Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 58 (2002)
Heft: 3

Artikel: Oscar Cullmann, théologien luthérien?
Autor: Arnold, Matthieu
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877947

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: 14.01.2026

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

Oscar Cullmann, théologien luthérien?

Dans ses entretiens, Oscar Cullmann aimait à se qualifier de bucérien, en référence à l'engagement œcuménique de son illustre et lointain prédécesseur strasbourgeois[1]; Bucer fut à la fois professeur d'exégèse biblique et promoteur de l'unité non seulement entre les évangéliques, mais encore entre l'ensemble des chrétiens. Alors pourquoi, dans un colloque consacré à l'«engagement œcuménique» de Cullmann, contrevenir a priori aux intentions du jubilaire, en l'enrôlant sous la bannière de Martin Luther? Quel rapport y a-t-il entre l'«ami de trois papes» selon Karl Barth et celui qui, à partir de 1520, fut l'adversaire de quatre souverains pontifes?

La proximité, sur bien des points, de la pensée théologique de Cullmann avec celle de Luther nous est apparue à la lecture de ses ouvrages, à commencer, à rebours, par *La prière dans le Nouveau Testament* (1995). Aussi avons-nous souhaité dépasser la manière dont Cullmann aimait à se désigner pour étudier, dans l'ensemble de son œuvre, ses parallèles avec le Réformateur.

Nous parlons, à dessein, de parallèles: il ne s'agit pas, avant tout, de collationner les références explicites de Cullmann à Luther. Ces dernières ne sont pas négligeables, mais elles marquent aussi, sur bien des questions de détail, les distances que Cullmann prend par rapport à Luther: si, dès 1928, dans son article sur l'exégèse de Karl Barth[2], il reconnaît (avec quelques réserves) les mérites de Luther, c'est pour accompagner cette reconnaissance d'un éloge appuyé de Calvin[3]. Ces différences peuvent s'expliquer en partie par l'évolution de l'exégèse entre le XVIe et le XXe siècle. Ainsi, dès 1925, Oscar Cullmann consacrait sa première publication, à l'histoire des formes (*Formgeschichte*), qui mettait en évidence le rôle de la communauté primitive dans la genèse et le développement des traditions pré-évangéliques; c'est pourquoi, selon Cullmann, cette école exégétique rendait obsolète l'opposition classique entre Écriture et tradition[4].

[1] M. Arnold, Un «docteur dans l'Église» a fêté ses 90 ans. Entretien avec Oscar Cullmann, Almanach évangélique luthérien 1993, 68-80 (78).

[2] O. Cullmann, Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth, RHPhR 8 (1928) 70-83.

[3] Pour l'exégèse, Cullmann vante les «principes appliqués avec tant de maîtrise par Calvin et que Luther avait partiellement entrevus. Il s'agit de connaître ‹pneumatika pneumatikôs›.» (O. Cullmann [Anm. 2] 77.) Un peu plus loin, Cullmann souligne une autre qualité de l'exégèse calvinienne, le souci d'actualiser les textes bibliques: «Il faut exprimer la vérité contenue dans le texte, comme l'auteur lui-même l'exprimerait de nos jours. C'est ainsi que Luther et surtout Calvin ont compris leur devoir d'exégète.» (O. Cullmann [Anm. 2] 81.).

[4] «Tandis que le catholicisme n'a jamais complètement oublié que la tradition précède l'Écriture, les théologiens issus de la réforme ne tenaient plus du tout compte du fait

Mais ces différences n'occultent pas les parentés, sur bien des questions exégétiques et théologiques fondamentales, entre Oscar Cullmann et Martin Luther. Nous traiterons successivement, chez les deux interprètes de la Bible: l'exégèse; le souci de la vulgarisation; le Christ, contenu central de l'Écriture; l'eschatologie, horizon du croyant entre le «déjà» et le «pas encore»; l'éthique du croyant, avec l'importance de la prière.

I. La méthode de l'exégèse

Oscar Cullmann rejoint tout d'abord Martin Luther sur un principe exégétique de fond: ils refuse fermement d'interpréter la Bible en recourant à des catégories philosophiques qui lui seraient étrangères.

Dès avant la controverse relative aux indulgences (31 octobre 1517), Luther s'est livré à une critique sans concession de la théologie scolastique. Pour le Réformateur, le recours de cette théologie à la philosophie d'Aristote dénature le message biblique du salut gracieux accordé à l'homme en Christ: «En bref, tout Aristote est à la théologie comme les ténèbres sont à la lumière.»[5]

