

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

PAROLE ET HISTOIRE

Débat avec Wolfhart Pannenberg

Thèse présentée
à la Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel,
pour obtenir le grade de docteur en théologie.

Denis Müller

LABOR ET FIDES
Genève 1983

*Ouvrage publié avec l'appui du
Fonds des Publications de l'Université de Neuchâtel*

La Faculté de Théologie de l'Université de Neuchâtel,
sur la base des rapports des Professeurs Pierre Barthel (Neuchâtel),
Claude Geffré (Paris) et Heinrich Ott (Bâle),
autorise l'impression de la présente thèse,
sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions
qu'elle contient.

Neuchâtel, le 6 mai 1982

Le doyen: Jean Zumstein

ISBN 2-8259-0003-6

Si vous souhaitez être tenu au courant de nos publications,
il suffit de nous le signaler à notre adresse

© 1983 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard. CH-1204 Genève

Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation
en quelque langue et de quelque façon que ce soit réservés pour tous pays

Parole et histoire

DU MÊME AUTEUR:

Le Baptême à vivre (en coll. avec U. Rugg),
«Autorité du message et contexte autoritaire»,
in: *Communion et communication*.

A Annick, Olivier, Pascal et Joanne

Je tiens à remercier vivement tous ceux qui m'ont guidé dans cette étude, qui m'ont soutenu personnellement et matériellement et qui ont permis la parution de ce livre. Outre le Fonds National de la Recherche Scientifique, l'Université de Neuchâtel et l'Eglise Réformée Evangélique du canton de Neuchâtel, je citerai plus particulièrement MM. P. Barthel, H. Ott, C. Geffré, ainsi que MM. J. Zumstein, H. Geisser et J.-L. Leuba. Ma reconnaissance va aussi aux Editions Labor et Fides et à leur présidents, M. P. Gisel. Enfin, ce livre n'aurait pas abouti sans l'amitié fidèle d'André et de Francine Schneider, d'Henri et de Luce Jeanneret, du Collège et de l'équipe du Louverain, et sans la patience et l'amour de ma femme Annick et de nos enfants Olivier, Pascal et Joanne.

Introduction

La théologie de W. Pannenberg

« Jusqu'à ce que Dieu nous ait réformés, il est certain que nous fermerons les yeux » (Jean CALVIN, 138^e sermon sur Job, à propos de 34, 27).

Le 7 décembre 1964, K. Barth écrivait ce qui suit à W. Pannenberg, qui venait de lui soumettre ses *Grundzüge des Christologie*, parus dans l'année.

« Votre christologie, justement dans son contenu positif, est-elle autre chose — comme il est de coutume chez tant de nouveaux pères de l'Eglise — qu'un exemplaire évident, qu'un symbole d'une anthropologie, d'une cosmologie ou d'une ontologie présupposées universelles ? »¹.

Le travail que nous présentons ici peut être compris comme une tenta-

¹ Cf. K. Barth: « Lettres du grand âge », *ETHR* 51, 1976, 165-187, 172; la réponse de Pannenberg suit aux pages 173-174. Pour le texte original de ces lettres, cf. K. Barth: *Briefe 1961-1968*, Gesamtausgabe, Briefe V, éd. J. Fangmeier et H. Stoevesandt, Zurich 1975, p. 280-283 (lettre de Barth) et 563-564 (réponse de Pannenberg). La réponse de Pannenberg montre sans doute l'ampleur du débat et de l'incompréhension entre les deux théologiens: contrairement à ce que lui reproche Barth, Pannenberg veut mettre en évidence la singularité et la particularité de Jésus de Nazareth, contre toute main-mise de « concepts généraux » (174 = 564). Il s'oppose ainsi de fait à Barth lui-même, en refusant le primat du kérygme sur l'histoire; là où Barth se réclamait de M. Kähler, Pannenberg s'inspire d'E. Troeltsch et de sa distinction capitale entre la méthode historique et la méthode dogmatique en théologie.

tive de vérifier le bien-fondé de cette question critique de K. Barth à W. Pannenberg, à l'aide de quelques jalons essentiels dans la démarche de ce théologien.

Notre étude comportera dès lors trois parties: dans la première partie, nous exposons la pensée de Pannenberg, en nous concentrant avant tout sur une triple thématique: l'interprétation des rapports entre la révélation et l'histoire (ch. I), l'unité fondamentale de la christologie et de la théologie (doctrine de Dieu) (ch. II), la corrélation globale de la théologie et de l'anthropologie (ch. III). Ce plan a un double but: d'une part, il entend respecter l'intention centrale de Pannenberg et son itinéraire effectif: c'est de la révélation, comprise de manière originale comme histoire², que Pannenberg est parti, pour vérifier ensuite ses thèses de 1961 dans une vaste synthèse christologique (1964)³; parallèlement, il s'est efforcé très tôt de corroborer ses affirmations théologiques par une analyse anthropologique⁴ et ontologique⁵ faisant droit aux méthodes les plus rationnelles, l'histoire, la philosophie fondamentale, la sociologie et la théorie de la science⁶. Mais d'autre part, nous avons conçu notre plan de telle manière qu'on y perçoive déjà la perspective propre qui est la nôtre: notre interrogation va porter en effet sur la relation que Pannenberg veut établir entre la révélation christique, d'une part, l'histoire et l'anthropologie d'autre part. Notre questionnement critique s'inspire, on le voit, de l'objection formulée en 1964 déjà par K. Barth et amplifiée en un sens par J. Moltmann, dès la même année, dans sa célèbre *Théologie de l'Espérance*⁷.

