

Ernst Käsemann: une théologie de l'histoire?

par Pierre GISEL

Professeur de théologie moderne et contemporaine
à l'Université de Lausanne

J'ai déjà dit, ailleurs¹, qui est Ernst Käsemann et quel est son projet théologique. Je me contenterai donc, ici, d'un ou deux rappels, pour mémoire. Né en 1906, pasteur (engagé dans le combat de l'Eglise sous le nazisme, il connaîtra la prison en 1937), professeur universitaire dès 1946, Käsemann est d'abord un exégète et un historien du Nouveau Testament. Il fut l'élève de A. Schlatter, de E. Peterson et de R. Bultmann, trois héritages qui, dans son œuvre, vont se retrouver, transmués, en une position théologique originale : le piétisme würtembergeois et son attachement au thème du Dieu créateur, Seigneur cosmique de toute la réalité (en opposition explicite à la "modernité cartésienne"), la redécouverte des valeurs de l'Eglise et du corps, contre une tradition idéaliste et libérale (Peterson se convertira d'ailleurs au catholicisme) et, *last but not least*, la "théologie dialectique" des années vingt, marquée au sceau de l'altérité de Dieu et de l'irréductible discontinuité que signalent, entre le croyant et Dieu, la croix et le jugement.

Dans les pages qui viennent, j'ai l'intention de dire l'importance de Käsemann en fonction d'une question qui orientera l'ensemble du propos : la question de l'histoire. Je prends donc le double parti d'une mise en perspective, limitée mais délibérément systématique, et d'un certain recul à l'égard des textes précis de l'auteur.

Pourquoi la question de l'histoire ? Essentiellement pour deux raisons. D'abord parce que les fresques qui peignent l'épopée

¹ Pour une simple présentation, cf. mes deux articles : "E. Käsemann, œuvre et projet théologique", *Bulletin du Centre prot. d'études*, Genève, 1975/1-2, p. 5-17 et "Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité", *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1976/1, p. 21-37. Ces deux textes s'appuient et renvoient à ma thèse de doctorat parue sous le titre *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : E. Käsemann*, Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1977, 676 p.

théologique du XXe siècle placent volontiers Ernst Käsemann parmi les auteurs qui ont pu féconder une "théologie de l'histoire".² Non sans quelques raisons (que l'on pense simplement à J. Moltmann que Käsemann a indéniablement et durablement marqué), mais non sans certaines équivoques possibles (qu'il me paraît justement utile de lever). La question de l'histoire s'impose, secondement, au vu de la conjoncture théologique globale qui est la nôtre aujourd'hui. Là aussi — là surtout — il y a quelques malentendus à dissiper et quelques débats dont les termes mériteraient d'être retravaillés. Ne serait-ce que par mesure d'hygiène. Qu'il y ait opposition doctrinale dans l'Eglise est assurément signe de santé, mais à condition de ne pas virer à l'anathème idéologique : simplificateur comme toute idéologie et, surtout, signe de fermeture humaine et spirituelle.

I. Lecture de Käsemann

Dire que la confession chrétienne accorde une valeur à l'histoire fait partie des évidences reconnues. La foi chrétienne s'inscrit là dans le prolongement des textes vétéro-testamentaires (cf. notamment, parmi beaucoup d'autres, les thèmes de l'alliance et de la promesse). Dans le contexte culturel moderne, souligner l'attention que la foi chrétienne accorde à l'histoire vaut contre le rationalisme : la foi chrétienne fait fond sur les contingences tant décriées par le rationalisme (cf. le thème central de l'Incarnation, comme, d'ailleurs, de la positivité ecclésiale)³ et confesse, sur cette base, un Dieu trinitaire (contre le simple théisme des mêmes rationalistes). La foi chrétienne vit, en profondeur, d'un rapport décisif à l'historique : elle ne travaille ni au niveau des "raisons nécessaires" qui conduiraient à un discours global sur Dieu, l'homme et le monde, ni ne vise d'abord une contemplation des essences. Elle naît d'écouter une Parole proférée avant elle en un lieu et un temps précis et vise à incarner à nouveau,

² Voyez par exemple M. NEUSCH et B. CHENU qui, dans *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1979, placent E. Käsemann et W. Pannenberg dans un chapitre commun, à l'enseigne de "la révélation dans l'histoire".

