NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 2 1967

Le message de Jésus et l'histoire du salut

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 113 - 134

https://www.nrt.be/en/articles/le-message-de-jesus-et-l-histoire-du-salut-1451

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le message de Jésus et l'histoire du salut

De tous les théologiens protestants d'un passé récent, il n'en est aucun qui, autant que M. le Professeur Oscar Cullmann, ait vu s'imposer à lui, comme thème privilégié de sa réflexion, l'histoire chrétienne du salut, centre de la foi biblique. Déjà dans le *Christ et le temps*[1], il en avait esquissé les grandes lignes, telles qu'il les voyait dessinées dans le Nouveau Testament. Dans son nouvel ouvrage, *Heil als Geschichte*[2], il revient au même sujet, dans l'intention d'en exposer le contenu tout entier et de répondre à ces questions : comment est née l'histoire du salut ? Quelle en est la portée ? Quelle relation entretient-elle avec l'eschatologie[3] ?

Mais l'histoire du salut n'a pas la faveur de beaucoup de théologiens protestants, qui refusent de voir en elle l'objet assigné par l'Ecriture à la foi chrétienne. C'est notamment le cas de Bultmann et de son école[4]. Avec ceux-ci, Cullmann dialogue, en somme, tout au long de son ouvrage. C'est ce dialogue qu'on se propose de reproduire partiellement ici : on confrontera Cullmann et Bultmann sur la seule question de savoir si Jésus, le Jésus de l'histoire, a annoncé une histoire du salut et s'est inséré lui-même en elle. Et dans une seconde partie, après avoir reconnu la validité de la réponse — positive — de Cullmann, on se permettra de formuler quelques remarques critiques.

---

1. Paru à Neuchâtel en 1947 ; l'original allemand *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946.

2. O. CULLMANN. — *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1965, 23 × 10, XII-328 p., 31 DM relié ; 25 DM broché ; on le citera : *Heil*. La traduction française par M. le Pasteur Marc Kohler a paru sous le titre : *Le salut dans l'histoire*. Coll. Bibliothèque Théologique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 16 × 22, 337 p. ; on la citera : *Le salut*.

3. *Le salut*, p. 10.

4. Cullmann désigne les « postbultmanniens » par cette appellation : l'école bultmannienne (*Le salut*, p. 15), *die Bultmann-Schule* (*Heil*, pp. 2, 3) ; il y range G. Ebeling, E. Fuchs, P. Vielhauer, E. Grässer, H. Conzelmann, E. Dinkler, etc. (*Le salut*, pp. 40, 103...).

I. — Jésus et l'histoire vétéro-testamentaire du salut [5]

Les premières négations de Bultmann, auxquelles Cullmann va se heurter, concernent la question du rapport de Jésus à l'histoire du salut, telle qu'on la trouve dans l'Ancien Testament.

L'école bultmannienne et Bultmann lui-même admettent, sans aucun doute, l'existence d'une continuité entre le kérygme prêché par Jésus et le kérygme de la communauté primitive, ou même, d'une manière plus précise, entre la fonction que Jésus lui-même s'est reconnue et celle que lui ont conférée les chrétiens de l'âge apostolique. Quelle est, selon eux, cette continuité ? Nous pouvons omettre ici l'exposé de leur pensée sur ce point (sauf pour remarquer qu'il n'y a plus accord des disciples avec le maître) [6]. Mais ce que nous voulons noter, c'est que tous s'unissent dans un même refus : la continuité n'est pas fondée en ce que l'on appelait naguère la conscience messianique ; le kérygme apostolique fait de Jésus le Messie ; Jésus, quant à lui, non seulement ne s'est pas déclaré tel, mais, plus généralement, il n'a pas conçu sa tâche en s'inspirant d'aucun de ces titres par lesquels l'Ancien Testament et le judaïsme désignaient le rôle du Sauveur à venir ; il ne s'est considéré ni comme le serviteur souffrant ni comme le Fils de l'homme [7]. C'est déjà dire que Jésus n'a pas donné à son action et à l'événement divin qu'il prétendait être une interprétation qui l'eût mis en rapport avec l'histoire du salut telle qu'elle est ébauchée dans l'Ancien Testament ; il ne s'est pas inséré en cette histoire, et il n'a pas pensé qu'il en était l'accomplissement ni le moment décisif. C'est la communauté primitive qui, en conférant, dans son kérygme, à Jésus les titres susdits l'a introduit dans le déroulement de l'histoire sainte, pour qu'il en apparaisse comme le centre et le sommet. Le Jésus historique a bien été le proclamateur du Règne de Dieu imminent, et il s'est connu comme tel ; mais jamais il ne s'est présenté lui-même comme le proclamé, l'annoncé : « Il faut attribuer au christianisme primitif cette foi qui fait de la personne du messager l'objet du message et affirmer : si le Proclamateur devient le Proclamé, ce sont les premiers chrétiens qui l'ont voulu ainsi [8] ».

---

5. Dans cet exposé, je distingue le rapport de Jésus à l'histoire vétéro-testamentaire d'une part et d'autre part à l'histoire néo-testamentaire ; cette distinction ne figure pas dans l'ouvrage de Cullmann, mais elle aide à la clarté, sans trahir la pensée de l'auteur.

6. Cullmann ne commet pas cette omission ; mais les termes dans lesquels il distingue Bultmann de son école sont trop vagues pour être bien éclairants. Cfr *Le salut*, p. 103.

7. *Le salut*, p. 103.

8. *Le salut, ibid.*

Après cela, Bultmann et les bultmanniens reconnaissent, il est vrai, que Jésus avait posé les principes d'une « christologie indirecte [9] ». Il s'était considéré comme le porteur de la parole divine ; sa prédication, il la tenait pour un *message* : la révélation faite à l'homme de son existence à la fois condamnée et grâciée, l'appel de Dieu même à la décision pour l'acceptation ou le refus. Ainsi sa personne, suprême messagère de Dieu, était à ses propres yeux décisive et chargée d'un rôle unique ; à la lumière de l'événement de Pâques, les disciples réfléchirent sur cette condition inouïe de Jésus ; ils dégagèrent la christologie qu'elle impliquait, ils confessèrent en lui le sauveur, voire le Fils de Dieu ; et les bultmanniens — sinon Bultmann — estiment qu'ils ne firent pas erreur en cela [10] : la communauté primitive a constitué une christologie valable et objectivement fondée. Mais reste que cette explicitation a été leur fait. Jésus lui-même, conscient de sa fonction d'Annonciateur divin, n'avait pourtant pas conscience d'être l'Annoncé ni le Seigneur. Christ en soi, il ne l'était pas pour soi ; reste donc aussi qu'il ne s'était pas intégré à l'histoire biblique du salut.

A ces négations bultmanniennes, Cullmann oppose son refus ; et avant de faire valoir contre elles des arguments empruntés aux sources chrétiennes, il s'attache à en montrer la faiblesse intrinsèque, du point de vue de la réflexion théologique. Dans cette manière de voir, estime-t-il, il y a rupture, invention de la part de la communauté primitive, écart immense entre l'*Evangelium Christi* et l'*Evangelium de Christo* [11]. La donnée centrale du kérygme apostolique est bien celle-ci, que les bultmanniens eux-mêmes ne contestent pas : Jésus, le Jésus historique dont le kérygme apostolique proclame qu'il a inauguré les temps nouveaux. Mais les bultmanniens peuvent-ils encore parler, sans se contredire, de continuité entre les deux termes (Jésus historique et Christ de la communauté) si le « Jésus incarné [12] » s'est borné à annoncer le Règne de Dieu sans annoncer sa propre personne et à appeler les disciples à la décision pour une nouvelle intelligence de l'existence humaine ? Il ne peut y avoir de parenté que si elle couvre ce sujet principal : Jésus et que, si de part et d'autre on a pensé : Jésus ne proclame pas seulement la proximité du Règne, déjà il l'accomplit en lui-même. Qu'il l'accomplisse, la communauté primitive le professe dans la foi ; mais si un lien rattache cette profession à Jésus,

---

9. *Le salut*, pp. 103, 106. Bultmann parle plutôt de *christologie implicite*, dans *Glauben und Verstehen*, t. I, Tubingue, 1933, pp. 174, 204, 266.

