aurait rien à redire ; et sa pensée coïnciderait, ici, avec celle de plusieurs théologiens thomistes, pour qui l'appel au témoignage incréé comme au seul motif formel de croire est la condition du caractère théologal de la foi ; mais la négation de Bultmann porte plus loin : pour lui, il n'y a pas de perception préalable de signes comme condition de la rationabilité de la foi, *parce qu'il n'y a pas de vrais signes* : Dieu ne peut pas se manifester (même indirectement ?), se signifier dans le monde de nos objets ; penser le contraire, c'est être victime de la mentalité mythologisante.

26. On trouvera cette critique dans l'ouvrage, déjà cité, du P. Marlé, dans les « réflexions critiques » en fin des divers chapitres.

27. « ... Nous ne pensons pas... que la théologie de l'histoire du salut, proposée par O. Cullmann, et qui nous semble rester beaucoup trop sur le plan de la représentation, puisse suffire pour réfuter Bultmann » (dans la recension de l'ouvrage de G. Miegge, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann,* Milan, 1956, dans *Recherches de science religieuse,* t. 46, 1958, p.469).

paraît être celui-ci : il n'y a d'histoire, chez Cullmann, qu'empirique et objective ; les événements sur lesquels se porte la foi du chrétien, les alliances de Dieu avec son peuple, l'incarnation, la mort du Sauveur, l'Eglise, les temps de la fin sont conçus comme des événements inscrits simplement dans le temps des phénomènes observables, en tout semblables à ceux que raconte et qu'épuise en quelque sorte notre représentation ; nous ne conférons pas à l'incarnation du Sauveur, ou à la naissance du christianisme, que nous datons de telle année de notre ère, une autre historicité que celle dont nous affectons un événement quelconque de l'histoire profane, physique ou spirituelle : la mort de César, la formation de la philosophie platonicienne. Or, — c'est ce que nous allons tâcher de faire voir — l'histoire chrétienne entend jouir d'une densité qui lui est propre ; à défaut de reconnaître celle-ci, nous ne mesurerions pas, dans sa profondeur, toute la pensée du Nouveau Testament sur l'histoire de salut [28].

Reprenons ici la distinction (dont nous avons fait usage dans l'exposé de la critique bultmannienne) entre les deux composantes de l'histoire du salut : d'une part, l'événementiel proprement divin, les « alliances » considérées du côté de Dieu, l'incarnation du Fils de Dieu ; d'autre part, l'événementiel humain, l'acceptation de l'événement divin par l'homme, dans la libre décision de la foi. Regardons-les successivement : nous allons voir que nous ne pouvons bien les concevoir l'un et l'autre qu'à condition de les situer au-dessus du simple plan de la représentation [29].

28. La théologie de Cullmann ignore-t-elle effectivement, dans son état actuel, cette densité ? Nous avons vu que c'est l'avis du P. Marlé. Si nous le lisons bien, le P. Bini n'en convient pas (*op. cit.*, p. 292) : Cullmann sait parfaitement que le Christ et son œuvre rédemptrice « s'actualisent », se rendent présents dans l'Eglise par le baptême et davantage encore par la Cène ; or il y a, dans ce concept cullmannien d'actualisation, reconnaissance implicite d'une historicité distincte de celle des phénomènes temporels (*op. cit.*, p. 278). Cela semble exact, et c'est pourquoi la « faiblesse » que Bultmann dénonce dans la théologie de Cullmann n'est pas tout à fait réelle. Mais le P. Bini estime que l'*étude réflexive* du concept d'actualisation fait défaut chez Cullmann. Et c'est précisément cette absence qu'il faut regretter. Cullmann voudrait la justifier par ses principes généraux d'interprétation : dans la troisième édition de son ouvrage, il répète une affirmation qui lui est chère : l'exégète doit aborder la lecture de l'Ecriture aussi peu philosophiquement que possible (*op. cit.*, p. 22). Mais cette sorte de neutralité est-elle praticable et lui-même réussit-il à s'y tenir ? En utilisant, dans son interprétation de l'histoire biblique, la seule catégorie du temps linéaire, c'est à une sorte de philosophie du sens commun qu'il fait appel, philosophie qu'il y aurait bien lieu de soumettre à la critique pour voir si elle peut suffire à l'intelligence des intentions du texte sacré. Bultmann a bien vu, depuis longtemps, que les causes profondes de ses oppositions à d'autres théologiens et exégètes (Barth, nommément, et Cullmann) sont à chercher dans des vues divergentes sur les principes nécessaires de l'herméneutique biblique. — Notons, au reste, que ce qu'il nous importe d'établir, c'est moins une déficience (pas totale, en tout cas) de la théologie de Cullmann, qu'une exigence positive de la théologie de l'histoire du salut, prise en soi ; cette théologie n'est pas (exégétiquement) valable, si elle ne réussit pas à s'incorporer une composante historique justement désignée par la critique bultmannienne.