² Cf. *Offenbarung als Geschichte (OaG)*, Göttingen 1961, 1963² (augmenté d'une postface), 1970⁴.

³ Cf. *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 1966³ (remanié), 1976³ (augmenté d'une postface). Traduction française d'A. Liefoghe: *Esquisse d'une christologie*, Paris 1971 (GC = EC).

⁴ Cf. d'abord *Was ist der Mensch (WiM)*? Göttingen 1962, 1976²; ensuite: « Die Frage nach Gott » (1965), dans *Grundfragen systematischer Theologie (GSTh)* p. 361-386; le recueil d'articles: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit (GGMF)*, Göttingen 1972, 1978²; enfin: *Die Bestimmung des Menschen (BM)*, Göttingen 1978.

⁵ Cf. ici avant tout l'article capital: « Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen », *StPh* 26, 1966, 192-207.

⁶ L'ouvrage le plus important est ici *Wissenschaftstheorie und Theologie (WTuTh)*, Frankfurt/Main 1973. Sur le rapport de la théologie et de la philosophie, cf. en particulier « Christliche Theologie und philosophische Kritik », *RThPh* 1968, 349-371.

⁷ Cf. J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964, 1969², notamment p. 67-74 (= *Théologie de l'espérance*, Paris 1973², p. 79-89). Sans doute, J. Moltmann partage-t-il avec W. Pannenberg le souci d'une redécouverte de l'eschatologie en théologie: c'est ce qui explique sa critique de K. Barth (tenant, selon lui, d'une « théologie de la subjectivité transcendentale de Dieu ») et de R. Bultmann (chez qui il s'agirait d'une « théologie de la subjectivité transcendentale de l'homme »). Mais il ne voit finalement dans le programme de

Dans la deuxième partie, nous discutons critiquement trois points essentiels qui nous sont apparus au cours de l'exposé: 1) comment se présente, chez Pannenberg, la relation entre la foi et la révélation et la connaissance historique? 2) que signifie la méthode de vérification par l'anthropologie pratiquée par l'auteur tout au long de ses réflexions? 3) comment faut-il comprendre l'articulation entre le point de départ (= la théologie de la révélation) et la volonté constante d'étayer ce fondement par une considération générale et universelle de l'homme et du monde? La théologie de la révélation (*Offenbarungstheologie*) n'a-t-elle pas viré en théologie naturelle, au sens (critique) où K. Barth prenait cette expression?

Dans cette partie, le lecteur verra apparaître, plus ou moins explicitement, la position personnelle qui nourrit et sous-tend notre questionnement critique. C'est pourquoi il nous a semblé utile et nécessaire de préciser le sens de notre désaccord avec Pannenberg en nous efforçant d'exposer notre propre pensée, dans la mesure tout au moins où elle jaillit du dialogue ardu que nous a imposé une théologie aussi dense, subtile et imposante que celle de cet auteur. Notre troisième partie comporte cinq thèses fondamentales, suivies d'un développement. Nous y énonçons les grands axes d'une théologie de la révélation (thèse 1): la révélation est sujet, et non prédicat de l'histoire; l'histoire et l'eschatologie découlent de l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ (thèse 2); par conséquent, la christologie doit être saisie à la fois comme affirmation de la foi, comme *christologia crucis* et comme expression du mystère de Dieu (thèse 3): Dieu lui-même n'est pas nécessaire, il s'annonce comme le mystère positif donné à la foi, comme grâce infinie; il ne saurait donc être déduit de l'histoire ou de l'anthropologie (thèse 4); enfin, les énoncés théologiques eux-mêmes ne sauraient être vérifiés ou falsifiés par les méthodes historiques ou scientifiques: ils doivent être compris au contraire comme assertions de la foi et la théologie dans son ensemble, à tous niveaux, comme *intellectus fidei* (thèse 5). Au travers de ces thèses conclusives, nous verrons dès lors se déployer la question fondamentale des rapports entre l'avènement de Dieu dans sa révélation — vérité *extra nos* — et l'événement de la foi dans notre vie

Pannenberg — en l'occurrence dans *OaG* — qu'une eschatologisation de structures de pensée héritées en droite ligne de la cosmologie grecque (thème de la totalité, etc.). Pannenberg s'est expliqué sur cette critique de Moltmann à son égard, cf. *Theologie als Geschichte* (= *ThaG*), Zurich-Stuttgart 1967, p. 324 s. n. 32; il se refuse en particulier à parler, comme Moltmann le lui impute, d'une quelconque déduction (*Rückschluss*) de l'idée de Dieu à partir de la réalité, qu'elle soit cosmique ou historique.

concrète, seul moyen de connaissance approprié à la révélation de Dieu — saisie « *in et pro nobis* » de la vérité.