³ Cf. à titre d'exemples SPINOZA, Lettres 73, 1675 : "Quant à ce que disent certaines Eglises, à savoir que Dieu a pris une forme humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire : bien plus, à parler franc, leur langage ne me paraît pas moins absurde que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré" et E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* : "un vice dans la foi de l'Eglise (...) : considérer ses statuts (mêmes des révélations divines) pour des pièces essentielles de la religion, par suite, substituer en matière religieuse l'empirisme au rationalisme, en donnant ainsi le contingent pour une chose nécessaire en soi", III, I, § 6 (je souligne).

dans le lieu et le temps qui sont les siens, le même mouvement de parole.⁴ Par là, elle est, doublement, *convertie*⁵ à l'histoire, passée et présente. Elle est foncièrement *pratique*⁶ (elle vise à une prédication et à l'édification d'une institution ;⁷ en langage linguistique : elle est "performatrice") et relève d'une *dramatique* ou d'un *procès*.

Loin d'être désertée, l'histoire apparaît donc au centre de la confession chrétienne : elle est présente à son *origine* (ce qui l'autorise — et l'oblige ! — à parler), en sa *finalité* (la "vie en Christ" à instituer) et en son moment présent d'*effectuation* (le combat au cœur du conflit idéologique où d'innombrables "paroles" se disputent le salut de l'humanité).

Mais dire que l'histoire occupe, dans et pour la foi chrétienne, une place centrale ne va pas, aujourd'hui, sans équivoque. Pourquoi ? — du fait, principalement, d'un discours (et d'une existence) culturel et politique ambiant qui a comme investi de rationalisme la réalité historique même. Il faut donc s'expliquer. Et sur ce point, la lecture d'Ernst Käsemann peut être, je crois, de quelque utilité.

J'aborderai ici, successivement, quatre moments du travail de Käsemann, m'efforçant de tirer de chacun un enseignement pour notre propos.

1. La question du Jésus historique

Ernst Käsemann est connu comme l'exégète qui, dans l'Allemagne d'après guerre, a relancé la fameuse "question du Jésus historique". Le propos marquait une nette inflexion par rapport à la note bultmannienne alors dominante dans les Facultés de théologie protestante de l'Université allemande. Mais parler du Jésus historique peut servir plusieurs projets théologiques. Il n'est que de penser à la grande période des "Vies de Jésus" qu'a nourrie le libéralisme protestant au XIX^e siècle. Il faut donc préciser les coordonnées du problème chez Käsemann et sa teneur théologique.

L'interrogation centrale de Käsemann, en cette matière, s'énonce ainsi : pourquoi la seconde génération chrétienne a-t-elle éprouvé le besoin ou la nécessité de *raconter* ce que le Seigneur de la communauté avait dit, fait et subi ? Pourquoi ne

⁴ La Parole est toujours "en Ecriture" (liée à une "Lettre"), mais elle ne s'y identifie pas purement et simplement : elle est ce qui fait que le texte passé peut me parler aujourd'hui.

⁵ Notre regard — toujours tenté d'idolâtrer nos idéaux — est ramené sur cette terre, réelle, qui est passage obligé dans l'épreuve de la vérité.

⁶ Selon la vieille définition chère à la tradition luthérienne : *theologia eminens practica scientia est*.

⁷ Qu'on pense par exemple à Calvin. Institution s'entend ici comme institution de vie (personnelle, ecclésiale, etc).

s'est-on pas contenté (comme les disciples après l'expérience pascalle) de prêcher le Seigneur glorifié et de le magnifier dans le culte ?

Le propos vise ici, principalement, deux choses :

a) la foi chrétienne renvoie à une antécédence : tout à la fois un ancrage, *situé*, et une réalité à distance, une réalité *passée*. Marque de résistance à toutes les manipulations — y compris celles de la piété — qui voudraient trop facilement se l'approprier. Marque de vis-à-vis, d'extériorité. Parabole de l'Altérité en sa contingence même. Le caractère incontournable de la figure du Jésus historique atteste que la vérité n'est jamais à notre disposition ;

b) la pertinence du genre littéraire de la *narration*. La foi chrétienne ne vit pas d'une Parole pure — comme tombant du ciel, éternellement présente, vivant de son seul surplomb eschatologique —, elle naît d'une prise en charge du réel : raconter, c'est mettre en perspective un matériau. L'orienter, certes ; faire œuvre de parole, et donc de prédication. Mais, en même temps, c'est proposer un monde, faire vibrer une concrétude, une histoire, une corporéité ; comme, à certains égards, Jésus racontant une parabole. Se tapit là le rapport positif que la tradition juive et chrétienne entretient avec le réel (la création bonne de Dieu) contre toute compréhension du salut qui, loin d'attester et de viser une recreation, abandonnerait le monde à lui-même.⁸

