

LE CHRIST ET LE TEMPS

Réflexions sur un livre récent

La liturgie, liée au temps, débouche sur l'éternité. Son lien au temps est multiple. Le retour hebdomadaire du jour du Seigneur, les heures canoniales, le cycle de l'année liturgique la font entrer dans le rythme périodique du *temps physique*. En second lieu, la communauté qu'elle rassemble, l'Église, vit dans le *temps de l'histoire*, œuvre de l'homme; la liturgie porte la marque, superficielle ou profonde, des individus et des générations qui y apportent leurs préoccupations diverses, du devenir culturel dont le peuple de Dieu est le porteur ou l'artisan. Enfin, plus profondément, la liturgie se réfère au *temps du salut*, parce qu'elle évoque pour chaque génération l'unique mystère du Christ, qui a été crucifié sous Ponce Pilate, qui est ressuscité et qui reviendra¹. Cette dernière et mystérieuse référence, qui prétend n'être ni un simple souvenir ni une simple attente, à un événement du passé et à un événement de l'avenir, dépasse les possibilités du présent. Elle suppose que le Christ est « maintenant », à l'instant où la liturgie se déroule, assis à la droite de Dieu, et ainsi le temps de la liturgie rencontre de quelque manière l'éternité de Dieu.

La liturgie pose ainsi à la pensée théologique le problème du temps. Or un livre remarquable de M. Oscar Cullmann, professeur aux Facultés de Théologie (protestante) de Stras-

1. Des publications récentes du Centre de Pastorale liturgique, entre autres L. BOUYER, *Le Mystère pascal*; O. CASEL, *Le Mystère du Culte chrétien*; le « Cahier de la Vie Spirituelle » intitulé *Le Huitième Jour*, ont déjà mis en lumière ces différents points.

bourg et de Bâle, intitulé *Christus und die Zeit*² (Le Christ et le Temps) vient de formuler ce problème d'une façon neuve et suggestive.

Ce livre, à vrai dire, n'apporte pas seulement une contribution capitale à l'étude historique de « la conception du temps et de l'histoire dans le christianisme primitif », mais une lumière singulièrement pénétrante sur maints débats actuels qui débordent la recherche liturgique strictement prise. Essayons pourtant de les délimiter sommairement, avant d'en venir à l'analyse et à la critique du livre de M. Cullmann. L'étude liturgique du temps ne perdra rien, pensons-nous, à se poursuivre dans ce large contexte.

Dans le domaine de la pensée, le XIX^e siècle nous a légué le « sens de l'histoire ». Ce lieu commun demande quelques précisions.

Il est de fait que les travaux du siècle dernier ont abouti à une mise au point de la « méthode historique » dont les avantages scientifiques ne sont plus contestés³. Mais il ne faut pas se méprendre sur sa portée. Si elle met en possession de moyens plus rigoureux pour connaître le passé, si elle donne le « sens du contexte » et oblige à tenir compte du temps pour définir et juger les doctrines, la méthode historique ne modifie pas le régime même de la pensée ni ne met en question, à elle seule, le caractère intemporel des acquisitions de l'esprit : un Harnack prétendait bien, au bout du compte, dégager l'« essence » du christianisme.

Il est une autre manifestation du « sens de l'histoire », qui fait intervenir le temps d'une façon beaucoup plus radicale dans la vie intellectuelle de l'homme. Ses origines et ses développements sont multiples et complexes. Puisqu'il

2. OSCAR CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*. Zürich, Evangelischer Verlag, 1946. Une édition française vient de paraître chez Delachaux et Niestlé, sous le titre *Christ et le Temps*.

3. Dégagée des abus qui la compromettaient au cours des controverses modernistes, la méthode historique a reçu droit de cité dans l'étude même de la Bible et des origines chrétiennes (encyclique *Divino Afflante Spiritu*).

s'agit ici d'évoquer des problèmes plutôt que de les résoudre et même de les poser dans toute leur précision, on voudra bien nous permettre de la caractériser dans un raccourci dont nous ne nous dissimulons pas l'insuffisance.

La pensée « classique », héritée des Grecs et, à certains égards, du Moyen-Age et de la Renaissance, considérait un monde d'*objets*. L'idéal de la connaissance était de contempler les « Idées », ou du moins l'ordre des « natures », ordre invariable et nécessaire, dégagé du temps par l'abstraction, et de formuler à leur sujet les « vérités éternelles ». Or, quand un Kierkegaard réclame « une vérité qui soit une vérité *pour moi* », c'est bien la vérité objective et « éternelle » qui est mise en question. Le sujet connaissant va entrer dans la définition même de la vérité. « *L'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée, voilà la vérité, la plus haute vérité qu'il y ait pour un sujet existant*⁴. » L'irruption décisive du « sens de l'histoire » dans la vie de l'intelligence nous paraît être celle-là, car si l'« existence » entre dans la définition de la vérité, le temps y entre avec elle. — Mais quel temps ?

Ce peut être — comme chez Kierkegaard lui-même — le temps de l'« intériorité ». On sait le peu de cas que Kierkegaard fait de l'« histoire mondiale » : car seul importe, pour l'individu que je suis, l'instant que je vis (et, peut-être, l'instant de l'éternité : tout le problème du temps consiste dans la « répétition » de l'instant). De Kierkegaard à l'existentialisme contemporain, tout un courant de pensée regarde avant tout le temps comme une catégorie de la liberté, que déterminent les actes libres de l'homme (et, si des perspectives chrétiennes sont ouvertes, les libres interventions de Dieu).

D'autres se refusent à séparer l'existence humaine de l'« histoire », c'est-à-dire du monde en devenir qui l'entoure. Si la vérité, pour Hegel comme pour Karl Marx, n'est plus identifiée à l'Idée intemporelle, elle ne l'est pas davantage à la subjectivité individuelle. Elle se cherche « dialectiquement » dans le devenir total de l'homme et du monde. Elle est donc profondément dans le temps, et le

4. KIERKEGAARD, *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques* (trad. P. Petit), p. 134. Les soulignés sont dans le texte.

temps lui-même n'est pas tant traversé par les jeux imprévisibles de la liberté humaine ou divine qu'organisé du dedans en « moments » de cette dialectique immanente à l'histoire.

Ces différents aspects de la pensée moderne ne sont pas restés, on le sait, simples chapitres de l'histoire de la philosophie. En chacun d'eux se traduit une conception de l'homme, nourrie de l'expérience concrète d'un milieu et d'une situation historique, et réagissant à son tour sur le comportement éthique de ce milieu. Ils ne pouvaient davantage rester indifférents à la pensée chrétienne, d'autant moins que celle-ci, si elle a pu paraître parfois un système clos de vérités éternelles, a pourtant toujours affirmé, au centre même de son *Credo*, sa dépendance à l'égard d'une histoire. Elle peut même revendiquer, à bien des égards, la paternité de ce sens moderne de l'histoire dont sa tradition contient mainte préfiguration. Il n'est donc pas surprenant que la préoccupation moderne du temps, sous ses diverses formes, trouve un écho théologique.