Une précision s'impose néanmoins: nos thèses n'ont pas la prétention de résoudre toutes les difficultés réelles analysées par Pannenberg (elles balisent seulement l'étendue de notre désaccord), et ne doivent pas être comprises exclusivement comme des anti-thèses. Sur bien des points, elles empruntent beaucoup à la stimulation extraordinaire de l'œuvre pannenbergienne; elles se veulent l'expression d'une recherche et d'une mise au point personnelles, c'est-à-dire d'un effort de clarification fondamentale, en un temps où l'affirmation théologique, l'*assertio*⁸, se fait de plus en plus rare, timide ou malheureuse. Si le lecteur pouvait sentir, dans le dialogue parfois ardu et technique que nous conduisons, que nous y avons redécouvert et raffermi notre passion de la théologie, notre but, pour le moins, aurait été atteint.

II

Qui est Wolfhart Pannenberg⁹? Quelques explications sont nécessaires ici, en particulier pour le lecteur francophone.

Né en 1928 à Stettin (Poméranie), il appartient à la classe moyenne; son père, nous dit R. J. Neuhaus, est fonctionnaire allemand. Sa famille n'est pas du tout engagée dans l'Eglise et le cheminement du jeune Pannenberg en direction de la foi et de la théologie sera davantage intellectuel que religieux. Après avoir subi l'influence de Heinrich Vogel à Berlin, il gagne en 1950 la ville de Bâle, où la marque de K. Barth sera déterminante pour lui. En 1951, il poursuit ses études de théologie à Heidelberg, où règnent les dogmaticiens luthériens Peter Brunner et Edmund Schlink (dont il épousera par la suite la secrétaire), l'historien H. F. von Campenhausen et les biblistes Gerhard von Rad et Günther Bornkamm. Il affine en même temps sa culture philosophique avec Karl Löwith, après avoir travaillé auprès de Nicolai Hartmann et de Karl Jaspers. On le voit: itinéraire intellectuel avant tout, placé sous l'égide de penseurs éminents, dans

⁸ Cf. à ce sujet M. Luther: « Tolle assertiones et Christianismum tollisti », *WA* 18, 603 = *Œuvres* V, Genève 1958, p. 24.

⁹ On consultera ici: J. M. Robinson: *ThaG*, op. cit., p. 11 ss. et 22 n. 26; R. J. Neuhaus: « W. Pannenberg: Profile of a Theologian », introduction au livre de Pannenberg: *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphie 1969, p. 9-50, 15 ss.; R. Wilkin: « Who is W. Pannenberg? », *Dialog* 4, 1965, 140-142.

un contexte très typique de renouveau des recherches historiques et philosophiques. En 1954, il soutient sa très remarquable thèse de doctorat, dirigée par E. Schlink, et qui porte sur la doctrine de la prédestination chez Duns Scot¹⁰. L'année suivante, il présente sa thèse d'habilitation consacrée aux rapports entre l'histoire et l'analogie¹¹. Déjà, on y trouve l'un des thèmes majeurs de toute sa pensée: aucun a priori, aucun principe transcendantal (même pas l'analogie, où il voit, à la suite de Duns Scot, un noyau d'univocité) ne saurait se substituer à la révélation dans son historicité et dans sa contingence fondamentales. Les années 1956-1958 sont des années de gestation. En 1958, il est appelé à enseigner au Séminaire ecclésiastique de Wuppertal, où il a pour collègue Jürgen Moltmann, de deux ans son aîné. En 1961, il sera nommé professeur à Mayence. C'est que, dès 1959, il a pris une place de choix dans la gent théologique allemande: à l'imposant article de 1959 « Événement du salut et histoire »¹² a succédé le programme collectif de 1961 « La révélation comme histoire »¹³, fruit d'un travail d'équipe réalisé avec des collègues d'études de Heidelberg. En 1964, il publie son maître-ouvrage, l'*Esquisse d'une Christologie*¹⁴; depuis, ses travaux n'ont cessé de se développer dans de nombreuses directions: deux importants recueils d'articles paraissent en 1967¹⁵ et en 1977¹⁶, témoignant de la diversité et de la rigueur de ses recherches aussi bien en théologie fondamentale et en doctrine de Dieu qu'en éthique et en ecclésiologie. Il dialogue avec les philosophes¹⁷, les physiciens¹⁸ et

¹⁰ Cf. *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus*, Göttingen 1954.