29. Mais la notion d'événementiel divin est-elle acceptable ? On pourrait vouloir

1. *L'événementiel divin.* — Bornons-nous à considérer son sommet, l'assomption de l'humanité par le Fils de Dieu, et dans cette assomption, la régénération, au moins virtuelle, de la famille humaine. Assurément, de cet événement nous disons qu'il s'effectue dans le temps, dans notre temps phénoménal, et nous le datons dans notre chronologie (les trente premières années de notre ère chrétienne). Allons plus loin : non seulement Dieu entre de quelque manière dans notre temps, mais il prend personnellement une visibilité, il s'en fait lui-même le porteur et le sujet : à tel point que le chrétien ait à dire que Dieu *est* cet homme, que c'est Dieu qui naît, qui vit, qui souffre et qui meurt, et que c'est précisément dans cette visibilité ainsi assumée qu'il est la source de notre salut, l'Auteur de la vie (Act. 3, 15). Davantage encore : accordons que cette visibilité, moyennant certaines conditions subjectives chez l'homme qui la regarde, est, dans une certaine mesure, significative de la divinité qui s'y incarne : non seulement Dieu est cet homme, mais je puis discerner, dans des événements observables, des indices suffisamment sûrs de cette identité, ou plus exactement des signes qui fondent pour moi le caractère raisonnable et obligé de sa ferme confession dans la foi (par là nous écartons la conception d'une foi « suspendue en l'air »). Mais tout cela concédé, une fois reconnu le fait de cette insertion de Dieu dans le temps commun, dans l'empirie, il faut ajouter aussitôt que l'événe-

---

la contester au nom de l'immutabilité divine : dans l'incarnation du Verbe de Dieu, rien ne se passe ni dans la nature divine ni dans la seconde personne de la Trinité ; que Dieu naisse, vive et meure, cela signifie que l'humanité qu'il assume naît et meurt ; le devenir n'affecte que le terme créé de l'union hypostatique. Mais le P. Rahner remarque justement : l'objection va trop loin ; elle aboutit à nier l'assomption de l'humanité par le Verbe ; elle ne respecte pas la vérité du : Dieu s'est fait homme ; et il n'a pas seulement l'humanité, il *est* cet homme qui naît et qui meurt ; afin d'assurer l'immutabilité divine, elle supprime simplement la réalité du mystère du Dieu qui s'incarne. Toutefois, comment concilier immutabilité et devenir de Dieu ? Le P. Rahner propose ce qui suit : Dieu ne change pas en lui-même, mais lui-même change en l'autre (am andern) : « ... wir müssen (weil Gott an sich unveränderlich ist) sagen dass der in sich selbst unveränderlich Gott am anderen sich ändern könne (eben Mensch werden könne...) » : devenir en l'autre dans lequel on se gardera de voir la négation (« Widerspruch ») de l'immutabilité divine, mais aussi de réduire le réel devenir divin à un simple changement *de* l'autre (« Veränderung *des* andern » : changement du terme créé). En somme, la doctrine de l'incarnation nous apprend dialectiquement que l'immutabilité n'est pas à elle seule caractéristique de Dieu, mais que, dans cette immutabilité, Dieu peut vraiment devenir : *Er selber, er in der Zeit.* Trouvera-t-on ce recours au « changement *am andern* » peu éclairant ? On reconnaîtra du moins qu'une tâche reste ici à charge à la réflexion théologique, dont on peut penser qu'elle n'a pas encore été totalement exécutée par les théologiens du passé. Impossible de l'assumer ici. Il nous suffit d'avoir vu que la solution qui irait à supprimer la réalité du : « Dieu *lui-même* s'est fait homme » serait très mauvaise. Or, par le terme d'« événement divin », nous n'entendons rien d'autre que l'expression de cette réalité. Ainsi compris, il est acceptable, voire inéluctable (cfr K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung,* dans *Schriften zur Theologie,* Zurich, 1961, t. IV, p. 147, et n. 3. On trouvera une traduction française de cette étude, sous le titre *Réflexions théologiques sur l'incarnation,* dans *Sciences ecclésiastiques,* Montréal, t. XII, 1960, pp. 5-19).