Contre ses adversaires, qui s'appuyaient aussi sur l'Écriture, interprétée par l'Église, Luther pose un principe d'interprétation révolutionnaire, l'insistance sur l'interprétation littérale, historique et philologique des Écritures. Il rejette la méthode allégorique de l'interprétation qui avait été pratiquée jusqu'alors depuis les premiers siècles. L'interprétation allégorique, par laquelle on trouve parfois quatre sens à un verset, partait du principe que les Écritures sont obscures, et qu'il faut déchiffrer leurs mystères; pour Luther, au contraire, l'Écriture est claire. L'interprétation allégorique favorise une

qu'entre l'époque où a vécu Jésus et celle de la composition des évangiles, il se place une période d'au moins 30 ans pendant laquelle il n'y avait pas encore de ‹vie de Jésus› écrite. [...] Seule la tradition tout entière contenue dans nos évangiles, y compris les créations nouvelles et les emprunts faits à la communauté, peut nous faire deviner toute la puissance de Jésus-Christ. [...] Un des adversaires de la nouvelle méthode a dit que celle-ci est un retour au catholicisme, parce qu'elle prend pour norme non pas le Jésus historique, mais le Christ tel que nous le rencontrons dans la communauté. La remarque est absolument exacte. Nous nous rencontrons ici avec le catholicisme. Mais il y a pourtant une différence fondamentale: l'attitude de la Formgeschichte n'est pas dictée par un dogme quelconque, mais par une sincérité scientifique absolue.» (O. Cullmann, Une méthode nouvelle de critique des évangiles, mémoire dactylographié, Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg 1925, 6, 69 et 71. Nous citons cette étude d'après le mémoire original, déposé à la bibliothèque de la Faculté de Théologie Protestante.) Voir M. Arnold, L'œcuménisme d'Oscar Cullmann: conceptions et engagements», PosLuth 45 (1997) 3-27 (8).

[5] Thèse L de la Controverse sur la théologie scolastique (1517), in: Luther. Œuvres, tome 1, éd. M. Lienhard et M. Arnold, Paris 1999, 125-131 (128).

exégèse arbitraire de l'Écriture: l'allégorie soumet l'Écriture aux visées de l'Église, la privant de sa capacité de critiquer les traditions humaines.

Luther a complété ce principe par celui en vertu duquel l'Écriture s'interprète elle-même; les passages peut-être un peu moins clairs se comprendront à la lumière de versets qui ne posent pas de problème. Le souci du Réformateur, contre les théologiens romains (ils contrôlaient l'interprétation de la Bible par l'enseignement de l'Église) et les radicaux (ils lisaient l'Écriture à la lumière de leurs propres expériences spirituelles), était d'éviter que l'on utilise, pour déterminer le message de salut qu'elle communique, une norme qui soit extérieure, étrangère à l'Écriture. Pour autant, il ne s'agissait pas d'une position fondamentaliste ou littéraliste, puisque Luther accordait une l'importance capitale au sens historique.

De même, Oscar Cullmann, soucieux de commencer par interpréter les textes dont le sens était clair[6], a-t-il jugé, dans des propos restés célèbres, que l'existentialisme bultmannien, marqué par la philosophie de Heidegger, méconnaissait la conception du salut et l'eschatologie néotestamentaires: «[...] dans la prédication chrétienne primitive, la conception du salut est rigoureusement temporelle et correspond à la conception linéaire du temps, telle que nous la trouvons dans la Bible. L'attente du royaume de Dieu ne doit pas se réduire à «une décision qui serait constamment à prendre», auquel cas la venue du règne de Dieu ne serait plus un «événement dans le cours du temps». L'accomplissement de ce royaume est réellement à venir [...]. Le Nouveau Testament ne connaît du temps que la notion linéaire: hier, aujourd'hui, demain; et toute philosophie qui s'en écarte et se dissout en une métaphysique lui est étrangère.»[7] En effet, pour Cullmann, les catégories temporelles employées par les auteurs de la Bible ne sont pas un simple cadre ou un langage que l'homme du XXe siècle pourrait remplacer par un autre plus adéquat, mais elles font partie de l'essence de la foi chrétienne.

Il n'est pas plus nécessaire de démythologiser les textes bibliques pour y retrouver les vérités éternelles qu'ils renferment (Cullmann) qu'il ne faut éclairer les obscurités de l'Écriture au moyen de l'allégorie (Luther).

En insistant sur l'appropriation du salut par le croyant (le «pro me»), certains lecteurs de Luther, tels que Gerhard Ebeling, ont pu avoir tendance à

[6] Voir par exemple O. Cullmann, Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris 1945, 23: «C'est seulement en procédant ainsi, c'est-à-dire en partant de textes dont le sens est clair, que nous n'attribuerons pas une importance centrale et usurpée au problème que posent ces trois passages controversés [Mk 9,1; Mt 10,23; Mk 13,30].» Nous remercions M.M. Burki d'avoir attiré notre attention sur ce passage.

