

OSCAR CULLMANN

L'EVANGILE JOHANNIQUE ET L'HISTOIRE DU SALUT¹

Si nous énoncions notre sujet sous forme d'une question : l'évangile johannique connaît-il une histoire du salut, nous serions tentés, de prime abord, d'y donner une réponse négative. En effet, le quatrième évangile ne se distingue-t-il pas des autres évangiles précisément par le fait que tout se passe, ici, en dehors d'une histoire 'horizontale'? Ne s'agit-il pas d'un 'nunc aeternum', d'une irruption du 'tout autre' dans chaque instant, d'une histoire dont le symbole ne serait pas la ligne, mais le point? Le prologue de cet évangile ne place-t-il pas, à priori, la pensée johannique sur un plan opposé à celui de l'histoire du salut? L'affirmation concernant la relation entre Jésus et Jean-Baptiste à la fin de ce prologue: 'celui qui vient après moi a été avant moi, car il a été le premier par rapport à moi', ne prouve-t-elle pas que Jésus-Christ, pour cet évangéliste, signifie 'fin de l'histoire'? La déclaration du Christ johannique au chap. viii. 58: 'avant qu'Abraham ne fût, je suis', ne confirme-t-elle pas que la perspective n'est plus celle de l'histoire du salut? D'autre part, la tension entre 'ce qui est déjà accompli' et 'ce qui n'est pas encore achevé', cette tension si caractéristique de toute la pensée du Nouveau Testament et qui marque une évolution temporelle, ne disparaît-elle pas dans notre évangile, puisque tout y est accompli en Christ? Le jugement qui a lieu déjà (chap. xii. 31, *vñv κρίσις ἐστίν*), la résurrection déjà réalisée (chap. xi. 25), ne mettent-ils pas en évidence que l'eschatologie johannique n'est plus une eschatologie temporelle dans le sens d'une histoire du salut?

Ce n'est pas seulement R. Bultmann qui a répondu affirmativement à toutes ces questions en expliquant d'une manière conséquente tout l'évangile dans un sens opposé à l'histoire du salut. Des interprétations tout à fait différentes de la sienne, p. ex. l'exégèse exclusivement mystique, ont considéré, depuis longtemps, les faits historiques rapportés dans ce livre comme un cadre purement extérieur. Le commentaire de R. Bultmann est certainement beaucoup plus proche de l'intention de l'évangéliste que les explications mystiques, mais il a en commun avec elles la conviction que l'histoire du salut est en dehors de son horizon, voire même que cet évangile justifierait l'application de la démythologisation à tout le Nouveau Testament, puisqu'il nous en donnerait l'exemple par l'élimination de l'histoire du salut.

Nous ne nous rallierons pas à cette manière de voir. Mais malgré cela, nous devrons prendre au sérieux les questions que nous avons soulevées tout

¹ Rapport présidentiel présenté au congrès de la S.N.T.S., le 25 août 1964, à Louvain.

à l'heure, et nous devrons tenir compte des aspects soulignés par le commentaire de Bultmann, avant tout de ce qu'il dit avec tant d'insistance du rôle de 'la décision à prendre' dans l'évangile johannique.

Cependant le problème qui se pose ici, c'est de savoir si vraiment décision et histoire du salut s'excluent réciproquement dans cet écrit. Ne faut-il pas plutôt admettre que la décision, dans cet évangile comme dans tout le Nouveau Testament, est une décision à *s'intégrer* dans une histoire du salut, dans un vœu relié avec le passé et l'avenir?

Dans un livre qui va paraître sous peu,¹ je m'efforcerai de montrer que, dans tout le Nouveau Testament, l'histoire du salut présuppose à la fois la révélation d'un plan divin et quand même, à la suite de la possibilité humaine de s'opposer à ce plan, la contingence historique, Dieu pouvant se servir du péché humain pour exécuter son plan. Ainsi la liberté de l'homme, aussi sa décision, n'est pas incompatible avec le plan divin du salut. 'Dieu écrit droit, mais avec des lignes courbes', dit un proverbe portugais que Paul Claudel a placé en tête du 'Soulier de satin'.

L'évangile johannique ne témoigne-t-il pas lui aussi de cette histoire du salut, malgré les différences incontestables qui existent, sous ce rapport, p. ex. entre notre évangile et l'évangile selon Luc?

Ce que les uns appellent le mysticisme johannique, les autres la théologie johannique de l'existence et de la décision, correspond certes à des aspects réels de cet évangile qui le distinguent des synoptiques, mais nous ne pensons pas que ces traits distinctifs l'opposent à l'histoire du salut. Au contraire, nous essaierons de montrer que c'est celle-ci qui détermine ce qu'on appelle la situation de la décision.