2. Le problème du canon

Ernst Käsemann s'est passionnément intéressé au problème du canon. Moment capital puisqu'il tranche la question du fondement. Käsemann n'a cessé, ici, en bon historien, de rappeler la *pluralité* interne au texte biblique, les différences propres à tel ou tel auteur de tel ou tel livre, etc. La foi chrétienne ignore toute origine *simple*, qui pourrait autoriser une pratique en *continuité* directe et assurée. Elle ne connaît pas non plus d'origine *évidente* que pourrait seulement masquer, accidentellement, tel ou tel "écran" dû à notre irrésistible éloignement (historique et/ou spirituel). Non, il est constitutif de la confession chrétienne de renvoyer à un fait d'*écriture*, avec toute la matérialité qui la constitue et la clôture qui la détermine. Figure radicalement intra-historique, humaine en ce sens-là ; et éminemment fait d'institution.

Le fondement, ainsi, n'est pas hors texte (il serait hors histoire). Ni dans telle réalité psychologique ou spirituelle. Ni dans telle ou telle Parole pure ; pas plus d'ailleurs que dans tel ou tel évé-

⁸ Käsemann a toujours compris la réalité du salut en opposition à Marcion (qui coupe création et salut, Ancien Testament et Nouveau Testament, etc.) et à toute forme de gnose. Je note qu'il adresse, sur cette base, un certain nombre de questions critiques à la tradition du piétisme.

nement pur. La vérité n'est donc jamais, pour l'homme, en rapport d'*immédiateté*.⁹ Elle est irréversiblement liée à un texte, texte qui en reprend d'autres (le N.T. reprend l'A.T., et chacun des deux Testaments connaît, en son sein, un jeu de ruptures — de clôtures — et de reprises) et qui en engendrera d'autres (l'histoire de sa tradition). En outre, le texte n'existe pas hors la conjoncture des autres textes (des autres existences et des autres institutions) au travers desquels les hommes témoignent d'eux-mêmes et de leur(s) Dieu(x).

La vérité est donc, pour la foi chrétienne, un fait de *relecture* : un procès mené au ras d'une Ecriture matérielle et achevée, au travers duquel une Lettre passée peut/doit redevenir Parole pour nous.¹ Il y a là quelque chose qui doit tout à la fois être comme reconquis et à nouveau reçu.

3. Revalorisation de l'apocalyptique

Ernst Käsemann est connu pour avoir rappelé l'enracinement de la première prédication chrétienne dans la tradition et le genre littéraire apocalyptiques.² Enracinement masqué et quasiment refoulé par la tradition de la grande Eglise qui a le plus souvent *idéalisé* et *spiritualisé* le thème des "fins dernières" (l'eschatologie). L'apocalyptique fut abandonné à une ligne "hérétique" et "sectaire" qui resurgit dans les marges de la tradition majoritaire : Montan, Joachim de Fiore, l'anabaptisme, etc.

Käsemann entend qu'on valorise l'apocalyptique :

a) contre une eschatologie trop déliée des figures *concrètes* et *matérielles* de la Promesse et de l'espérance et qui, dès lors, se fait peu ou prou "éterniste" ;

b) contre l'oubli de la violence *protestataire* que manifeste la prédication évangélique à l'endroit des pouvoirs qui spolient et confisquent la terre et l'humanité ;

c) contre le spiritualisme qui fait fi du caractère irréductiblement *collectif*, *spatial*, *cosmique* de l'espérance ; le recours à l'apocalyptique permet de dire que le procès porte sur le *destin* de

⁹ C'est pourquoi l'homme doit *en répondre* (il y aura donc place pour une "intelligence de la foi"). On notera ici que, pour la foi chrétienne, insister sur la nécessité d'une extériorité fondatrice (révélatrice) s'accorde d'une dialectique concrète de la liberté.