[7] O. Cullmann, Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif, Neuchâtel ²1966, 37f.

faire du Réformateur un précurseur de l'existentialisme[8]. On leur donnera raison, aussi longtemps qu'ils ne confondront pas, comme Bultmann, deux aspects qui sont distincts chez Luther et chez Cullmann: le message biblique (ou: *les* messages bibliques, pour celui qui, plus que Cullmann et Luther, veut être attentif à la pluralité et à la diversité des écrits et des théologies de la Bible) n'est pas indifférent pour le croyant, car il veut provoquer sa foi et sa réponse; mais cette valeur «performative» ne recouvre pas la fonction «informative» de l'Écriture: les injonctions éthiques de Jésus comme de Paul sont indissociables du salut *objectivement* accompli.

*

Des critiques ont pu parler, pour Luther comme pour Cullmann, de «déficit herméneutique» voir de biblicisme[9]. À ces jugements de valeur, nous préférons une évaluation qui respecte l'intention des deux exégètes: on trouve, chez Cullmann comme chez Luther, d'une part l'idée que la Bible nous fournit la clé de sa propre interprétation, et, d'autre part, la conviction qu'entre le Nouveau Testament et l'homme moderne ou contemporain, c'est la continuité qui domine par rapport à la rupture. En d'autres termes, au siècle de l'électricité comme à celui de l'imprimerie, il est possible de parler (et il faut parler) de la Croix, de la Résurrection et du retour glorieux du Christ. À cet égard, le sous-titre de l'ultime ouvrage d'Oscar Cullmann[10] est caractéristique: «Essai de répondre, à partir du Nouveau Testament, à des questions contemporaines.»

Cela ne veut pas dire que nos théologiens se contentent de reprendre tels quels les propos de la Bible. Ainsi Cullmann précise-t-il, à propos de l'attitude de Jésus vis-à-vis des autorités civiles de son temps: «Tout essai de confronter Jésus avec les problèmes actuels présuppose nécessairement la solution préalable du problème *historique*. Si, au contraire, nous mêlons les questions et ne nous efforçons même pas de faire abstraction de nos problèmes modernes, nous risquons premièrement de fausser l'histoire, deuxièmement de rendre, par là même, précisément un mauvais service à la discussion chrétienne sur les questions d'aujourd'hui. […] [De nos jours,] on fait naître l'opinion néfaste selon laquelle chacun, sans le moindre effort historique, pourrait parler de l'attitude de Jésus à l'égard des questions sociales et politiques du jour et se réclamer de lui pour telle ou telle solution qui lui tient à cœur.»[11]

[8] G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1981 (Nachdruck [4]1990; [1]1964).

[9] Pour Cullmann, voir A. Gounelle, F. Vouga, Après la mort, qu'y a-t-il?, Paris 1990, 38.51f.

[10] O. Cullmann, La prière dans le Nouveau Testament, Paris 1995.

[11] O. Cullmann, Jésus et les révolutionnaires de son temps. Culte, Société, Politique, Neuchâtel [2]1973, 8f.

Par ailleurs, pour l'un et l'autre de nos théologiens, l'interprète de la Bible ne doit pas être simplement extérieur aux textes qu'il étudie:

> «Le savant qui veut étudier l'histoire de la tradition doit, avant d'entreprendre son travail d'investigation, avoir rencontré le Christ Kyrios dans nos évangiles entiers. D'une façon objective, il doit avoir été saisi, par l'intermédiaire de la tradition évangélique, par l'esprit du Christ, comme les premiers chrétiens en étaient saisis au moment où ils ont formé cette tradition.»[12]

II. Les destinataires de l'exégèse et de la théologie: l'importance de la «vulgarisation»

Avant de traiter plus avant du contenu de l'Écriture selon Luther et Cullmann, il nous importe de considérer les destinataires de leurs écrits. En effet, ces derniers témoignent de leur conviction que l'exégèse biblique peut répondre aux interrogations contemporaines.

Avec Martin Luther, la théologie a quitté les cénacles universitaires pour entrer dans l'espace public, grâce notamment à l'usage de la langue vernaculaire. Ce fut le cas non seulement grâce à la traduction des 95 thèses, ou, plus tard, dans les années 1520, par la rédaction de catéchismes et la composition de cantiques. Dans les années 1518-1519, Luther a traité, dans de petits écrits très largement diffusés, les *Sermone*, des questions de pastorale ou de société intéressant le grand public: la préparation à la mort, les sacrements, le mariage, le prêt à intérêt… Outre leur important tirage, l'examen des pamphlets (Flugschriften) évangéliques montre que leur message (sola scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus) a été bien compris, même chez les laïcs peu instruits[13]. Comme les 95 thèses, ces écrits ne traitent pas de politique ecclésiastique, mais de théologie pastorale.

