**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 34 (1946)

**Artikel:** Étude critique : Christ et le temps
**Autor:** Masson, Charles
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-380470

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

*ÉTUDE CRITIQUE*

# CHRIST ET LE TEMPS

Christ et le temps ! Le rapprochement insolite de ce nom propre et de ce concept pose un problème au théologien et au philosophe. M. Cullmann a voulu faire œuvre de théologien seulement. Son avant-propos nous en avertit : il va étudier « ce qui est au centre de la prédication chrétienne ». A-t-il réussi à montrer que la notion néo-testamentaire du temps est inséparable de la personne du Christ ? Seule une analyse de son livre (1) pourra nous en convaincre.

La pensée du christianisme primitif se meut dans le temps plutôt que dans l'espace. La terminologie du Nouveau Testament en témoigne. Toutes les expressions temporelles dont disposait la langue grecque se rencontrent avec une fréquence particulière dans les textes les plus importants : les mots « jour », « heure », « moment », « temps », « délai », « ère limitée », « ères illimitées » : ἡμέρα, ὥρα, καιρός, χρόνος, αἰών et αἰῶνες, et d'autres encore (p. 32). Mais les termes les plus caractéristiques de la notion néo-testamentaire du temps sont ceux de καιρός et d'αἰών.

Si, dans le grec profane, le καιρός désigne l'occasion favorable, le moment décisif, le καιρός biblique est toujours déterminé par la volonté de Dieu, qui fait d'une date un moment décisif de l'accomplissement de son œuvre. Jalonnée de tels καιροί, l'œuvre de Dieu dans le temps devient une « histoire du salut » (*Heilsgeschichte*). Tous les éléments du temps ne constituent pas l'histoire du salut au sens strict du terme, mais ces moments particuliers

(1) Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon, Zürich, 1946, 224 pages. L'ouvrage est dédié à l'Université de Lausanne et à sa Faculté de théologie, en témoignage de reconnaissance pour le doctorat *honoris causa* décerné à l'auteur.

seulement, ces καιροί, que sont, par exemple, la Création, la mort et la résurrection du Christ, la Parousie.

Le terme αἰών désigne le temps dans son déroulement, la durée. Il désigne aussi bien une durée limitée qu'une durée illimitée, aussi bien « le présent siècle » que « les siècles des siècles ». Les écrivains du Nouveau Testament usent du terme αἰών, au singulier ou au pluriel, pour parler : 1° du temps sans limite en arrière et en avant, donc de l'éternité ; 2° du temps limité par la création et par l'événement dernier ; 3° des sections du temps limitées dans une direction, illimitées dans une autre, comme le temps qui précède la création ou le temps qui suit l'événement dernier.

Après d'autres (1), M. Cullmann constate que la notion néo-testamentaire du temps linéaire s'oppose à la notion du temps cyclique qui fut celle des Grecs. Tandis que les Grecs aspirent à échapper au temps pour trouver la félicité dans un au-delà soustrait au devenir, le temps est pour l'Eglise primitive le champ même de l'action de Dieu, de sa révélation, de son œuvre rédemptrice, de ces καιροί qu'il fixe souverainement et de ces « éons » dans lesquels il répartit l'ensemble de l'histoire. Il y a pour la pensée grecque, dans l'expression classique qu'en a donné Platon, une différence qualitative entre le temps et l'éternité : l'éternité n'est pas le temps infini, elle est intemporelle. Le Nouveau Testament, par contre, n'oppose pas le temps à l'éternité : il ne connaît que le temps limité et le temps illimité, qui est pour lui l'éternité. Non pas que le sentiment de l'éternité soit étranger aux hommes de la Bible, mais Dieu seul, selon eux, embrasse du regard le temps sans limite, Dieu seul est « le Roi des siècles » (I Tim. I, 17), il connaît seul le Jour et l'Heure que ne connaissent pas les « Anges dans le Ciel » et pas même le Fils ! (Marc XIII, 32).

La ligne du temps dans la Bible se divise en trois sections : le temps antérieur à la Création, le temps compris entre la Création et la Parousie, le temps postérieur à la Parousie. A cette division du temps en trois se superpose dans le judaïsme une division en deux : « l'éon présent » et « l'éon à venir ». Pour le judaïsme la ligne du temps sera coupée en deux par la venue du Messie, qui inaugurera « l'éon à venir », le temps du salut. Pour le judaïsme donc, le centre de la ligne du temps se situe dans l'avenir. Or voici, selon le Nouveau Testament, la radicale nouveauté introduite dans cette conception du temps par la venue du Christ : pour l'Eglise primitive, depuis Pâques, le centre de la ligne du temps ne se situe plus dans l'avenir, car il vient d'être atteint et dépassé. Le milieu de ligne du temps n'est plus la venue future du Messie, mais la vie, la mort et la résurrection du Christ Jésus. L'Eglise ne vit plus le temps de l'attente seulement, mais déjà le temps de l'accomplissement.

(1) Aux auteurs de langue allemande, M. Cullmann ne joint que J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et chez saint Augustin* (1933). Nous nous permettons de signaler : Victor MONOD, *Dieu dans l'Univers* (1933), p. 16, 24-26, 62-65. René SCHAERER, *Dieu, l'Homme et la Vie d'après Platon* (1944), p. 38-39, 178-180.

