

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 25 (1975)
Heft: 1

Artikel: Études critiques : l'épître aux romains relue par E. Käsemann
Autor: Gisel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381052>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

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

L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS RELUE PAR E. KÄSEMANN¹

Tout au long de sa vie, Käsemann n'a cessé d'être aux prises avec l'apôtre Paul. C'est là qu'ont pris corps la plupart des questions clé de sa théologie. Son travail de promotion, *Leib und Leib Christi*² l'attestait déjà. Le débat qu'il a suscité en 1961 à propos de la compréhension du thème paulinien de la justice de Dieu³ l'a confirmé. Les *Paulinische Perspektiven* de 1969⁴ ôtèrent les derniers doutes. Quand Käsemann traite du thème de la liberté ou du corps, de la croix ou de la christologie, de l'antithèse Lettre-Esprit ou de la relecture de l'Ancien Testament sous la catégorie de la Promesse, c'est toujours à Paul qu'avant tout il se réfère.

Avec le commentaire de l'épître aux Romains, Käsemann, en quelque sorte, noue la gerbe. Ceux qui connaissent l'auteur retrouveront ses thèmes favoris. Ceux qui l'ont peu pratiqué découvriront combien il est éloigné — irrémédiablement — de son ancien maître Bultmann. Dans le détail et globalement.

« Aucun document littéraire ne fut pour moi plus important que l'épître aux Romains », dit Käsemann en sa préface. Il en découvre le texte dès le premier semestre de ses études, lors d'un cours de E. Peterson, en été 1925. Il ne cessera de s'interroger à son sujet tout au long de sa vie d'exégète et de théologien.

¹ ERNST KÄSEMANN : *An die Römer*, Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen, Mohr, 1973, 407 p. + XV p.

² Tübingen, Mohr, 1933.

³ *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, ZThK, repris in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. II, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1964, 19703, p. 181 ss. Réactions de R. Bultmann, *Δικαιοσύνη Θεοῦ*, JBL, 1964, repris in *Exegetica*, Tübingen, Mohr, 1967, p. 470 ss., de H. CONZELMANN, *Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie ?* Ev.Th., 1968, p. 389 ss. Réplique de Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, p. 136 ss.

⁴ Tübingen, Mohr, 1972².

⁵ Il faudrait naturellement mentionner encore de nombreux articles, de *Die Legitimität des Apostels*, Z.f.d.nlt.Wiss., 1942 (repris en 1956, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft) à *Liebe, die sich der Wahrheit freut*, Ev.Th., 1973/5, p. 447 ss.

I. RÉCUSER LE JEU DES ALTERNATIVES MODERNES

Toute la théologie de Paul, on le sait, vit d'une tension entre deux termes apparemment opposés. L'annonce évangélique est-elle le don par excellence (Gabe), le don pur et simple qui me justifie gratuitement, qui me libère du poids du passé et du souci de l'avenir, ou est-elle une puissance (Macht) qui institue au cœur du monde comme une nouvelle réalité¹ (p. 25) ? Jésus figure-t-il le don absolu de Dieu qui meurt pour me faire vivre, ou est-il Seigneur, marque d'une ordonnance et d'une hiérarchie déterminée (*ibid.*) ? Le salut est-il déjà présent, tout entier effectif, ou encore à venir (p. 27, etc.) ? Est-ce que, par le baptême, je meurs et ressuscite avec le Christ, ou est-ce que seul le Christ meurt sur la croix (p. 156) et ressuscite (p. 151 ss., 162 ss.) ? Comment concilier le thème de l'histoire du salut (qui confère à l'histoire passée un sens théologique dans sa consistance même) et la prédication de la « justification de l'homme sans Dieu » (*justificatio impiorum*, Rechtfertigung des Gottlosen) conférée gratuitement, ici et maintenant, sans égard pour le passé et sur le mode d'une rupture radicale avec le monde parce que venant du tout-autre, de Dieu (p. 243 s.) ? On pourrait multiplier les questions, que l'on pense aux couples Lettre-Esprit, Esprit-institution, Esprit-corps, salut et jugement (p. 63), identité personnelle et œuvre (p. 215 ss.), amour et justice et, finalement, théologie et anthropologie (cf. le débat avec Conzelmann, *supra* note 2), Dieu-crédation (cf. p. 26) ou Dieu-homme.