ment divin est loin de s'épuiser dans cette incorporation, ou pour mieux dire, qu'il ne cesse de dominer son expression visible. Il la domine si bien qu'après tout, il n'y est pas observable ; je n'y vois pas l'Absolu ; je ne puis que le croire ; je vois cet homme qui est Dieu et donc, je puis dire que je vois Dieu, mais je ne vois pas qu'il est Dieu ; je le crois. L'Absolu n'est appréhendé comme étant cet homme que dans une foi, c'est-à-dire dans une démarche de l'esprit fondée sur l'attestation divine, dans une adhésion qui n'est pas le fait de l'observation et de la recherche historique. En bref l'événement divin n'est pas simplement un phénomène du monde, et c'est selon qu'il s'offre ainsi (à travers son expression phénoménale) non à l'expérience, mais à la foi, qu'il est formellement sauveur.

Qu'il en soit ainsi, que l'événementiel divin reste transcendant au corps qu'il se donne, c'est ce que dit suffisamment l'Ecriture. Prenons, par exemple, Luc 17, 20-21 : « Les pharisiens demandèrent à Jésus quand viendrait le règne de Dieu. Il leur répondit : le règne de Dieu ne vient pas de manière à frapper les regards. On ne dira point : Il est ici ; ou il est là. Car voici, le règne de Dieu est au milieu de vous ». Quel que soit le sens précis à donner à ce dernier mot « intra vos est » (dans votre cœur ou, plus vraisemblablement, parmi vous), une chose semble sûre : il y a une religion, une ouverture sur Dieu, une aspiration à Dieu qui recherche sa satisfaction dans le temps, s'efforçant de déceler la divine présence dans le plan de la représentation : fécondité, longévité, victoire du nationalisme juif, conquête. A cette religion, le Christ en substitue une tout autre : il condamne la religion des espoirs pharisaïques, et il la condamne non seulement en tant qu'elle porte son attente sur tels événements déterminés, mais sur un événement quelconque, observable dans le monde de l'expérience dans la mesure où elle ne regarderait en lui que son seul aspect phénoménal [30]. Le Christ dirige les désirs vers une réalité temporelle (« Bien des prophètes et des justes auraient désiré voir ce que vous voyez... ») (Mt, 13, 17) ; toutefois non pas, simplement, vers cette réalité en tant qu'elle est sensiblement discernable, mais en tant qu'elle est porteuse d'une signification et d'un événement qu'on ne voit pas : le Règne de Dieu qu'on ne voit pas. Car il leur dit « le Règne de Dieu (qu'il vous faut espérer) n'est pas ici ou là ». Et sans doute, il ajoute : il est au milieu de vous, et par là, le Christ, c'est vrai, inscrit l'événement divin dans l'histoire ; inscription qui consiste dans sa propre humanité, en tout égale à la nôtre ; seulement, le Règne de Dieu n'est pas en lui de telle sorte que nous puissions le découvrir par nos sens ni qu'il soit affirmable, sans plus, par l'observateur neutre et désengagé ; il ne s'offre qu'à la reconnaissance de procédés qui sont du même ordre que lui ; non pas, comme il est dit ailleurs, à la