¹ Dans le langage de la Réforme, c'est là par excellence le lieu de l'Esprit : l'"illumination" liée à la lecture d'une Ecriture (cf. la *scriptura interpres sui*).

² Tradition florissante env. 2 siècles avant J.-Ch. et au premier siècle de notre ère. La science historique du XIXe siècle avait attiré l'attention sur cet enracinement de la première prédication chrétienne (cf. J. Weiss, F. Overbeck, A. Schweitzer, etc.), mais sans avoir su qu'en faire dogmatiquement : la réalité apocalyptique ne pouvait s'intégrer dans la synthèse cultivée et bourgeoise d'alors (le "Kulturprotestantismus"). Ajoutons que la "théologie dialectique" des années vingt représente, à certains égards, un écho de cette découverte, mais un écho transmué.

la création globale et, partant, de s'opposer à toute vision qui couperait l'individu des mondes auxquels il ressortit et de penser le Droit (ou la Justice) de Dieu en termes de *souveraineté* (thème de la *seigneurie* de Dieu).

4. Käsemann lecteur de l'apôtre Paul

Ernst Käsemann est enfin le commentateur infatigable de l'apôtre Paul, auquel il n'a cessé de revenir. Son interprétation valorise l'opposition de la théologie paulinienne à la compréhension "enthousiaste" de l'Évangile, notamment représentée à Corinthe, où l'on vit comme si l'on était déjà ressuscité avec le Christ. Käsemann rappelle ici la "réserve eschatologique" (je suis mort au péché, mais si je vis *de* la résurrection du Christ, je ne *suis* pas ressuscité), et la pertinence présente de la croix (même après Pâques). Cela conduit Käsemann à une vision du salut entièrement déterminé par une christologie qui en assure l'ordonnance concrète et effective :

a) il n'y a pas de salut sans renvoi à l'édification concrète de la communauté³ dans le service, l'obéissance, la "suivance" (*Nachfolge*) du Christ et la solidarité avec les souffrances de la création (cf. *Rom.* 8, 22) ;

b) il n'y a pas de salut sans confession d'une dépendance ou d'une *seigneurie*, d'une instance extérieure donc.⁴ Ce dernier point me paraît fondamental : c'est parce qu'il y a, dans l'histoire, du non-accompli (le chrétien ne vit pas comme s'il était déjà "au ciel") que la question des seigneuries effectives et reconnues comme telles doit être posée (la *liberté* du chrétien n'existe pas hors le rapport à un autre : le chrétien n'est donc pas maître et possesseur de sa vie et de sa mort).

II. Reprise systématique

Quels enseignements peut-on tirer de la lecture de Käsemann quant à une compréhension théologique de l'histoire ?

1. Horizon

Avant de reprendre ici de façon plus réflexive, et non sans polémique, quelques points, je rappellerai l'horizon sous lequel une théologie comme celle de Käsemann nous invite à placer la question. Il tient en deux mots : contre toute tentative ("marcionnisme" ou plus ou moins "gnostique") d'opposer création et salut,

³ On trouve là l'écho de I *Cor* 6, 12.

⁴ On trouve là l'écho de I *Cor* 3, 21-23.

Käsemann comprend le salut comme *restructuration de la création*. Il souligne en outre que le procès de la croix (révélant le mensonge des hommes et une seigneurie spécifique de Dieu) demeure ici central.

A l'horizon se profile donc l'histoire de tous (et sans séparer l'homme de la création) ; l'insistance vaut ici à la fois contre une certaine *réduction* de type "piétiste" ou simplement "moral" et à la fois contre la *sacralisation* d'une institution (cf. les différentes formes de "positivisme de la révélation"). Mais cette histoire de tous est dite exemplairement dans un procès irréductiblement particulier (entendue donc comme *révélation*) ; l'insistance vaut ici contre un discours qui se ferait savoir universel, théodicée générale, etc.

L'histoire est donc, disions-nous, d'importance centrale. A quel titre ?

2. L'histoire : rationalisme et contingence

J'ai suggéré, en introduction, que la considération de l'histoire était, aujourd'hui, investie (infectée) de rationalisme. Expliquons-nous. Pour le rationalisme classique, l'histoire figurait l'accidentel, en proie aux hasards, et donc *sans raison*. Aussi l'homme ne pouvait-il atteindre la vérité qu'en s'en détournant. Or, depuis deux siècles environ, l'histoire est montée à l'avant-scène. Non seulement des *savoirs* de l'histoire se sont constitués, mais des théories générales les ont accompagnés. Epoque, notamment, des évolutionismes. Le marxisme restera un témoin parmi d'autres de cette ambition.