Les questions se présentent chaque fois sous forme d'alternative. On y aura d'ailleurs reconnu, souvent, les marques d'un conflit confessionnel. En fait, Käsemann est d'avis que nous avons là une tension constitutive de toute la théologie de Paul. Et loin de vouloir choisir chaque fois l'un des termes au détriment de l'autre, l'exégète entend au contraire rendre compte de la tension elle-même, globalement, structurellement pour ainsi dire.

Selon Käsemann, les alternatives mentionnées seraient modernes. Elles auraient notamment fleuri avec la théologie libérale (cf. p. 63). L'exégèse se serait laissé enfermer dans un mauvais dilemme, coïncider entre une métaphysique objectiviste, rationaliste, et une philosophie du sujet où l'homme apparaîtrait délié de toute histoire, de toute corporéité, de toute société. On aurait le choix entre une ontologie

¹ La formulation peut varier : la justification est-elle décret juridique (forensique) ouvrant sur un vivre dans le monde (éthique), ou ressortit-elle à un processus sacramentel voire, selon les cas, de type mystique (p. 163, 384) ? Dans l'expression δικαιοσύνη Θεοῦ, le génitif est-il « subjectif » ou « objectif » (p. 24 s.) ? Paul annonce-t-il la justification première et gratuite de la part de Dieu ou le jugement selon les œuvres (p. 53 s., 274) ? etc.

pré-critique et la liberté sans limite du seul individu. Le débat sur la prédestination l'atteste (cf. p. 253 s., 261, 302). En ne prenant que le contre-pied de l'historicisme, Bultmann resterait l'héritier de cette problématique moderne. Il n'aurait pas su la dépasser en en contestant les termes mêmes. Il répéterait ainsi, en un autre registre, cette philosophie du sujet qui, née avec l'idéalisme allemand et le romantisme et instruite par la critique de Kant, relayait en s'y opposant les théodicées des 17^e et 18^e siècles. Prendre en effet le simple contre-pied d'une position, c'est finalement vivre en communauté de destin.

Telle quelle, la critique apparaîtra pour le moins un peu facile, et finalement injuste. Il n'est pourtant pas possible d'en rendre compte ici dans le détail. Indiquons seulement les grandes lignes de l'argument, tel que je le vois. En substance, Käsemann reproche à Bultmann d'avoir procédé à une permutation des points de départ (le kérygme en lieu et place de l'histoire comprise sur le mode historiciste) sans avoir pour autant modifié assez en profondeur le mode même du penser théologique. Faute notamment d'avoir mené jusqu'au bout la critique des schèmes métaphysiques (dans leur expression moderne surtout), Bultmann vivrait de la même aporie que ses prédécesseurs : vouloir partir à la recherche d'une origine pensée comme terme premier, évident, auto-suffisant, et par conséquent, imputer subtilement au temps, à l'histoire et à la corporalité un statut de déchéance. Bultmann a changé le point de départ théologique, mais il n'a pas modifié la problématique même qui commandait la question du point de départ¹. La vérité, pour Bultmann, demeure *adaequatio*, toute différence conjurée.

2. LA QUESTION CENTRALE DE L'ÉPÎTRE

Käsemann parie pour la logique interne de l'épître (p. III s.), pour sa cohérence théologique globale². Qu'est-ce que Paul a pensé, théologiquement, telle est l'interrogation de l'exégète. Käsemann

¹ Ses prédécesseurs recherchaient cette « origine » dans l'histoire (ex. le « vrai » visage de Jésus en deçà du mensonge christologique de l'Eglise) ; Bultmann fait jouer l'« origine » à un tout autre niveau, conquis de façon tout à fait spécifique (celui où l'existence « se décide »). Le registre, assurément, diffère. Mais la structure de pensée, sous un certain angle (celui du mode de penser la vérité) demeurerait.