De même, Oscar Cullmann, qu'on a pu qualifier de «l'un des maîtres à penser du protestantisme francophone après-guerre, où son influence a dépassé celle de Barth»[14], ne s'est pas limité à ses grands écrits: Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, Paris 1930; Christ et le Temps, Paris 1947; Saint Pierre, Neuchâtel-Paris 1952; Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris 1958; Le salut dans l'histoire, Neuchâtel-Paris 1966. Dans des brochures destinées notamment aux pasteurs, il a abordé des questions diverses, en rapport avec les débats théologiques et socio-politiques de son époque: Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême, Neuchâtel-Paris 1948; Immortalité de l'âme ou résurrection des morts,

[12] Cullmann (Anm. 4) 62. Pour Luther, voir par exemple la lettre à Spalatin du 18 janvier 1518 (WA. B 1, 133f.), traduite en français in Luther, Œuvres, t. 1 (Anm. 5) 155-157.

[13] Th. Hohenberger, Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-22, Tübingen 1996.

[14] Gounelle (Anm. 9) 37.

Neuchâtel-Paris 1966; Jésus et les révolutionnaires de son temps, Neuchâtel 1970.

Ainsi, Cullmann partage avec Luther une haute opinion de la vulgarisation théologique, vulgarisation que tous deux mettent en pratique.

III. Le noyau du Nouveau Testament voire des Écritures: le Christ, centre de l'histoire

Oscar Cullmann parvient à ce centre par la méthode historico-critique. Dès sa première investigation sur la Formgeschichte, il écrit, à propos des facteurs qui ont contribué à façonner la tradition pré-évangélique: «La première place revient ici à l'expérience religieuse faite vis-à-vis du Christ. Elle est à la racine de tous les facteurs, et elle a trouvé son écho dans les différentes parties de la tradition. [...] On tâchera de découvrir derrière nos évangiles l'adoration joyeuse avec laquelle on rappelait les actes de Jésus, l'émotion profonde que l'on éprouvait en citant ses paroles et l'effroi mystique avec lequel on considérait sa croix.»[15] («Une méthode nouvelle de critique des évangiles», 49s.) Appliquant cette méthode aux premières confessions de foi chrétienne, Cullmann découvre qu'elles se condensent en l'affirmation: «Christ est Seigneur»[16]. Il développera ces investigations dans Christ et le Temps et dans la Christologie du Nouveau Testament[17].

On signalera que dans cette dernière étude, Cullmann abandonne le scepticisme primitif qui l'avait fait renoncer à remonter du Christ des Évangiles au Jésus de l'histoire[18]. Dans un premier temps, en 1925, Cullmann avait perçu de manière positive le fait que l'on ne puisse pas démêler, dans les évangiles, ce qui relève du Jésus historique et ce qui relève de la première Église. Plus de trente ans après, dans la Christologie du Nouveau Testament, c'est à l'aide de la *Formgeschichte* que Cullmann essaie de remonter à la conscience que

[15] O. Cullmann (Anm. 4) 49f.

[16] O. Cullmann, Les Premières Confessions de foi Chrétiennes, Paris ^{2}1948, 39-53.

[17] Voir O. Cullmann, Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel ^{3}1968, 286: «Peut-on prouver logiquement que le centre de toute révélation divine réside dans la vie terrestre et dans la mort de Jésus et que, à cette lumière, toute révélation doit être considérée comme une histoire du salut qui a commencé avant l'incarnation et qui continue jusqu'à la fin?»

[18] «Il faut prendre au sérieux le fait que nous avons sur la vie de Jésus uniquement des documents dont le contenu a derrière lui une préhistoire d'au moins 30 ans et que ceux qui ont constitué ces documents ne se sont pas intéressés à l'histoire d'un personnage historique, mais à l'apparition passagère du Fils de Dieu. Il convient vraiment d'appliquer à ces chrétiens de la première génération déjà le mot de St. Paul [2 Co 5, 16]: ‹Même si nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière.› Tirons-en les conséquences et renonçons à l'illusion de pouvoir dégager de nos textes ‹Jésus selon la chair›.» (O. Cullmann, «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique», RHPhR 5 [1925], 459-477; 564-579 [474f.])

Jésus a eue de son rôle dans l'histoire du salut: «Savoir que les Évangiles sont des témoignages de la foi, et que la foi en Christ de l'Église primitive a été créatrice de la tradition évangélique, ne doit pas nous faire verser dans un scepticisme absolu et nous amener à ne plus les utiliser comme sources historiques. Au contraire, nous aurons à utiliser cette foi primitive comme moyen de mieux connaître la réalité historique. Cependant, pour pénétrer jusqu'à la conscience que Jésus avait de lui-même, il nous faudra avoir recours à la méthode de l'«histoire formative» pour juger de la valeur de la tradition évangélique. Nous devrons donc essayer de distinguer les passages où les évangélistes expriment visiblement leur opinion personnelle, de ceux où ils nous transmettent des *logia* authentiques de Jésus.»[19]

À certains égards, Luther avait procédé de manière inverse à celle de Cullmann: il recherche dans l'Écriture «ce qui promeut [ou: annonce] le Christ (*was Christum treibet*)», *présupposant* ainsi que le Crucifié et le Ressuscité est le centre de l'Écriture[20].