30. Nous faisons ici, librement, quelque emprunt à H. Duméry, *Philosophie de la religion*, Paris, 1957, t. II, pp. 67 suiv.

reconnaissance de la chair et du sang (Mt 16, 17), mais à celle de la foi, acte de l'esprit qui s'appuie purement sur l'attestation divine, par lequel seul on s'ouvre à la Parole du Christ et on s'en approprie le sens. C'est dans la foi seule qu'on dit fermement : le Royaume de Dieu est parmi nous, comme c'est en elle aussi, en elle seulement, qu'on en mesure le prix.

Mais il n'y a pas que ce seul texte de Luc ; nous avons déjà fait référence aux passages où il est dit que le Fils de Dieu n'est pas reconnaissable par la chair et le sang ; nous devrions invoquer aussi tous les textes relatifs à la proximité ou à la présence déjà actuelle du Règne (Jn 18, 36 ; Jn 1, 26 ; Lc 10, 11 ; 9, 2 ; Mt 10, 7 ; Mc 1, 15), et mieux encore les textes johanniques sur l'actualité du jugement pour qui s'ouvre à la parole de Dieu : celui qui écoute la parole est déjà entré en partage des choses dernières, et dans une certaine mesure il est vrai de dire que sa foi lui a fait franchir tous les temps, tous les avenirs, ou, si l'on préfère, qu'elle les lui fait dominer. Mt 28, 20 : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » ; le regard de la communauté primitive est renvoyé, ici aussi, à une présence de l'événement qui ne se traduit pas dans le monde des phénomènes, mais à laquelle elle n'en est pas moins capable de s'unir, dans la foi. Mt 25, 31-46 : le Fils de l'homme y dit aux « justes », aux bénis de son Père : J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... » (Mt 25, 35) ; les justes questionnent : « Quand est-ce que nous t'avons vu avoir faim » ; à quoi le Seigneur de répondre : « ... Toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40). Paroles chargées de sens, et où se retrouvent les deux faces du mystère du Dieu fait homme ; d'une part, c'est dans les pauvres (et dans tous les hommes, car pauvres ils le sont tous), dans les moindres des siens que Dieu est présent ; nous n'avons donc pas à le chercher dans quelque super-monde ; il est mêlé à notre matière humaine et à notre histoire, il est à notre portée, souvent contre toute apparence ; d'autre part, c'est bien Lui qui est ainsi réellement présent, et parce que c'est Lui, parce qu'il est le Dieu nécessairement inaccessible à nos sens, sa présence au monde est si peu expérimentale que les justes eux-mêmes l'ignorent : « Quand est-ce que nous t'avons vu avoir faim ? » ; mais, bien entendu, leur ignorance n'est que celle de leur sens ; dans la foi ils la connaissaient, puisque c'est par amour du Christ qu'ils ont aimé les pauvres et leur ont donné à manger. Enfin, il n'y a pas jusqu'au texte de Phil. 4, 5 « Le Seigneur est proche » qui ne puisse ici être produit : le contexte n'est aucunement celui de l'eschatologie temporelle ; et l'on n'est pas invité à traduire : le Seigneur va venir demain, ou dans un jour quelconque du temps physique ; le schème de la proximité, à la fois spatiale et temporelle, sert d'appui à une tout autre visée, celle d'une présence invisible du Christ dans la prédication

de la « bonne nouvelle » (Phil. 4, 3) : le Seigneur est proche, il s'offre à ceux qui veulent croire et qui, en croyant, le font advenir pour eux, de telle sorte qu'ils soient déjà comblés.