² Cf. à ce propos l'emploi fréquent, chez Käsemann, du terme « Sachverhalt », par quoi il faut entendre un « complexe du discours », un fait structuré qui ne ressortit ni à l'empirique, ni au psychologique (on sait que ce terme a notamment été développé, dans une perspective analogue, par la phénoménologie husserlienne), cf., p. 20, 149, 320, etc.

refuse d'isoler tel passage ou tel élément pour l'expliquer sans référence à l'ensemble du discours paulinien. Il ne cesse du reste de polémiquer contre toute exégèse qui découpe, isole, abstrait¹. On tient là, je crois, le secret de sa méthode exégétique : rendre compte de chaque passage en fonction de la globalité de la pensée paulinienne. C'est sa force. C'est peut-être aussi sa faiblesse. Tous en effet ne seront pas convaincus par l'exégèse de telle péricope, examinée pour elle-même. Mais à regarder l'ensemble de la restitution, le résultat est indéniablement impressionnant².

Le commentaire de Käsemann est donc d'abord et avant tout théologique. De l'aveu même de l'auteur. On se gardera néanmoins de la ranger trop vite parmi les commentaires des Réformateurs ou de K. Barth. Le travail de Käsemann est de part en part historico-critique, et il faut au moins rendre cette justice à l'auteur qu'il a quasiment lu toute la littérature allemande, anglo-saxonne et francophone consacrée ces dernières décennies à l'épître aux Romains. Si le commentaire est délibérément théologique, ce n'est pas dans l'ignorance des recherches historiques. C'est au contraire au gré d'un corps à corps avec elles, sachant que la théologie ignore tout statut d'innocence extrahistorique et refusant en même temps de se contenter de la positivité des faits d'histoire ou de sombrer sous leur multiplicité.

Le texte de Paul n'est pas un « traité théologique », c'est un « écrit de circonstance »³. La remarque peut surprendre. Elle veut pour le moins souligner que la théologie de l'apôtre ne naît pas dans la sérénité de la réflexion, mais dans le combat missionnaire, au creux de l'engagement dans le monde, au fil des nouvelles questions auxquelles il est confronté, des contestations auxquelles il doit faire face⁴.

L'apôtre est hanté par une question, centrale (p. 249 s.) : qu'en est-il de la Promesse faite à Israël ? Est-elle devenue sans objet ? Paradoxalement en effet, ce ne sont pas les enfants d'Abraham qui sont en train d'en hériter, mais les païens. Qu'en est-il alors de la fidélité de Dieu ? Israël est-il oui ou non le peuple élu ?

¹ Cf. l'emploi péjoratif des verbes ou racines « isolieren », p. 25, 27, 42, 50 s., 115, 120, 131, 140, 144, 213, 319, 323, 365 ; « abstrahieren » p. 120, 131, 158 ; « verselbständigen » p. 166, 198 ; « trennen » p. 312 ; etc.

² Käsemann est naturellement d'avis que la lettre constitue une unité, excepté le dernier chapitre, cf. p. 301, 384, 386, 390.

³ Cf. p. 1, 373, 391.

⁴ Sur la mission comme « Sitz im Leben » de cette théologie, cf. p. 373. Sur le détail de la représentation que Käsemann se fait de la situation historique dans laquelle Paul écrit l'épître, on se reportera à sa « reconstitution historique » p. 387 et à la question de la collecte pour Jérusalem.

Il y a là une aporie (p. 249). Et en même temps, l'exigence de reprendre de fond en comble la question de l'élection et de la Promesse. Mais le chemin peut conduire loin. Et d'abord à ceci : s'il peut y avoir des ruptures dans l'histoire du salut, dans l'alliance de Dieu avec les hommes, qui est garant de l'autorité du discours (et donc de sa vérité), cf. p. 17 ? On sait que cette question est inscrite au cœur de tout l'apostolat de Paul, lui qui n'était même pas disciple de Jésus. Mais s'il n'y a ni autorité qui ne soit démentie, ni charte d'institution incontestée, ni garantie d'aucune sorte, si la rupture l'emporte sur la continuité¹, la question, théologiquement, on le pressent, va se radicaliser : l'on passe de « qu'en est-il de l'histoire du salut ? » à « qui est Dieu ? »². L'on voit dès lors apparaître à l'avant-scène le thème privilégié de la croix, contradictoire entre tous³. Il n'y a plus d'évidence, plus de présence directe, plus d'immédiateté possible. Se trouve récusée du même coup la liberté eschatologique de ceux qui se glorifiaient d'être déjà citoyens du Royaume, parlant en langues, ressuscités avec le Christ, échappant aux servitudes et aux tâches de l'histoire.