Le temps biblique doit son sens et sa valeur à l'œuvre créatrice et rédemptrice que Dieu y réalise. Il est histoire du salut. Il importe de bien apercevoir le caractère de cette histoire. En effet, l'histoire du salut que raconte la Bible comprend et des faits historiques et des faits historiquement incontrôlables, rapportés par des mythes et des légendes. Le Nouveau Testament ne distingue pas mythe et histoire. Non point faute de sens historique, mais pour une raison théologique : l'histoire du salut est tout entière « prophétie ». Par « prophétie », M. Cullmann entend ici révélation qui ne s'adresse qu'à la foi et ne peut être saisie que par la foi. « Des récits sur l'origine et la fin de l'histoire ne sont que prophétie, dans la mesure où ils ne sont objectivement qu'objet de la révélation, subjectivement qu'objet de la foi » (p. 85). Ils échappent à tout contrôle historique. Par contre, les faits rapportés dans les livres dits « historiques » de la Bible sont, au moins partiellement, contrôlables, tout en étant toujours aussi « prophétie », histoire porteuse de la révélation. « Comprendre l'histoire du salut au sens du christianisme primitif, c'est voir qu'histoire et mythe y sont continuellement et essentiellement unis, qu'ils sont l'un et l'autre à réduire d'une part au commun dénominateur de la « prophétie », d'autre part au commun dénominateur du développement temporel » (p. 92).

Mais revenons à l'histoire du salut. La ligne n'en a été révélée dans son ensemble qu'aux premiers chrétiens, qui purent la considérer de son centre : Jésus-Christ. Et elle leur est apparue comme une ligne qui devait tous ses caractères au Christ, comme une *Christuslinie*. Car elle l'est dans toutes ses parties. Dans le temps antérieur à la Création déjà, le Christ est prédestiné à être le médiateur de l'œuvre divine (Jo. XVII, 24 ; I Pierre I, 20). Christ est ensuite le médiateur de la Création (Jo. I, 1 ; I Cor. VIII, 6 ; Col. I, 16). L'élection d'Israël a pour fin le Christ et trouve son accomplissement dans l'œuvre du Christ (Gal. III, 6-29). Le temps de l'Eglise aussi doit son caractère à l'acte rédempteur du Christ et à sa royauté encore invisible sur le ciel et sur la terre (Mat. XXVIII, 18 ; Phil. II, 10 ss.). C'est le Christ encore qui conduira à son terme le plan rédempteur : il reviendra sur la terre, il régnera jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Alors il remettra la royauté à Dieu, qui sera tout en tous (I Cor. XV, 24-28). Cette *Christuslinie* n'est jamais systématiquement suivie dans le Nouveau Testament, mais elle est partout supposée et tout ce qui se dit et se fait dans l'Eglise s'y rapporte et vient y prendre place.

M. Cullmann croit pouvoir préciser encore le caractère de cette *Christuslinie*. Dans son mouvement, elle obéit à un principe éminemment théologique : celui de l'élection et de la substitution. Pour le salut du monde, Dieu élit le peuple d'Israël. Puis, comme Israël est infidèle, sa mission est assumée par « le reste » dont parlent les prophètes. Ce « reste », à son tour, se concentre encore jusqu'à se réduire à un seul homme, chargé de la mission d'Israël, le Serviteur de Jahvé qui souffre pour le peuple (Es. LIII), le Fils de l'Homme qui représente « le peuple des saints » (Daniel VII, 13 s.). Enfin

l'Unique entre dans l'histoire en la personne de Jésus de Nazareth, à la fois Serviteur de Jahvé et Fils de l'Homme, qui par sa mort substitutive accomplit l'œuvre pour laquelle Israël avait été élu. L'histoire du salut a ainsi atteint son centre. Mais, à partir de ce centre, elle continue en s'élargissant de nouveau progressivement. Par les Apôtres, elle conduit à l'Eglise, Corps du Christ. L'Eglise remplit pour l'humanité le rôle du « reste » d'Israël, du « peuple des saints », sauvé et souffrant pour le grand nombre. L'histoire se poursuivra ainsi jusqu'à la rédemption de l'humanité et de la création entière dans le Règne de Dieu. « Ainsi toute l'histoire du salut se déroule en deux mouvements : l'un va du grand nombre à l'Unique : c'est l'Ancienne Alliance ; l'autre va de l'Unique au grand nombre : c'est la Nouvelle Alliance. Exactement au centre, il y a la mort expiatoire et la résurrection du Christ » (p. 102). Notre manière de compter les années devient alors un symbole singulièrement expressif de ce double mouvement de l'histoire du salut : l'année de la naissance de Jésus-Christ étant l'an 1, le temps qui s'est écoulé avant cet événement central est mesuré par des nombres décroissants jusqu'à cette année-là, le temps qui s'est écoulé et s'écoule encore après cet événement par des nombres croissants à partir de cette même année.