Nous ne prétendons donc pas, dans l'exposé qui suit, nier les caractéristiques johanniques particulières qu'on a relevées, mais nous voudrions prouver que ni l'arrière-plan de l'éternité ni le mouvement vertical (la décision de l'instant) n'excluent le mouvement horizontal de l'histoire du salut. Nous essaierons d'établir qu'au contraire la perspective particulière de cet évangile, qui embrasse sous l'angle christologique création et rédemption, le passé, le présent et le futur, présuppose la distinction du caractère spécifique de toutes les périodes de l'histoire du salut, bien qu'elles aient toutes un même centre dans lequel elles se rencontrent: les événements de la vie de Jésus couronnés par sa glorification dans la mort.

Nous allons mettre en évidence ce fondement de la théologie johannique en traitant les quatre problèmes cruciaux suivants: (1) La vie de Jésus incarné considérée comme le centre de la réalisation de tout le plan du salut. (2) Le rapport de la vie de Jésus avec le temps de l'Église. (3) Son rapport avec l'histoire passée du salut. (4) Son rapport avec l'eschatologie.

¹ *Heil als Geschichte*, actuellement sous presse chez Mohr, Tübingen.

I. LA VIE DE JÉSUS INCARNÉ CONSIDÉRÉE COMME LE CENTRE
DE LA RÉALISATION DU PLAN DIVIN DU SALUT

Il faut prendre au sérieux le fait que notre évangéliste a exposé sa pensée théologique dans le cadre d'un récit sur *la Vie de Jésus*. Il aurait pu choisir un autre genre littéraire. La vie de Jésus n'est-elle, pour lui, qu'un cadre extérieur? Nous pensons qu'au contraire, loin d'être simplement un genre littéraire, la vie de Jésus est présentée, ici, comme le centre de toute une histoire du salut, embrassant création et rédemption. C'est de l'œuvre de Dieu que cet évangile veut parler, pas de son être. Voilà pourquoi il passe immédiatement de l'affirmation que le logos était au commencement auprès de Dieu et était Dieu (précisément en tant qu'il se donne), à l'action divine, de l'imparfait à l'aoriste: 'tout est devenu' par ce logos. Mais ce qui importe c'est que cette action a pour centre la vie historique de Jésus.

La signification du prologue c'est de montrer que cette vie de Jésus qui va être racontée concerne absolument tout ce que Dieu accomplit, jusqu'à la création du monde. Les événements décisifs de cette vie ne sont ni un simple cadre ni un 'chiffre' pour autre chose, mais c'est en tant qu'événements qu'ils constituent le centre de toute une histoire divine. Certes le sens de ces événements dépasse ce qui s'est passé pendant les 2 ou 3 années du début de l'ère chrétienne. Mais cette signification concerne non pas des vérités se trouvant en dehors du plan de l'histoire divine, mais le *rappo*rt de ces événements décisifs avec l'histoire du salut dans *toute* son étendue. Comme pour Luc, ces événements constituent donc le centre de toute l'histoire divine, non pas dans le sens d'un centre divisant le temps en deux fractions égales, mais d'un centre qui donne sa signification à toute l'œuvre divine. Toutefois le quatrième évangile procède autrement que Luc. En effet, à la différence de l'évangile selon Luc, il n'est pas un tome premier, 'Vie de Jésus', suivi d'un deuxième tome, 'Actes du Saint Esprit par les apôtres et l'Église'. Non, l'évangile johannique ne rapporte que les *événements de la vie de Jésus*, mais *dans* ces mêmes événements, uniques, la perspective embrasse en même temps toute l'histoire divine du salut, en avant vers l'action du Christ glorifié dans son Église et en arrière vers l'action du Christ préexistant dans l'histoire d'Israël jusqu'à la création. Les événements uniques de la vie de Jésus incluent, renferment pour ainsi dire, l'histoire du salut tout entière telle qu'elle converge depuis le commencement vers ces événements et telle qu'elle se déployera en partant de ces événements.

C'est ainsi que les discours du Christ incarné passent, d'une manière presque inaperçue, à la prédication du Christ glorifié, comme c'est le cas dans le discours de Nicodème et ailleurs. Cette vision 'synchronisée', s'il est permis d'employer cette expression, est accordée à l'évangéliste par le Paraklet d'après les discours d'adieux. Mais il n'en résulte nullement que pour l'évangéliste l'histoire du salut n'existerait plus, au contraire cette manière

d'envisager la vie de Jésus signifie que toute cette histoire qui se déroule dans le temps, passé et futur, est comprise en germe dans les événements mêmes de cette vie de Jésus incarné.