Kierkegaard, ayant donné de la vérité la définition que nous citons plus haut, note aussitôt que cette définition est « une transcription de celle de la foi⁵ ». Avant lui, saint Augustin avait donné — dans de tout autres catégories philosophiques — une définition non moins « intérieure » de la vérité et de la conversion à la vérité : « *Noli foras ire, in teipsum redi : in interiore homine habitat veritas*⁶. » Tout un courant chrétien, jamais tari, et dont les résurgences contemporaines sont abondantes, aboutit à saisir la vérité chrétienne comme prise dans une histoire intérieure, et à mesurer le temps par les événements de celle-ci, c'est-à-dire par l'éternité (mais l'éternité du Dieu vivant, et non pas celle des « vérités éternelles »). L'histoire entière du salut y est elle-même considérée avant tout dans ses tenants et aboutissants supra-temporels, irruptions imprévisibles de la transcendance divine dans le temps.

Mais d'autres thèmes chrétiens se mêlent à ceux-là. Saint Augustin a écrit aussi la *Cité de Dieu*, et l'idée d'une Église en marche dans le temps, dans cette perspective « historico-

5. *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 135.

6. *De vera religione*, XXXIX, 72.

mondiale », voire cosmique, que refusait Kierkegaard, est aussi de celles qui rencontrent profondément la sensibilité chrétienne d'aujourd'hui. Et certains admettraient volontiers que l'« Incarnation continuée », ou que « Jésus-Christ répandu et communiqué » en un sens que Bossuet n'avait pas prévu, assume pour sa croissance les moments d'une dialectique historique, d'une maturation du monde où se prépare organiquement, de l'intérieur même du temps, le « plérome » du Christ.

Temps de la liberté et de la transcendance, temps de l'histoire mondiale et du devenir cosmique; on voit comment ces conceptions diverses du temps impliquent des positions différentes à l'égard du mystère chrétien — et, spécialement, du mystère liturgique, — comme à l'égard de ce monde. Ces positions s'affrontent aujourd'hui dans la pensée comme dans l'action chrétiennes. Mais la Révélation, dans son *donné* même, avant toute élaboration de l'esprit, contient quelques affirmations fondamentales sur le temps. Elles peuvent et doivent servir de pierre de touche. Les découvrir, puis, à partir d'elles, dresser en quelque sorte le « cahier des charges » théologique de toute conception chrétienne du temps, c'est à quoi nous invite l'ouvrage de M. Cullmann qu'il nous faut maintenant analyser.

La conception chrétienne du temps, selon les auteurs du Nouveau Testament, est essentiellement caractérisée dans l'analyse de M. Cullmann par deux traits : d'une part, les événements de la Révélation et du salut se situent le long d'une ligne continue et montante, il existe entre eux un rapport dynamique de développement (*οἰκονομία*); d'autre part, chacun de ces événements — et au premier chef l'événement central et décisif de la série, à savoir l'événement de Pâques — est saisi dans son unicité historique (*Einmaligkeit*), comme arrivé une fois et une fois pour toutes (*ἐφάπαξ*). Les deux premières parties du livre dégagent de la façon la plus riche et la plus cohérente le sens de ces deux termes néo-testamentaires : *οἰκονομία* et *ἐφάπαξ*.

1. L'« économie » du salut implique, dans les écrits du

Nouveau Testament, la conception la plus « naïve » et la plus vigoureusement réaliste du temps. Si le temps de Platon, cette « image mobile de l'éternité », et en général le temps des Grecs trouvent dans le cercle fermé leur image la plus adéquate, c'est la ligne droite et infinie qui figure le temps chrétien comme d'ailleurs le temps du judaïsme. Le long de cette ligne se situent *les temps* (καιροί) : ceux que l'homme choisit pour son action et ceux que Dieu détermine. Dieu comme l'homme a ses « Jours J », et ceux de Dieu ne sont pas ceux de l'homme (cf. Jean, VII, 6); mais ils s'inscrivent, eux aussi, sur la même continuité linéaire, et non pas hors du temps, dans l'au-delà d'une éternité intemporelle. Les temps divisent le temps, les καιροί délimitent, sur l'extension indéfinie de la durée, les αἰῶνες, les périodes qui sont à la fois celles du temps et celles de l'éternité : il y a un αἰὼν οὐτος, un « siècle présent » qui va du jour de la création au jour de la « fin des temps »; il y a un αἰὼν d'avant la création (que désigne l'expression ἐκ τοῦ αἰῶνος); il y a un αἰὼν μέλλων, un siècle à venir, après la fin des temps; et les αἰῶνες τῶν αἰῶνων, les « siècles des siècles », qui recouvrent la totalité de cette durée, sont aussi coextensifs à l'éternité de Dieu.

Mais si l'« éternité » divine elle-même est ainsi « naïvement » conçue comme l'extension indéfinie du temps, sa transcendance se manifeste en ce que Dieu est Seigneur du temps. Cette seigneurie s'affirme de multiples manières. Pour Dieu « mille ans sont comme un jour » (II Petr., III, 8) et là où Dieu agit, les frontières des « siècles » sont franchies : toutes choses préexistent en lui; le Christ, bien qu'ignorant, lui aussi, « le jour et l'heure », est néanmoins le porteur et l'agent de cette maîtrise, son action anticipe le « siècle à venir »; dans l'Église, l'Esprit, cet « élément eschatologique » est déjà à l'œuvre et, par le culte eucharistique, toute la ligne temporelle du salut se concentre comme en un point en un « Jour du Seigneur » qui à la fois rappelle le jour historique de Pâques et annonce celui de la parousie; enfin la vie du chrétien dans l'Esprit le rend lui aussi participant à la fois de l'histoire du salut tout entière et des effets qu'elle répartit dans la durée.

Mais toutes ces manifestations de la seigneurie de Dieu sur le temps ne font que développer les conséquences de

son intervention principale dans la durée, à savoir en Jésus-Christ. Il en résulte, pour le chrétien, une *nouvelle division du temps*, celle-là même que notre manière de fixer les dates, avant et après Jésus-Christ, traduit dans l'usage banal. Pour le judaïsme messianique, le *centre (Mitte)* du temps, qui lui donne son orientation décisive, est la *fin des temps*. Pour le christianisme, ce centre est un fait *du passé*, l'événement dont le Christ est le sujet et dont Pâques est l'instant décisif. Dès lors, à la division tripartite du temps : temps d'avant la création, « siècle présent » et « siècle à venir », se superpose, pour le chrétien, une nouvelle division, bipartite, dont Pâques est la frontière. De là résultent, pour cette période qui s'étend entre Pâques et la fin du monde, des caractères apparemment contradictoires. Elle appartient encore au « siècle présent », mais le « siècle à venir » y est déjà virtuellement commencé, puisque l'instant décisif d'où procède ce siècle à venir n'est plus à attendre, mais qu'il est déjà intervenu. La parousie est le « V day », et la guerre n'est pas finie; mais la bataille décisive a déjà eu lieu. Après le jour décisif, avant le jour définitif, nous sommes dans « les derniers temps » — quelle qu'en soit la durée.