En bref, l'Ecriture connaît une transcendance de l'événement divin par rapport à l'élément temporel et empirique dans lequel cet événement s'est incorporé, et cette transcendance, l'Ecriture, au surplus, déclare qu'elle est accessible dans la foi. Voilà ce que la théologie de l'histoire, telle qu'elle s'est présentée à nous jusqu'à présent, ne disait pas ou ne disait que très mal ; mais voilà aussi ce qu'elle pourrait s'assimiler, sans cesser de garder sa vérité ; car il est incontestable, comme elle le prétend, que le chrétien vit dans l'espérance d'une consommation encore à venir ; seulement, si par là le christianisme conserve quelque chose du futurisme judaïque, il a ceci de propre et d'unique que son attente procède — paradoxalement — d'une plénitude *déjà là* et à laquelle il communie dans la foi [31].

2. *La foi.* — Tournons-nous à présent vers la seconde composante de l'histoire du salut, l'acceptation de l'événement divin par l'homme dans la décision de la foi (acceptation qui, en raison du fait qu'elle est fruit de la grâce, don du Christ, fait entrer l'homme dans l'histoire divine elle-même) ; nous allons voir qu'elle appelle des remarques toutes semblables : comme Dieu qui s'incarne, ainsi aussi la foi qui l'accueille s'effectue dans le temps physique : c'est aujourd'hui que je crois, mais elle n'est pas étalée en lui au point de s'y rendre simplement observable ; elle aussi a son présent propre qui n'est pas celui des phénomènes de la nature, présent de la liberté pour Dieu, et elle est toujours au-delà du corps qu'elle se donne.

Faisons d'abord réflexion sur l'histoire humaine, en général, et abstraction faite du caractère chrétien qu'elle revêt dans la décision de la foi. Il semble qu'elle soit constituée par trois éléments liés entre eux : l'histoire naturelle, l'histoire humaine empirique, et l'histoire de la liberté.

L'histoire naturelle : pas d'histoire humaine sans une composante biologique de son sujet, sans insertion de l'homme dans le temps de l'animalité. Le Christ ressuscité n'est pas moins homme que le Christ terrestre ; et pourtant on ne dira pas que sa vie glorieuse appartienne

31. Le message (et la foi qui lui répond) porte aussi sur la déchéance historique du Juif et du Grec, dont il dit qu'elle est surmontée par la mort et la résurrection du Christ. Mais ce fait de la déchéance n'est pas, lui non plus, simplement empirique ; en tant qu'absence de Dieu (qui s'était offert lui-même « en lui-même » et qui a été repoussé), la faute est objet de foi, comme la présence (dans le Verbe incarné). Quant à la résurrection du Christ (l'autre pôle de l'histoire du salut), si ses manifestations, d'ailleurs voilées, ont été sensiblement perceptibles pour les « témoins », en elle-même et dans sa réalité transphénoménale, ceux-ci n'ont pu que la croire. « Le Christ ressuscité lui-même, comme Christ glorieux, n'a jamais été vu par des yeux humains » (J. Mouroux, *Le mystère du temps*, Paris, 1962, p. 137).

encore à notre histoire, étrangère qu'elle est devenue à la temporalité physique où se déploie notre action.

L'histoire humaine empirique : l'intelligence humaine conçoit des sens (ou des contre-sens) et la liberté opte pour certaines intentions ; or ces sens et ces intentions s'inscrivent, de quelque manière, dans l'empirie, dans l'histoire naturelle à laquelle ils donnent par là même une forme et un visage humain ; c'est l'ensemble de ces inscriptions que nous appelons l'histoire humaine empirique, et ce sont elles qui constituent l'objet de la « connaissance historique » et de l'historiographie ; l'historien ne porte pas intérêt à l'histoire purement naturelle ; d'autre part, il n'atteint pas l'option de la liberté en tant que telle ; son savoir enveloppe le seul champ où l'intelligible informe le sensible [32].