10. Du moins c'est ainsi que je crois devoir interpréter G. EBELING, *Theologie und Verkündigung*, Tubingue, 1962, p. 63, n. 1, où on lit que « Jésus ne devint pas Fils de Dieu après sa mort, mais le Jésus historique était et est Fils de Dieu ».

11. *Le salut*, p. 106.

12. *Der inkarnierte Jesus*, autre manière, pour Cullmann, de désigner le Jésus historique : *Heil*, pp. 84, 93 ; *Le salut*, p. 98.

c'est à la condition que Jésus lui-même ait voulu être ce que l'Eglise dit de lui ; il faut qu'il ait eu conscience d'accomplir toute l'histoire d'Israël ; et notamment la continuité — qu'encore une fois les bultmanniens admettent en principe — postule que Jésus ait compris sa mort comme une mort expiatrice donnant son sens plénier à toute l'histoire antérieure [13].

Et certes, observe Cullmann, la continuité n'exclut pas le développement. Le caractère d'histoire de salut qu'offre la christologie du kérygme apostolique représente, par rapport à la christologie de Jésus, une élaboration ; les premiers chrétiens ont réinterprété les paroles du Maître ; et dans cette ré-interprétation, ils sont remontés, par delà le kérygme de Jésus, au kérygme de l'Ancien Testament ; à ce dernier, ils ont emprunté certains traits pour constituer leur propre christologie ; et à sa lumière, leur formulation christologique a bientôt dépassé celle de Jésus. Mais auraient-ils pu en agir ainsi, si Jésus lui-même n'avait pas prononcé le moindre mot sur sa personne ? Reconnaissons que Jésus ne s'est pas désigné comme Messie, comme « Christ ». Si l'explication donnée par Cullmann dans sa *Christologie du Nouveau Testament* [14] est exacte, ce sont les chrétiens de la première Eglise qui lui ont expressément conféré ce titre. Non que Jésus n'eût pu le revendiquer. Mais il craignait le malentendu politique et c'est pour empêcher la méprise qu'il a évité ce terme. Jésus mort, et ce danger disparu, les chrétiens purent attribuer le titre messianique à Jésus, d'ailleurs en accord avec d'autres titres — Fils de l'homme, Ebed Yahvé — que Jésus lui-même s'était appliqués. Tout cela fait qu'on peut parler de développement chez les premiers chrétiens. Mais développement n'est pas invention, ni *metabasis eis allo genos*, comme c'est le cas dans la conception bultmannienne [15].

Au surplus, accordons, poursuit Cullmann, que l'événement de Pâques a présidé à ce développement ; vécu et éprouvé par les disciples comme une réalité bouleversante, il ne pouvait pas ne pas les inviter à une nouvelle interprétation du kérygme de Jésus ; mais ici encore nous dirons de cette nouvelle interprétation qu'elle ne fut pas, de leur part, une création, mais bien plutôt une remise en mémoire de cela même que Jésus avait dit ; un « ressouvenir » au sens johannique du terme. A la lumière de Pâques, « les disciples se rappellent une révélation dont le sens leur avait échappé naguère par la faute de leur esprit obtus, mais que maintenant le Saint-Esprit vient rendre vivante [16] ». Sans doute, ce fut une grande hardiesse que de proclamer Jésus centre de toute l'histoire du salut ouverte dans l'Ancien Testa-

13. *Le salut*, p. 104.
14. Ouvrage paru en 1958.
15. *Le salut*, p. 104.
16. *Le salut*, p. 106.

ment ; mais cette hardiesse, Jésus lui-même la leur avait inspirée ; c'est lui le premier « qui a osé se placer au centre, non seulement « de façon indirecte », en prêchant le Royaume de Dieu, mais consciemment, dans son enseignement et par sa vie [17] ». Encore un fois, nous devons l'accorder, si nous voulons garder un sens à l'idée de continuité.

Mais Cullmann peut-il faire valoir des preuves scripturaires en faveur de son option ? La principale, à ses yeux, est le motif de la condamnation de Jésus : les Romains l'ont envoyé à la mort, comme zélote et parce qu'il avait prétendu au trône royal ; assurément, ils se méprenaient sur la nature de la royauté revendiquée par Jésus, mais cette méprise sur le sens n'enlève rien à la certitude du fait que Jésus s'était placé lui-même au centre de son message : non seulement, il s'était présenté comme Annonciateur du Règne de Dieu, mais explicitement comme l'Annoncé : faute de quoi, on ne comprendrait pas que les Romains l'eussent crucifié [18].

Pour le reste, Cullmann admet que le débat entre Bultmann et lui-même sur le rôle que s'était attribué Jésus ne peut être tranché par des preuves bibliques absolument péremptoires [19]. Pourtant, certains arguments ne manquent pas de poids. Il faut garder sous les yeux deux faits incontestables : 1) au centre de la nouvelle interprétation du kérygme de Jésus par la communauté primitive, il y a cette affirmation considérable : Jésus de Nazareth — dont la vie terrestre est connue des premiers témoins — accomplit toute l'histoire d'Israël et apporte le salut au monde ; 2) or, pour fonder cette réinterprétation, les premiers chrétiens ne se réclament pas directement du kérygme vétéro-testamentaire, mais bien du kérygme du Jésus historique, de sa vie et de sa prédication ; c'est *immédiatement* à l'histoire même de Jésus qu'ils en appellent : d'où leur intérêt primordial pour la vie de Jésus ; d'où, la rédaction des Evangiles. Cela étant, la question est posée aux bultmanniens : la communauté primitive (dont les fondateurs avaient été les auditeurs de l'enseignement de Jésus, auditeurs d'ailleurs momentanément « inintelligents ») aurait-elle osé recourir immédiatement à Jésus, pour légitimer sa réinterprétation, si tout ce qu'il y avait de radicalement neuf et de révolutionnaire en celle-ci avait été complètement absent du message de Jésus ou ne s'y était trouvé que sous la forme bultmannienne tout à fait indirecte de « l'appel à la décision » pour la nouvelle intelligence de l'existence ? Et certes — faut-il le redire — bien des traits de la vie et de l'enseignement de Jésus, relus par la communauté à la lumière de la résurrection, reçoivent, de cette relecture, une signification nouvelle : c'est

17. *Le salut*, p. 106.
18. *Le salut*, p. 105.
19. *Le salut*, pp. 106 suiv.

en cela, précisément, que consiste la nouvelle interprétation. Mais l'affirmation centrale selon laquelle le Règne de Dieu ne dépend pas seulement de la prédication de Jésus, mais principalement de son activité et de sa mort, cette affirmation ne peut pas avoir été simplement la création de la communauté postpascale : comment ne pas en convenir, si l'on reste attentif au fait que les disciples rattachaient directement leur message à celui de Jésus, dont ils se souvenaient à titre de témoins oculaires et auriculaires ? En proposant leur propre kérygme, les disciples ne s'en présentaient pas moins comme les garants de la vie et des paroles de Jésus lui-même. A cela s'ajoute qu'ils renvoient ainsi au kérygme de Jésus, non pas à une époque tardive, mais immédiatement après Pâques. « Je pourrais m'imaginer que des hommes venus bien plus tard *se fissent illusion*, prenant pour identiques deux kérygmes dissemblables et les rattachant l'un à l'autre malgré leur centre différemment situé [20] ». Mais il est, sinon impossible, du moins bien malaisé de se figurer des hommes contemporains du Jésus terrestre effectuant, tout de suite après sa mort, une telle identification, sans qu'elle eût été inscrite, de par elle-même, dans les faits passés.

L'Ecriture nous invite donc à penser que c'est le Jésus historique lui-même qui, se concevant comme l'Annoncé et se disant tel, s'est inséré consciemment dans l'histoire vétéro-testamentaire du salut. Et il a su qu'il faisait partie de cette histoire non pas seulement au titre de proclamateur, mais comme l'envoyé de Dieu chargé d'en accomplir, en sa personne, la phase décisive. Les événements de Pâques ont bien pu constituer, pour les disciples, une nouvelle révélation : mais elle consista en ceci, qu'elle fit accéder à la certitude ce qui, avant Pâques, n'avait été pour eux qu'un obscur pressentiment [21].