C'est dire qu'une valeur théologique décisive revient à la *réalité historique* des événements de cette vie. Dès à présent, je souligne que cela ne concerne pas seulement l'incarnation comme telle et pas seulement le couronnement de ces événements qu'est la mort du Christ, mais *tous* les événements particuliers qui sont rapportés. De là l'importance du témoignage oculaire dans cet évangile. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la question de savoir si l'évangile a pour auteur ou prétend avoir pour auteur un témoin oculaire. C'est là une tout autre question. Pour notre problème il importe seulement que l'évangeliste souligne, à plusieurs reprises et dès le prologue, que son témoignage, en ce qui concerne certains événements, est basé sur un témoignage oculaire. Ces mentions sont reliées de façon si organique avec toute la pensée johannique qu'il me paraît impossible de les attribuer à un rédacteur ultérieur. Pour réaliser ce que l'auteur appelle le 'souvenir', l'*ἀνάμνησις* johannique¹ conférée par le Paraklet, deux choses sont toujours nécessaires : 'voir' et 'croire', εἰδεν καὶ ἐπίστευσεν (Jean xx. 8).² Et 'croire' c'est précisément comprendre la place centrale qu'occupent les événements de la vie de Jésus dans l'histoire du salut passée, présente et future. Avoir compris grâce à l'esprit de Vérité que, dans les événements rapportés, toute l'histoire passée est récapitulée et accomplie, et que tout ce qui viendra en est le déploiement, c'est là ce qui constitue 'la conscience d'évangéliste' de notre auteur que nous ne trouvons avec cette intensité chez aucun autre évangéliste. C'est ce qui donne sa force exceptionnelle à son témoignage. Si tel est vraiment son sens, la réalité empirique des événements rapportés de la vie de Jésus importe autant que leur signification théologique pour toute l'histoire du salut.

Voilà ce qu'il s'agit de prouver par l'examen des récits johanniques. Si la mention, à première vue superflue, des ὥραι, des heures, revient périodiquement ('c'était telle ou telle heure'), cela doit nous rappeler que Dieu, le maître du temps, a choisi³ les événements dont il s'agit parmi tous les autres événements selon un plan déterminé, même selon un 'horaire' pour réaliser par eux le salut. L'heure décisive vers laquelle tendent toutes ces heures c'est l'heure de la mort du Christ. Elle ne peut pas arriver une minute plus tôt que Dieu ne l'a décidé. Elle ne saurait être avancée arbitrairement. Voilà pourquoi, dans la situation de Jean vii. 1 ss., Jésus ne peut pas encore monter publiquement à Jérusalem, comme les frères veulent le lui suggérer. Eux ne sont pas liés à un καιρός déterminé. 'Votre temps est toujours disponible'

¹ Voir à ce sujet N. A. Dahl, 'Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif', *Studia theologica* (1947), p. 94.

² O. Cullmann, 'Εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν. La vie de Jésus objet de la vue et de la foi d'après le quatrième évangile', *Mélanges Goguel* (1950), p. 52 ss.

³ Sur l'importance de l'idée de 'choix' pour la compréhension de l'histoire biblique du salut, voir mon prochain livre *Heil als Geschichte*.

(Jean vii. 6). Le salut du monde ne dépend pas de chacun de leurs actes. Leur incrédulité consiste à ne pas comprendre que l'œuvre de Jésus est liée à un plan dont chaque heure est fixée. Déjà au chap. ii. 4, nous apprenons que 'l'heure n'est pas encore arrivée', et c'est seulement au chap. xii. 23 que le Christ dit: 'mon heure *est* arrivée'.

Mais cette heure donne tout leur poids à toutes les autres heures. Ce n'est pas seulement la croix, mais chacun des événements antérieurs, chaque σημεῖον qui a sa signification particulière pour toute l'histoire du salut. C'est ainsi que chaque guérison de malades se produit d'après un plan déterminé. Que l'auteur se soit servi ou non d'une source particulière de σημεῖα, la signification qu'il leur attribue correspond à une idée que nous pouvons poursuivre à travers tout l'évangile.

Au chap. ix. 2, les disciples demandent à Jésus si l'aveugle-né a péché ou bien ses parents pour qu'il fût né aveugle, et Jésus répond: 'ni l'aveugle ni ses parents, mais il a dû naître aveugle, afin que les œuvres de Dieu fussent manifestées en lui, car nous devrons accomplir les œuvres de celui qui m'a envoyé tant qu'il fait jour.' Autrement dit: il a dû naître aveugle afin qu'à ce moment précis et en ce lieu précis Jésus ait pu le rencontrer pour le guérir. Une telle réponse doit être considérée comme choquante, lorsqu'on ne tient pas compte du fondement de la pensée johannique ancrée dans l'histoire du salut. A plusieurs reprises, ce leitmotiv revient: Jésus lié à un *horaire divin*. Au chap. xi. 9, le Christ johannique dit: 'la journée n'a-t-elle pas douze heures? Si on marche pendant le jour, on ne trébuche point.'