Le propre des moments et des époques qui constituent l'histoire du salut est de ne pas se répéter. On sait avec quelle vigueur le Nouveau Testament affirme que l'acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ a été accompli « une fois pour toutes » (ἐφάπαξ, ἅπαξ : Rom. VI, 10 ; Héb. VII, 27 ; IX, 12 et 28 ; I Pierre III, 18). N'est-ce pas le paradoxe chrétien initial ? Un événement historiquement banal, le crucifiement de Jésus de Nazareth, alors que Ponce Pilate était gouverneur de la Judée, est l'événement central de l'histoire, décide de la rédemption de l'humanité et même de toute la création ! Mais si, comme nous l'avons vu, toutes les époques de l'histoire du salut doivent leur sens et leur valeur à cet événement unique, chacune d'elles a son caractère particulier, que lui vaut la place qu'elle occupe sur la ligne du temps et ses rapports avec son centre.

Le passé : la Création, la chute, l'histoire d'Israël, bref, cette partie de l'histoire du salut rapportée par l'Ancien Testament trouve en Jésus-Christ sa fin et son accomplissement. Voilà justifiée l'interprétation christologique de l'Ancien Testament ! Encore faut-il qu'elle respecte le caractère propre de l'histoire contenue dans l'Ancien Testament, « préparation temporelle de l'événement du Christ », et qu'elle ne prétende pas lire le Nouveau Testament dans l'Ancien [1]. L'Ancien Testament doit conserver sa valeur propre, car s'il est à lire à la lumière de Jésus-Christ, à son tour il projette sa lumière sur Jésus-Christ et permet de le situer dans l'ensemble du plan rédempteur de Dieu.

(1) P. 116-120, M. Cullmann se livre à une critique fort pertinente de l'interprétation christologique de l'Ancien Testament par l'auteur de l'épître de Barnabas. Cela lui permet de constater que le problème posé par l'œuvre de Wilhelm Vischer est déjà un problème du christianisme primitif.

L'avenir aussi, le temps de la Fin, ne peut être apprécié comme il convient que dans ses rapports avec la mort et la résurrection de Jésus-Christ (1). Ce qui distingue, nous l'avons dit, l'eschatologie chrétienne de l'eschatologie juive, c'est que le Messie est déjà venu, que le centre de l'histoire est déjà dépassé. Aussi, pour la foi du christianisme primitif, l'eschatologie a-t-elle perdu l'importance décisive qu'elle avait dans le judaïsme. En Jésus-Christ elle n'est plus objet d'attente seulement, elle est déjà accomplissement. Selon l'image heureuse de M. Cullmann, il y a entre l'acte rédempteur en Jésus-Christ et l'événement de la Fin, le même rapport qu'il y a dans une guerre entre la bataille décisive qui a déjà été gagnée et le « Victory Day » qui luira certainement, même s'il doit se faire attendre longtemps encore. C'est pour cela que la date de la Parousie a pu être sans cesse différée, sans que l'espérance de l'Eglise devînt moins vive, car cette espérance se fonde sur un fait qui ne peut être remis en question : la résurrection de Jésus-Christ.

Le présent reçoit aussi son sens de Jésus-Christ, centre de l'histoire du salut. Son caractère est complexe, car il participe à la fois de l'ancien « éon » auquel la Parousie mettra fin, et de l'« éon » nouveau qui avec Jésus-Christ a fait irruption dans l'histoire. « C'est déjà la Fin, et pourtant ce n'est pas encore la Fin » (p. 127). Le temps présent se situe dans l'histoire du salut entre la bataille décisive déjà gagnée et le jour de la Paix qui fera toutes choses nouvelles. C'est le temps de l'Eglise, du Règne du Christ invisible, de la prédication de l'Eglise à tous les peuples. L'Eglise vit « dans les derniers temps », sans en connaître la durée, elle est engagée dans la dernière phase de l'histoire du salut, dont elle est toujours exposée à méconnaître le caractère propre, soit en la sous-estimant, soit en la surestimant.

Quels rapports l'histoire du salut a-t-elle avec l'histoire universelle ? La traverse-t-elle comme une ligne lumineuse qui ferait ressortir, à sa gauche et à sa droite, l'épaisseur des ténèbres ? Mais le paradoxe chrétien consiste aussi à affirmer que cette ligne si mince de l'histoire du salut, même en son extrême concentration en Jésus-Christ, ne cesse point d'engager l'histoire universelle et le destin de l'humanité tout entière. Tout a été créé par Christ, dit le Nouveau Testament ; le monde a été réconcilié avec Dieu par Christ ; à la Fin la royauté sur toutes les créatures sera remise par Christ à Dieu qui sera tout en tous. Le temps de l'Eglise est précisément le temps pendant lequel l'histoire du salut pénètre de nouveau dans l'histoire universelle sans jamais se confondre avec elle. En effet, le Christ ressuscité a reçu la royauté dans le ciel et sur la terre (Mat. XXVIII, 18). Il règne sur le monde, bien que le monde n'en sache rien. L'Eglise a pour mission de proclamer la royauté du Christ et d'appeler les nations et les individus à la reconnaître.

(1) M. Cullmann n'a pas pensé à l'admirable illustration de ces rapports contenue dans le chap. V de l'Apocalypse : le Christ est déclaré digne de prendre et d'ouvrir le livre aux sept sceaux, le livre de la destinée finale de l'Eglise et de l'humanité, parce qu'il a été immolé, parce que par son sang il a racheté l'Eglise (v. 9 et 10).