II. — Le kérygme apostolique et l'histoire à venir du salut

Le kérygme de la communauté primitive, en conformité avec le kérygme de Jésus lui-même, voit en Jésus l'exécuteur du plan divin : selon les premiers chrétiens, Jésus « accomplit » en soi toutes les promesses passées ; sa mort et sa résurrection constituent l'événement absolument décisif de l'histoire sainte. C'est ce que l'on vient de voir. Mais nous devons maintenant porter notre attention sur cette circonstance paradoxale : pour « accomplir » ainsi l'histoire du salut, ne pensons pas que, selon le kérygme apostolique, Jésus soit censé l'« achever », comme si, après lui, il n'y avait plus, pour le salut, histoire effective [22]. Les vues du christianisme primitif sont bien

20. *Le salut*, p. 108.
21. *Le salut*, p. 108.
22. Cullmann distingue « Erfüllung in der Gegenwart » (accomplissement dans le temps présent) et « Vollendung in der temporalen Zukunft » (achèvement dans

plutôt celles-ci [23] : l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus, tout décisif qu'il soit, demande pourtant aux chrétiens de regarder vers un avenir, d'être ouvert à une espérance, de vivre dans l'attente d'autres événements, vraiment derniers, qui doivent se produire eux aussi dans notre temps linéaire, et qui donc composent encore, en l'achevant, l'histoire du salut. Reprenant une image dont il avait déjà fait largement usage dans *Christ et le temps,* Cullmann dira : par la résurrection du Christ, la bataille décisive a déjà été gagnée ; pourtant la guerre n'est pas finie, et « l'armistice tarde encore » pendant un temps dont on ignore la durée [24]. Et que nous vaudra cet armistice ? Le futur temporel vers lequel les chrétiens ont à regarder apportera avec lui la résurrection des corps transformés par l'Esprit et le renouvellement de la création tout entière, même inanimée [25]. En attendant, comment se conçoit, dans le kérygme apostolique, le temps *présent* du chrétien ? Lui aussi demeure, aux yeux de Cullmann, un temps linéaire, une histoire qui se déploie, dans une durée indéterminée, selon le plan horizontal de tous les phénomènes historiques profanes ; mais sur cette ligne horizontale, est descendue la réalité verticale du Christ ressuscité et de son Esprit ; il s'ensuit que le temps intermédiaire du chrétien est caractérisé par une tension entre le « déjà là » et le « pas encore » : le déjà là, c'est, précisément, la présence du Christ triomphant par son Esprit ; présence qui d'une part accomplit le passé, l'histoire vétéro-testamentaire, au même titre où l'accomplissait la mort et la résurrection du Christ, et qui, d'autre part, anticipe l'avenir, la résurrection finale, en même temps qu'elle le garantit [26] : « Grâce à lui (l'Esprit), nos corps sont déjà délivrés ; en présence du Christ, il arrive que l'Esprit s'empare même des corps — ce sont alors les guérisons miraculeuses que nous rapporte le Nouveau Testament [27] ». « Le Saint-Esprit, Esprit des temps finals, est déjà à l'œuvre pour renouveler toutes choses », renouvellement actuel qui s'effectue *et* dans la Cène, constitutive de l'Eglise, véritable actualisation de Jésus [28], *et* dans la mission, dans la prédication de l'Evangile au monde entier avant que vienne la fin [29]. Mais tout cela n'est là qu'anticipation, et non achèvement : et c'est pourquoi ce « pas

---

l'avenir temporel), *Heil,* p. 173 ; *Le salut,* p. 195, traduit faiblement : (tension entre) le présent et l'accomplissement dans le futur temporel.

23. Et pour Cullmann, telles qu'elles se présentent non seulement en Luc, et dans les Actes des Apôtres — ce dont conviendront les bultmanniens — mais aussi chez saint Paul (*Le salut,* pp. 247-264) et dans l'Evangile de saint Jean (*Le salut,* pp. 265-284). On reviendra plus loin sur cette remarque.

24. *Le salut,* pp. 38, 177, 184.

25. *Le salut,* p. 178, citant *1 Cor.* 15 et *Rom.* 8.

26. *Le salut,* pp. 38, 39.

27. *Le salut,* p. 178.

28. *Le salut,* p. 185.

29. *Le salut,* p. 184.

encore » suscite une tension dans la vie chrétienne ; le chrétien demeure en attente et en espérance de biens derniers dont il ignore l'heure, (espérance du « pas encore » qui a son fondement dans le « déjà »), « tension » d'ailleurs « détendue » (tranquille et sereine, certaine de son objet ?), « parce que le déjà pèse plus lourd », parce que « le point décisif est atteint, voire dépassé après la résurrection du Christ [30] ».

Tel est le contenu du kérygme de la communauté primitive quant au présent et quant à l'eschatologie, dont on voit par là même qu'ils sont l'un et l'autre temporels, et à ce titre, composent une histoire, ou pour mieux dire prolongent l'histoire vétéro-testamentaire du salut.

III. — Jésus et l'histoire à venir du salut

Qu'il en soit ainsi, que telles soient les vues de la communauté apostolique relatives au temps intermédiaire et au temps final : c'est vrai si nous interrogeons à leur sujet l'évangile de Luc et les Actes des Apôtres : tous les historiens des origines chrétiennes en conviennent. Mais qu'en a-t-il été de Jésus ? Ici, Bultmann et ses disciples renouvellent leurs négations : selon eux, nous l'avons vu, Jésus ne s'est pas inséré dans l'histoire vétéro-testamentaire du salut ; maintenant, Bultmann et ses disciples vont nous dire que, pas davantage, il n'a eu conscience d'ouvrir l'histoire néo-testamentaire, telle que nous venons de la trouver dans le kérygme de la communauté primitive.

Sans doute, Jésus a attendu l'événement final pour un proche avenir. Mais cette futurition temporelle n'est pas essentielle à l'eschatologie à laquelle il était vraiment attaché [31]. Ce que Jésus entend communiquer avant tout, c'est l'intelligence véritable de notre existence à la fois pécheresse et grâciée ; il nous l'offre comme le message de Dieu même et partant comme une interpellation absolue nous provoquant à la décision, à l'acceptation dans la foi, ou au refus dans l'incrédulité ; à son tour, cette décision ne concerne pas nos lendemains, mais bien l'heure présente, qui est ainsi l'heure dernière, puisqu'elle est notre décision devant Dieu. Il est vrai, Jésus, non sans commettre en cela une erreur, a enveloppé son message sous les formes d'une prédiction de l'événement final *temporel* qui était aux portes ; mais précisément ce n'était là que revêtement superficiel, et l'erreur de Jésus n'était guère que marginale ; dans son fond, son eschatologie est exclusivement existentiale, nullement temporelle. Mais comment expliquer, dès lors, que le kérygme de la communauté primitive fit apparaître bientôt comme essentielle à la foi la confession d'une histoire

30. *Le salut*, p. 185.
31. *Le salut*, p. 30.

divine de salut, encore à venir, et d'un événement final, d'ailleurs reculé par elle à l'extrémité d'une durée indéterminée ? Les premiers chrétiens constatèrent que la parousie, prédite pour bientôt par Jésus, manquait au rendez-vous ; cela leur posa un problème troublant ; ils le résolurent par l'invention de l'histoire du salut : la fin viendrait sans doute, mais non pas avant un long délai pendant lequel se déploierait le temps de l'Esprit, de l'Eglise, et de la mission. Solution fâcheuse et fautive : car il s'en suivait que ce qu'il y avait eu de *substantiel dans le kérygme du Jésus historique — l'appel à la décision* dans l'instant, indépendant de toute futurition temporelle — devenait accidentel, et même disparaissait simplement. Elle ne fut d'ailleurs que le fait de quelques-uns, dont la pensée est consignée dans l'évangile de Luc et dans les Actes des Apôtres [32]. Paul et l'évangile johannique la refusèrent ; ils surmontèrent autrement la difficulté que posait le retard de la parousie ; ils démythologisèrent le kérygme tel qu'ils le trouvaient dans la communauté et ainsi, chez eux, l'attente futuriste illusoire et le faux espoir d'une fin imminente furent éliminés au profit du noyau existential du kérygme du Jésus historique : l'interpellation, dans l'instant, pour la décision. Dans cette interprétation paulinienne et johannique, le Jésus de l'histoire cesse d'avoir, pour la foi et pour la théologie, une autre importance que celle d'avoir été l'Annonciateur du message de Dieu ; certes, le kérygme de la communauté et la foi qu'il appelle ne serait pas possible si Jésus n'avait pas existé ; il faut admettre que Jésus ait effectivement « annoncé », pour se savoir, dans la foi, interpellé par Dieu même ; mais, au-delà de cette reconnaissance du fait Jésus, nulle requête de la reconstitution de son histoire [33]. A quoi l'on peut ajouter que, si la foi n'a plus que faire de la confession d'une histoire de salut, elle constitue, néanmoins, l'histoire, la « Geschichte » authentique : car il n'y a rien de plus « historique », de plus véritablement humain que la décision existentielle de la liberté en faveur de l'événement divin de la révélation.