Lazare lui aussi doit mourir afin que Christ puisse le ressusciter à ce moment précis, et Jésus se rejouit même de ne pas avoir été présent au moment de sa maladie, puisque dans ce cas il se serait produit seulement un miracle de guérison et non un miracle de résurrection. Encore une affirmation qui serait proprement scandaleuse et choquante en dehors de l'histoire du salut.

La même idée trouve peut-être son expression la plus forte au chap. v. 17 dans la manière dont Jésus se défend contre le reproche d'avoir accompli une guérison en un jour de sabbat.¹ Il y a là une justification entièrement christologique de la transgression du sabbat: 'mon père travaille jusqu'à maintenant, et je travaille.' Les mots ἕως ἅπτι sont particulièrement importants. Ils renvoient à un temps où le père ne travaillera plus, ou le repos sabbatique dont parle l'Épître aux Hébreux sera réalisé. Il y aura un moment où l'action du Père et du Fils sera parvenue à son terme. C'est la limite extrême jusqu'à laquelle le Nouveau Testament nous conduit sans toutefois la franchir vraiment. Car l'objet de la révélation biblique c'est l'œuvre divine dans le temps. La vie de Jésus incarné étant le centre de cette œuvre, il n'y a pour le Fils aucun repos sabbatique aussi peu qu'il ne peut y

¹ O. Cullmann, 'Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium, "ἕως ἅπτι (Joh. 5, 17)', *In memoriam Ernst Lohmeyer* (1951), p. 127 ss.

en avoir pour le Père avec lequel il est uni précisément dans l'accomplissement de cette œuvre. Il *doit* guérir le paralytique précisément ce jour-là.

Au chap. xviii. 31, les Juifs disent à Pilate: 'il ne nous est pas permis de tuer (un condamné)', et l'évangéliste ajoute: 'afin qu'il fût indiqué de quelle mort il devait mourir'. Tout le procès a donc dû se dérouler de telle façon que juridiquement Jésus fût condamné non point par les Juifs, mais par les Romains, c'est-à-dire par crucifixion et non par lapidation. Car Jésus a dû être 'élevé' dans le double sens de l'élévation à la croix et auprès du Père (Jean iii. 14; xii. 32). Le choix du terme ὑψωθῆναι avec sa double signification¹ témoigne lui-même dans ce cas de cette préoccupation théologique de l'évangéliste que nous nous efforçons de mettre en évidence dans cette conférence, de révéler dans l'événement unique (crucifixion) sa conséquence christologique dans l'histoire du salut (l'élévation auprès du Père).

Tout dans cette vie se passe, jusque dans les détails mêmes, selon un plan précis, au temps fixé et à des heures précises. Le cadre géographique lui aussi est fixé. Voilà pourquoi Jésus doit se rendre pour telle ou telle œuvre, soit en Galilée soit en Judée (chap. iv. 43). Surtout le récit de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine souligne au début que Jésus a dû passer par la Samarie. Ce οὗτοι ne se rapporte pas seulement à la nécessité topographique, mais aussi au fait que précisément ce jour-là Jésus a dû rencontrer la Samaritaine près du puits de Jacob pour y jeter le fondement de la mission en Samarie, si importante au point de vue du déploiement de l'histoire du salut. Cela nous amène au deuxième point.

II. LE RAPPORT ENTRE LA VIE DE JÉSUS ET L'ŒUVRE DU CHRIST GLORIFIÉ DANS SON ÉGLISE

Le mot 'Église' ne se trouve pas dans l'évangile johannique, et pourtant c'est l'une de ses préoccupations essentielles. L'évangéliste trace la ligne qui de chaque événement *particulier* de la vie de Jésus qu'il rapporte, mène à la vie de la communauté du Christ. Là encore il ne s'agit pas de la vie de Jésus incarné en général, mais des événements particuliers. Bien entendu, c'est là une préoccupation que, sous une forme plus ou moins inconsciente, nous constatons dans tous les évangiles, aussi dans les synoptiques. Mais dans l'évangile johannique c'est le but même, poursuivi conscientement par l'auteur, d'établir ce lien afin de montrer la place centrale de la vie de Jésus. S'il en est ainsi, il me paraît difficile de nier l'intérêt du quatrième évangile pour l'histoire du salut. Tout ce qui se passe dans l'Église du Christ est contenu en germe dans les événements de la vie de Jésus. C'est ainsi que la tâche spécifique de l'Église qu'est la prédication de l'évangile, *l'œuvre missionnaire* qui donne son sens au temps de l'Église, se trouve, comme on l'a souvent remarqué, au premier plan des manifestations dont l'auteur découvre

¹ O. Cullmann, 'Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums', *Th.Z.* (1948), S. 360 ff.

le fondement dans tel événement de la vie de Jésus. Ainsi dans l'œuvre missionnaire poursuivie par les disciples, c'est le Christ glorifié, identique avec le Christ incarné, qui est à l'œuvre.