M. Cullmann prend ici position contre l'« eschatologie conséquente » où un Albert Schweizer, un Martin Werner veulent voir l'essentiel de la foi primitive. Sans doute ont-ils eu raison d'insister sur le fait que le salut chrétien est lié au temps, et sur l'espérance eschatologique des premiers chrétiens. Mais ils n'ont pas vu que cette espérance, qui, telle qu'ils la décrivent, était déjà celle du judaïsme, est désormais, depuis Pâques, fondée sur la foi à un événement *du passé*. Dès lors, la prolongation des « derniers jours » n'en change aucunement le caractère. La supputation d'une fin *proche*, même en admettant que les premiers chrétiens, ou Jésus lui-même, l'aient risquée, n'est qu'une erreur psychologique de perspective, sans conséquence théologique.

L'événement de Pâques est donc, à tous égards, l'événement du « milieu », le centre vers lequel converge toute l'histoire antérieure, duquel sort toute l'histoire postérieure. C'est dans leur relation à ce moment central que tous les temps s'organisent en une « économie », composent

avec leurs *καίροι* une ligne montante, une *Heilslinie* qui est une *Christuslinie*. Les textes du Nouveau Testament se présentent sous la plume de M. Cullmann, où s'affirme cette perspective christologique appliquée à toute l'histoire — y compris ce qui échappe à l'« histoire » de l'historien : la Création et la Fin des temps. La totalité du devenir cosmique et humain y est ainsi incluse et la perspective ne se rétrécit d'abord, de la création entière à l'humanité résumée en Adam, de l'humanité au peuple élu, de celui-ci à son « reste », du « reste » à l'unique Serviteur de Yahvé, que pour se déployer à nouveau du Christ aux Douze, de ceux-ci à l'Église et de l'Église à l'ensemble des hommes qu'elle appelle, et jusqu'aux « nouveaux cieux » et à la « nouvelle terre », quand « Dieu sera tout en tous ». Le choix (l'« élection ») qui met à part, dans le devenir général du monde, la fraction de plus en plus restreinte sur qui se joue l'histoire du salut, est un choix de substitution (*Stellvertretung*) selon lequel l'élément choisi — et finalement le Christ — est porteur du destin de tous les autres.

2. Si tous les moments de l'histoire du salut sont ainsi rassemblés dans une perspective unique, en une seule *οἰκονομία*, il faut se garder d'en faire pour autant des « moments dialectiques » dont la réalité serait avant tout celle d'une idée intemporelle qui prendrait en eux son développement, ou encore de les réduire aux apparences successives d'un mythe idéal. Ils sont au contraire rigoureusement temporels, et c'est là le premier sens de cet *ἐφάπαξ* dont le Nouveau Testament use abondamment et dont la seconde partie du livre explique le contenu. *Ἐφάπαξ* : c'est arrivé « une fois », avec toute la banalité, toute l'opacité du fait. Mais aussi — second sens du mot, inséparable du premier —, c'est arrivé « une fois pour toutes » : cet événement totalement immergé dans le déroulement de la durée est néanmoins définitif, il a une importance décisive *pour tous les temps*.

Cette unicité historique, cette *Einmaligkeit*, caractérise avant tout l'événement dont le Christ est le sujet. Si pour nous l'éloignement historique estompe le réalisme des récits évangéliques, si l'éloignement géographique idéalise la « Terre Sainte », si la Croix elle-même est devenue un motif

sacré, les premières générations chrétiennes au contraire mesureraient clairement le scandale de voir ce fait divers banal : Jésus de Nazareth cloué à une potence, promu au rang d'événement décisif de l'histoire. Les juifs se scandalisaient déjà d'apprendre que le Messie était de Nazareth, et l'insistance de saint Paul sur le Christ crucifié les heurtera directement. La tentation d'évacuer ce scandale mène à la grande hérésie chrétienne : le docétisme. Docétisme au sens strict dans la gnose de Basilide ou l'hérésie de Cérinthe, qui refusent d'identifier le Messie au Crucifié. Mais docétisme encore dans les controverses christologiques, pour autant qu'on y oublie l'œuvre rédemptrice du Christ pour polémiser sur ses deux natures. M. Cullmann cite ici Mélanchton : « *Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non quod isti docent ejus naturas, modos incarnationis contueri.* » Se livrer sur l'histoire du salut à une spéculation, c'est, selon l'auteur, abandonner la perspective néo-testamentaire.

Comme les gestes du Christ, les événements du salut avant et après le Christ sont des événements qui arrivent une fois, ἐφάπαξ. Le passé de l'Ancien Testament garde toute sa distance temporelle par rapport au Christ qu'il prépare, et c'est pourquoi M. Cullmann récuse la méthode allégorique, qui élimine indûment cette distance.

De même, l'*avenir eschatologique* garde le caractère temporel d'un événement futur. Il n'est plus nécessaire d'y insister.

Il faut insister, au contraire, sur cette portion du temps après le Christ qui est notre *présent*, c'est-à-dire le temps où vivent les chrétiens entre l'Ascension et la parousie. Ce temps reçoit de sa relation particulière au milieu et à la fin des temps une signification nouvelle, qui est, aux yeux de M. Cullmann, la pierre de touche de la fidélité au message néo-testamentaire. Les pages qu'il y consacre, riches d'une théologie de la foi, d'une eschatologie, d'une théologie de la liturgie, d'une théologie missionnaire, sont d'une admirable densité.

La communauté primitive, nous dit-il, avait au plus haut point la conscience du présent, le sentiment de vivre un temps nécessaire à l'histoire du salut. Qu'on réfère au contraire à l'« éternité » les actes de la vie chrétienne, et l'on

« banalise » cette vie, perdant le sens de l'ἐφάπαξ néo-testamentaire.

La considération décisive est ici une considération « dialectique », mais d'une dialectique *temporelle* et non d'une dialectique idéale. Le temps présent n'est pas, selon le Nouveau Testament, soumis à la tension entre « ici-bas » et l'« au-delà », ni même à la tension entre le temps et l'éternité, mais à cette autre tension que nous avons déjà notée en analysant les divisions chrétiennes du temps : tension entre les deux αἰῶνες, le « siècle présent » et le « siècle à venir » auxquels le temps présent appartient à la fois. De cette tension découlent tous les caractères du présent dans l'histoire du salut.