---

32. C'est *Conzelmann* qui, dans son ouvrage, *Die Mitte der Zeit,* Tubingue, 1954, consacré exclusivement à la théologie de Luc, s'est efforcé de rendre Luc responsable de l'interprétation temporelle de l'eschatologie chrétienne. Sans donner son accord à cette thèse, Cullmann admet néanmoins que « son analyse (de Conzelmann) me paraît effectivement prouver combien Luc a contribué à élargir et à achever la notion de l'histoire du salut » : *Le salut,* p. 40.

33. Ainsi, du moins, Bultmann, pour qui la personnalité de Jésus demeure historiquement indéterminable dans son *Was* et dans son *Wie* et n'intéresse pas, comme telle, l'intelligence du kérygme apostolique. Voir R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Botschaft zum historischen Jesus,* dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* 2e édit., Heidelberg, 1961. Mais les postbultmanniens contestent cette manière de voir et s'efforcent de montrer l'importance théologique d'une certaine reconstitution du Jésus historique : sans cette dernière, impossible d'interpréter correctement le kérygme apostolique. Voir, parmi d'autres, l'étude, déjà citée, de G. EBELING, *Theologie und Verkündigung.*

Contre ces interprétations bultmanniennes Cullmann, une fois de plus, va s'inscrire en faux. Omettant ici son étude sur Paul et sur l'évangile johannique, nous nous bornerons à exposer dans ses grands traits sa pensée sur le Jésus de l'histoire. Et sa thèse est celle-ci : la prédication de Jésus contenait en germe l'histoire à venir du salut, telle qu'on la trouve dans toute la littérature néo-testamentaire (non pas seulement en Luc et dans les Actes des apôtres, mais chez Paul et dans l'évangile johannique) et telle que nous l'avons retracée plus haut.

Au commencement de notre exposé, nous devons faire figurer, semble-t-il, la pensée de Cullmann sur l'annonce par Jésus de la fin prochaine des temps et de l'avènement en gloire du Royaume. Selon Cullmann, Jésus a cru en la venue de la fin, non pas, il est vrai, dans un avenir immédiat, mais du moins avant la mort de tous ses contemporains. Nous l'avons vu : le Nouveau Testament acceptera l'idée d'un temps intermédiaire d'une longueur indéterminée. Cette idée, Cullmann nous dit que Jésus l'a ignorée ; il a même positivement affirmé son contraire [34]. Voilà une sorte de prémisse dont Cullmann sait bien qu'elle va aggraver singulièrement sa tâche : nous ne pouvons plus nous attendre à pouvoir montrer la présence, dans la prédication de Jésus, d'une histoire future et d'une eschatologie *développée*, telle que nous la trouvons dans le kérygme apostolique ; la persuasion qu'avait Jésus d'une fin proche lui interdisait une telle optique. Faut-il alors renoncer à la thèse ? Non point ; dans la prédication de Jésus, on trouve du moins les racines et les germes de l'histoire du salut à venir [35] ; nonobstant l'annonce de la fin prochaine, Jésus, on le montrera, a consciemment posé les principes de l'eschatologie néo-testamentaire, principes appelés à se développer organiquement pour aboutir à une histoire de salut complète, et dont on n'aura pas le droit de dissoudre la temporalité qu'ils affirment au profit d'un message purement existential.

Dans une sorte de première partie, Cullmann va établir simultanément deux points : 1°) Jésus a bien pu dire que la fin était proche ; il n'en reste pas moins qu'entre sa mort et la fin, il a interposé un certain délai, un temps qui se prolongerait quelque peu [36] ; constatation qui sera déjà d'un grand poids ; à défaut de ce délai, si bref soit-il, dans la pensée de Jésus, il faudrait dire que l'Eglise primitive, en élaborant sa doctrine de l'histoire à venir du salut eût innové à tous égards par rapport à Jésus et eût cessé d'être en continuité avec lui ; elle eût modifié substantiellement le message ; 2°) le caractère

34. *Le salut*, p. 214.
35. « L'histoire du salut en germe dans la pensée de Jésus », *Le salut*, pp. 190 suiv., dans *Heil*, pp. 167 suiv. : « Die heilsgeschichtlichen Ansätze bei Jesus ».
36. *Le salut*, p. 211.

le plus appuyé de l'histoire du salut et de l'eschatologie du kérygme apostolique est, on s'en souvient, celui de la *tension* entre l'accomplissement dans le présent et l'achèvement dans le futur temporel. Or, cette tension, on le montrera, existe déjà dans la pensée de Jésus : ses paroles, incontestablement authentiques, sur le présent, sur le Royaume déjà là, renvoient toujours à l'avenir, au « pas encore », dans lequel le déjà d'aujourd'hui s'achèvera ; et inversement, son attente du « pas encore », de la fin encore à venir est fondée sur la certitude de la fin déjà anticipée dans le présent.

Ces deux points, Cullmann les fonde sur une exégèse des textes dont nous ne pouvons guère ici que reproduire quelques traits. Il y a d'abord « les affirmations de Jésus par lesquelles il a clairement exprimé que le Royaume de Dieu était déjà là en sa personne [37] ». Cullmann commente *Mt* 11, 3 suiv., *Mc* 3, 27 par. : Jésus dit que tout est déjà accompli, mais il relie cette certitude « à la conviction qu'un jour sera achevé tout ce qui n'est pas encore [38] ». Ainsi ses déclarations au sujet du présent impliquent en même temps que tout n'est pas « encore » terminé [39]. Pareillement, *Lc* 10, 18 : « J'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair » (à joindre à *Lc* 11, 20) : Satan est déjà en déroute, mais il y a toujours des malades, et la mort ne cesse pas de régner : preuve d'un « pas encore » reculé dans l'avenir, mais dont la certitude est fondée sur la victoire déjà présente. Qu'on lise ensuite *Mc* 8, 38 par. ; *Mt* 10, 15 par. ; 11, 22 par. ; 12, 41 par. ; 19, 28 par. ; 24, 40 par. ; en outre *Mt* 7, 1 s. ; 23, 33 ; également la description de *Mt* 25, 31 ss. On arrive toujours à la même conclusion : « Jésus, bien entendu, n'a pas formulé dans une doctrine élaborée ce qu'il a ressenti au sujet de l'accomplissement et de l'achèvement. Il n'a pas érigé l'histoire du salut en système comme Luc l'a fait après lui. Mais nous trouvons tout de même chez Jésus, condition de toute son action et base de toutes ses paroles, cette vision d'un présent où le don fonde la promesse [40] » ; de cette vision, la *temporalité* fait partie ; elle n'est pas un trait que la démythologisation serait autorisée à supprimer ; sans elle, l'eschatologie de Jésus se disloque [41]. Et sans doute, date inconnue, venue soudaine de la fin — mais ces deux traits que Jésus met en évidence lorsqu'il annonce le Royaume de Dieu n'affaiblissent ni ne contredisent l'affirmation de la futurition temporelle [42]. Ainsi, on ne nie pas qu'il y ait, entre Jésus et les écrits tardifs du Nouveau Testament, Luc notamment, une différence, mais elle est seulement en ceci : Jésus annonce que la fin viendra subite-

37. *Le salut*, p. 196.
38. *Le salut*, p. 197.
39. *Le salut*, p. 198.
40. *Le salut*, p. 204.
41. *Le salut*, p. 205.
42. *Le salut*, p. 208.

ment après un court laps de temps limité ; la génération postérieure proclame qu'elle arrivera brusquement dans un espace de temps d'une durée indéterminée qui pourrait bien s'allonger. Or cette différence ne touche pas à l'essentiel de la conception de l'histoire du salut : la prévision d'un temps court n'empêche pas Jésus de poser le principe de la tension caractéristique ; comme il sait que le passé s'accomplit en lui, ainsi également sait-il que le présent qu'il réalise anticipe une fin qui doit apporter l'achèvement après un délai temporel [43].