Tout le quatrième chapitre s'occupe de l'origine même de toute mission chrétienne, de la prédication de l'évangile en Samarie, que le livre des Actes raconte au chap. viii et qu'il attribue aux 'Hellénistes' chassés de Jérusalem. J'ai essayé de montrer ailleurs¹ que Jean iv où il s'agit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine vise, dans la deuxième partie du chapitre, exactement cette situation d'Actes viii. 14 ss. et que notamment il s'efforce de rendre justice à ces premiers missionnaires persécutés à Jérusalem à cause de leur opposition au temple. Ce sont les ἄλλοι de Jean iv. 38 qui 'ont travaillé' et dans le travail desquels les apôtres sont entrés. Ils sont allés prêcher l'évangile en Samarie, ce pays demi-juif demi-païen, et par là ont jeté la base de la mission. Car c'était là la transition de la prédication de l'évangile aux Juifs à la prédication parmi les païens. Ce premier pas vers la mission en dehors de la communauté juive n'était pas considéré comme naturel, d'autant moins que la tradition avait transmis ce mot de Jésus (Mt. x. 5): 'n'allez pas dans une ville des Samaritains'. En racontant l'épisode du puits de Jacob, l'évangéliste veut montrer que c'est quand même Jésus incarné déjà qui a voulu la mission en Samarie. Toute la deuxième partie de Jean iv, en parlant des 'champs', de la 'semence', de la 'moisson', se sert d'expressions qui appartiennent au langage missionnaire. Pendant que Jésus parle aux disciples, les Samaritains, informés par la femme, affluent déjà vers lui, et les montrant, pour ainsi dire, du doigt, Jésus dit que les champs sont blancs pour la moisson. 'C'est moi qui vous ai envoyés.' Il y a une continuité entre la prédication de Jésus incarné et le Christ qui est à l'œuvre dans son Église.

La mission parmi les païens elle-même est préfigurée dans un autre épisode, celui du chap. xii. 20 qui parle des Grecs qui veulent voir Jésus. Celui-ci les renvoie à la nécessité préalable de sa mort (*v. 24*). C'est seulement élevé à la croix et par là auprès du Père qu'il attirera *tous* vers lui (chap. xii. 32). Autrement dit, la mission parmi les païens présuppose la mort et la glorification du Christ. C'est le Christ glorifié qui accomplira l'œuvre missionnaire de l'Église. 'Si le grain ne meurt, il reste seul, mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits.' Cette parole, qui se sert encore de l'image de la moisson, est caractéristique de la perspective de l'histoire du salut dans laquelle l'évangile place la vie de Jésus.

Nous pourrons poursuivre cette préoccupation missionnaire à travers tout l'évangile: le discours sur le bon berger mentionne les 'autres brebis qui ne font pas partie de cette bergerie', et au chap. xi. 52 et dans la prière sacerdotale chap. xvii. 20, ce sont encore elles qui sont visées.

¹ 'La Samarie et les origines de la mission chrétienne', *Annuaire 1953/54 de l'Ecole prat. des Hautes Études*, p. 3 ss.

D'autres récits johanniques envisagent le rapport entre Jésus incarné et d'autres formes de la présence du Christ dans son Église, avant tout sa présence dans *le culte* de la communauté. Le Christ remplace, en sa personne, le temple.¹ Ce leitmotif apparaît déjà dans le prologue. La δόξα, la *schekina*, désormais, n'est plus liée au temple, mais à la personne du Christ. Au chap. i. 51 'vous verrez les cieux ouverts et les anges montant et descendant sur le Fils de l'Homme', il y a une allusion évidente à Gen. xxviii. 12 : ce n'est plus le lieu cultuel, ce n'est plus la pierre de Bethel, mais le fils de l'homme qui établit le pont entre le ciel et la terre. Tout l'entretien avec la Samaritaine (chap. iv. 20 ss.) culmine dans cette déclaration du Christ : ce n'est ni sur le Garizim ni à Jérusalem que les vrais adorateurs doivent adorer. Le culte 'en esprit et en vérité', lié à la personne du Christ, a lui aussi son fondement dans les événements de la vie de Jésus. Cela est vrai aussi d'une manière rétrospective : lors de sa vision dans le temple, le prophète Esaïe a vu la gloire du Christ (Jean xii. 41).