¹¹ *Analogie und Offenbarung*, Heidelberg 1955 (dactylographié, jamais publié).

¹² « Heilsgeschehen und Geschichte », paru d'abord dans *KuD* 5, 1959, 218-237 et 258-288, puis repris dans *GSTh* 1, 22-78.

¹³ *Offenbarung als Geschichte (OaG)*, op. cit., en collaboration avec R. Rendtorff, U. Wilckens et T. Rendtorff. Parmi les autres chercheurs associés à cette époque à Pannenberg, citons encore K. Koch, D. Rössler et M. Elze.

¹⁴ *Grundzüge der Christologie*, op. cit.

¹⁵ *Grundfragen systematischer Theologie (GSTh 1)*, Göttingen 1967, 1979⁴. L'ouvrage est organisé autour de questions de théologie fondamentale (statut de l'Écriture, rôle et sens de l'histoire, herméneutique, dogmatique, vérité) et de questions plus directement doctrinales (doctrine de Dieu, athéisme et anthropologie). *GGMF*, paru en 1972, prolonge *GSTh* 1. Un deuxième volume de *Grundfragen (GSTh 2)* a paru en 1980.

¹⁶ *Ethik und Ekklesiologie (EtuEk)*, Göttingen 1977: la première partie traite d'éthique fondamentale (théologie du droit, fondement eschatologique de l'éthique) et spéciale (nationalisme et humanité, paix, etc.); la seconde traite d'ecclésiologie dans une perspective à la fois sociologique, historique et œcuménique (rôle de l'eschatologie pour définir l'Eglise; Eglise, société et communauté mondiale; ministère et sacrements).

¹⁷ Cf. « Christliche Theologie und philosophische Kritik », art. cit., ainsi que l'ensemble du recueil *GGMF*.

¹⁸ Cf. « Kontingens und Naturgesetz », dans A. M. K. Müller- W. Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, p. 33-80.

les théoriciens de la science¹⁸. Dès 1968, il passe à l'Université de Munich, où il vient de s'ouvrir une nouvelle Faculté de théologie protestante, dont il sera avec L. Goppelt, G. Kretschmar et T. Rendtorff un des ténors. Il poursuit ses réflexions en christologie et s'efforce de clarifier les rapports entre la christologie et la doctrine de Dieu à partir de la doctrine trinitaire²⁰. Très apprécié dans le catholicisme, en particulier pour sa vaste culture historique, pour sa revalorisation de l'historicité de la révélation et de la rationalité globale de la réflexion théologique, il a également trouvé un large écho dans les pays anglo-saxons, en Amérique tout spécialement²¹, que ce soit dans les rangs des fondamentalistes, tout heureux de le voir affirmer l'historicité de la Résurrection de Jésus, ou dans les milieux néo-libéraux, captivés par les similitudes de sa méthode avec la théologie tillichienne de la corrélation ou avec les théories de la *Process-theology* issue des travaux de Teilhard de Chardin et surtout de A. Whitehead²². Bref: W. Pannenberg est en passe de devenir un des trois ou quatre théologiens marquants de la deuxième partie de ce siècle²³. Cela justifie sans aucun doute la nécessité de se mesurer à lui et cela explique aussi le nombre impressionnant d'études qui lui ont déjà été consacrées de par le monde. Mais ces raisons adventices ne sauraient nous faire oublier la motivation objective de notre travail: dans la théologie de Pannenberg, il y va, comme dans toute théologie systématique digne d'intérêt, de la vérité, de la singularité et de l'universalité de la foi chrétienne, fondée sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

¹⁸ Cf. *WTuTh*.

²⁰ On lira ici avec une attention particulière: le *Nachwort* à la 5e éd. de *GC*, p. 415-426: « Christologie et théologie », *QF* 4, 1975, 85-99; « Person und Subjekt », *NZStH* 18, 1976, 133-148; « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris 1977, p. 171-189; « Der Gott der Geschichte », *KuD* 23, 1977, 76-92 (ces quatre derniers articles ont paru aussi en allemand dans *GStH* 2).

²¹ Sans compter les articles, de nombreux ouvrages sur Pannenberg sont dus à des auteurs anglo-saxons, cf. dans notre bibliographie les travaux de Dobbin, Galloway, Harder, Jackson, Mc Dermott, Neie, Peters, Placher, Ratliff et Tupper.

²² Cf. à ce sujet en particulier H. Nie: *The Doctrine of the Atonement in the Theology of W. Pannenberg*, Berlin-New York 1978, p. 100 s., de même que les ouvrages collectifs *Hope and the Future of Man*, éd. E. H. Cousins, Philadelphie 1972 et *John Cobb's Theology in Process*, éd. D. R. Griffin et Th. A. Allizer, Philadelphie 1977. Pannenberg a pour sa part consacré une brève étude à la pensée de Teilhard de Chardin (cf. « Geist und Energie », *ATeil* 8, 1971, 5-12).