Qu'en est-il « à présent » ? Le Christ, qui *est* ressuscité et qui *reviendra*, à présent *règne*. Il règne sur toutes choses au ciel et sur la terre, et sur la terre le centre de son règne est l'Église, « corps » du Christ. Le temps de l'Église est essentiellement le temps du règne du Christ, et la tension temporelle qui caractérise le règne du Christ, entre son Ascension et son retour, imprime aussi sa marque sur la vie de l'Église. L'Église, comme le Christ monté aux cieux, vit « entre les temps ». Par là s'expliquent les contradictions apparentes de son être.

Ainsi, par exemple, le péché accompagne dans l'Église, et dès ses origines, la sainteté : car l'Esprit, cet « élément de la fin des temps », et la chair, qui est encore celle de ce siècle, sont simultanément à l'œuvre en elle qui participe aux deux « siècles ». Ainsi encore, à la synaxe eucharistique, la foi des chrétiens regarde ensemble le passé et l'avenir. La présence au milieu d'eux du Christ régnant implique à la fois le souvenir de sa Résurrection⁷ et l'attente de son retour. « A la Cène se concrétise pour ainsi dire dans sa totalité la situation dans l'histoire du salut (*heilsgeschichtlich*) du temps présent : sa relation étroite et simultanée au milieu et à la fin des temps. »

7. De sa Résurrection et non d'abord de sa Passion. Pour M. Cullmann (cf. *Le Culte dans l'Église primitive*, traduction d'un chapitre de *Urchristentum und Gottesdienst*), la réunion eucharistique au jour du Seigneur rappelle d'abord les repas du Ressuscité avec ses disciples, et ce n'est que sous l'influence de saint Paul (I Cor., xi) que le souvenir de la dernière Cène, présent dès l'origine mais au second plan, passe au premier.

Ainsi enfin la tâche propre de l'Église : l'annonce missionnaire de l'Évangile, lui est assignée en raison de sa situation dans l'« entre-temps ». L'annonce de l'Évangile est à la fois pour l'Église le signe avant-coureur de la fin des temps (quand tous les peuples auront été évangélisés, « la fin viendra ») et le devoir qui lui incombe pour hâter cette fin. En cette tâche missionnaire réside la signification propre du présent, son sens (*Sinn*) dans l'histoire du salut. « C'est l'ἐφάπαξ du temps présent. »

M. Cullmann achève de préciser sa pensée sur le temps de l'Église en la situant par rapport à deux conceptions opposées qu'il juge toutes deux erronées : celle de Kierkegaard et celle du catholicisme. L'une et l'autre achoppent au même point : la distance temporelle du présent de l'Église au passé du Christ, distance qu'elles prétendent l'une et l'autre éliminer. Kierkegaard le fait en oubliant le présent : chez lui, la foi rend le croyant « contemporain » du Christ, elle arrache à l'histoire le rapport du chrétien au salut. Affirmant la nécessité d'un « saut » par-dessus le temps, il oublie l'affirmation fondamentale du Nouveau Testament : le Christ règne maintenant. L'Église catholique, à l'inverse, prétend se saisir de ce Christ, dans le présent, comme si son règne actuel ne devait pas être référé à l'événement passé de Pâques. Elle annule l'ἐφάπαξ de la Rédemption en le détachant du temps unique où il s'est inscrit, pour en faire son bien actuel. Le catholicisme fait du présent, du temps de l'Église, un absolu (*Verabsolutierung der Gegenwart*). Selon lui, l'ἐφάπαξ pascal est rendu présent (*vergegenwärtigt*) à l'Église, tout comme, chez Kierkegaard, le chrétien devient contemporain du Christ; dans l'un et l'autre cas, la distance temporelle est abolie, le vrai caractère de l'ἐφάπαξ méconnu.

M. Cullmann récuse donc la théologie catholique de la messe comme re-présentation (*Vergegenwärtigung*) de la Passion : car « celui qui apparaît maintenant à la communauté rassemblée n'y apparaît pas en temps que crucifié (*gekreuzigt Werdender*) et que ressuscitant, pas davantage en tant que revenant pour la parousie eschatologique, mais en tant qu'assis à la droite de Dieu, lui qui a été crucifié et est ressuscité et qui reviendra. Comme tel, il accorde présentement le pardon des péchés qu'il a opéré et promet la consommation qu'il apportera ».

Il récuse également la notion catholique de tradition. Elle oublie le caractère décisif et normatif de l'ἐφάπαξ accompli dans le Christ; elle oublie, plus spécialement, le caractère unique des temps apostoliques qui sont comme soudés aux temps évangéliques : « Le fondement n'est posé qu'une fois. »

Nous reviendrons sur ces points de controverse. Notons pourtant dès maintenant que si M. Cullmann pense devoir maintenir contre le catholicisme la valeur normative unique du passé, il n'en maintient pas moins, contre un « protestantisme étroit », la valeur propre du temps de l'Église dans l'histoire du salut.

Les deux filons que nous venons de suivre avec M. Cullmann : οἰκονομία, ἐφάπαξ ont permis à l'auteur de définir la conception chrétienne du temps. Les deux dernières parties du livre en font apparaître quelques conséquences. Nous nous y attarderons moins, malgré leur intérêt.

3. La troisième partie décrit les rapports de l'histoire du salut et du devenir général du monde. L'histoire du salut n'est pas en effet un mince fil parmi les autres dans le riche écheveau de l'histoire générale. Le monde dans sa totalité n'est pas étranger à la seigneurie du Christ. Le Christ est le médiateur de la Création; à la parousie, il remettra toutes choses au Père. Dans l'entre-deux, la confession « Kyrios Christos » implique un règne universel. Car le choix privilégié d'Israël, de son « reste », du Messie, n'est qu'une substitution de la partie au tout, au bénéfice final de ce tout. Le Christ monté au ciel, il est « temps » que les païens rentrent dans l'économie de ce salut qui a été gagné pour eux, afin que Dieu soit « tout en tous ». C'est la tâche de l'Église, « corps » du Christ ressuscité, de les y appeler en se dilatant elle-même jusqu'aux extrémités du monde. Ainsi, l'Église et le monde ne sont pas juxtaposés, mais quasi concentriques, le Christ étant leur centre. L'un et l'autre sont du domaine du Christ, et l'Église qui le sait doit le dire au monde qui ne le sait pas.