L'histoire de l'esprit et de la liberté : pas d'histoire humaine sans une spiritualité qui soit à la source de l'histoire humaine empirique. Nous ne subissons pas celle-ci ; nous la faisons ; mais nous la faisons, en nous faisant, dans la liberté [33]. Au sujet de cette histoire de la liberté, nous avons ici à remarquer que tout en méritant vraiment son nom, elle échappe entièrement, en tant que telle, à l'observateur du dehors. Elle mérite le nom d'histoire à deux titres. Tout d'abord au fait qu'elle a rapport au temps de l'histoire naturelle, rapport si étroit qu'elle lui doit son caractère événementiel et sa databilité : j'agis librement aujourd'hui ; cet aujourd'hui de mon action libre tient à sa relation (quelle qu'elle soit) au temps des phénomènes physiques ; l'esprit s'actue sur un fond d'histoire biologique qu'il subit ; cette dépendance lui confère à lui-même une historicité certaine. Mais l'historicité de l'histoire spirituelle tient encore au fait qu'en elle-même, elle n'a rien d'un événement simplement ponctuel : elle est chargée de passé et elle prépare l'avenir. Pas d'action libre, en effet, qui ne soit prise de parti en face de l'Absolu, de la fin dernière. Or, comment l'homme se détermine-t-il pour la fin dernière ou contre elle ? Il doit d'abord la concevoir, comme aussi son contraire ; penser le sens vrai de sa vie, comme aussi non pas l'absence de sens, mais le contre-sens, l'irrationalité positive, le péché ; en suite de quoi, il opte pour l'un ou l'autre. Mais l'homme adulte ne peut ainsi donner sens ou contre-sens à son action, sans se retourner sur son passé. Supposons en effet qu'il se décide pour le bien ; cette décision n'est pas un commencement absolu ; ou bien, déjà sa vie était bonne ; en ce cas, la déter-

32. L'objet propre de l'historien comprend, dans les inscriptions individuelles, celles-la seules qui orientent ou modifient le temps phénoménal des groupes humains, classes sociales, nations, etc. (cfr H. L. Marrou et R. Jolivet, *L'homme et l'histoire. Actes du 7me Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, 1952, pp. 7 et 11, citées par A. de Bovis, *Philosophie ou théologie de l'histoire*, dans la *N.R.Th.*, t. 81, 1959, p. 359, n. 15). Mais ces notations ultérieures sont indifférentes à notre propos.

33. Cfr H. Duméry, *op. cit.*, p. 70.

mination actuelle pour le bien est porteuse de toute la bonté antécédente, qu'elle confirme ; ou bien son action était moralement mauvaise : en cet autre cas, son option présente pour le bien prend le caractère d'une conversion, d'un changement radical, d'une condamnation portée sur tout le mal antérieur ; or par cette condamnation, le passé pécheur n'est pas simplement supprimé ; bien plutôt est-il revivifié ; l'aujourd'hui du repentir réussit à ressaisir toute la liberté d'hier et à la régénérer dans le bien ; c'est par là du reste que le temps de la liberté diffère profondément de la temporalité physique ou biologique : alors que dans cette dernière, le passé est une pure donnée fermée, dont aucune reprise n'est possible, le passé de l'être spirituel demeure ouvert à la récupération. Reste que, dans tous les cas, l'action libre actuelle est riche de toute la liberté qui l'a précédée ; et quant à l'avenir, elle l'ouvre et même elle le détermine ; car, étant option entre deux possibles, elle ferme à jamais l'une des voies sur laquelle nous avions le pouvoir, antécédemment, de nous engager. De tout cela, il apparaît que l'histoire spirituelle, ainsi gonflée de passé et constitutive de l'avenir, justifie ce nom d'histoire que nous lui donnons. Seulement — et c'est ici que nous voulions en venir — si peu ponctuelle qu'elle soit (si chargée de temps passé, présent, et futur, si authentiquement historique), il n'en reste pas moins qu'elle est entièrement insaisissable à celui-là qui n'en est pas le sujet ; nos libertés échappent, comme telles, à la perception de l'historien ; sans doute, nous l'avons vu, elles se donnent un corps dans l'empirie, à partir duquel l'observateur du dehors pourra risquer quelques hypothèses sur l'âme qui lui a donné naissance, mais ce ne sera là qu'une connaissance conjecturale indirecte ; dans son essence pure, la spiritualité transcende le corps dans lequel elle s'incarne, la temporalité biologique et naturelle dans laquelle elle imprime sa marque ; c'est pourquoi elle transcende aussi le regard de l'observation, de l'investigation empirique.