²³ Du côté protestant de langue allemande, en tout cas, trois noms semblent pouvoir être joints à celui de Pannenberg: J. Moltmann, G. Ebeling et E. Jüngel.

Première partie

Les options fondamentales de Wolfhart Pannenberg

Chapitre I

Des rapports entre la révélation et l'histoire

§ 1. Une théologie de la révélation

Thèse: La théologie de Pannenberg, dans sa visée fondamentale, se présente comme une théologie de la révélation (*Offenbarungstheologie*). Elle se propose de reprendre à nouveaux frais la théologie de K. Barth, qui a remis en valeur, au XXe siècle, le concept théologique de révélation.

a) La théologie contemporaine traverse une crise d'identité difficile à nier. On peut y voir sans exagération une véritable crise des fondements. « On ne sait pas très bien, note par exemple G. Geffré, d'où parlent les théologiens »¹. De fait, la théologie — et singulièrement la théologie systématique ou dogmatique — ne semble guère avoir une conception déterminée des données fondamentales, du *fundamentum inconcussum* qui pourraient s'imposer à elle et rendre son discours crédible. Aujourd'hui, en pleine période de déconstruction dogmatique et de scepticisme, la théologie chrétienne semble désarmée face aux propositions discordantes qui l'assaillent en son sein: théologie de l'histoire ou théologie de la Parole? théologie de la libération ou théologie de la captivité? théologie de la révolution ou théologie de l'espérance? L'embarras est assez patent: l'un après l'autre, les fondements censés garantir la certitude ultime du discours théologique se dérobent sous les pas du théologien. La tentation pour-

¹ Cf. « La théologie dogmatique à l'âge herméneutique », dans son ouvrage *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 41-66, 44.

rait être grande, en particulier pour les courants traditionalistes et réactionnaires, de se replier simplement sur l'autorité formelle de l'Écriture sainte ou d'invoquer l'inspiration incontrôlable de l'Esprit. Mais ni le formalisme scripturaire ni l'enthousiasme charismatique, ne sauraient constituer un point de départ satisfaisant pour la théologie en tant que telle. C'est qu'en effet notre tâche est rendue plus difficile encore par la remise en question de toute « théologie biblique » unitaire, sous l'influence des sciences bibliques et de la grandissante sectorialisation de leurs démarches. Allons-nous nous cantonner dans la connaissance historique, dans la sociologie des religions, la phénoménologie de l'expérience religieuse ou même dans la théologie particulière de tel ou tel auteur biblique (cf. l'école de la *Redaktionsgeschichte*) ? Ce serait renoncer a priori à tout énoncé théologique global et systématique, au détriment des exigences légitimes de la théologie, mais aussi de l'urgence des tâches pastorales. Nous ne pouvons pas condamner la théologie au silence ou à l'impuissance. Quelles que soient les difficultés évidentes du moment, voire de l'époque, nous avons, comme chrétiens, à risquer une parole théologique cohérente et responsable. Mais sur quelle base ?

Par sa prise en charge de cette exigence de cohérence globale et systématique, la théologie de W. Pannenberg a l'incontestable mérite de nous obliger à affronter de plein fouet la question centrale de toute théologie². Quelles que soient les critiques ou les réserves que nous aurons à émettre dans ce travail à l'encontre de la pensée pannenbergienne, nous n'oublierons à aucun moment que cette théologie est parmi les rares, aujourd'hui, qui maintiennent vivante l'inquiétude fondamentale sans laquelle la théologie volerait en éclats et en discours incoordonnables.

À cet égard, la théologie de Pannenberg nous paraît reposer sur un choix initial qui va s'avérer décisif pour l'ensemble de sa démarche. D'entrée de jeu, dès le texte-programme de 1961 *Offenbarung als Geschichte*, Pannenberg se situe en effet dans le sillage de la théologie de la révélation : faire de la théologie sérieusement, parler de Dieu de manière théologiquement valable, c'est s'appuyer sur cette idée de base selon laquelle, en Jésus de Nazareth, il y va essentiellement de la révélation même de Dieu³.

² L'hypothèse d'un discours théologique global et cohérent est souvent remise en question aujourd'hui, aussi bien au nom de la dispersion des connaissances théologiques qu'au nom de l'éclatement de l'histoire et des modèles du savoir. La théologie, qui se veut *intellectus fidei*, aurait tort de renoncer par principe à un effort de systématisation plus que jamais nécessaire.