Quant aux puissances de ce monde — les ἐξουσίαι de Rom. XIII et les ἄρχοντες de I Cor., II, 8, qui désignent, aux yeux de M. Cullmann, à la fois les pouvoirs civils du monde romain et les puissances spirituelles qui agissent par eux —,

elle rendent, à leur manière, témoignage du caractère ambigu et dialectique de cet « entre-temps » qui est le temps de l'Église. Car elles sont, dès maintenant, assujetties au règne du Christ qui a « tout mis sous ses pieds », et pourtant elles gardent jusqu'à la fin des temps une certaine liberté, dont l'hostilité sert en définitive le Règne. Ce « dualisme », non pas métaphysique, mais, une fois encore, *temporel*, commande l'attitude complexe du chrétien à l'égard de l'État. Assujetties au Règne du Christ, ces puissances exercent la volonté de Dieu selon l'ordre fixé par lui : d'où les recommandations positives d'obéissance et de respect que nous lisons dans Rom., XIII. Hostiles à ce règne, elles appellent la défiance du chrétien et deviennent, à ses yeux, la « Bête ».

Le chrétien doit-il donc, en définitive, accepter ou refuser le monde ? La situation propre du temps présent dans l'histoire du salut et les rapports complexes du monde au règne du Christ commandent la réponse, également complexe, de I Cor., VII, « user du monde comme n'en usant pas ».

4. La quatrième partie étudie la place et le rôle de l'*individu* dans l'histoire du salut. Le christianisme insiste, plus que toute autre conception de l'homme, sur la valeur unique de la destinée personnelle. Comment concilier cette insistance avec l'affirmation d'une « économie » collective de salut ?

Il n'y a pas à les concilier, car elles se réfèrent à la *même* réalité. L'histoire du salut, dans toutes ses phases, concerne chaque chrétien. *Tua res agitur*. « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu... Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ notre vie sera manifesté, alors vous aussi serez manifestés avec lui dans la gloire » (Col., III, 1-4). Toute cette histoire est donc la mienne.

Le passé est *mon* passé. Je suis mort et ressuscité « avec » le Christ. Ici encore M. Cullmann refuse de concevoir le *σὺν* paulinien en un sens « mystique », celui d'une présence (*Vergegenwärtigung*) du mystère pascal au chrétien. Le seul lien entre ce passé et mon présent est la *foi*, par laquelle je saisis que ce passé a été accompli pour moi. Elle implique

l'élection divine, par laquelle j'appartiens, dès le commencement, à l'économie du salut.

Le présent, pour l'individu chrétien, c'est d'abord le *don de l'Esprit*, qui lui est départi selon sa propre mesure, mais pour l'Église, le faisant entrer ainsi comme un élément irremplaçable dans le devenir actuel du salut. C'est ensuite le *commandement de Dieu* pour lequel le Nouveau Testament réclame de lui une obéissance inventive et libre. Car aux impératifs de l'Ancien Testament le Nouveau n'ajoute rien, sinon un « indicatif » : « le temps est venu » où la Loi doit être « accomplie ». Aussi bien l'attitude de Jésus à l'égard de la Loi que ses prescriptions morales, toutes liées à l'appréciation des circonstances nouvelles, et que ses paraboles, où Jésus crée et décrit lui-même les circonstances qui commandent un comportement, manifestent la liberté de jugement et l'attention concrète au temps avec lesquelles le chrétien doit agir. Paul fait de même. Il n'existe qu'un seul principe « général » d'application : l'amour. Mais l'impératif de l'amour est lui aussi fondé sur un « indicatif », celui de l'amour que Dieu nous a manifesté. Ainsi toute l'éthique du Nouveau Testament est, elle aussi, « *heils-geschichtlich* ».

L'avenir de l'individu chrétien est lui aussi étroitement lié à l'histoire du salut. Il n'y a pas, hors de la perspective de la fin des temps, de destinée personnelle, parce qu'il n'y a pas, pour l'homme, de survie *naturelle* après la mort. Pour que la vie sorte de la mort il faut un miracle créateur de Dieu : celui-là même qui s'est accompli à Pâques, dans le Christ, et qui s'étendra, à la fin, à tous ceux qui dorment « en lui ». L'espérance de l'individu chrétien est donc espérance en la résurrection *finale*. Mais l'espérance judaïque de la résurrection, fondé sur la foi en Dieu créateur, est désormais fondée sur la foi en la Résurrection du Christ. Le Christ est ressuscité dans le passé, et présentement il vit par l'Esprit. Ce même Esprit nous est donné, il est le gage, dans nos corps mortels, de la résurrection à venir. Mourir, avant la parousie, c'est « être avec le Christ », entrer en possession plus étroite du même gage, et ceux qui sont morts « dans le Seigneur » ont encore devant eux l'avenir de la résurrection. Nous retrouvons ainsi, dans l'attitude du chrétien devant sa destinée, la tension caractéristique du

temps présent entre le passé et l'avenir : « Dieu nous a sauvés et nous sauvera de la mort » (II Cor., 1, 9).

L'ouvrage que nous venons d'analyser repose sur une exégèse critique du Nouveau Testament qu'il prolonge en une théologie biblique. Laissant à de plus qualifiés le soin de contrôler ses bases exégétiques, que nous acceptons telles quelles dans leur ensemble, *salvo meliori judicio*, nous nous attacherons ici à son aspect *théologique*, et c'est à ce plan que nous devons, après avoir dit notre accord pour l'essentiel, formuler quelques réserves importantes. Qu'on n'entende pas par là que nous allons chercher, pour juger les conclusions d'un exégète, un critère hors de la Révélation néo-testamentaire. C'est au contraire le Nouveau Testament lui-même, tel que M. Cullmann nous aide à le lire, qui à notre avis ne se prête pas à certaines des conclusions de l'auteur.

Mais il faut d'abord souligner ce qui nous semble l'apport indiscutable et bienfaisant de ce livre à la théologie contemporaine : le vigoureux réalisme de la conception néo-testamentaire du temps. L'aisance, signe d'une rare maîtrise, avec laquelle M. Cullmann évoque en chaque point contesté les textes topiques et la sûreté avec laquelle, respectant leur contexte, il en extrait le suc authentique et savoureux, emportent une conviction qui devient plus forte et plus claire à chaque page : le christianisme n'est pas une philosophie de l'histoire, il n'est pas même une théologie de l'histoire, il est d'abord, au sens le plus simple du mot, *une histoire*. Le temps y joue donc un rôle essentiel, mais c'est le temps de l'histoire, non le temps de la spéculation philosophique. Sa notion néo-testamentaire du temps est donc à la fois la plus sommaire et la plus riche, parce que la plus temporelle. Le passé, le présent, l'avenir y retrouvent leurs distances, leur irréversibilité et leur imprévu. Les événements du salut sont bien des événements : ils nous livrent le mystère de Dieu avec toute l'autorité, voire la brutalité, du fait accompli.