Revenons maintenant à la décision de la foi pour l'événement divin, pour l'histoire divine nous interpellant dans le Christ ; revenons-y pour lui appliquer les bénéfices de ces vues sur l'histoire humaine en général. 1. Décision de la liberté pour Dieu, la décision pour la foi vérifie le caractère historique dont nous venons de voir que toute liberté était affectée ; dans la liberté de la foi, ce caractère se révèle par la double présence du passé et de l'avenir ; du passé, car la foi du chrétien, aux termes de l'Ecriture, comporte essentiellement un élément de conversion, de *metanoia*, une reprise du passé de pécheur toujours *déjà là* (à tous le moins de par le « péché originel »), la suppression du contre-sens qu'est la faute au profit du « sens » qu'est l'amour de Dieu, sens qui réussit à gagner jusqu'aux racines mêmes de notre vouloir, à « récupérer » toute la liberté préalable. Présence de l'avenir : car la ressaisie du passé s'opère à partir d'une libération,

d'une liberté qu'on cherche encore, d'un « sens » qu'on veut sans doute dans le moment présent, mais dont on sait bien qu'il ne donnera tous ses fruits que dans une humanité totalement régénérée. 2. Cette histoire spirituelle prend corps, dans de nombreuses expressions empiriques, et notamment dans le geste de la confession, de la contrition qui la soumet, dans le sacrement, à la grâce divine régénératrice. 3. Mais il va de soi qu'étant spirituelle, elle déborde largement ce geste, et tout geste possible, tout moment du temps vulgaire, et qu'en conséquence elle se soustrait, en ce qu'elle a de plus profond, à toute emprise de l'observation désengagée.

C'est ainsi qu'un peu de théologie réflexive — un peu de réflexion sur les conditions de possibilité de la composante humaine de l'histoire du salut — nous démontre qu'en vérité, comme l'événement divin, ainsi aussi la foi qui l'accueille, se raconte, en son sommet, sur un plan qui n'est pas celui de la représentation.

Mais que nous en dit l'Ecriture ?

Assurément, elle ne nous fait pas la métaphysique du présent propre à la décision de la foi, mais par certaines indications positives, elle dirige notre regard vers lui et invite la réflexion à le dégager. Indications que nous trouvons dans les recommandations de saint Paul aux Corinthiens sur les charismes meilleurs et sur l'éminence de la charité (1 Co 13). Que les chrétiens portent leurs désirs vers les réalités spirituelles ! On ne leur demande pas d'espérer, avant tout, des événements profanes, ni même de s'appliquer à des tâches religieuses éclatantes, repérables dans le monde des phénomènes ; sans doute les Actes des Apôtres se félicitent d'une diffusion visible de la Parole de Dieu dans toute l'étendue du monde romain. Toutefois, ces succès extérieurs ne doivent être cherchés que par voie de conséquence et à travers des réussites toutes spirituelles, premières et prévalentes. L'Ecriture n'envisage même pas directement l'abolition de l'esclavage ; à tous les chrétiens, indistinctement, esclaves et maîtres, elle demande de viser d'abord les biens qu'on ne voit pas, les valeurs d'amour, de douceur, d'intelligence réciproque, de vie cachée en Dieu : « Votre vie est cachée en Dieu » (Col. 3, 3) ; donnant par là à entendre que ce qui importe souverainement, c'est l'existence spirituelle authentique, bien plus que les structures extérieures, sociales, politiques, économiques, par lesquelles ils renouvelleraient la face visible du monde. Déjà Pierre aux juifs pieux qui l'avaient entendu à la Pentecôte et lui demandaient « Quid faciemus ? », que ferons-nous, répondait : Convertissez-vous, repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit (Actes, 2, 38).