Avec beaucoup de raison, M. Cullmann montre que si le temps de l'Eglise est apprécié à sa juste valeur, le croyant ne saurait ni mépriser le monde sur lequel Christ doit régner, ni aimer sans réserve le monde dont la figure passe.

Cette conception rigoureusement historique de l'œuvre du salut peut-elle s'accorder avec la valeur unique reconnue par l'Evangile à l'individu et à son destin ? L'auteur montre cet accord dans la dernière partie de son livre. Par la foi, l'individu confesse que l'histoire du salut tout entière le concerne, bien plus, qu'il y va « de lui et de son tout ». En Christ il a été élu avant la création du monde (Eph. I, 4) ; en Christ il a été justifié, sanctifié, racheté, adopté (I Cor. I, 30 ; VI, 11 ; Gal. III, 26 et IV, 5) ; il a maintenant à marcher par l'Esprit, à être tous les jours ce que Dieu a fait de lui en Christ, en discernant dans chaque situation la volonté de Dieu à la lumière de l'événement rédempteur. L'individu participe donc aux grâces et aux responsabilités du temps de l'Eglise, son existence tout entière est valorisée par l'histoire du salut dans laquelle il est engagé. Et même son avenir ! Si son destin est inséparable de celui de l'humanité entière, si, pour cette raison, il n'est question dans le Nouveau Testament ni d'immortalité de l'âme, ni de résurrection immédiatement après la mort, la résurrection au dernier jour cesse d'être objet d'espérance seulement, comme dans le judaïsme, pour devenir une certitude fondée sur l'événement central de l'histoire, la résurrection de Jésus-Christ. De plus, le croyant qui a reçu l'Esprit sait qu'il participera pleinement à la vie éternelle dans le Règne de Dieu, même si, après sa mort, il doit attendre dans la communion du Christ, le corps spirituel qui lui sera donné lors de la résurrection au dernier jour.

* * *

Nous craignons que ce long résumé ne soit à l'ouvrage lui-même ce que le squelette est au corps vivant. Il était indispensable néanmoins, car il n'était pas possible de négliger un développement sans compromettre l'équilibre de l'ensemble.

M. Cullmann a réussi sa démonstration : la notion du temps linéaire est inséparable de la notion néo-testamentaire de l'histoire du salut dont l'événement central est Jésus-Christ. Détachée de la ligne du temps, la révélation de Dieu en Jésus-Christ n'est plus que l'objet d'une gnose ou d'une mystique intemporelle ; sans Jésus-Christ la ligne du temps n'a plus de centre et n'a plus de sens. Ainsi le temps n'est pas seulement un cadre contingent donné à la révélation chrétienne, parce que les Juifs pensent aussi naturellement dans le temps que les Grecs dans l'espace, le temps appartient à la structure même de la révélation chrétienne. La temporalité est son caractère spécifique. Elle ne saurait le perdre sans se perdre.

Certes le caractère temporel de la révélation ne pouvait être complètement oublié et il ne l'a jamais été. Mais la théologie n'en a pas toujours

reconnu l'importance. Dans l'antiquité, Irénée de Lyon, au XIX^e siècle l'école *heilsgeschichtlich* allemande avec Joh. Tobias Beck, von Hofmann, Auberlen, Martin Kähler, ont vigoureusement affirmé que l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ est le centre d'une ligne du temps qui va de la Création au retour du Christ. S'il peut se réclamer d'une tradition, l'ouvrage du professeur de Bâle n'en est pas moins original. Préparé par de nombreux travaux sur le christianisme primitif, il s'impose par la clarté de la conception, par la solidité de ses bases exégétiques et historiques, par la maîtrise avec laquelle l'auteur conduit son exposé de théologie du Nouveau Testament. Après l'avoir lu, il est difficile de ne pas reconnaître que « toute théologie est histoire biblique » (p. 20), que le dogmaticien devrait préférer au plan trinitaire le plan de l'histoire du salut, s'il ne veut pas risquer d'introduire dans sa dogmatique des spéculations étrangères au Nouveau Testament.

Une conception rigoureusement christologique de l'histoire du salut constitue donc le contenu même de la pensée du christianisme primitif. Aussi toutes les données de la révélation y viennent-elles prendre place dans leurs justes rapports les unes avec les autres. A lire *Christus und die Zeit*, on voit la révélation chrétienne s'éclairer de l'intérieur, dans son unité et dans sa diversité, et ce n'est pas un des moindres signes de la vérité de la thèse de l'auteur que cette aptitude à faire apparaître la cohérence d'une révélation aussi riche d'aspects que la révélation chrétienne.

Si l'histoire du salut, considérée de son centre, Jésus-Christ, est le contenu même de la révélation chrétienne, elle a une valeur critique que M. Cullmann a montré tout au long de son exposé, en des pages qui ajoutent encore à l'intérêt de son ouvrage. En effet, une doctrine s'écarte plus ou moins gravement de la foi professée par l'Eglise primitive, dès qu'elle altère le caractère temporel ou christologique de l'histoire du salut, dans son ensemble, dans une de ses parties, ou dans son centre, Jésus-Christ.