³ Tel nous paraît être le défaut majeur de l'interprétation que donnent plusieurs auteurs catholiques français de la théologie de Pannenberg : ils pensent que Pannenberg part

Sans doute, il faut relever l'extrême prudence avec laquelle Pannenberg recourt à cette catégorie de révélation:

a) il remarque tout d'abord qu'au sein même de la théologie dialectique, le fait d'être parti, d'un commun accord, d'une stricte théologie de la révélation n'a pas empêché par la suite une scission entre l'aile barthienne, opposée à toute immixtion de données naturelles, et l'aile opposée, plus sensible à la nécessité de coordonner la révélation et la réalité 'naturelle' de l'homme (Pannenberg semble penser ici à R. Bultmann mais surtout à E. Brunner) (cf. *OaG* 7) *;

b) à la suite de P. Althaus, il s'inquiète de l'inflation du vocable « révélation » ⁴, devenu dans la théologie contemporaine une véritable « monnaie de singe » (*Scheidemünze*), un fourre-tout: il semble en effet que révélation puisse signifier à tour de rôle manifestation ou inspiration, révélation par l'action ou révélation par la parole, révélation primitive (dans la création) ou révélation du salut (en Christ) (*ibid.*);

c) néanmoins, Pannenberg croit possible de noter un consensus fondamental, parmi la plupart des théologiens contemporains (il cite K. Barth, mais aussi P. Althaus, E. Brunner, H. Vogel, O. Weber, H. van Oyen, P. Tillich et R. Bultmann !) au sujet de la révélation: par delà les différences et les tensions signalées, tous s'accordent à comprendre en elle une auto-révélation (*Selbstoffenbarung*) (*OaG* 8).

b) Nous aurons à revenir plus longuement sur la définition que donne Pannenberg de la révélation et sur le rapport de cette révélation à l'histoire. Pour l'instant, il nous suffit d'indiquer qu'à l'instar de son maître K. Barth, Pannenberg fait de la révélation de Dieu le point de départ et le fondement

d'abord de l'histoire, que sa théologie est une « théologie de l'histoire » (cf. C. Geffré, *op. cit.*, p. 55; I. Berten: *Histoire, révélation et foi*, Paris-Bruxelles, 1969, p. 17 ss., où l'exposé relatif à l'histoire précède celui sur la révélation; cf. enfin le titre significatif de la thèse de doctorat de B. Laurel: *L'histoire, révélation de Dieu*, Paris 1969 (dactylographié). Sans doute, Pannenberg comprend-il la révélation comme histoire (nous y reviendrons) et développe-t-il en conséquence une « théologie de l'histoire » (cf. *Theologie als Geschichte* (*ThaG*), Zurich 1967); mais il ne faut pas oublier que cette conception de l'histoire découle de la révélation, saisie comme point de départ et comme fondement. On aurait tort d'occulter ici l'héritage barthien de Pannenberg (cf. *infra*).

* Pour les abréviations des écrits de Pannenberg, se référer à la bibliographie.

⁴ Cf. P. Althaus: « Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie », *ZSTh* 18, 1941, 134-149.

de la théologie. Cela nous apparaîtra à tous les stades de la réflexion de Pannenberg, comme en témoignent en particulier deux textes très significatifs:

1. En 1965, dans la réponse qu'il adresse à la lettre de K. Barth du 7 décembre 1964, Pannenberg avoue « avoir conçu l'espoir que vous (= K. Barth) pourriez reconnaître dans mon travail la continuation des pensées fondamentales de votre théologie de la révélation, ceci dans un climat spirituel évidemment changé »; un peu plus loin, après avoir souligné l'insistance qu'il accorde, bien plus que Barth selon lui, à la méthode historique, et après avoir du même coup émis des doutes sur la manière dont Barth entend dépasser l'historicisme, Pannenberg ajoute: « J'ose ici poser la question, parce que j'aimerais exprimer ma conviction que, même à l'occasion d'un tournant critique sur cette question, il est possible de continuer votre concentration de la théologie sur la vérité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ comme étant sur-ordonnée à toute question et à tout discours humain »⁵. Toute politesse mise à part, il faut bien reconnaître que, dans cette lettre à K. Barth, Pannenberg insiste, avec une vigueur impressionnante, sur la continuité qu'il entend maintenir entre son propre projet théologique et celui de K. Barth. Les critiques, certainement très dures, qu'il adressera de plus en plus à la théologie barthienne⁶, ne sauraient être comprises à notre avis comme l'expression d'une aigreur ou d'une déception, consécutives à la réaction plutôt fraîche de K. Barth devant l'évolution et le durcissement de Pannenberg. Toute la question est bien plutôt de savoir quel va être le poids du « climat spirituel évidemment changé » auquel Pannenberg fait allusion dans sa réponse. Qu'est-ce qui a si « évidemment changé » entre la situation de l'entre-deux guerres et celle des années 60 ? Comment expliquer, par exemple, que Pannenberg, sur bien des points, en revienne, en deça de Barth, à des théologies antérieures à la théologie dialectique, comme celle de Troeltsch⁷ ?

⁵ Cf. Karl Barth: « Lettres du grand âge » (trad. A. Dumas), *ETHR* 51, 1976, 165-187, 173 s. L'original de la lettre de Pannenberg se trouve dans K. Barth: *Briefe 1961-1968*. Gesamt Ausgabe V, Zurich 1975, p. 563 s.