La présence du Christ glorifié dans le culte de l'Église se manifeste surtout dans l'Eucharistie et dans le Baptême.² Cette présence a également son fondement dans les événements de la vie de Jésus. Cela est particulièrement évident au chap. vi, où l'évangéliste place dans la même perspective le miracle de la multiplication des pains et celui du pain de vie qu'est le Christ eucharistique. Je crois en effet que ce n'est pas seulement la deuxième partie du discours du chap. vi. 51b–58, mais déjà les vv. 32 ss. qui ont en vue ce rapport, et les arguments invoqués, pour considérer les vv. 51b–58 comme une interpolation,³ ne me paraissent pas suffisants. Il en est de même pour Jean xix. 34, l'épisode du coup de lance qui fait sortir l'eau et le sang du flanc de Jésus crucifié. Il préfigure l'action du Christ qui désormais s'accomplira dans le Baptême et dans l'Eucharistie.

Avec Albert Schweitzer⁴ et A. Loisy⁵ nous pensons que non seulement dans ces deux passages, mais dans beaucoup d'autres récits, l'évangéliste voit la ligne qui mène du Jésus de l'histoire au Christ présent dans le Baptême et dans l'Eucharistie. Je ne mentionnerai que le récit des noces de Cana et l'entretien avec Nicodème où même sans les mots ὑδότος καὶ au chap. iii. 5, qui cependant ne peuvent être éliminés que très difficilement, l'allusion au baptême nous paraît évidente.

Ainsi l'auteur peut se passer de raconter l'institution de la S. Cène précisément parce qu'il s'efforce de montrer que d'autres œuvres du *logos*

¹ O. Cullmann, 'L'opposition contre le Temple de Jérusalem motif commun de la Théologie johannique et du monde ambiant', *N.T.S.* (1959).

² Pour le détail et ma réponse aux objections (en particulier à W. Michaelis, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 1946, B. E. G. Bern) voir la 2^e–4^e édition de *Urchristentum und Gottesdienst*, 1962⁴.

³ En dernier lieu par G. Bornkamm, 'Die eucharistische Rede im Johannesevangelium', *Z.N.W.* (1956), p. 161 ss. et E. Lohse, 'Wort und Sakrament im Johannesevangelium', *N.T.S.* (1960), 161, p. 117 ss.

⁴ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), *passim*.

⁵ A. Loisy, *Le quatrième Évangile* (4^e éd., 1921).

incarné, tel que le miracle de la multiplication des pains, et sans doute aussi celui de Cana, contiennent en germe ce qui se passera dans la Cène. Baptême et Eucharistie ne sont pas, dans la pensée de l'évangéliste, contraires à un culte en esprit et en vérité. Les paroles du Christ johannique à propos du vrai culte (ch. iv. 23) ‘l'heure vient, et elle est là maintenant’ sont caractéristiques de ce qu'on pourrait appeler la ‘synchronisation’ johannique, donc de cette perspective qui embrasse vie de Jésus et vie du Christ dans son Église, perspective dont les discours d'adieu font le thème de tout l'évangile.

Bien que l'intérêt de l'évangéliste soit concentré sur le fait que les événements de la vie de Jésus incarné renvoient aux événements de l'Église, le prologue nous montre déjà qu'étant le sommet de la réalisation du plan divin ils sont par là-même aussi l'accomplissement de toute l'histoire divine passée jusqu'à la création.

III. LE RAPPORT DE LA VIE DE JÉSUS AVEC L'HISTOIRE PASSÉE DU SALUT

Avec C. H. Dodd et d'autres,¹ nous considérons le v. 11 du prologue, ‘les siens ne l'ont pas reçu’, comme une allusion à Israël. À travers tout l'évangile nous trouvons mentionnés Abraham et Moïse. Le chap. viii. 56 renvoie, en vertu d'une exégèse rabbinique, à Genèse xvii. 17: Abraham jubila en prévoyant le jour de Jésus, il l'a vu, et Jésus a vu Abraham. Nous avons déjà constaté qu'Esaïe a vu, dans le temple, la gloire du Christ (xii. 41). Grâce à leur don prophétique, les hommes de l'ancienne alliance ont vu comment toutes les périodes se rencontrent en Jésus incarné. Mais il ne faut pas en conclure, là non plus, que de la sorte l'histoire du salut soit supprimée. C'est le propre de cet évangile de présupposer que les différentes périodes se succèdent, mais que d'autre part elles sont reliées entre elles parce que toutes sont résumées dans le Christ incarné; elles ont comme centre d'orientation la vie de Jésus incarné. Cette vision implique la pré-existence du Christ.