Le cœur de l'Écriture est la promesse de l'Évangile qui trouve son expression dans l'événement du Christ. Son autorité n'est pas de type juridique; ce n'est pas un ouvrage doctrinal ou un livre de piété. Les Écritures sont porteuses de la Parole de salut en Christ qui donne vie à ceux qui lui accordent leur confiance. L'Écriture doit être crue du fait du Christ, son élément central.

«La vraie pierre de touche pour juger les différents livres, c'est de voir s'ils promeuvent le Christ ou non [...]. Ce qui n'enseigne pas le Christ n'est pas apostolique, même si ce sont St Pierre ou St Paul qui l'enseignent. Inversement, ce qui prêche le Christ est apostolique, même si c'est le fait de Judas, d'Anne, de Pilate et d'Hérode.» (WA DB 7, 384, 26-32).[21]

«L'Écriture tout entière est orientée vers le Christ.» (WA 10 II, 73, 15)

«Le Christ, le Fils du Dieu vivant, voilà ‹le vrai noyau› de l'Écriture sainte.» (WA 52, 656, 5.)

En revanche, plus que Cullmann, Luther s'est intéressé aux contenus du salut apporté par le Christ: triomphe sur les puissances mauvaises et même sur la Loi; réconciliation avec Dieu par son sacrifice substitutif; rédemption de la création tout entière[22].

Mais ce qui unit les deux exégètes, c'est que la référence centrale au passé de la croix, scandale pour les hommes de l'Antiquité comme pour les croyants de l'époque moderne ou contemporaine[23], détermine l'avenir et le présent du croyant.

[19] O. Cullmann (Anm. 17) 14.

[20] M. Lienhard, Au cœur de la foi de Luther: Jésus-Christ, Paris 1991, 30-41.

[21] Traduction empruntée en partie à Marc Lienhard (Anm. 20) 39. Pour notre propos, on recommandera la lecture de tout le chapitre I, «Connaître Jésus-Christ», 19-51, auquel nous empruntons nos traductions.

[22] Voir Lienhard (Anm. 20) 190-207.

[23] Voir O. Cullmann, Christologie du Nouveau Testament (Anm. 17) 287.

IV. L'horizon du croyant: vivre entre le «déjà» et le «pas encore»

Oscar Cullmann a tenté de montrer que la pensée du Nouveau Testament, expression des convictions de Jésus et des chrétiens des premiers siècles, perçoit le salut, depuis la création et jusqu'à la fin, en passant par Jésus-Christ (le centre du temps), comme indissociable d'une histoire; après l'événement de la Croix et de la Résurrection, les chrétiens du XXe s. se trouvent, comme leurs prédécesseurs il y a près de 2000 ans, dans une période intermédiaire: celle entre le «déjà» de la victoire du Christ et le «pas encore» de son retour à la fin des temps[24].

On trouve également cette tension entre le «déjà» et le «pas encore» chez Luther. Certes, Luther peut commenter *Jean* 3, 18 en écrivant que «par le Christ, le croyant est déjà en dehors du jugement qui s'exerce dès à présent» (WA 47, 102). Mais il ne s'inscrit pas purement et simplement dans la perspective de l'eschatologie réalisée chère au IVe Évangile. Son eschatologie est bien une eschatologie du déjà et du pas encore[25]: par la foi, le chrétien a d'une certaine manière anticipé le jugement; mais «le dernier jugement dévoilera aussi aux vrais chrétiens leurs manquements et sera une épreuve pour la conscience»[26].

Les deux exégètes s'insurgent à la fois contre un «enthousiasme» eschatologique et contre un affadissement de l'attente eschatologique.

Dans le temps intermédiaire entre la première venue du Christ et la Parousie (que Luther et Cullmann dépeignent comme un retour glorieux, en se fondant sur Paul), ils insistent sur le combat contre le Diable, l'Adversaire déjà vaincu mais pas encore terrassé.

La conception de l'Antéchrist de Luther est nourrie par son antiromanisme et par la menace turque[27]. Contre maints théologiens du Moyen Âge, il refuse d'identifier le mal ou le Malin à une absence d'être.

Oscar Cullmann, qui a élaboré son image de la bataille décisive en référence aux événements tragiques de la Seconde Guerre mondiale[28], souligne

[24] O. Cullmann, Études de Théologie biblique, Neuchâtel 1968, 67: «Tous les signes nous rappellent que le présent lui-même est un temps eschatologique, quelle que soit sa durée.»

[25] Cf. Thomas F. Torrance, Les Réformateurs et la fin des temps, Neuchâtel-Paris, 1955, 14: «C'est cette relation entre avoir et ne pas avoir qui repose au cœur de l'eschatologie de Luther. Ainsi, son eschatologie n'est ni une eschatologie réalisée, car le fait d'*avoir*, ici et maintenant, est compensé par le fait de *ne pas avoir* – ni une eschatologie future, car *ne pas avoir* signifie *ne pas avoir encore* et est compensé par un *avoir* présent. Nous trouvons ici la dialectique eschatologique entre *justus* et *peccator*.»