3. ESQUISSE DU MODÈLE THÉOLOGIQUE MIS EN ŒUVRE PAR PAUL

On va tenter d'indiquer rapidement les grandes lignes du modèle théologique de Paul, tel que le comprend Käsemann. On le fait en organisant l'ensemble autour de quelques notions clés qui parcourent tout le commentaire (et dont on ne donnera pas chaque fois les trop nombreuses références).

Paul conquiert son modèle théologique contre une compréhension enthousiaste de l'Évangile et de la liberté chrétienne. La structure en est déterminée par deux éléments clés : la référence constante à la *croix* comme moment indépassable de l'affirmation chrétienne et ce que Käsemann appelle le *primat christologique*. Les deux éléments jouent ensemble.

Käsemann refuse de dissoudre la christologie — l'histoire structurée qu'elle indique et le non-encore-accompli qui la marque de part en part — dans une sotériologie massivement présente. Il refuse également de faire de la croix une simple étape, nécessaire certes pour le salut de l'humanité, mais heureusement suivie d'une autre. On a là

¹ Sur ce thème, cf. p. 5, 20, 42, 97, 118, 133, 142, 158, 215 s., 243 s., 267, 306.

² La question de Dieu fournit, je crois, le secret de toute l'interrogation théologique de Käsemann, et son intérêt ! Cf. les thèmes clé du Dieu-Créateur (Schöpfer), juge (Richter), de la seigneurie (Herrschaft) ; cf. p. 104 (Wer ist Gott), p. 116, 304 (Gotteslehre) ; p. 34, 37 (lien avec le péché), etc.

³ Cf. l'insistance de Käsemann sur le *sub contrario* p. 157, 218, 224, 231, 239, 306, ou sur l'adjectif « verborgen » p. 197, 307.

en effet la même aporie : Pâques efface Vendredi-Saint. Le scandale est réparé. La croix n'est qu'un moment malheureux d'une *theologia gloriae*. Moment dépassé, elle n'a pas de pertinence actuelle.

Il y a là un enjeu théologique d'importance. L'interprétation enthousiaste de l'Évangile, dans ses différentes modalités, est incapable d'accorder à l'historique comme tel — théologiquement — une importance constitutive. L'histoire, c'est le passé, la mort, les faits qui ne parlent pas. L'histoire, c'est tout ce qui, par définition, s'oppose au divin. Dieu, à l'inverse, est conçu dès l'abord comme l'antithèse absolue de la finitude. D'un côté l'insignifiant, de l'autre la gloire. D'un côté la mort, de l'autre la vie. D'un côté la croix, de l'autre la résurrection. Ce schéma, toute la théologie de Käsemann, instruite par Paul, le récuse.

Précisons. Il ne s'agit pas là de rappeler à une théologie qui aurait tendance à l'oublier, la réalité de la croix à côté de celle de la résurrection. Il s'agit de plaider pour une interprétation différente de la croix et de la résurrection, liée à une compréhension différente de Dieu et de l'histoire.

La croix marque l'échec des soi-disant évidences ou certitudes, tant dans l'ordre religieux que partout ailleurs. Elle ouvre ainsi sur la question — théologique — de l'identité : *qui* est l'homme ? *qu'est-ce* que le monde ? *qui* est Dieu ? Comme telle, elle indique une limite, un jugement porté sur l'histoire des hommes. Mais la limite n'est pas négative seulement. Elle assure une spécificité. Elle circonscrit un espace. Elle l'institue. Le non est solidaire d'un oui. Refuser, c'est déjà poser une identité. Et c'est pourquoi, en fin de compte, Käsemann parle tout le temps d'une « *seigneurie* du Crucifié » (*Herrschaft des Gekreuzigten*).

Dès lors, la « théologie de la croix » apparaît inséparable du primat accordé à la christologie dans sa fonction structurante. Ce n'est pas une surprise. L'accent unilatéral mis sur la résurrection par les Enthousiastes accompagnait une indifférence marquée à l'endroit de Jésus. Théologie de la croix et primat christologique, c'est le non et le oui d'un même mouvement. On ne doit pas séparer la croix du primat christologique et de la praxis spécifique qu'il ordonne. La croix doit être lue comme moment constitutif d'une histoire structurée — entre un passé déterminé et un futur dont la possibilité même est, en un sens, liée à ce passé — et non comme fin absolue de toute histoire sensée.