La dualité entre succession des périodes et suppression de cette succession par la pré-existence du Christ s'affirme surtout dans la relation entre Jésus et Jean-Baptiste, telle qu'elle est établie dans notre évangile. D'accord avec la tradition synoptique, l'évangile johannique reconnaît que le lien entre Jésus incarné et l'histoire d'Israël passe chronologiquement par Jean-Baptiste. Bien que Jean-Baptiste soit plutôt le témoin que le précurseur, il n'en est pas moins celui qui vient pour le témoignage *avant* le Christ. Même dans le cadre du prologue, qui envisage les dimensions cosmiques, le plan historique ne disparaît pas. Mais d'autre part il est tout aussi vrai selon notre évangile que celui qui vient après le Christ était *avant lui*.

Nous trouvons dans l'évangile des renvois typologiques à l'histoire de Moïse qui sont ancrés dans une vision de l'histoire du salut. Je renvoie ici à

¹ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), p. 402; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John* (1955), *ad loc.*

l'ouvrage du Père F.-M. Braun sur Jean le Théologien.¹ Que la parole du chap. iv. 22, 'le salut vient des Juifs', fasse partie du texte primitif de l'évangile, comme nous l'admettons avec C. K. Barrett² et d'autres, ou qu'elle doive être considérée avec R. Bultmann³ et d'autres comme une interpolation, elle nous paraît refléter la conception de l'évangile considéré dans son ensemble, et nous ne pensons pas qu'elle soit en contradiction avec les paroles très dures du chap. viii. 41 ss. contre les Juifs incrédules.

La création dont nous avons déjà parlé est reliée encore plus étroitement avec l'histoire du salut qu'elle ne l'est déjà dans l'Ancien Testament où elle est mise en rapport avec l'élection d'Israël. Dans l'Ancien Testament, le récit de la création est placé avant l'histoire d'Israël; dans le quatrième évangile, création et histoire du salut sont liées plus étroitement. La création est racontée à nouveau, mais entièrement à la lumière du *logos* incarné, dont la vie est rapportée dans tout l'évangile. Ce nouveau récit de la création met, dès l'abord, en évidence le thème principal de l'évangile: la vie de Jésus incarné projetant en avant et rejetant en arrière sa lumière sur toute l'histoire du salut.

Si tel est vraiment le thème principal de tout l'évangile, il serait étonnant que la ligne fût tracée uniquement à l'Église d'une part, à l'histoire d'Israël et à la création d'autre part, et que l'eschatologie restât en dehors de cette perspective. Il nous reste donc à voir si, en réalité, l'eschatologie n'est pas intégrée elle aussi dans cette vision johannique.

IV. LA VIE DE JÉSUS ET L'ESCHATOLOGIE

On considère, aujourd'hui, assez couramment l'eschatologie temporelle comme incompatible avec la pensée johannique. On se base même en premier lieu là-dessus pour prouver que l'évangile johannique aurait mis à nu le 'kérygma' de Jésus, affranchi de tout mythe, de toute histoire du salut. Il est exact que la question de l'eschatologie temporelle ne saurait être séparée de celle de l'histoire du salut tout entière. C'est la raison pour laquelle nous avons cru devoir montrer *d'abord* le lien entre la vie de Jésus et l'Église et entre la vie de Jésus et l'histoire d'Israël et la création. Nous avons constaté que la perspective particulière qui embrasse à la fois les événements de la vie de Jésus et ceux de l'Église et de l'histoire d'Israël ne supprime nullement la distinction des périodes.

S'il en est ainsi, les affirmations relatives à une eschatologie réalisée dans le présent, en Christ, ne peuvent pas servir de prétexte pour éliminer l'eschatologie temporelle future du quatrième évangile. Ce serait la même erreur que de vouloir nier l'intérêt de l'évangéliste pour l'Église parce que Église et vie

¹ F.-M. Braun, *Jean le Théologien*, tome II. *Les grandes traditions d'Israël. L'accord des Écritures d'après le quatrième Évangile* (1964).

² C. K. Barrett, *op. cit.*, *ad loc.*

³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1950), *ad loc.*

de Jésus sont vues ensemble. De même que la parole ‘l’heure vient et elle est déjà là’ vise à la fois le temps du Christ incarné et celui de l’Église, de même les paroles analogues, qui se rapportent au jugement et à la résurrection, embrassent à la fois le présent et l’avenir eschatologique.