[26] Lienhard (Anm. 20) 297, qui se fonde sur WA 12, 289, 34 et 36, 570, 38ff.

[27] M. Arnold, L'attente du dernier jour chez Luther, PosLuth 50 (2002) 81-96.

[28] O. Cullmann, Christ et le temps (Anm. 7) 58: «Ainsi, pour prendre une image, *dans une guerre, la bataille décisive peut avoir été livrée au cours de l'une des premières phases de la campagne, et pourtant les hostilités se poursuivent encore longtemps*. [...] Telle est exac-

aussi l'importance du Diable, puissance certes enchaînée mais bénéficiant d'une certaine liberté de manœuvre jusqu'à la Parousie. Son ouvrage La prière dans le Nouveau Testament tente de répondre à la question du mal et de la théodicée en insistant sur la limitation, dans le temps, de ce pouvoir malfaisant[29]. Au contraire des théologies contemporaines marquées par la psychologie, qui insistent exclusivement sur le mal subi, Cullmann maintient la personnification du mal[30] tout en refusant d'exonérer l'être humain de ses responsabilités dans le péché[31].

Luther et Cullmann pensent le retour du Christ et l'eschatologie de manière tout d'abord collective[32]. Toutefois, ils ne se désintéressent pas de l'eschatologie individuelle.

En se fondant notamment sur l'apôtre Paul, Luther et Cullmann conçoivent la mort comme une puissance terrifiante, qui a même effrayé Jésus à Gethsémané. Cette puissance destructrice est aussi une puissance hostile, l'adversaire de Dieu. (Chez Luther, apparaît fréquemment la triade péché, mort et Diable.) En effet, elle n'est pas naturelle, mais elle résulte d'un accident, le péché. Certes, le Christ en a triomphé, et les croyants seront au bénéfice de sa victoire, mais la mort n'en reste pas, pour eux, quelque chose d'extrêmement pénible.

Entre la mort et la résurrection individuelle (Luther et Cullmann rejettent l'idée de l'immortalité de l'âme), les croyants seront dans un état de sommeil. Cette conception de Luther, particulièrement contestée par ses contemporains, même au sein du camp réformateur (notamment Calvin), est reprise par Cullmann[33]: durant l'état intermédiaire entre leur décès et la résurrection finale, les croyants dorment. Il ne faut pas prendre à la lettre, pour la carica-

tement la situation où le Nouveau Testament, une fois reconnue la division nouvelle du temps, a la conviction de se trouver: la révélation est précisément le fait de proclamer que *la mort sur la croix*, suivie de la résurrection, est la *bataille décisive déjà gagnée*.»

[29] O. Cullmann, La prière dans le Nouveau Testament, Paris 1995, 235-242.

[30] Cullmann (Anm. 29) 124.

[31] Cullmann (Anm. 29) 106-110.

[32] Pour Luther, voir Arnold (Anm. 27) 96. Cullmann, Études (Anm. 24) 60: «Pour connaître la véritable espérance du Nouveau Testament, il ne faut donc pas, comme il a été malheureusement trop souvent le cas, partir d'un point de vue égoïste: quel sera mon sort? mais il faut envisager le plan de salut que Dieu poursuit en vue du monde en son entier. [...] La ligne de l'histoire du salut [...] est donc identique avec la ligue de l'œuvre de Christ lui-même: Il accomplit son rôle de médiateur pour les hommes et ainsi pour l'univers entier. Espérer selon le Nouveau Testament ne peut donc être qu'espérer en son retour.»

[33] Ce parallèle a été relevé par Gounelle et Vouga (Anm. 9) 102: «Selon Luther (comme pour Cullmann), il y a un temps de sommeil, probablement sans conscience». Voir O. Cullmann, Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?, in: Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne, Neuchâtel 1969, 149-171 (165-170).

turer, cette conception de Luther et de Cullmann[34]: il s'agit, pour l'un comme pour l'autre, de la manière la plus adaptée pour décrire un état forcément sans analogie ici-bas. Il en va de même pour les images relatives au jugement final et à la résurrection:

«Tout cela, ce sont des verba allegorica. [Paul] représente volontiers les choses d'une façon imagée, comme on est obligé de les représenter aux enfants et aux gens simples» (Luther; WA 36, 267[35].)

«Un corps incorruptible! Comment nous représenter cela? [...] Cette gloire (doxa), les premiers chrétiens se la représentent comme une sorte de splendeur matérialisée, ce qui n'est cependant qu'une image imparfaite. Notre langage n'a pas de mot pour l'exprimer.»[36]

V. L'éthique du croyant: l'importance de la prière

Au bénéfice du salut acquis par le Christ sur la Croix, et dans l'attente de son retour glorieux, le croyant ne vit pas un temps présent qui serait stérile.