Cependant, dans la seconde partie de sa thèse, Cullmann se fait une objection : L'annonce par Jésus de la venue de la fin pour sa génération n'est-elle pas l'indice en lui d'une certaine indifférence pour le temps intermédiaire ? Sans doute, il conçoit un délai temporel, mais ce délai, croit-il, est très bref ; et la question qui se pose est celle de savoir si cette brièveté ne lui enlève pas, aux yeux de Jésus, sa signification, sa portée ; le temps intermédiaire ne serait-il pas un « obscur entracte » auquel Jésus ne pourrait plus accorder aucune fonction essentielle, ni faire jouer un rôle quelconque dans une histoire de salut devenue sans contenu [44].

Faisant face à cette question, remarquons d'abord, dans une sorte de notation *négative*, que si Jésus prédit, en effet, la proximité de la fin, cette prédiction, à ses yeux, n'a qu'une importance secondaire dans son message. Replaçons les *logia* où il l'énonce dans le grand contexte eschatologique total : manifestement, ce que Jésus tient pour capital, c'est que Dieu réalise son plan dans le temps, qu'un dessein divin s'accomplit dans la temporalité; et ne donne-t-il pas à entendre que Dieu seul, dans sa toute-puissance, est habilité à fixer les dates ? Cela déjà fait reculer l'importance des déclarations sur la proximité et nous enlève le droit de voir en Jésus un illuminé (*Schwärmer*) [45] pour qui le temps qui reste encore n'aurait plus de valeur ; ce temps peut être bref, il n'en reste pas moins qu'il fait partie du plan de Dieu se déroulant en étapes successives. Considérons ensuite le motif qui inspire Jésus dans ses prédictions sur la proximité : ce qu'il affirme par-dessus tout, c'est qu'en sa personne l'avènement final du Règne est déjà présent par anticipation ; le pas décisif a été franchi ; sa venue constitue un bond immense dans la direction de la fin ; cela étant, on peut s'expliquer que Jésus ait cru cette fin proche ; mais c'est là un trait secondaire et dérivé ; l'accent est mis par Jésus sur son œuvre déjà accomplie, sur la victoire déjà remportée ; temps bref chez Jésus, temps allongé dans la communauté apostolique : la durée pouvait être modifiée, sans que diffère, chez l'un et chez l'autre, la seule conviction vraiment essentielle suivant laquelle le plan divin,

43. *Le salut*, p. 210.
44. *Le salut*, p. 210.
45. *Le salut*, p. 219 ; *Heil*, p. 197.

qui se réalise dans le temps, a déjà trouvé en Jésus son centre et son sommet. Enfin, il y a l'éthique de Jésus : on peut montrer que si Jésus la concevait pour un temps restreint, de soi elle convenait aussi à une durée plus longue : que l'Eglise l'étende à des siècles, son contenu et son caractère demeurent les mêmes. « L'enseignement sapiential de Jésus n'a cessé d'étonner les observateurs puisqu'il contient des recommandations sans rapport direct avec un temps bref et une fin imminente [46] ». Nouvelle preuve de la portée simplement accessoire que prend, au regard de Jésus, l'annonce de la proximité.

En bref, la précision donnée par Jésus : la fin viendra dans la génération présente, n'est que latérale dans sa pensée.

Mais on peut ensuite montrer, dans une remarque *positive*, que Jésus conférait une fonction dans l'histoire du salut au temps bref qu'il annonçait, et qu'il lui donnait un sens. « Jésus doit y accomplir sa mission, c'est entendu. Mais il n'est pas le seul ; une tâche de première importance attend également ses contemporains. Aussi Jésus constitue-t-il le groupe des disciples, « peuple des saints », identifié par Daniel avec le Fils de l'homme. Pas de Messie sans communauté messianique ! Il est vrai que celle-ci n'est pas encore l'Eglise telle qu'elle se développera plus tard, et pourtant elle partage avec elle un caractère essentiel : elle n'occupe pas seulement une place dans l'histoire du salut ; elle y joue un rôle, et cette fonction est celle-là même que doit exercer l'Eglise. Si brève soit la durée que Jésus prévoit, cette génération qu'il s'imagine première et dernière sera tant qu'elle vivra « le sel de la terre » (*Mt* 5, 13). Comment donc désigner le restant du temps comme un « obscur entracte » ? Comment prétendre que Jésus n'a pas assigné à ce temps un rôle dans l'histoire du salut [47] ? » Et encore : « Jésus a prévu et ordonné la proclamation de l'évangile ». Et il est certain que c'est là, à ses yeux, la signification du temps de la décision du point de vue de l'histoire du salut. En d'autres termes, c'est, selon lui, le temps de la mission, temps qui, du reste, ne commencera qu'après sa mort et pendant lequel il incombera au peuple de Dieu d'entrer dans la propre tâche de Jésus, temps, aussi, de persécution où les chrétiens connaîtront à leur tour la souffrance qui a été celle de leur Maître. Or « en constatant cela, nous découvrons le dénominateur commun qui relie le point de vue de Jésus et celui de l'Eglise ultérieure [48] ».

Ainsi, nonobstant sa brièveté, le temps prévu est chargé de sens ; et par là Jésus pose consciemment les principes complets de l'histoire du salut que la communauté primitive déploiera plus tard dans une durée illimitée ; c'est une « greffe » qui permettra aux vues de Jésus

46. *Le salut*, p. 222.
47. *Le salut*, pp. 220, 221.
48. *Le salut*, pp. 222, 223.

« de s'épanouir dans la nouvelle perspective d'un temps prolongé [49] ». Et l'on n'est pas autorisé à penser que Jésus a vu dans l'événement de son message la fin de l'histoire du salut.

Pour finir, si nous joignons les vues de Jésus sur l'histoire passée du salut à celles que nous venons de découvrir chez lui sur l'histoire encore à venir, nous ne pourrons pas nous dérober à l'aveu que voici : dans l'esprit de Jésus, l'histoire du salut est bien plus qu'une forme extérieure, empruntée au judaïsme, et dont on croirait pouvoir dépouiller sa pensée sans la trahir : elle est profondément mêlée à la conscience qu'il a de lui-même. Il lui est essentiel de se voir comme celui qui accomplit le plan divin sur l'histoire des hommes et qui révèle la place qu'occupe chacune des étapes arrêtées par Dieu dans ce plan. Il agit en cela comme les prophètes. Mais son organisation des temps se distingue de la leur en ceci qu'il se déclare être lui-même le sommet (*der Höhepunkt*) de l'histoire du salut ; le sommet, mais non pas la fin, car il lui est non moins essentiel d'annoncer le temps de la mission avant la fin [50].

IV. Lumières et ombres

On reconnaîtra le bien-fondé des thèses majeures de Cullmann ; la foi chrétienne porte sur un dessein divin de salut s'accomplissant, par étapes, dans l'histoire, dont le Christ est l'événement décisif, et dont, néanmoins, la consommation demeure objet d'attente et d'espérance temporelle ; et ce n'est pas la communauté primitive qui a donné à la foi ce contenu ; Jésus l'avait révélé dans son message. On ne pourrait être trop reconnaissant à M. Cullmann de s'être appliqué, dans un labeur exégétique et théologique admirable, à mettre ces vérités en vive lumière.

Mais nous donne-t-il satisfaction à tous égards ? Il me paraît que ses vues appellent quelques amendements.

Ma première remarque critique portera sur le caractère exclusivement temporel que Cullmann confère à l'eschatologie néo-testamentaire.