Le temps n'est donc pas le cadre mythique dont il fau-

drait dégager (*entmythologisieren*) le noyau (*Kern*) intemporel des croyances chrétiennes. M. Cullmann prend ici fermement position contre R. Bultmann. Il n'est pas davantage réductible à une idée qui en prescrirait le déroulement réel. A cet égard, le schéma « naïvement linéaire » de la Bible, opposé ici au temps cyclique des Grecs, image lui-même de l'immobile éternité, n'est pas moins contraire à toute explication de type « dialectique », selon laquelle l'Idée, non plus immuable dans sa nécessité mais immanente au devenir, ferait du temps un être logique. Le temps reste honnêtement temporel. Enfin le temps ne disparaît pas devant l'éternité, et l'événement du salut n'est pas l'« irruption de l'éternité dans le temps », si par cette expression il fallait sous-entendre que le temps perd désormais toute valeur propre, qu'il est « banalisé ». L'opposition de M. Cullmann à Kierkegaard et même à Karl Barth est sur ce dernier point riche de sens.

Reprenons les deux maîtres-mots de la doctrine chrétienne du temps : οἰκονομία et ἐφάπαξ. Si notre analyse n'a pas été trop infidèle, on a pu déjà saisir à quel point ils restent, malgré leur densité théologique, authentiquement temporels. L'« économie » n'est pas une dialectique, car si elle affirme une maîtrise ordonnée de Dieu sur la totalité du temps, elle n'évacue ni les distances temporelles, ni la nouveauté de chacun de ses moments, ni la liberté imprévisible de chacune des actions qui la composent. L'Ancien Testament raconte les préparations de l'Évangile, il n'est pas d'avance un Évangile chiffré où l'autre serait contenu. La tension entre le présent et l'avenir, le « déjà accompli » et le « non encore achevé », qui caractérise le temps de l'Église et « donne la clef du Nouveau Testament tout entier » (p. 176), n'est pas une tension « métaphysique », elle tient à l'écart temporel entre les deux événements de Pâques et de la Parousie. Entre les deux, le temps est « raccourci », mais non pas supprimé.

Si l'οἰκονομία n'est pas une dialectique, pas davantage l'ἐφάπαξ néo-testamentaire n'est un mythe ni une prélibation temporelle de l'éternité : il est un événement. Les pages où M. Cullmann ravive, contre tout « docétisme », le scandale de la croix, à savoir que le « mystère » est d'abord un « fait divers », gardent toute leur valeur, — même

si l'on ne pense pas avec l'auteur que l'acceptation du fait divers doive interdire toute contemplation, voire toute spéculation sur le mystère.

De même, l'insistance de M. Cullmann à rappeler au chrétien qu'il ne vit pas dans l'éternité, mais lui aussi dans un *ἐφάπαξ* qui est un présent irremplaçable, nous apparaît spécialement opportune. Cette analyse du « temps de l'Église », — quoi qu'il en soit des réserves que nous allons bientôt faire — apporte un triple enseignement auquel il faut souscrire entièrement : d'abord, ce temps est défini pour l'usage des chrétiens qui le vivent, par sa situation entre un événement du passé, Pâques, et un événement de l'avenir, la parousie; en second lieu, ni la Résurrection passée du Christ ni son Retour futur ne pourraient qualifier aussi radicalement le temps présent qui les sépare, si ce même Christ qui est ressuscité et qui reviendra n'était, à *présent*, vivant et régnant; enfin ce temps est le temps de l'Église, pour le monde entier, mais il est aussi le temps de *chaque* chrétien, à qui son élection personnelle donne l'histoire entière du salut comme sa propre histoire.

A cet égard, il serait instructif de mettre en parallèle l'homme chrétien et l'homme marxiste, dans leur situation respective à l'égard de l'histoire. Le marxiste, explicitement ou non, croit bien vivre avec le temps et marcher avec l'histoire. La Révolution se projette pour lui dans l'avenir temporel, et telle ou telle étape de la Révolution peut jalonner pour lui le passé. Mais quel est son lien *présent* à cet avenir et à ce passé? Le présent, pour lui, c'est « la situation objective », le phénomène de masse de la lutte des classes, ou encore l'état actuel de la construction socialiste. Entre lui-même et cette situation, il y a le lien matériel d'une appartenance économique, dont il lui faut prendre conscience pour être l'agent actif (déterminé ou libre, c'est une autre question) du devenir révolutionnaire; entre cette situation présente et la Révolution future, il y a la « dialectique historique ». De l'homme marxiste à la Révolution, il existe donc une double médiation, à la fois logique et matérielle, encore que l'une et l'autre deviennent en lui conscientes : celle qui lie l'individu à la masse, celle qui lie le présent à l'avenir. C'est à travers elles que l'homme marxiste est « dans le sens de l'histoire ». L'homme chrétien au con-

traire, — quoi qu'il en soit de sa position à l'égard du socialisme, — s'il est dans l'Église, c'est par sa foi, personnelle et immédiate, au Christ qui l'a choisi; s'il se souvient de Pâques et attend la parousie, c'est que, maintenant, le Christ est vivant. La vie et le règne présents du Christ, non la dialectique, relie le passé et l'avenir; le sang versé « pour moi » fait de cette histoire *mon* histoire. Toute médiation disparaît : le chrétien est « dans le sens de l'histoire » parce que et dans la mesure où il vit avec le Dieu vivant, et règne avec le Christ, qui règne sur le temps.

Pourtant, si largement que nous acceptions cette temporalité radicale de l'histoire du salut, que M. Cullmann nous fait saisir dans le Nouveau Testament, il nous faut refuser certaines conséquences négatives que l'auteur en tire. Parviendrons-nous à faire voir que ces refus ne compromettent pas l'adhésion donnée, et n'ont au contraire d'autre intention que de la sauvegarder? Ne nous dissimulons pas que les points que nous allons débattre nous ramènent tous au point crucial de la controverse catholique-protestante : tout le protestantisme de l'auteur et, de notre part, des thèses spécifiquement catholiques y sont engagés. Un tel débat ne peut être efficace que si nous le portons là où il est en vérité et là aussi où nous avons chance de nous rencontrer : sur le terrain de la Révélation. Nos divergences trouvent leur origine dans une commune volonté d'être fidèles à cette même Révélation; de là vient la gravité douloureuse de la rupture accomplie avec la Réforme, qui nous désunit au cœur même de notre foi. Mais de là aussi naît l'espoir : même si nous ne pouvons nous convaincre, un pas sera fait vers l'unité et d'autres pas rendus possibles, chaque fois que nous aurons pu, en nous expliquant, nous rendre le témoignage réciproque de cette volonté commune de fidélité.

Le premier point concerne l'éternité divine. M. Cullmann refuse de la considérer hors du temps (*zeitlos*), car tout ce que nous connaissons de Dieu, à savoir ses interventions de Création et de Rédemption, s'inscrit dans le cours du temps. Αἰών et αἰῶνες gardent toujours un sens temporel. La si-

multanéité parfaite d'une durée non successive, par quoi la théologie catholique a pris l'habitude de définir l'éternité divine, contredit le Nouveau Testament qui sous le vocable d' « éternité » (αἰῶνες τῶν αἰῶνων) ne connaît que l'extension indéfinie du temps.