Ce n'est point par hasard que « le docétisme a été la grande hérésie christologique de l'antiquité » (p.110). Selon notre auteur, il n'a pas été un système hérétique particulier professé par certains chrétiens, mais bien une christologie hérétique que l'on retrouve dans les systèmes les plus divers, à condition de ne pas le réduire à la doctrine selon laquelle le Christ n'aurait possédé un corps humain qu'en apparence. Car le docétisme a revêtu une autre forme encore qui ne niait pas la réalité de l'incarnation, mais écartait le scandale de la mort du Christ par les théories les plus fantaisistes. Sous une forme ou sous une autre, le docétisme n'acceptait pas la révélation de Dieu dans l'histoire, en la personne de Jésus de Nazareth crucifié sous Ponce Pilate. Aussi a-t-il survécu jusqu'à nos jours dans toutes les christologies qui, au lieu de se fonder sur l'ensemble des données néo-testamentaires, choisissent entre ces données pour des raisons étrangères au Nouveau Testament.

Il n'y a certes aucun rapport entre le docétisme et la théologie de Karl Barth. Quelle que soit l'admiration de M. Cullmann pour l'œuvre de son

collègue, il constate que l'opposition du temps et de l'éternité dans la dialectique barthienne risque de dissoudre le temps biblique dans une éternité intemporelle et de méconnaître le caractère temporel de l'éternité dont parle le Nouveau Testament (p. 54 et 57). Quant à R. Bultmann, qui proclamait récemment (1) la nécessité de dépouiller le message du Nouveau Testament de sa forme mythique, dont l'eschatologie temporelle est l'élément le plus apparent, il ne saurait être suivi par celui qui sait que l'histoire du salut n'est pas seulement le cadre de la révélation chrétienne, mais la constitue (p. 25 s.).

M. Cullmann discute aussi comme il convient la thèse de l'école dite de « l'eschatologie conséquente », formulée d'abord par Albert Schweitzer (2) et défendue chez nous par le professeur Martin Werner (3). Elle affirme que l'eschatologie propre à la prédication de Jésus et de l'Eglise primitive fut périmée dès que l'événement lui donna tort, dès qu'il fut évident que la Parousie ne se produisait pas dans le très court délai prévu. Cette thèse est infirmée si on reconnaît que la date de la Parousie n'a pas eu pour Jésus et l'Eglise primitive l'importance qu'on lui attribue, car l'espérance de l'Eglise primitive se fondait sur l'événement central de l'histoire, que rien ne pouvait remettre en question, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Il faut rappeler ici l'image dont use M. Cullmann : si l'Eglise primitive espérait avec une telle intensité, c'est qu'elle savait que la bataille décisive avait déjà été gagnée ; mais cette même certitude lui permettait, et permet aujourd'hui encore à l'Eglise, d'attendre aussi longtemps qu'il le faudra le jour de l'armistice.

La théorie de la « contemporanéité » du croyant avec Christ, chère à Kierkegaard (4) se trompe, elle, dans l'appréciation du « temps de l'Eglise et de son rapport avec l'événement rédempteur, centre de l'histoire du salut. Elle méconnaît la valeur positive de ce temps qui ne sépare pas seulement, et toujours davantage, l'Eglise de la mort du Christ, mais qui est aussi le temps pendant lequel le Christ invisible règne au Ciel et sur la terre, présent dans l'Eglise et dans le cœur du croyant par l'Esprit » (p. 148). Mais voici l'erreur inverse ! « Si Kierkegaard franchit le temps d'un saut en arrière, du présent jusqu'à Jésus-Christ, centre de l'histoire, le catholicisme, par contre, franchit le temps d'un saut en avant, de Jésus-Christ jusqu'au présent » (p. 145). Et le présent, cette fois, est surévalué par rapport au centre de l'histoire du salut, qui appartient au passé. En élevant la tradition au rang de source de la révélation, et de révélation toujours actuelle, l'Eglise romaine ne prend pas assez au sérieux le caractère unique de l'événement rédempteur qui s'est produit en Jésus-Christ, et qui détermine le

(1) R. BULTMANN, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, 1941. — (2) *Geschichte der Leben-Jesu- Forschung*, 2e éd., 1913. — (3) *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1941. — (4) *L'Ecole du christianisme*. Trad. P. H. Tisseau, Genève, Editions Labor, 1936, p. 80-89.

présent, comme les autres parties de l'histoire du salut. L'Eglise ancienne n'a pas commis cette erreur, quand, vers l'an 150, elle élabora son Canon des Ecritures, pour soumettre à son contrôle toute tradition trop éloignée du centre de l'histoire du salut pour pouvoir prétendre lui appartenir.

* * *

*Christ et le temps* est une étude de théologie du Nouveau Testament qui met magistralement en lumière la structure temporelle de la révélation et son unité. Mais ce qui fait la force de cet ouvrage dans son ensemble, fait aussi sa faiblesse dans certaines de ses parties. M. Cullmann est un exégète et un historien qui jouit d'une légitime autorité; c'est aussi un systématicien. Il ne se contente pas de scruter les documents, d'établir les faits, d'exprimer les idées, il aime les hypothèses qui relient les faits et les idées, les vues d'ensemble et la belle ordonnance des systèmes. Sans cette qualité d'esprit, son livre n'eût pas été écrit. Il est arrivé cependant au systématicien de se substituer à l'exégète et d'édifier une construction qui, à certains moments, ne peut se réclamer du témoignage normatif du Nouveau Testament. Nous ne pensons pas tant ici à des textes particuliers susceptibles d'une autre interprétation qu'à certaines vues systématiques qui ne nous paraissent pas exégétiquement fondées.