Au cours de sa confrontation avec Bultmann et les bultmanniens, Cullmann marque son accord en un point : pour lui, comme pour eux, le message chrétien est une interprétation qui nous invite à la décision de la foi [51]. Sans doute, il est propre à Cullmann de voir dans le message la révélation du plan divin de l'histoire du salut, et dans la décision l'acceptation de cette révélation ; c'est l'histoire divine qui inter-

49. *Le salut*, p. 221.
50. *Le salut*, pp. 235, 236 ; *Heil*, pp. 213, 214.
51. *Le salut*, p. 8 ; p. 15 ; *Heil*, p. VI, p. 2.

pelle ; mais elle ne le fait pas, sans nous offrir une nouvelle intelligence de nous-mêmes, que nous nous approprions dans la foi. Davantage : on peut penser qu'à ses yeux, la révélation n'est pleinement affirmée sinon dans son sens, du moins dans sa réalité, que dans la croyance : elle ne s'offre pas aux prises d'un savoir neutre, spéculatif, désengagé ; elle ne relève pas, dans sa valeur de message *divin*, de la simple investigation historique ; bien plutôt, termine-t-elle une démarche de notre vie spirituelle qui a sa spécificité irréductible et qui est, précisément, effectuée sous la motion de l'Esprit, la démarche de la foi : par là aussi, Cullmann rejoint les bultmanniens. Mais son accord ne va pas plus loin ; il ne va pas jusqu'à reconnaître une certaine oblitération de l'eschatologie et de la futurition temporelle dans le message qui nous est adressé ; or, il nous semble que Cullmann eût dû faire, à ce propos, une concession aux bultmanniens, concession exigée par les textes néo-testamentaires, et pour laquelle la théologie cullmannienne de l'histoire du salut n'eût eu à sacrifier rien de substantiel.

Que les sources chrétiennes effacent ou du moins atténuent, ici et là, l'eschatologie temporelle au profit d'une proximité d'un autre ordre, nous en avons un témoignage dans Phil. 4, 5 : « Le Seigneur est proche » ; le contexte n'est pas celui de l'eschatologie futuriste ; 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 approche invisible du Christ dans la prédication de la « bonne nouvelle » (*Ph* 4, 3) : le Seigneur est proche, il s'offre à ceux qui veulent croire et qui, en croyant, le font être là pour eux, de telle sorte qu'ils soient déjà comblés. Les textes *Rm* 13, 11 ; *2 Co* 5, 2 me paraissent appeler la même interprétation.

L'évangile johannique ne semble laisser aucun doute. Dans un commentaire récent de *Jn* 14, 6, « Je suis la voie, la vérité et la vie », on lit ces lignes : ce verset offre « un des nombreux cas d'anticipation des événements eschatologiques dans S. Jean. Le v. 7, qui est une explication du verset 6, parle également d'une réalité déjà présente, ἀπ' ἄρτι ; c'est donc en ce sens que le Christ pouvait se dire « le chemin » dans notre verset. Bref, si le v. 6 sert de transition entre la section directement *eschatologique* des vv. 2-6, et celle des vv. 7-11 où il est uniquement question de réalités *actuelles*, c'est plutôt à la lumière de cette seconde section qu'il faudra l'interpréter, puisque dès notre v. 6 tout est actualisé : si Jésus dit qu'il est « le chemin » et que « nul ne va au Père que par lui », c'est en raison de ce qu'il est pour les croyants dès le moment présent plutôt qu'en un sens strictement eschatologique [52] ». Et plus loin : « La vie, c'est-à-dire la vie

52. I. DE LA POTTERIE, *« Je suis la Voie, la Vérité et la Vie » (Jn 14, 6)*, dans la *N.R.Th.* 88 (1966) 928.

éternelle, n'est donc plus un thème strictement eschatologique, du moins en ce sens qu'elle n'est plus réservée au siècle futur, comme dans le judaïsme ; nous avons là un des nombreux cas où une réalité eschatologique devient dans S. Jean ' actuelle et intérieure ' [53] ».

Mais déjà dans les évangiles synoptiques, se fait jour cette même idée d'une proximité non purement temporelle du Règne ; les textes *Lc* 17, 20-21 ; 10, 11 ; 9, 2 ; *Mt* 10, 7 ; *Mc* 1, 15 peuvent être compris, semble-t-il, comme une sorte d'anticipation de la pensée johannique, telle qu'on vient de nous la présenter : la parole de Dieu est proche de celui qui l'écoute, et s'il la reçoit dans la foi, il lui donne de s'actualiser en lui : la foi nous fait franchir tous les temps, tous les avenirs, ou, mieux encore, elle nous les fait dominer.

En bref, c'est bien, selon les sources, l'histoire du salut qui interpelle l'homme, mais elle ne le fait pas sans lui offrir l'approche d'un événementiel qui n'est pas simplement futuriste ; et si l'homme y répond par l'adhésion, voici qu'il s'élève à un plan de réalité « historique » qui transcende celui de la simple temporalité linéaire et vulgaire [54].

Cullmann, il est vrai, ne méconnaît pas l'élément *positif* de notre remarque ; qu'on se reporte à ce qu'il nous disait plus haut sur la verticalité de la résurrection [55] ; qu'on lise ses pages sur l'actualisation de l'histoire du salut dans la prédication et dans le culte chrétien : non seulement la cène fait revivre une histoire passée, elle actualise l'avenir ; elle rend présent le Crucifié, le Ressuscité, et celui qui doit venir [56] ; par là, sans aucun doute, sa pensée exprime bien l'aspect *positif* des textes johanniques ; mais il ne va pas jusqu'à remarquer, comme il le faudrait, que, ce faisant, elle assume implicitement une négation ; elle enlève son exclusivité à l'eschatologie temporelle et futuriste ; l'événementiel chrétien et du côté du Règne de Dieu qui vient à nous et du côté de l'homme qui le reçoit cesse d'être exprimable dans les seules catégories du temps physique étalé ; il lui faut, pour bien s'énoncer et se traduire, faire appel à la notion d'une « histoire », d'une « existence » qui, par son sommet spirituel, se déploie dans la dimension métempirique de la liberté.

On aurait tort de penser que cette remarque est sans importance pour le comportement du chrétien. Elle l'aide à définir le terme obligé de son espérance. Certes, ne disons pas que l'espérance chrétienne doive cesser de se porter vers la consommation finale, au bout de

53. Id., *ibid.*, n. 63.

54. J'ai cherché à définir ce plan supérieur d'histoire dans *Les dimensions de l'histoire du salut*, dans la *N.R.Th.* 86 (1964) 574-578.

55. Cfr supra, p. 119.

56. *Le salut*, pp. 304, 306. Sur la présence cultuelle du Christ évoquée dans la prière eucharistique *Maranatha*, on peut lire quelques très belles pages dans *Christologie du Nouveau Testament*, pp. 180 suiv.

l'histoire ; convenons-en avec Cullmann, le « pas encore » vers lequel nous regardons est bien la glorification de l'humanité sauvée et de son univers créé ; et il semble certain que lorsque saint Paul nous demande de participer à la cène « jusqu'à ce qu'il vienne » (*1 Co* 11, 26), la venue qu'il désigne ainsi est celle du Sauveur apparaissant en gloire à la fin des temps ; mais il est non moins certain que le chrétien doit vivre sans cesse dans l'attente d'une Réalité dernière qui ne cesse jamais d'être aux portes : « Car il dit : au temps favorable, je t'ai exaucé ; au jour du salut, je t'ai secouru. Le voici maintenant le temps favorable, le voici maintenant le jour du salut » (*2 Co* 6, 2) : « pas encore » ou proximité où s'efface, répétons-le, le trait futuriste, pour permettre à l'éternité divine de nous rencontrer à chaque instant ; il y a encore l'affirmation d'une imminence, mais cette imminence, on l'a bien dit, doit s'interpréter qualitativement, plutôt que quantitativement [57] ; et si elle concerne chacun de nous dans sa vie chrétienne privée — c'est à tout moment que nous espérons la grâce et la visite divine, jusqu'à notre mort — elle interpelle également l'Eglise comme communauté, en attente constante d'une rénovation spirituelle qu'il ne faut pas reculer jusqu'à la fin des temps et par rapport à quoi toute mise à jour, tout « aggiornamento » des structures est équivoque, s'il n'en est pas le fruit et l'expression. C'est ce « pas encore » non futuriste dont nous regrettons de ne pas trouver la mention dans la théologie de Cullmann.