«La joie immense et la paix profonde des premiers chrétiens, dont témoigne tout le Nouveau Testament, sont inspirés par la conscience, commune à tous ses auteurs, d'être engagés dans cette histoire particulière, de se trouver dans un même courant avec tout le passé et tout l'avenir. Faisant partie de cette histoire, le temps présent, intermédiaire entre la résurrection du Christ et son retour, prend toute sa signification de temps du Saint-Esprit, de temps de l'Église, de temps de la prédication et de l'Évangile. Par la foi, l'homme du Nouveau Testament intègre son existence individuelle dans cette histoire, au moment et à l'endroit précis où il a été placé. [...] «croire», dans le Nouveau Testament, signifie s'intégrer, en vertu d'une décision de la foi, qui est une «nouvelle naissance», à cette histoire particulière du salut dont le Christ est le sommet et le sens.»[37]

Luther et Cullmann ne dévalorisent pas cette période – temps de l'Église – par rapport aux périodes qui l'encadrent, bien au contraire. Au contraire des théologies radicales du XVIe siècle ou des théologies de la libération du XXe siècle, Luther[38] et Cullmann[39], qu'on a pu qualifier de conservateurs, font

[34] C'est ce que fait à tort Gounelle (Anm. 3) 46-49, qui peut parler alors des incohérences de la conception temporelle de l'après-mort.

[35] Traduction empruntée à Lienhard (Anm. 20) 290.

[36] Cullmann (Anm. 33) 164.

[37] Le Nouveau Testament, Paris [6]1991, 125.

[38] Voir par exemple les sept sermons prononcés à partir du dimanche «Invocavit» (1522), in: Luther. Œuvres (Anm. 5) 1087-1123, ainsi que la Sincère admonestation (Anm. 5)1131-1145.

[39] O. Cullmann, Jésus et les révolutionnaires (Anm. 11) 44f.: «Jésus dénonce, dans la prédication, l'injustice sociale de l'ordre établi. Il exige une conversion individuelle radi-

précéder les transformations institutionnelles et sociales par la conversion de l'individu.

Dans cette période intermédiaire, où le croyant est appelé à s'engager dans le monde (la famille, la société, la culture...[40]), c'est par la prière qu'il devient un véritable collaborateur ou assistant de Dieu. Nous pourrions montrer que Cullmann partage avec Luther[41] des réflexions sur l'exaucement en se fondant sur la prière de Jésus à Gethsémané (Mt 26, 36ff.)[42]; nous pourrions souligner également combien les deux hommes insistent sur le fait que, dans ce dialogue authentique, l'homme ne saurait dicter à Dieu les conditions de cet exaucement; on insistera davantage encore sur le fait que, pour nos deux interprètes de la Bible, par la prière, l'être humain devient un allié de Dieu contre le Malin[43]:

«Nous avons vu que c'est la volonté de Dieu que nous priions toujours. Cela veut dire: même lorsque, dans des événements aussi horribles que ceux que nous avons vécus sous Hitler, nous devons constater le triomphe temporaire du mal et l'absence temporaire de Dieu, il nous faut trouver le courage de prier. Ce que nous savons de Bonhoeffer dans les derniers instants qui ont précédé son exécution peut aussi nous servir de modèle. C'est précisément dans de telles situations qu'il faut aussi prier. Face à elles, en effet, il revient à la prière une fonction qui dépasse en importance toutes celles que nous avons mises en lu-

cale du cœur qui changera dès à présent les rapports avec Dieu et avec le prochain. Toute la question de Dieu se trouve placée dans la lumière du Royaume de Dieu dont les normes sont différentes de celles du monde et des hommes. Les premiers chrétiens ont été fidèles à l'attitude de leur maître. Ils ont pratiqué une communauté des biens qui, contrairement à celle qui était imposée par une organisation aux membres de la secte de Qumran, n'était pas obligatoire, mais inspirée par le Saint-Esprit, à l'œuvre dans l'individu [...]. Nous voyons ici comment la priorité accordée par Jésus à l'exigence d'un repentir radical a changé l'ordre des relations humaines.»

[40] Cullmann (Anm. 11) 77: «Les chrétiens qui aujourd'hui partagent la responsabilité pour des réformes devront utiliser, en toute liberté, tous les moyens techniques que leur offre le monde moderne, mais ils devront s'abstenir de vouloir manifester leur compétence en empruntant leurs normes dernières au monde moderne au lieu de les emprunter à l'évangile.» Pour Luther, voir Ebeling (Anm. 8) 219-238.

[41] Voir M. Arnold, Prier 15 jours avec Luther, Montrouge 1998, 44-46.