⁶ Cf. en particulier « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans l'ouvrage collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris, 1977, p. 171-189, ainsi que *WTuTh* 266-277.

⁷ Cf. à ce sujet les analyses de H. Obayashi: « Pannenberg and Troeltsch: History and Religion », *JAAR* 38, 1970, 401-419, ainsi que les remarques de Pannenberg lui-même dans « A Theological Conversation with Wolfhart Pannenberg », *Dialog* 11, 1972, 286-295.

2. En 1975, dans son article très important sur « Christologie et théologie », Pannenberg adresse une fin de non recevoir sans équivoque à tout projet de théologie naturelle et précise: « si Dieu n'est révélé que par le Christ, le chrétien — K. Barth n'a pas cessé de l'inculquer — ne peut pas vouloir connaître Dieu en dehors du Christ »⁸.

Cette affirmation limpide vient confirmer tout ce que nous pouvions dégager au préalable dans la *Christologie* de 1964. Cet ouvrage ne cesse en effet de mettre le doigt sur l'importance cruciale de la catégorie de révélation: « Le problème de la révélation est devenu dans la théologie moderne la question fondamentale, la seule base (*Fundament*) possible du discours sur Dieu lui-même (...) L'idée de la présence de révélation *Offenbarungsgegenwart*) de Dieu en Jésus, d'une identité de révélation de Jésus avec Dieu, se dégagera de plus en plus nettement au cours de nos réflexions comme la seule manière objective de comprendre la présence de Dieu en Jésus » (GC 130 s. = 158 ss.).

Nous pouvons donc conclure sur ce point:

1. Pannenberg reprend la théologie de la révélation de Barth, pour ce qui concerne en tout cas sa visée fondamentale; le différend avec Barth portera en fait sur l'interprétation même de cette révélation, et non sur le point de départ comme tel⁹.

2. Pannenberg reprend cette visée fondamentale de Barth à nouveaux frais et dans un climat spirituel, culturel et intellectuel changé. Il le fait, comme nous allons le montrer plus loin, en donnant en particulier une autre interprétation de l'historicisme que celle avancée par K. Barth. A notre avis, Pannenberg veut surmonter les impasses du « positivisme de la révélation » (D. Bonhoeffer) barthien, non pas simplement en fonction d'un changement d'époque, mais aussi en faisant preuve d'une *conscience historique* plus affinée, c'est-à-dire en prenant acte du conditionnement

⁸ *Art. cit.*, QP 4, 1975, 85-99, 85 s. Plus loin, Pannenberg ajoute que la révélation doit être comprise comme révélation de *Sol* par Dieu et non pas simplement — comme il lui paraît que c'était encore le cas dans sa propre *Christologie* — comme un instrument d'interprétation (*Interpretament*) dans le processus herméneutique de la tradition (88) (cf. *KuD* 21, 1975, 159-175 pour le texte allemand, repris ensuite dans *Grundfragen systematischer Theologie* 2, 1980, p. 129-145).

⁹ Pour Barth, rappelons-le, la révélation est identique à l'être même de Dieu; Dieu ne peut donc pas être séparé du processus par lequel il se révèle lui-même. Ce lien intime entre l'être de Dieu et le chemin par lequel il se révèle sera repris et développé sous une forme modifiée par Pannenberg, avec sa thèse de la révélation indirecte de Dieu dans l'histoire.

historique des énoncés théologiques. Ainsi s'explique la fascination qu'exerce sur notre auteur la haute figure d'E. Troeltsch, si fortement attaquée par K. Barth ¹⁰.

§ 2. La révélation de Dieu en Jésus-Christ comme auto-révélation ¹¹

Thèse: La révélation doit être comprise au sens strict comme auto-révélation de Dieu. Ce concept, repris de Hegel, Marheineke et Barth, implique le caractère unique et définitif de la manifestation de Dieu en Jésus-Christ. Il s'oppose par ailleurs à toute dialectique entre l'être caché et l'être révélé de Dieu: si Dieu se révèle, il est pleinement manifeste.

a) Pannenberg conçoit la révélation de Dieu, au sens strict, proprement théologique et christologique du terme, comme auto-révélation (*Selbst-Offenbarung* ¹² (cf. *OaG* 7 ss.)). Cette définition, nous l'avons vu, ne lui est pas originale; ce qui va s'avérer décisif, par contre, c'est la radicalisation systématique d'un tel concept dans l'ordonnance du discours pannenbergien.

Dans la théologie chrétienne traditionnelle, le concept de révélation n'était sans doute pas absent, mais il ne revêtait pas le caractère strict que Pannenberg veut lui reconnaître désormais. Par *revelatio*, on pouvait désigner, de manière tout à fait générale, la proclamation de vérités d'ordre surnaturel. Dieu était censé révéler des vérités ou des connaissances variables en soi, indépendamment de leur destinataire.