Une autre insuffisance de sa thèse tient au fait qu'il prête à Jésus non pas seulement l'ignorance du temps de la fin, mais très positivement l'annonce d'un court délai. Il nous disait plus haut : Jésus a dû *prévoir un temps qui se prolongerait quelque peu après sa mort* ; faute de quoi, il n'aurait laissé aucun espace pour la mission, et donc, il n'aurait même pas posé les simples principes de l'histoire du salut à venir. En fait, Jésus a prévu ce temps ; seulement il l'a cru bref et il l'a annoncé positivement tel. Mais qu'à cela ne tienne : « l'étendue de cet espace temporel ne joue pas de rôle. Qu'il soit court ou long, voilà qui n'affecte pas l'ordre dans lequel Dieu fait succéder les périodes de l'histoire sacrée [58] ».

On pourrait d'abord observer que ces derniers mots ne sont pas bien clairs : que désigne-t-on par la succession des périodes arrêtées par Dieu dans l'histoire à venir du salut ? Au bout de l'histoire, Cullmann situe la fin, elle-même signalée par la résurrection des morts et la transformation de l'univers. Mais précisément, ces événements ont lieu au bout de l'histoire, non dans l'histoire proprement dite, dans le temps intermédiaire. Dans l'histoire proprement dite, Cullmann

57. T. Preiss, *La vie en Christ*, Neuchâtel, 1951, p. 104.
58. *Le salut*, p. 211.

n'aperçoit justement qu'un seul événement, la mission, sans distinction d'étapes ou de périodes. Si donc le temps bref, que Jésus déclare devoir s'écouler après lui, prend à ses yeux un sens dans l'histoire du salut, c'est uniquement comme temps de la mission ; et de fait, Cullmann reconnaît qu'il en est bien ainsi : « ... pour Jésus déjà l'intervalle temporel qu'il prévoit répond à une intention précise : Dieu prolonge le temps afin que les disciples propagent ce que Jésus a dit et fait [59] ». Mais si ce temps est très court, comment Jésus peut-il penser qu'il suffira à remplir le rôle qu'il lui assigne : propagation de la bonne nouvelle non pas au profit du seul Israël, mais de ceux du dehors, des Gentils [60], diffusion universelle d'un message que Jésus lui-même n'aurait pu faire entendre à beaucoup ? Peut-être Cullmann répondrait-il : Jésus, en effet, ne voit pas comment cela pourrait se faire ; mais il le croit ; comme il s'en remet à « Celui qui pouvait le sauver de la mort » (*He* 5, 7), ainsi fait-il confiance, pour le succès de la mission, à la toute-puissance du Père. On pourrait contester, à plusieurs titres, la validité de cette réponse [61]. Pourtant supposons, sans l'accorder, qu'elle soit valable : notre objection, pour n'être plus péremptoire, garderait une grande force : si Jésus a positivement annoncé un temps court, il resterait malaisé — sinon impossible — de comprendre qu'il ait pu lui donner le sens et la portée qu'on voudrait (sens de la mission universelle) dans le déroulement de l'histoire du salut.

La prévision d'un temps court se heurte à une seconde difficulté : Cette erreur, car c'en est une, à supposer même qu'elle soit facilement compatible avec la conception d'une histoire à venir du salut (ce que nous venons de contester), n'en serait pas moins une erreur considérable ; et même sa gravité serait telle qu'elle justifierait, me semble-t-il, chez le chrétien, les plus grands doutes sur la personne de Jésus et sur sa prétention au rôle de suprême messager divin. Elle s'exprimerait, en effet, sous cette forme : « En vérité — *Amen* — je vous le dis : cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (*Mc* 13, 30 ; *Mt* 24, 34 ; *Lc* 21, 32). On a fait remarquer que d'une manière générale l'*Amen*, sur les lèvres de Jésus, prêtait, à ses yeux, une sorte de caution divine au dire que cet *Amen* commençait [62]. Dans l'Ancien Testament et dans l'usage juif, *Amen* termine régulièrement le discours, pour l'affermir, et il est prononcé non pas par celui qui vient de parler, mais par celui qui a été interpellé. Et ainsi

59. *Le salut*, p. 223.
60. *Le salut*, p. 234.
61. L'idée d'une semblable foi aveugle en Jésus ne paraît guère conciliable avec les exigences de sa conscience humaine divinement éclairée ; et cette foi se serait portée, dans le cas d'espèce, sur un terme qui lui eût été refusé ; elle n'aurait pas été exaucée : la mission n'a pas réussi en un temps très bref.
62. G. Ebeling, *Wort und Glaube*, Tubingue, 1960, p. 242 ; H. Schlier, art. ἀμήν' dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. I, pp. 341-342.

en sera-t-il également dans l'usage chrétien après le Christ. Chez Jésus, au contraire, et chez lui seul, l'*Amen* est sa formule d'introduction à la parole qu'il va dire. Comme s'il voulait donner à entendre : le mot que vous allez écouter est couvert par la garantie de Dieu et par la promesse divine de le tenir ; la vérité et la réalité de mes paroles est la vérité et la réalité de Dieu même. Ainsi, Jésus n'attend pas que ses auditeurs disent *Amen* de leur côté ; nul besoin chez lui d'une confirmation de leur part. Il est et se sait déjà la certitude souveraine et c'est du haut de celle-ci qu'il s'adresse aux siens, offrant en sa personne le fondement de la confiance absolue qu'il leur demande. Et qu'on ne dise pas qu'il renvoie peut-être ainsi à sa seule messianité ou que, thaumaturge, il se désigne simplement comme l'instrument de la toute-puissance divine ; il est plus naturel de penser qu'il s'identifie à celle-ci et qu'il en dispose à son gré et souverainement, même si par ailleurs il fait comprendre qu'il l'a reçue du Père (*Jn* 5, 26 ; 13, 3). On voit, dès lors, ce qui s'en suit pour le logion *Mc* 13, 30, dans lequel, selon Cullmann, Jésus affirmerait la proximité précise — pour la génération présente — de l'événement absolument final : en la faisant précéder de l'*Amen*, Jésus eut couvert cette erreur de toute son autorité ; et elle aurait beau porter sur une circonstance qui, aux yeux de Cullmann, n'est pas substantielle du point de vue de l'histoire du salut : la brève durée du temps intermédiaire, il n'en resterait pas moins qu'en lui donnant toute force possible, Jésus lui eût conféré un caractère d'extrême gravité. Ne serions-nous pas autorisés à remettre en doute tout le témoignage et tous les *Amen* de Jésus ?

Aux yeux du croyant, un principe qui entraîne des conséquences aussi menaçantes pour sa foi ne peut être que fallacieux : il ne se peut pas que Jésus ait mis tout son pouvoir dans l'affirmation erronée d'une fin proche[63]. Mais il nous faut alors assigner aux logia litigieux une autre signification, qui soit historiquement plausible.

Cullmann a mentionné, pour les repousser, diverses interprétations de ces logia qui s'efforçaient d'en écarter la prédiction de la fin proprement dite[64]. Mais il ne semble pas avoir porté toute l'attention souhaitable sur celle-là qui pose la question de savoir si les évangiles synoptiques n'entendaient pas la proximité au sens de la proximité simplement prophétique. On sait quelle est cette dernière. « Quiconque

63. Sans doute Cullmann dirait-il qu'en parlant ainsi, j'obéis à des tendances apologétiques auxquelles, pour sa part, il se refuse de céder (voir *Heil*, p. 196, n. 3 ; *Le salut*, p. 218, n. 3). Mais c'est sa répugnance à l'apologétique qui me paraît injustifiée : l'apologétique est une tâche que la foi elle-même s'assigne et accomplit (*fides quaerens intellectum*) ; elle refuse de reconnaître comme intégrée à son contenu toute affirmation qui la mettrait en contradiction avec elle-même ; dans le cas présent, la foi en Jésus, suprême messager divin, repousse, par une exigence intrinsèque, la présence, dans la conscience de Jésus, d'une erreur qu'il aurait cautionnée par toute son autorité.