Käsemann souligne dès lors les notions de service (*Dienst*) et d'obéissance (*Gehorsam, nova oboedientia*)¹. Il indique ainsi la néces-

¹ Käsemann utilise aussi, dans une intention analogue mais selon des caractéristiques propres, la notion de « *Nachfolge* ».

sité d'une médiation pratique quant à l'identité même de la vérité. Käsemann le dit contre Bultmann et la tradition « idéaliste » qu'à ses yeux il représente. Il me paraît vivre ici d'un modèle épistémologique né avec Marx, Nietzsche et Freud ¹ et selon lequel l'activité pratique et le corps sont les lieux où se décide le moi, les lieux où je me constitue ².

Mais il ne suffit pas de souligner le caractère nécessairement concret de la liberté chrétienne, la figure pratique de l'Évangile. Il faut renvoyer à une détermination singulière. Elever le moment de la contingence historique au rang d'élément constitutif du sens entraîne comme corollaire qu'on valorise la singularité d'une figure déterminée. Les deux affirmations vont ensemble. La pratique évangélique n'est pas n'importe quelle pratique. Elle se réfère à un modèle déterminé qui la précède. Paul renvoie ici à la spécificité fondatrice ³.

La christologie (contre la sotériologie des Enthousiastes) marque une référence à l'histoire. Elle pose en même temps la question de la seigneurie. Elle suppose et développe ainsi à un double titre un arrière-fond éminemment différencié. Elle rappelle une histoire passée, différente du présent, différente de l'avenir, figurant par là même et par excellence l'*extra nos*. Mais la précédence temporelle se fait fondatrice. Là encore, il y a différence, distance, inadéquation ; thèmes constamment soulignés.

Si l'on examine maintenant comment joue cette référence au passé, on verra que, selon Käsemann, Paul pense en registre *typologique*. Il met en jeu des figures et contre-figures de l'Ancien Testament (Abraham, Moïse, etc.). Le Christ est lui-même compris comme nouvel Adam ⁴. Le point est important. Une figure typologique marque une pleine insertion dans l'histoire. En même temps, elle vit d'un mouvement d'instauration, qui la constitue certes en sa positivité mais qui la dépasse en quelque sorte, qui peut en tous cas être repris : il n'y a de typologie que sur un arrière-fond de procédures herméneutiques. Comme telle (au regard de cette double caractéristique), la figure peut être pensée, lue et reçue comme *Promesse*. La typologie joue donc sur un horizon *eschatologique*. En régime de présence — pleine et définitive — il n'y a pas de typologie.

¹ Jugement semblable, cf. G. SAUTER : *Verkündigung und Forschung*, 1972/2, p. 12.

² Le thème du service reprend ainsi le « Tout est permis, mais tout n'est pas utile » que Paul adressait aux Corinthiens.

³ Le thème de l'obéissance reprend alors le « Tout est à vous, mais vous êtes à Christ ».

⁴ Parce qu'il est figure, le Christ (et le chrétien) se verra imputer le statut de « représentant » (Platzhalter, Stellvertreter, mots clé chez Käsemann) qui indique à la fois une absence et une « présentation » de la vérité.

Käsemann parle de « Dokumentation » (cf. p. 7, 273), de « Paradigma » (cf. p. 296), d'« exemplarité ». C'est chaque fois selon un mode de penser typologique. Il s'agit toujours de dire ensemble vérité et histoire. Contre ceux pour qui l'histoire pourrait directement signifier Dieu (fût-ce sous la forme d'un historicisme théologique). Contre ceux qui, à l'inverse, font dépendre la vérité d'une capacité de jugement, mise en œuvre par le sujet humain sur la base de la raison, du sentiment ou de l'expérience, ou reçue comme don au travers d'une Parole. La typologie permet de réconcilier et de dépasser tout à la fois histoire du salut et jugement, mythe et parole, continuité et discontinuité.