Pourtant, et M. Cullmann y insiste aussi, le rapport révéle de Dieu à la durée implique un autre élément, à savoir la seigneurie de Dieu sur le temps. Si Dieu se manifeste dans le temps et là seulement, il s'y manifeste souverainement. La succession, l'irréversibilité, l'opacité réciproque des segments de la durée ne font obstacle ni à la prescience et à la prédestination divines, ni à ce raccourcissement des perspectives que la présence terrestre du Verbe incarné opère entre les temps présents et les temps à venir, ni à l'action de l'Esprit, cet « élément de la fin des temps », dans le chrétien et dans l'Église. L'image même de la « bataille décisive » qui assure d'avance le « jour V », pour suggestive qu'elle soit, ne doit pas faire illusion : car aucune bataille terrestre n'est à ce point décisive à l'avance. Il faut donc reconnaître une « différence » radicale dans la relation de Dieu et de l'homme à l'égard du temps. Dieu seul règne sur le temps.

Ainsi, si les interventions de Dieu se laissent situer dans notre durée (et c'est bien là que le Nouveau Testament les saisit), elles ne s'y laissent pas enfermer. La relation de Dieu au temps (si l'on peut ainsi parler) échappe à nos prises, car l'un de ses termes nous échappe : Dieu dans son mystère. Reconnaître ce mystère, c'est à quoi nous oblige la Révélation et c'est à quoi la théologie protestante et la théologie catholique veulent unanimement satisfaire.

Mais c'est précisément ici que leur rupture se manifeste. Je les caractériserai par deux expressions apparemment voisines et qui recouvrent pourtant deux attitudes profondément différentes : « s'arrêter devant le mystère », « prendre conscience du mystère ». S'arrêter devant le mystère c'est, l'ayant rencontré, l'accepter dans les termes mêmes où il s'est affirmé : ici, juxtaposer l'insertion de Dieu dans notre temps et le règne de Dieu sur ce temps ; et refuser à la pensée tout progrès dans sa connaissance : ici, toute spéculation sur la durée propre de Dieu. Prendre conscience du mystère, c'est non pas certes l'expliquer, non pas certes le ramener

aux catégories d'une philosophie, mais, l'ayant accepté par la foi, le regarder pour l'exprimer. *Fides quaerens intellectum*. Ici, ce regard croit devoir chercher dans la durée même de Dieu le secret de son intervention dans notre durée. Le règne de Dieu sur notre temps, la transcendance de Dieu par rapport aux lois du temps, que ses interventions manifestent, nous obligent à affirmer que Dieu lui-même n'est pas temporel. Sa durée est d'une autre nature, et ne connaît pas la succession comme la nôtre. Si l'on peut dire d'elle quelque chose, ce n'est pas la philosophie grecque qui nous l'apprendra. Mais elle peut nous aider à exprimer ce que la Révélation nous oblige d'admettre. Ainsi, spéculer sur l'éternité, ce peut être tenter de réduire le mystère de Dieu aux acquisitions de la philosophie, « helléniser » le christianisme; mais ce peut être aussi, dans une formule comme celle que Boèce livre aux méditations de Thomas d'Aquin : « *Interminabilis vitae tota simul possessio* », chercher à exprimer la transcendance de la durée de Dieu par rapport à la nôtre, telle que nous obligent à l'admettre les caractères que la Révélation nous livre sur l'action de Dieu dans le temps, et précisément pour donner à ceux-ci tout leur sens. C'est bien, dans cette perspective, le schéma « linéaire » du Nouveau Testament qui nous oblige lui-même à voir derrière lui le mystère de Dieu qu'aucun schéma ne peut exprimer.

Nous pouvons maintenant toucher plus brièvement, malgré son importance, un second point : la christologie.

Nous retrouvons ici la même tension entre deux séries d'affirmations révélées qui ne peuvent, à notre avis, être maintenues ensemble que par le recours au mystère et qui nous contraignent, au-delà de leur teneur immédiate, à formuler ce mystère. Le double sens de l'ἑφάπαξ appliqué à l'événement dont le Christ est le sujet les résume. Cet événement est temporel, il est arrivé « une fois », comme arrive une fois n'importe quel fait humain. Mais il est arrivé « une fois pour toutes » en un sens qu'aucun fait humain ne vérifie. Nous voici devant le mystère du Christ. Refuserons-nous, ici encore la « spéculation » ? Oui certes, si elle devait, pour la satisfaction de l'esprit, évacuer à la manière du docétisme, le scandale de la temporalité du salut — ou si elle devait, à la manière libérale, ramener l'événement aux

limites habituelles de l'histoire; c'est-à-dire, dans les deux cas, abandonner quelque chose de la Révélation. Mais l'Église fut-elle docétiste, qui reprenant la question de Marc, iv, 41 : « Qui donc est celui-ci, pour que les vents et la mer lui obéissent ? », s'est demandé comment la mort du charpentier de Nazareth pouvait être le salut du monde, et a cherché en formulant le mystère des deux natures à sceller sa foi dans le mystère du salut? Le texte de Melancton que cite M. Cullmann — ici encore, de façon topique — nous semble caractéristique de cet arrêt devant le mystère auquel nous croyons devoir opposer, au nom même de l'« obéissance de la foi », la prise de conscience du mystère. « *Modos incarnationis contueri* », remonter au mystère du Christ, c'est nous assurer que nous sommes fidèles à la foi dans sa Rédemption : « *beneficia ejus cognoscere* ».

Qu'il s'agisse de l'éternité ou de la christologie, nous sommes ramenés, on le voit, à une seule et même question, dont la solution embrasse celles des problèmes particuliers. Il s'agit, au fond, de savoir si la sotériologie, essentielle à la foi, si l'adhésion au salut qui vient de Dieu exclut, autorise ou exige un acte de connaissance tourné vers Dieu lui-même; en d'autres termes, si l'οἰκονομία exclut, autorise ou exige une θεολογία. Nous reconnaissons, certes, le danger d'une théologie qui croirait pouvoir trouver le moyen de connaître Dieu ailleurs que dans l'économie concrète de sa Révélation. La crainte de cette « *theologia gloriae* » est le commencement d'une théologie fidèle. Mais nous croyons aussi que Dieu se révèle en intervenant dans notre histoire pour en faire l'histoire du salut, et qu'il n'est pas de *vraie* « *theologia crucis* » qui ne soit, au plein sens du mot, « théologie ».