64. *Le salut*, p. 214 ; *Heil*, p. 192.

s'est familiarisé avec les grandes prophéties messianiques n'a pas été sans remarquer que l'œil des voyants y embrasse fréquemment d'un seul regard l'horizon tout entier du devenir et de l'achèvement futur du royaume de Dieu. Il y perçoit nettement certains points particuliers, d'autres seulement en clair-obscur, d'autres enfin comme dans une sorte de vague pressentiment ou de prévision confuse. Surtout il rassemble dans une même perspective les événements successifs dont les uns doivent servir aux autres de prélude ou de préparation, de type ou de symbole. Et dans la description qui en est faite — et qui emprunte assez ordinairement ses couleurs aux événements du présent ou à ceux d'un passé très familièrement connu — il est souvent malaisé de distinguer les traits qui appartiennent aux phases figuratives ou, au contraire, aux phases figurées, aux phases qui en préparent d'autres ou à celles qu'elles préparent ; les traits aussi qui appartiennent en propre à quelqu'une isolément et ceux qui se rapportent à plusieurs... Et cela d'autant plus que tout l'avenir y est ramassé d'ordinaire en un bref raccourci dont la réalisation semble presque toujours très proche et même imminente ». Et plus loin : « la vision prophétique atteint d'un même coup, plus ou moins distinctement ou confusément, l'avenir immédiat de la masse d'Israël d'une part et d'autre part d'un reste préservé et réservé, l'avenir plus lointain de la restauration postexilienne et de la période qui suivra, l'échéance plus lointaine encore du premier avènement messianique et de la nouvelle alliance, enfin l'achèvement des temps et l'état définitif du royaume de Dieu, toutes périodes, remarquions-nous, qui se relient et s'enchaînent comme la préparation et l'accomplissement ou comme la figure et l'objet figuré [65] ».

Au souvenir de ce genre prophétique, la question, ce me semble, vient naturellement à l'esprit : les évangélistes synoptiques ne comprennent-ils pas le logion eschatologique de Jésus comme le judaïsme, comme eux-mêmes comprenaient les textes des vieux prophètes ? Oui, ils font dire à Jésus la fin est proche, et avec Cullmann nous

65. J. CALÈS, *Rétribution individuelle, vie des justes et mort des pécheurs d'après le livre d'Ezéchiel (chap. III, 16-21 ; XVIII ; XXXIII, 1-20)*, dans *Recherches de Science religieuse*, 11 (1921) 368, 369. Cette manière de lire les prophètes est le fait de bien d'autres historiens ; voir B. RIGAUX, O.F.M., *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932, p. 6, n. 1. Le P. Rigaux cite notamment H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 14 : « Die Propheten haben sich nie um das bekümmert, was spätere Geschlechter angeht ; alle ihre Weissagungen galten der eigenen Generation und bezogen sich auf die Gegenwart oder die unmittelbare Zukunft, auch da wo sie vom Ende der Tage verkündeten ». Il faut en tenir compte dans l'interprétation du Nouveau Testament : « Les prophètes ne connurent pas plus la date de l'avènement messianique que les écrivains du Nouveau Testament n'eurent connaissance de l'époque de la parousie de Jésus. Leur ignorance laissait le champ libre à une double éventualité : l'imminence ou l'éloignement de l'événement attendu » (B. RIGAUX, *op. cit.*, p. 7).

admettrons que Jésus l'a dit en effet. Mais il est vraisemblable qu'ils entendent cette proximité comme l'entendit et continuait à l'entendre toute leur tradition prophétique et apocalyptique : ils projettent les événements futurs, même prochains, sur le plan d'avenir de la Fin dernière, ou ce qui revient au même ils situent cette Fin sur le plan des événements proches ; « ils rassemblent dans une même perspective les événements successifs » dont les premiers servent aux derniers de prélude, de préparation, de type ou de symbole ; ils affirment donc la proximité du dernier, mais cette proximité n'est pas nécessairement à leurs yeux une proximité précise, c'est la proximité prophétique de l'événement dernier contenu symboliquement dans l'événement particulier proche qui le prépare. Ainsi, ils ne prêtent pas à Jésus d'autre prédiction que celle d'une proximité indéterminée. Cette interprétation paraît encore plus plausible à la lecture du texte de Luc : Suivant Cullmann et suivant les bultmanniens eux-mêmes, Luc envisage déjà la possibilité d'un allongement indéterminé du délai. Néanmoins, il n'hésite pas à reproduire le logion, en lui gardant toute la force d'affirmation qu'il a chez Mc et chez Mt ; Lc 21, 32 : « En vérité (*Amen*) je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé ». Comment Luc pourrait-il, sans contradiction, entendre cette arrivée du tout, de la fin elle-même, autrement que sur le mode prophétique de la fin présente en figure, alors qu'il sait par ailleurs que la fin pourrait bien ne pas arriver sous sa forme précise ? Quand, selon lui, Jésus dit : tout arrivera, Jésus ne se trompe pas : car il entend que dans l'événement de la prise de Jérusalem, qui est bien la fin d'un monde, c'est la fin elle-même qui viendra, sinon en elle-même, du moins dans une figure qui la symbolise avec une force singulière et, en la symbolisant, la réalise de quelque manière.

Resterait, il est vrai, la question de savoir si ce n'est pas par ignorance que Jésus a confondu les plans. On peut penser que c'est l'ignorance des prophètes touchant le jour de Yahvé et peut-être leur espérance de le voir proche en lui-même qui expliquerait ce rassemblement en une même perspective de tous les événements. Et, dira-t-on, c'est pareillement l'ignorance et l'espérance de Jésus qui lui aurait fait embrasser d'un seul regard les événements particuliers et l'avènement du dernier jour.

Question d'autant plus fondée qu'il y a la parole : « Quant à la date de ce jour, et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, personne que le Père, seul » (*Mt* 24, 36). La « Bible de Jérusalem » fait ce commentaire : « En tant qu'homme, le Christ a reçu du Père la connaissance de tout ce qui intéressait sa mission, mais il a pu ignorer certains points du plan divin, ainsi qu'il l'affirme ici formellement ». Mais il nous paraît difficile d'admettre que, même si Jésus avait ignoré la date exacte de la fin proprement dite, il eût

pareillement ignoré l'allongement du temps intermédiaire, bien au-delà de ceux de sa génération : on pourrait montrer, je pense, que la connaissance de cet allongement importait à sa mission ; seulement, il ne l'eût pas notifié à ses disciples. Pour quelles raisons ? Cullmann évoque quelque part l'inintelligence momentanée des disciples avant l'événement de Pentecôte ; et en effet, ils ont mérité de s'entendre dire le mot que l'évangile johannique met sur les lèvres de Jésus : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant » (*Jn* 16, 12). Jésus, quant à lui, eût été éclairé sur la durée allongée de l'histoire à venir, comme il l'eût été sur l'universalisme du Règne de Dieu. Mais les disciples n'étaient pas encore prêts à en recevoir la révélation : l'image qu'ils se faisaient d'un Règne immédiatement et extérieurement triomphant (*Ac* 1, 6) les rendait provisoirement incapables d'accepter une économie du salut toute différente. Jésus ne pouvait donc leur dire : la parousie n'est pas pour bientôt. Par ailleurs, il pouvait, lointainement, les préparer à en accepter le retard. A cette préparation, aurait contribué le recours à la prédiction de la fin par manière de proximité prophétique. Qu'ils y aient, en tout cas, été en quelque mesure préparés, nous en aurions la preuve en ce fait : lorsqu'on dût bien constater que la parousie ne se produisait pas, cette constatation n'entraîna aucune crise généralisée dans la communauté primitive.

Toutefois, nous n'insisterons pas sur cette connaissance des temps par Jésus. Dans la discussion présente avec Cullmann, ce qui importe et suffit c'est d'avoir montré qu'à tout le moins, même si l'on pouvait parler d'ignorance, on ne pourrait parler d'erreur ; d'une erreur à laquelle Jésus eût donné tout le poids de son autorité. Il n'est pas prouvé que Jésus s'est trompé ; il n'a pas annoncé la proximité *précise* de la parousie pour la génération présente ; les évangiles synoptiques ne l'ont pas compris ainsi.

C'est à cette condition que Cullmann peut fonder la thèse qui lui est chère : dans la pensée de Jésus, il y avait au moins les germes, les principes de l'histoire à venir du salut. Réjouissons-nous qu'il se soit appliqué à la faire valoir. Mais pour y réussir vraiment, il faudrait renoncer à affirmer que Jésus eût exclu un temps intermédiaire d'une durée indéfinie : pareille exclusion ni ne s'accorde aisément avec la volonté d'une mission universelle, ni n'est compatible, en raison de l'erreur qu'elle implique, avec la validité du témoignage de Jésus.

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