[42] «La soumission [de Jésus] à la volonté divine dans la prière de Gethsémané s'exprime par les deux adjonctions à la demande [que Dieu veuille éloigner de lui la coupe des souffrances]: ‹si cela t'est possible› (Mc 14, 35) [...] et ‹non pas ce que je veux, mais ce que tu veux› (Mc 14, 36) [...]. La force qu'il faut pour être disposé à ajouter à chaque demande la promesse d'accepter qu'elle ne sera pas exaucée, et même pour prier que ‹la volonté de Dieu soit faite›, est tout aussi difficile à acquérir que celle qu'il faut pour atteindre la foi que Jésus exige des disciples. Il est infiniment difficile, lorsqu'on supplie d'être sauvé d'une détresse terrible, de dire: ‹Mais non pas ce que je veux.› On ne peut parvenir à cette force qu'en cherchant et en trouvant dans la prière le dialogue, la rencontre avec Dieu. Il faut qu'elle soit conférée à celui qui prie *dans* la prière elle-même. Alors, le non-accomplissement de la demande n'est plus non-exaucement de la prière. La force de s'unir à la volonté de Dieu est elle-même exaucement.» (73).

[43] Pour Luther, voir Arnold (Anm. 41) 85-89.

mière jusqu'à présent. [...] Compte tenu des réserves qu'exige la souveraineté de Dieu, nous pouvons oser affirmer que, par nos prières, nous devenons des assistants de Dieu dans le combat qu'il livre contre l'œuvre du diable dans le monde. Il faut mentionner ici toutes les prières, individuelles et collectives, en faveur de la paix. Telle est la fonction la plus noble de la prière, par laquelle, avec l'aide du Saint-Esprit, nous dépassons tous les autres discours humains.»[44]

VI. Conclusion

Sans avoir recherché l'exhaustivité[45], nous nous sommes attardé sur les parentés fondamentales entre Luther et Cullmann. Au terme de cette brève investigation, il convient de poser à nouveau la question: Cullmann, théologien luthérien?

Oui, mais pas dans une acception restrictive de «luthérien», au sens où l'exégète du Nouveau Testament souscrirait servilement aux confessions de foi luthériennes du XVIe siècle.

De manière bien plus profonde, Cullmann partage avec Luther une conception précise de l'exégèse, qui ne dénature pas le texte biblique; une conception précise du contenu central du Nouveau Testament: le Christ crucifié, ressuscité et qui reviendra glorieux; et surtout, une conception précise de la vie du croyant, dont la situation, entre le déjà et le pas encore – et toujours en dialogue avec Dieu –, n'est pas fondamentalement différente de celle des premiers chrétiens.

Ces parallèles ne s'expliquent pas seulement par la fréquentation des mêmes textes de référence, la Bible et notamment le Nouveau Testament: si tel était le cas, on comprendrait mal pourquoi les débats exégétiques furent aussi âpres, tant entre les interprètes du XVIe siècle qu'entre leurs successeurs au XXe siècle.

Il ne s'agit pas non plus de simples influences de Luther sur Cullmann. Nous aurions pu, en effet, nous attarder aussi sur ce qui sépare Cullmann de Luther, même si ces différences nous paraissent de bien moindre importance. Nous ne citerons que l'une d'entre elles; elle réside dans le genre des écrits de Luther et de Cullmann: au goût du premier pour la polémique répond, chez

[44] Cullmann, La prière (Anm. 29) 241.

[45] Nous aurions pu aborder d'autres thèmes, tels que Dieu et César et les réflexions sur le rapport entre l'Église et les autorités temporelles, vis-à-vis desquelles une certaine distance critique est nécessaire, ou encore la question du baptême des petits enfants. (C'est pour des raisons moins exégétiques – dans le Nouveau Testament, la pratique du baptême des enfants «est attestée tout au plus indirectement par quelques traces» – que théologiques que Cullmann prône le pédobaptisme: «Le pédobaptisme est cependant parfaitement compatible avec la *doctrine* du baptême, enseignée par l'Écriture: [...] La foi n'est décisive qu'en tant que *réponse* humaine à cette grâce de Dieu.» (O. Cullmann, Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême, in: Des sources [Anm. 33] 97-148 [141].)

le second, le souci d'être bien compris, même par ses adversaires. Sous ce rapport, Cullmann, qui a consacré tout un ouvrage à défendre son projet œcuménique contre ses contradicteurs[46], est bel et bien bucérien.

Ces parentés et ces différences illustrent que le fait que, pas davantage que Luther, Cullmann ne saurait se réduire à une influence unique. En ce sens-là aussi, paradoxalement, Cullmann est donc luthérien. Ou plutôt, devrions-nous dire, il porte la marque des grands esprits: ceux qui retrouvent les intuitions de leurs illustres prédécesseurs ou se nourrissent de leur pensée (mais sans jamais s'inféoder à elle), et qui la prolongent.

Matthieu Arnold, Strasbourg

[46] O. Cullmann, Les Voies de l'unité chrétienne, Paris 1992.