Quand l'auteur nous dit (p. 99-103) que le double mouvement de l'histoire du salut va du grand nombre à l'unité et de l'unité au grand nombre, qu'il suit la ligne : Humanité-Israël-Christ, Christ-Eglise-Humanité; quand il ajoute que ce double mouvement est commandé par le principe théologique de l'élection et de la substitution, sa théorie est séduisante, comme toutes les théories qui mettent de l'ordre dans les faits, mais n'est-elle pas une schématisation étrangère à la pensée de l'Eglise primitive ? M. Cullmann lui-même convient que le double mouvement de l'histoire du salut trouve son expression la plus claire dans l'esquisse que Paul en donne dans l'épître aux Galates III, 6-IV, 7 (p. 102). Or, si nous nous reportons au texte, que constatons-nous ? L'histoire du salut, esquissée par l'apôtre, part d'Abraham (III, 6), auquel cette promesse est faite : « Toutes les nations seront bénies en toi » (v. 8), et cette promesse est réalisée en Christ pour tous ceux qui sont la postérité d'Abraham (v. 29). Ainsi donc, la ligne de l'histoire du salut ici esquissée va d'une personne unique à une autre personne unique, d'Abraham à Jésus-Christ, les croyants n'étant l'unique postérité d'Abraham que dans la mesure où ils sont « un » en Jésus-Christ (v. 26-29).

Romains IV affirme aussi le rôle unique d'Abraham comme tête de ligne de l'histoire du salut. Il est « notre père à tous » (v. 16), « le père de peuples nombreux » (v. 18). L'Eglise est l'accomplissement de la promesse qui lui a été faite.

Dans Romains XI encore, Paul évoque l'histoire du salut à l'aide de l'image de l'olivier : en vertu de l'élection dont ils ont été l'objet, les patriarches en sont la racine, les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens, les rameaux naturels ou greffés (XI, 16-18). De nouveau la pensée de Paul suit une ligne qui va d'Abraham à l'Eglise. Pour lui, l'histoire du salut part de la personne unique d'Abraham, passe par la personne unique de Jésus-Christ, pour s'élargir alors dans l'Eglise.

Le parallèle institué par Paul entre Adam et Christ est plus significatif encore (cf. Rom. V, 12-21 ; I Cor. XV, 21 et 22, 45-49). L'un et l'autre sont « unique » (εἷς) et se correspondent dans l'histoire du salut, car il leur a été donné, à l'un et à l'autre, de déterminer par leur acte la condition de toute une humanité. Par sa transgression, Adam a fait de tous les hommes des pécheurs condamnés à mort ; par sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ a apporté à tous les hommes la justice et la vie. Chacun d'eux est au point de départ d'une étape de l'histoire du salut, et chacune de ces étapes est régie par le principe : « un pour tous ». M. Cullmann répondra-t-il qu'Adam représente l'humanité, et même la création entière, en vertu de la place qu'il y occupe ? (p. 100). Paul ne semble pas être de cet avis. Quand il parle d'Adam, il voit en lui « le type de Celui qui devait venir » (Rom. V, 14), Adam est, à sa place et en son ordre, aussi « unique » que Christ (εἷς Rom. XII, 15-19). Si Adam « représentait » l'humanité, la dialectique de Paul qui se meut entre les termes un-tous (εἷς-πολλοί) serait compromise. Comme l'a bien vu Schlatter [1] : « Dans leur péché et dans leur mort, tous dépendent de l'Unique [Adam] et pour cette raison reçoivent la vie et la justice de l'Unique [Christ], qui, à son tour, agit pour tous et dont l'action embrasse tous les hommes ».

Quand donc Paul schématise l'histoire du salut, ce n'est pas selon le schéma : « Tous-un, un-tous », mais plutôt selon le schéma : « Un-tous, Un-tous » quand il part d'Adam, et « Un-un-tous » quand il part d'Abraham.

Le chapitre consacré aux rapports des Puissances angéliques avec l'Etat et les détenteurs du pouvoir politique (p. 169-186) est discutable aussi. Selon M. Cullmann, la condition de l'Etat dans l'époque présente de l'histoire du salut serait déterminée par les relations des Puissances invisibles avec le Christ. Paul a conservé la croyance juive aux Anges qui président aux destinées des peuples et sont les agents de l'histoire du monde. Il les désigne par les noms de ἐξουσίαι, ἀρχαί, δύναμεις, θρόνοι et κυριότητες. Selon notre auteur, il faudrait voir ces Puissances angéliques présentes et agissantes derrière les pouvoirs politiques de ce monde. Vaincues par la mort et la résurrection de Jésus-Christ, elles ont perdu leur indépendance, elles sont sous la souveraineté et au service du Christ, dans la mesure où elles ne cherchent pas de nouveau à s'émanciper ! Car, pendant le temps qui s'écoule de Pâques à la Parousie, elles ont encore une certaine liberté de mouvement.

(1) *Gerechtigkeit Gottes*, p. 189.