Or, si Ernst Käsemann accorde une place centrale à l'histoire, c'est, radicalement, à un autre titre. L'histoire est ici objet de considération (contre le rationalisme classique), mais elle n'en est pas pour autant soustraite à la contingence. En effet : l'histoire apparaît d'abord, chez Käsemann, comme lieu d'irréductibles *différences* : différence tant d'avec un passé que je ne suis plus que d'avec un futur que je ne suis pas encore. Double marque de dépossession. L'histoire apparaît encore comme le lieu de nos indépassables *particularités*. Enfin, l'histoire demeure le théâtre d'un procès dont l'intrigue suppose un jeu d'instances hétérogènes à son seul déroulement dans le temps. A ces différents niveaux, regarder à l'histoire permet, chez Käsemann, d'indiquer la nécessité, la force et la vérité, de l'*altérité* : pas d'identité — ni de l'homme, ni du monde — sans rapport à ce qu'elle *n'est pas*.

3. L'histoire : liberté et seigneurie

Les théories générales de l'histoire s'accordent volontiers d'un projet de maîtrise. Aventure de la liberté ; créatrice. Là encore, la référence au(x) marxisme(s) et à la gauche hégélienne peut servir d'emblème. Je crois d'ailleurs qu'une lecture théologique de cette aventure s'impose,⁵ aussi vrai que le marxisme vaut comme radi-

calisation (parmi d'autres) d'une aventure humaine dans laquelle il s'inscrit (aventure occidentale et moderne) et non comme inexplicable irruption venue d'ailleurs : première aurore grosse de promesses ou rupture diabolique.

Or, là encore, si Käsemann recourt effectivement, et non sans passion, au langage de la liberté, c'est à un autre titre. Notons d'abord qu'il ne saurait, pour lui, y avoir de liberté vraie que là où l'énigme, le non-savoir et la brisure sont préservés. Moment de la croix. Non que la foi ne soit pas militance et protestation *contre* l'énigme et la souffrance (protestation à comprendre dans une histoire de l'Esprit, histoire messianique) ; mais protester contre l'énigme n'est pas la lever.

Deuxièmement et surtout, il ne saurait y avoir de liberté, pour Käsemann, qu'en fonction et à partir d'une reconnaissance. La vraie liberté suppose l'expérience d'une gratuité : elle naît au cœur du factuel, de ce que je n'ai pas choisi, qui s'impose, qui m'*oblige* et tout à la fois me *propose* une œuvre. On trouve là l'écho de la "justice passive" de Luther ;⁶ hors toute culpabilité, hors tout effort moral ou projet idéal, la découverte que c'est l'affaire de Dieu que de porter le monde (et notamment ses péchés) et non mon affaire, qu'il le porte effectivement de toujours et me le donne. La liberté évangélique vit donc de renvoyer à une seigneurie : au "premier commandement" dit Käsemann. Ce moment vaut comme nécessaire désacralisation ou désidéologisation : Käsemann ne craint rien moins que les faux dieux et l'on sait que le jeu de la liberté humaine se noue par excellence à la racine de leur toujours nouvelle production.

4. L'histoire : "devenir" (continuités de la vie) ou "advenir" (densité du présent et lieu de jugement) ?

Tenir que l'histoire est ordre des différences et qu'elle échappe à tout projet de maîtrise globale, assurée d'elle-même et des autres, c'est accorder une *densité* propre à chaque moment, chaque lieu et chaque personne. On retrouve là l'incidence de l'accent

⁵ J'ai esquissé une lecture de ce genre in *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 201-210 ("Feuerbach : le renversement anthropologique").