Nous retrouvons, bien entendu, ces deux conceptions de la théologie — qui entraînent deux conceptions de la liturgie — en abordant un troisième point : celui du présent de l'Église et de sa relation, en particulier de sa relation eucharistique, à l'événement passé de la Rédemption. Ici encore M. Cullmann nous fait saisir exactement le problème. Il insiste d'une part sur les distances temporelles qui séparent le temps de l'Église de la Résurrection et du Retour du Christ. Prétendre annuler ces distances en projetant dans l'éternité les événements du salut, ou en portant à l'absolu

le moment présent où ces événements rencontrent notre foi, ce serait nier l'ἑφάπαξ qui est précisément le sceau de leur réalité. Mais, d'autre part, il existe entre ces événements lointains et le temps de l'Église, une relation que ni la chronologie, ni la psychologie du souvenir et de l'attente ne suffisent à expliquer. Aucun autre passé, aucun autre avenir, n'exercent une telle emprise sur le présent. Si le temps de l'Église est aussi profondément qualifié par son passé et son avenir, il faut bien que la réalité acquise par ce passé et promise pour cet avenir lui soit contemporaine : de fait, le même Christ qui est ressuscité et qui reviendra règne, assis à la droite de Dieu.

Nous voici donc contraints, une fois de plus, d'affirmer en termes temporels un mystère qui semble contredire au temps : le mystère de l'Église. Et nous apercevons déjà sa relation étroite aux deux autres mystères déjà reconnus : celui de la divinité du Christ et celui de l'éternité divine. On peut, ici encore, s'arrêter devant le mystère et juxtaposer seulement l'énoncé des distances temporelles et l'affirmation « au présent » que « le Christ règne ». On peut aussi, l'ayant fait, prendre conscience que ce présent grammatical lie au temps autre chose que le temps. Les reproches que M. Cullmann adresse à la théologie catholique de l'Église supposent la première attitude. Ils tombent si l'on trouve dans le Nouveau Testament lui-même la nécessité de choisir la seconde. Ainsi, si l'on interprète en un sens « mystique », en l'appliquant au baptême du chrétien, le « mourir avec le Christ » de saint Paul, si l'on voit dans la messe la Passion « rendue présente », c'est peut-être qu'on méconnaît l'ἑφάπαξ de Romains, vi, 10. Mais c'est peut-être qu'on confesse dans le règne présent du Christ vivant le double mystère d'une entrée du Christ sortant de la mort dans les prérogatives de Dieu, et d'une éternité divine où « mille ans sont comme un jour » ; qu'on affirme non pas le règne de l'homme sur le présent et la valeur absolue du présent, mais la divinité du Christ et le règne de Dieu sur le temps. De même, si l'on accepte une tradition vivante et normative dans l'Église, c'est peut-être qu'on croit devoir prolonger, au-delà de l'Écriture, une révélation qui n'a été qu'une fois donnée. Mais c'est peut-être que cet révélation liée au temps dans son expression unique apparaît comme échappant au

temps, non seulement parce que « les écrits restent », mais parce que l'Esprit, « cet élément de la fin des temps », assiste l'Église pour garder et comprendre ce qu'il a inspiré.

Les trois points précédents : doctrine de l'éternité, christologie, ecclésiologie, ressortissent à la théologie proprement chrétienne. Un dernier point nous obligerait à entrer dans le difficile débat de la « théologie naturelle » et nous ne pouvons que le signaler brièvement.

Soit à propos de la conception hellénique du temps cyclique, soit à propos de l'histoire du monde profane (*Weltgeschichte*) et de son développement autonome, particulièrement par l'activité hostile des ἐξουσίαι et des ἄρχοντες τοῦ ὄσμου, M. Cullmann semble rejeter ou du moins ignorer délibérément toute possibilité d'une communication authentique entre la conception chrétienne et toute conception naturelle et profane du temps et de l'histoire.

Il nous semble, ici encore, que la réflexion théologique peut et doit dépasser la simple juxtaposition des éléments contrastés du mystère (ici le mystère de la Création dans ses rapports avec la Rédemption). Affirmer d'une part le caractère propre, profane, voire hostile des réalités de ce monde et de l'histoire humaine, leur incapacité à préparer, voire à appeler l'événement gratuit des réalités du salut, maintenir d'autre part qu'il n'est rien dans le monde et dans l'histoire humaine qui n'ait dans le Christ « la vie, le mouvement et l'être », cela peut et, à notre avis, doit amener à rechercher dans la *nature* créée des choses et de l'homme, dans le dynamisme créé qui soutient leur devenir, en deçà du péché qui blesse la nature et corrompt l'action et les « assujettit à la vanité », les linéaments ontologiques de cette « *expectatio creaturae* » dont parle l'Épître aux Romains. Esquisser cette réflexion et montrer comment le devenir cosmique et l'histoire humaine peuvent non pas certes introduire à l'histoire du salut, mais au contraire devenir après elle un objet d'intérêt théologique, nous entraînerait trop loin. Nous espérons y revenir ailleurs.

Ces réflexions n'épuisent pas le riche contenu du livre de M. Cullmann, ni le thème théologique que désignent ces mots : le Christ et le temps. Peut-être nous aident-elles pourtant à voir plus clair, à la lumière du Nouveau Testament, dans les débats en cours entre théologiens de l' « eschatologie » et théologiens de l' « incarnation ». Il nous semble pouvoir retenir les conclusions suivantes :

1. Le temps de la Révélation chrétienne n'est pas idéal, mais concret. La Création, la Rédemption, la Parousie sont des événements datés (que leur date soit ou non connue de nous) et situés sur une ligne continue et irréversible. Ils forment ensemble une histoire.

2. L'événement central de Pâques organise cette histoire, en fait une « économie » où chacun des segments de la durée reçoit, de sa situation avant ou après le « milieu » des temps, sa signification propre.

3. L'événement unique de Pâques reçoit ce caractère décisif et normatif pour tous les temps, de celui qui en est le sujet : le Christ. L'Incarnation affirme dans le temps la seigneurie de Dieu sur le temps.

4. Affirmer cette seigneurie c'est reconnaître la transcendance de Dieu lui-même par rapport au temps (éternité). C'est aussi confesser que le Christ ressuscité participe à cette transcendance, gardant dans le présent de son règne l'efficace de sa Passion passée et anticipant la vertu de son retour à venir. Ainsi l'historicité concrète du salut révèle dans le temps un mystère qui dépasse le temps, et notre adhésion à l'οἰκονομία ne va pas sans une θεολογία.

5. La foi et les sacrements sont ensemble cette adhésion à l'οἰκονομία historique et cette θεολογία. Ils font participer l'Église et le chrétien, qui vivent dans le temps, au règne du Christ sur le temps.

6. L'étude des rapports entre l'histoire du salut et le devenir général du monde doit faire droit : d'une part, à la transcendance et à la gratuité de l'intervention *rédemptrice* de Dieu; d'autre part, à la dépendance absolue, par-delà le péché, de tout ce qui est et devient, à l'égard de l'action *créatrice* de Dieu dans le Christ.