Elles sont enchaînées, mais leur chaîne est extensible ; elles peuvent momentanément l'allonger, se donner l'illusion de l'indépendance et reprendre un caractère démoniaque. Si ces Puissances angéliques sont derrière les institutions politiques, si le pouvoir de l'Etat est la manifestation de leur pouvoir, alors le double jugement porté sur l'Etat dans le Nouveau Testament s'explique. Quand les Puissances restent à leur place, soumises au Christ et à son service, alors l'Etat est l'Etat de Romains XIII, et le magistrat est « ministre de Dieu pour le bien », mais quand les Puissances tirent sur leur chaîne et s'émancipent, l'Etat revêt un aspect démoniaque, il est la Bête de l'Apocalypse. Tel serait, selon le Nouveau Testament, le fondement christologique de l'Etat, ainsi s'expliquerait le caractère complexe de l'Etat dans le Règne du Christ.

M. Cullmann avait déjà exposé ces vues (1), qu'il partage d'ailleurs avec Gunther Dehn, Karl Barth, Karl-Ludwig Schmidt. Elles ont trouvé des contradicteurs en la personne de Gerhard Kittel, Franz Leenhardt, Emil Brunner. En les développant longuement dans *Christus und die Zeit*, M. Cullmann s'est efforcé de les rendre plus vraisemblables et de répondre aux objections. Il nous semble qu'en cette matière aussi le systématicien s'est substitué à l'exégète et il ne nous a pas convaincu. En appeler à Héb. I, 14, qui qualifie les anges de λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα parce que dans Rom. XIII les organes terrestres des Puissances sont désignés par des termes analogues, θεοῦ διάκονος (v. 4) et λειτουργοὶ θεοῦ (v. 6), nous paraît tout à fait malheureux. En effet, le contexte réduit à leur juste valeur ces analogies purement verbales. Héb. I, 14 parle d'anges qui n'ont rien de commun avec les Puissances, puisqu'ils sont continuellement « envoyés pour exercer un ministère à cause de ceux qui doivent hériter le salut » (2), donc des croyants. Comment assimiler ce rôle d'anges serviteurs des croyants avec celui des Puissances qui exercent leur souveraineté par l'organe des pouvoirs politiques sur les non-croyants comme sur les croyants ? Certes M. Cullmann pourrait renoncer sans peine à l'appui de Héb. I, 14, car sa doctrine est fondée avant tout sur I Cor. II, 8 ; VI, 3 et Rom. XIII, 1-7. La place nous manque pour discuter l'exégèse qu'il donne de ces textes et nous devons nous borner à quelques remarques.

1. I Cor. II, 8 est un texte d'un caractère tout différent de celui de I Cor. VI, 3 et Rom. XIII, 1-7. Il ressortit à cette « sagesse de Dieu » qui est révélation par l'Esprit de la destinée eschatologique de l'Eglise (v. 7), sagesse qui ne peut être communiquée à tous les croyants, mais seulement aux « parfaits » (v. 6), que les Corinthiens n'étaient pas encore (III, 1-3). Rien d'étonnant que dans un pareil contexte, Paul ait évoqué, derrière Hérode

(1) *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen-Testament.* Theol. Studien. Heft 10, p. 25-27 ; 44-48.

(2) Remarquez le présent ἀποστελλόμενα, combien différent du parfait τεταγμέναι qui définit les ἐξουσίαι de Rom. XIII, 1.

et Pilate crucifiant Jésus, les « Archontes de ce siècle », ignorant tout de la sagesse divine et consommant eux-mêmes l'acte qui devait les déposséder. De l'aveu de Paul lui-même, il s'agit ici d'une doctrine ésotérique, dont il est impossible de tirer aucune conclusion relative à la doctrine paulinienne de l'Etat quand elle s'exprime sous une forme aussi pratique que Rom. XIII, 1-7.

2. Il n'est pas permis d'assimiler sans autre les Puissances avec les Anges de I Cor. VI, 3, car les Puissances ne sont qu'une catégorie d'Anges, dont les fonctions sont très particulières, et que Paul désigne toujours par leurs noms.

3. Il faudrait pouvoir examiner en détail ce que Paul dit des Puissances, de leur origine, de leur rôle, de leur caractère, de ce que l'acte rédempteur en Jésus-Christ a fait d'elles, de leur destinée finale. Nous constaterions que la pensée de M. Cullmann n'est pas conforme sur tous les points avec celle de Paul. L'apôtre ne dit jamais que les Puissances dans le temps présent sont « enchaînées », encore moins que leur chaîne extensible leur permet l'illusion de l'indépendance. M. Cullmann croit pouvoir l'inférer de Apoc. XX, 2, vision qui décrit le Diable enchaîné pour mille ans et jeté dans l'Abîme. Mais cette scène se situe après la Parousie, et il n'y a pas moyen d'en rien conclure quant à la condition des Puissances avant la Parousie.