La tension entre ‘déjà accompli’ et ‘pas achevé’ existe surtout dans les paroles synoptiques de Jésus.¹ Mais dans l’évangile johannique, l’anticipation déjà réalisée, le ‘déjà’ est souligné plus que le ‘pas encore’. Cela tient précisément au fait que toute la vision de l’évangile johannique de la vie de Jésus est le centre décisif de l’histoire du salut tout entière. Ainsi la conception de *l’anticipation de la fin en la personne de Jésus incarné*, tout en étant présente aussi dans les synoptiques, est développée d’une façon plus conséquente dans le quatrième évangile. Mais la tension existe quand même aussi dans cet évangile, et l’eschatologie présente, ici comme dans tout le Nouveau Testament, n’exclut pas l’eschatologie future.

La durée du temps intermédiaire dans lequel vit l’Église est tout comme dans l’évangile selon Luc, plus étendue que dans l’enseignement de Jésus et dans le paulinisme. Ce temps qui est aussi celui du Paraklet n’est certes plus limité à la génération contemporaine de Jésus. Cependant il serait faux de vouloir en conclure que, pour cette raison, ce temps ne soit plus considéré comme un *véritable* temps intermédiaire compris entre la période décisive de la vie de Jésus et la fin eschatologique à venir. L’instruction des discours d’adieu n’est compréhensible que sur l’arrière-plan d’une eschatologie future (chap. xiv. 3), et dans les déclarations du chap. xi (*vv. 25 s.*), on peut même trouver une allusion au sort des trépassés pendant le temps intermédiaire.

Dans le cadre de tout ce que nous avons constaté précédemment, l’insistance johannique si impressionnante sur le fait que le temps final est déjà là (v. aussi i. Jean ii. 18: ‘petits enfants, c’est la dernière heure’) doit être comprise au sens temporel. Dans ce cas, les déclarations sur le présent ont toute leur signification seulement sur l’arrière-plan d’une histoire du salut dans laquelle l’eschatologie n’est pas un appendice superflu (‘de novissimis’), mais un élément indispensable. Alors ces affirmations, conformément à la place qu’occupe la vie de Jésus dans toute l’économie divine, signifient que ce qui, anticipé en Christ, s’est passé à ce moment-là, se passera à la fin.

C’est avec intention que nous n’avons pas mentionné jusqu’ici les passages qui présupposent *explicitement* une eschatologie à venir: chap. v. 28; vi. 39, 40, 44, 54; xi. 24; xii. 28. Bultmann et d’autres les considèrent comme des interpolations dues à un rédacteur, et en principe il faut toujours compter avec cette possibilité bien qu’il soit difficile de la prouver dans ce cas par des arguments littéraires et que beaucoup de critiques, tels que C. K. Barrett,²

¹ Nous développons ce point en détail, dans l’ouvrage *Heil als Geschichte*, actuellement sous presse. Voir aussi W. G. Kümmel, ‘Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum’, *N.T.S.* (1958/59), p. 113 ss.

² *Op. cit.*, *ad loc.*

W. G. Kümmel,¹ S. Schulz,² E. Ruckstuhl,³ L. van Hartingsveld,⁴ se prononcent aujourd’hui en faveur de leur caractère primitif. Mais nous tenons à souligner que la question de savoir si l’évangile johannique connaît ou non une eschatologie future ne dépend nullement de ces passages.⁵

Avec intention, nous avons placé, ici, ce problème particulier de l’eschatologie dans le cadre du rapport entre la vie de Jésus incarné et *toute* l’économie du salut. Si vraiment l’évangéliste avait éliminé l’histoire du salut comme telle, il aurait effectivement éliminé, par là-même, aussi l’eschatologie temporelle pour lui donner une autre signification. Si, au contraire, comme nous nous sommes efforcés de le montrer, il considère la vie de Jésus comme le centre de toute une histoire du salut, il conserve par là-même sa place à l’eschatologie future.

Alors la situation de la décision qui est effectivement importante pour notre évangile, loin d’être incompatible avec cette vision, apparaît, au contraire, comme étant basée précisément sur cette compréhension de la vie de Jésus, concentration de toute l’histoire du salut, passée et future. Cette intelligence l’évangéliste l’attribue au Paraklet qui lui a ‘rappelé’ tout ce que Jésus a dit et fait. C’est elle qui confère sa profondeur et son dynamisme à toute sa pensée.

¹ W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien* (1936), S. 22 ff.

² S. Schulz, *Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium* (1957), S. 110 ff.

³ E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951), S. 159 ff.

⁴ L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann* (1962), surtout p. 200 ss.

⁵ Nous n’avons pas le temps d’étudier, dans le cadre de ce rapport, tous les aspects de la question de l’eschatologie johannique. Nous renvoyons à l’étude mentionnée de L. van Hartingsveld et à sa bibliographie, bien que nous définissons le but de l’évangile autrement que lui.