⁶ L'écho aussi de la grande tradition théologique pour laquelle une reconnaissance du *Dieu est* prime et commande tout ce que je peux dire sur sa bonté, sa sagesse, etc. (la *qualité* n'est pas distincte de l'*être* effectif), ex. St. Thomas, *Ia, Qu. 13 art. 5, resp.* Cette position vaut contre tout rationalisme. Elle accorde un primat à l'exister (de fait), comprend toute créature en terme de "participation" (fond sur lequel viennent s'inscrire le moment — actif — de la *relation* et une dialectique de la conversion et de la liberté) ; le rationalisme au contraire vit d'homogénéiser un espace de référence *commun* (l'être dans la scolastique décadente dite "baroque" ; la connaissance dans les orthodoxies protestantes). Ajoutons que le rationalisme, dissociant être effectif et qualité, s'accompagne d'un moralisme et d'un idéalisme pernicieux.

mis par Käsemann sur la réalité de la clôture et de l'achèvement. Käsemann peut faire, parfois, figure de "révolutionnaire", mais c'est sous les traits de l'aventurier, anarchiste à certains égards, et ne cessant de rappeler que chacun est irremplaçable, irremplaçable devant sa vie (ses défis et les décisions qu'elle réclame) et irremplaçable devant sa mort. La conversion du regard à la réalité de l'histoire est certainement la conversion à un lieu d'*advenir*, mais en tous cas pas à un "devenir", processus vivant des forces qui l'animent et où chaque moment vaut à titre d'étape subordonnée à un but (ou un tout) final.

Enfin, l'histoire apparaît, dans l'œuvre de Käsemann et conformément à ce qu'on a exposé jusqu'ici, comme lieu d'une *dramatique* et d'un *procès*. On n'entre donc nullement dans une question portant sur la totalité de l'histoire (pas plus que sur la totalité de l'être, ou des "savoirs" qui l'accompagnent, de leur "archéologie" et de leur déploiement), mais dans une question de *jugement* où se décident des identités. Notons que le procès est, au cours de l'histoire, toujours à nouveau repris. Il relève en outre, par définition pour ainsi dire, d'un autre jeu d'instances que celles qui déterminent simplement la vie ou son devenir : un jeu d'instances qui commande une dramatique de la confession, performatrice. C'est là que naît et se joue l'*existence* propre à chacun ; c'est à qu'elle dit ce qu'elle vaut : dans le temps, "entre" la naissance et la mort ; c'est là qu'elle atteste de ce qui est plus fort que la mort (et que la naissance !).

Conclusion

Käsemann, protagoniste d'une "théologie de l'histoire" ? certes pas dans le sens où l'on entend le plus généralement cette expression aujourd'hui. Mais Käsemann est assurément un théologien pour lequel le monde et la création disent le lieu d'une dramatique décisive : la dramatique d'un salut (de notre existence, "en Christ" ou "en Adam")⁷⁸ qui n'est ni séparé du réel (contre Marcion ou la gnose), ni tel ou tel réel sacralisé (contre une tradition romaine et contre le "fondamentalisme"). Parce qu'il y a procès *et* que ce procès se joue au cœur de l'histoire de tous et en

⁷ On verra ici le départ d'une position qui accorde une importance particulière à la réalité du *nom* : je suis baptisé "en Christ" et reçois là mon nom (promesse de mon identité).

⁸ Les différents points de notre seconde partie peuvent être lus comme transcription d'une formule héritée de la Réforme : *extra se coram Deo per Christum* (existence en extériorité ; instance de jugement ; reconnaissance ou confession positive).

prise avec elle, la croix apparaît (doublement) centrale (marque de jugement, d'où le "procès", et témoin d'une non-évidence, d'où la "confession").⁹ Käsemann entend que les chrétiens aient affaire à l'histoire comme à l'espace de tous, et au cœur d'un conflit contre toutes les forces de dépossessions illégitimes, mensongères et porteuses de mort. Mais il sait que ces dépossessions sont affaire humaine et ne nous sont pas strictement imposées de l'extérieur. C'est pourquoi la question décisive ne cessera d'être, pour lui, irréductiblement *théologique* : question de la "seigneurie", et non simplement *historique* : question d'une maturation ou d'une progressive émancipation.

P. GISEL

Veuillez payer votre
abonnement 1982
dès que possible

⁹ Si Käsemann fut parfois violent à l'égard de mouvements de type "fondamentaliste" (ex. "kein anderes Evangelium"), c'est à partir de ces deux questions qu'il ne cesse de poser : que fait-on aujourd'hui de la *réalité*, comprise dans toute son amplitude et dans toutes ses exigences, et que fait-on aujourd'hui de la *croix* ?