L'histoire récente de l'exégèse paulinienne a le plus souvent vu s'opposer ceux qui font de la justification gratuite la pierre angulaire de l'édifice à ceux qui font au contraire de l'histoire du salut le thème central de la théologie de l'apôtre. Käsemann récuse pareille alternative. Il articule au contraire l'une à l'autre justification et histoire du salut, montrant par là qu'il comprend d'une manière tout à fait spécifique les deux termes en question. Käsemann se bat pour ainsi dire sur deux fronts. Il refuse de rendre compte de la justification sur un terrain strictement anthropologique, à la manière des modernes, de Bultmann notamment ; il s'en prend en même temps et non moins violemment à cette lecture naïve, réifiante, massive, d'une histoire du salut qui ignorerait la rupture, la crise, la discontinuité, la croix, l'absence. Käsemann ne veut ni d'une réduction existentialiste, ni d'une certitude de type rationnel (p. 295).

Il y a histoire du salut. Mais cette histoire est traversée par la rupture qu'atteste la croix. Toute la théologie de Paul (et de Käsemann !) tiendrait dans cette double affirmation : une perspective globalisante (Dieu, le créateur, sa justice pour l'ensemble de cette terre, l'histoire) et la prédication de la croix. Paradoxe ? Non. Car en fait, selon Käsemann, c'est grâce à la croix et au retournement qu'elle implique (la justification de l'homme sans Dieu) que se trouve instituée une perspective globale (l'histoire du salut ne peut plus faire fond sur l'idée d'un « reste saint », mais débouche sur une promesse pour l'ensemble du monde). Et inversement, c'est parce que la justification gratuite n'est finalement rien d'autre que la manifestation (anticipée) de la justice de Dieu sur cette terre, de la nouvelle création eschatologique et de la résurrection des morts¹ qu'elle ne peut être, présentement, que promesse et vie *sub contrario* (en faire

¹ A l'enseigne du thème de la Justice de Dieu (eschatologique, mais manifestée anticipativement ici et maintenant), Käsemann pense ensemble *justificatio impiorum*, *creatio ex nihilo* et *resurrectio mortuorum*, cf. p. 32, 88, 115, 121, 146, 209, 223, 274, 285, 298, etc. C'est naturellement la mise à jour de l'horizon apocalyptique de la pensée de Paul qui permet cette interprétation.

une présence directe, immédiate, pleine et entière, ce serait en effet, immanquablement, en restreindre la vérité à un « lieu » privilégié).

Paul met en œuvre une théologie de la création. L'œuvre de Dieu vise toujours le monde dans toutes ses dimensions (cf. le thème central de la « *Leiblichkeit, Stück der Welt* »). Mais cette action créatrice — dans la mesure même où elle se veut globale — ne peut s'effectuer que sur un mode conflictuel. La théologie vise à tenir un discours sur l'ensemble du monde et de l'histoire (Käsemann en maintient l'exigence contre Bultmann) ; elle vit alors — fondamentalement — d'une instance de *jugement*. L'identité du monde n'est pas donnée. Elle doit être révélée. Contre les soi-disant évidences. Contre les idéologies mensongères.

Paul, et Käsemann à sa suite, pensent le salut comme restructuration spécifique de la création. On postule ainsi 1) une inadéquation indépassable entre l'homme et la vérité eschatologique, 2) une instance christologique qui, sans rien ôter de l'inadéquation première (Käsemann s'en prend ici à une christologie grecque pensant en terme d'*unio* ¹), joue comme moment de la *détermination*, moment tout à la fois d'instauration nouvelle (d'où le thème de la liberté), moment figural (épaisseur historique que l'on peut « montrer ») et judiciaire (la figure est déterminée et singulière). Je puis dès lors, à la suite du Christ, et des figures qu'il réinterprète et qui le réinterprètent, prendre en charge la terre dans et en vue de la justice ², parce que je me trouve institué dans une histoire spécifique (un dire, un faire et une institution).

PIERRE GISEL.

¹ Cf. p. 127, 133 s., 159, 165, 210 s. Cf. aussi les réserves à propos du thème de la « *Versöhnung* », p. 15, 129.

² On notera à ce propos le refus de toute réduction de l'Évangile à l'amour, p. 86, 95, 100, 126, 164, 170, 302, 307, 328, 330, 333 s., 345, 360, cf. notamment la polémique à l'endroit de la *fides caritate formata*, p. 126, 164, 208, 360.