La thèse de M. Cullmann sur les rapports des Puissances angéliques avec l'Etat ne paraît pas conforme au témoignage du Nouveau Testament. Est-ce vraiment la seule manière de reconnaître à l'Etat un fondement christologique et de justifier son caractère entre Pâques et la Parousie ? La condition de l'Etat dans le temps présent n'est-elle pas la condition même de l'homme, de toutes les collectivités, les institutions et les activités humaines ? Depuis la Résurrection, le Christ règne au Ciel et sur la terre. L'Eglise reconnaît sa royauté et a mission de la proclamer devant le monde. L'Etat sera chrétien dans la mesure où il reconnaîtra la seigneurie de Jésus-Christ, mesure toujours variable et provisoire — nous en savons quelque chose — parce que l'Etat est toujours tenté de se prendre lui-même pour fin, de se soustraire à la royauté du Christ, et de revêtir l'aspect démoniaque de la Bête de l'Apocalypse.

Que penser enfin de l'« état intermédiaire », vie dans la communion du Christ, supposé par M. Cullmann entre la mort et la résurrection du croyant ? Notre auteur constate lui-même que « le Nouveau Testament ne spécule nulle part à ce sujet » (p. 214). Ne serait-ce point que le Nouveau Testament ignore cet « état intermédiaire » ? Nous ne pouvons ici discuter comme il le faudrait la thèse de M. Cullmann (1) et les textes qui sont censés la justifier. Nous nous contenterons d'indiquer nos réserves par les remarques suivantes :

(1) Exposée aussi par M. Philippe H. MENOUD, *Le sort des trépassés*. Cahiers théologiques de l'Actualité protestante, n° 9.

1. Selon Paul, l'incomparable supériorité de l'espérance chrétienne sur l'espérance juive ne réside point dans un hypothétique « état intermédiaire » mais d'abord dans la certitude que lui confère la résurrection de Jésus-Christ, puis dans le privilège qu'auront les croyants de ressusciter lors de la Parousie, avant la résurrection générale (I Thess. IV, 16 ; I Cor. XV, 23), et d'être associés à la dernière période du Règne du Christ qui aura la terre pour théâtre (I Cor. XV, 24-28).

2. En justifiant l'hypothèse d'un « état intermédiaire » par la possession de l'Esprit, déclarée inamissible (p. 243), M. Cullmann considère l'Esprit comme une réalité dont le croyant pourrait disposer. Mais, dans le Nouveau Testament, et dans les épîtres de Paul en particulier, le croyant ne peut pas plus disposer de l'Esprit qu'il ne peut disposer de Dieu, toujours souverainement libre. L'Esprit est donné au croyant « en Christ », « dans la foi », et seulement tant qu'il demeure « en Christ » et « dans la foi ». Certes l'Esprit constitue pour le croyant les « arrhes » de la vie éternelle (II Cor. V, 5), mais ces « arrhes » ne sont pas le germe de la vie éternelle qui s'épanouira auprès du Christ immédiatement après la mort, ces « arrhes » ne sont qu'un don partiel qui annonce et garantit le don total, la résurrection du croyant dans son corps spirituel lors de la Parousie.

3. L'« état intermédiaire », même justifié par la possession de l'Esprit, prétendue inamissible, altère gravement la notion même de résurrection. Elle ne laisse subsister qu'une résurrection partielle, la résurrection du corps, alors que le propre de la résurrection est d'être résurrection de l'homme entier, corps et âme. Il suffit de lire I Cor. XV pour constater combien est étrangère à Paul cette résurrection partielle que sera, au dernier Jour, le don d'un corps spirituel aux croyants qui, depuis leur mort, vivaient dans la communion du Christ. Il est hors de doute que la résurrection du Christ, la première résurrection d'un mort, ne soit la résurrection totale, le troisième jour, du Christ qui est « mort pour nos péchés » et « qui a été enseveli » (I Cor. XV, 3 et 4).

4. Relativement aux croyants morts, l'objet de l'espérance chrétienne sera ou bien la résurrection des morts dans le cadre de l'eschatologie temporelle de l'apôtre Paul, ou bien dans le cadre de l'eschatologie plus spatiale que temporelle du quatrième Evangile, la vie éternelle immédiatement après la mort, là où est Jésus le Fils de Dieu (Jo. XIV, 1-3 ; XVII, 24). S'il n'est pas possible de systématiser les données du Nouveau Testament sur ce sujet, acceptons cet avertissement de nous abstenir de toute spéculation que n'autorise pas le témoignage scripturaire et sachons nous contenter de la certitude de la foi.

Nos critiques, on le voit, n'atteignent pas la thèse essentielle du livre de M. Cullmann : le temps biblique est un temps linéaire ; le temps appartient à la structure même de la révélation chrétienne, histoire du salut dont Jésus-Christ est le centre et dont chaque partie doit son sens et sa valeur à son rapport avec ce centre. Nous ne savons pas ce que les philosophes

penseront de cette notion du temps, ou plutôt nous voyons bien qu'ils la jugeront irrecevable, parce qu'ils ne sauraient reconnaître ni le caractère absolu de la révélation chrétienne, ni la venue de Jésus-Christ comme événement central de l'histoire. Les théologiens, eux, salueront dans *Christus und die Zeit* une étude pénétrante de la notion néo-testamentaire du temps et un exposé magistral du contenu de la Révélation dans son unité et sa diversité. Ce livre nous conduit vraiment au centre d'où la lumière rayonne dans toutes les directions, sur tous les problèmes de la théologie. Les théologiens et les pasteurs liront avec joie et profit l'ouvrage du distingué professeur de Bâle et de Strasbourg, dont une traduction française paraîtra cette année encore.

Charles MASSON.

---