Cela non plus, la théologie de l'histoire du salut ne peut le dire que très mal, aussi longtemps que, pour exprimer le mystère, elle ne fait appel qu'au temps phénoménal linéaire. Assurément, en portant notre

attention sur les traductions de l'intelligible dans le sensible, elle nous fait entrer en possession d'une très large vérité ; elle nous montre bien que l'existence spirituelle de la foi, déjà incarnée en fonction de son principe (la prédication de la Parole : *fides ex auditu*) et en fonction du terme qu'elle confesse (Dieu fait homme) appelle en outre, comme le signe de son authenticité, une certaine transmutation chrétienne de notre univers expérimental ; dans son option pour le Christ, le chrétien pose un principe qui va agir dans une certaine mesure, dans une grande mesure, sur le temps linéaire, sur l'avenir de la représentation ; sa foi lui dicte l'impératif des tâches terrestres ; il doit s'efforcer de transformer les conditions, même phénoménales, de son existence et de celle de tous ses frères les hommes, s'engager dans une lutte inexorable contre toutes les formes, même extérieures, du mal, dans l'espoir d'une transfiguration dernière, qu'il attend de Dieu, mais que son effort aura préparée ; la vérité de sa foi est à ce prix. Pour l'expression de cette composante empirique de l'histoire du salut, les catégories cullmanniennes (et sans doute aussi les teilhardiennes) [34] suffisent bien. Mais autant il est vrai que le chrétien ne pourrait mettre trop d'intelligence, d'imagination et de cœur dans une certaine organisation rationnelle et chrétienne de la cité terrestre, autant faut-il que son action procède de sa communion à la présence cachée de Dieu au monde. Et c'est pourquoi il y a lieu de raviver sans cesse en son esprit la conscience de la dimension métempirique *et* de l'événement divin *et* de sa foi qui l'accueille. La théologie de l'histoire du salut est-elle impuissante à l'aider sous ce rapport ? Loin de le prétendre, nous ne pensons même pas qu'elle ignore cette dimension supérieure dans l'ordre de ses affirmations vécues. Nos réserves n'ont porté que sur ses affirmations réflexes, ou même, moins encore, que sur les schèmes auxquels, chez M. Cullmann, elle recourt pour les énoncer : en n'offrant au croyant, sur le plan de la réflexion, que la seule dimension du temps phénoménal, elle ne lui fournit qu'un moyen trop inadéquat pour l'expression thématisée des valeurs qu'elle lui demande, par ailleurs, de confesser. Or, n'est-ce pas aussi une valeur et non des moindres, que d'atteindre à toute équation possible entre la réflexion et la vie ?

Eegenhoven-Louvain L. MALEVEZ, S.J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

34. Ni dans *Le Phènomène humain*, ni dans *Le Groupe Zoologique humain*, Teilhard de Chardin ne procède en théologien. C'est en philosophe ou en savant que, réfléchissant sur l'évolution biologique et sur l'évolution humaine sociale (qui relaye la première), il considère le fait chrétien, pour en inférer qu'il éclaire bien et met bien en ordre tout le passé évolutif. Formellement, et méthodologiquement, cette réflexion ne s'accomplit pas dans la foi ; elle ne peut donc atteindre cette dimension propre à l'événement divin dont nous avons vu que l'affirmation relevait de la foi seule.