Sous l'influence de la crise issue de l'*Aufklärung*, la théologie chrétienne a eu de plus en plus de peine à maintenir cette notion de révélation

¹⁰ Pour cette question, le lecteur se reportera aux travaux de T. Rendtorff: *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972; *Die Realisierung der Freiheit*. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, Munich 1975, ainsi qu'à l'étude de W. Groll: *Ernst Troeltsch und Karl Barth — Kontinuität im Widerspruch*, Munich 1976.

¹¹ Parmi les nombreuses études consacrées à Pannenberg, on consultera (outre les travaux cités à la note 3 ci-dessus): F. Konrad: *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, Munich 1971, p. 279-425; W. Joest: *Fundamentalthologie*, Stuttgart 1974, p. 44 s., où la théologie pannenbergienne de la révélation et de l'histoire est résumée et discutée avec brio.

¹² Il est d'ailleurs assez frappant de noter que ce point est développé davantage dans l'introduction à *OaG* que dans les thèses dogmatiques subséquentes (*OaG* 91 ss., cf. le texte français des thèses dans I. Berten, *op. cit.*, p. 35 s.); il y a là comme un déséquilibre entre le point de départ et sa mise en œuvre; par contre, dans la *Christologie*, les explications de Pannenberg sont plus équilibrées (cf. *GC* 124 ss. = *EC* 152 ss.).

surnaturelle. La critique rationnelle et historique a rendu pour le moins suspecte toute idée de révélation surnaturelle et a contraint la théologie à se reporter à des données contrôlables et vérifiables, c'est-à-dire aux « faits contingents de l'histoire » (G. Lessing). Dès lors, parler de révélation dans l'histoire signifiait découvrir une manifestation de Dieu lui-même, une auto-révélation, et non plus s'en remettre à des vérités révélées, soustraites par définition à la raison.

Désormais, le problème de la révélation ne se pose donc plus, comme c'était encore le cas dans la lutte entre le rationalisme et le supranaturalisme, en termes de révélation *ou* de raison, mais en termes de révélation *et* d'histoire.

C'est pourquoi Pannenberg, dans son argumentation, place l'accent avant tout sur l'unité entre l'essence et la manifestation, autrement dit entre l'être même de Dieu et le processus historique de sa révélation (cf. *OaG* 10, ainsi que *GC* 124 = 152). Dans l'événement par lequel il se révèle, Dieu ne fait pas connaître une réalité ou une vérité *différente* de lui, mais il se révèle lui-même de manière pleine et totale.

Pannenberg voit l'origine de cette stricte conception de la révélation comme *Selbstoffenbarung* chez le philosophe Hegel (*OaG* 8 s.). Pour Hegel, en effet, l'absolu se manifeste lui-même, dans son essence, comme Esprit, au point que le sujet qui se manifeste semble s'identifier totalement au *medium* de la manifestation. Le théologien hégélianisant Ph. Marheineke apportera de ce point de vue une nuance importante, en soulignant que Dieu ne se révèle pas à l'esprit humain par une vertu immanente à cet esprit, mais bien « *par lui-même* » (cf. *OaG* 9). K. Barth sera ici l'héritier de Hegel, mais surtout de Marheineke ¹³.

La conséquence sans doute la plus décisive de ce nouveau concept de révélation doit être relevée: prendre au sérieux l'idée d'une auto-révélation

¹³ Pannenberg ne souligne pas autant que nous le faisons ici la différence entre Hegel et Marheineke; mais la logique interne de son argumentation nous paraît conduire à affirmer cette différence; notre précision sur ce point est confirmée par la critique ultérieure de Pannenberg à Hegel, selon lequel le philosophe en serait resté à l'identité du concept et aurait ainsi ignoré la tension historique entre le présent et l'avenir, tension que Pannenberg exprimera lui-même par la catégorie d'anticipation (*Vorgriff* et non plus *Begriff*, cf. *GStH* I 150). Chez Marheineke et chez Barth, la différence n'est pas tant entre le présent et l'avenir qu'entre l'esprit humain et l'Esprit de Dieu; nous aurons à montrer plus loin que Pannenberg rend compte de la différence entre le fini et l'infini (visée par Barth) à l'aide de la théorie temporelle de l'anticipation.

de Dieu, c'est renoncer à toute conception simplement théophanique de la manifestation, comme si Dieu se montrait ici et là, ponctuellement, successivement, et c'est du même coup reconnaître l'unicité radicale, incontournable d'une véritable révélation, entendue au sens strict. Hegel l'avait montré, une révélation dans laquelle Dieu se fait réellement connaître en personne, dans un face-à-face véritable, ne peut être qu'unique (cf. *OaG* 8). L'unicité découle donc du concept d'auto-révélation de Dieu entendu au sens strict. C'est là, aux yeux de Pannenberg, la force et le mérite de la position christocentrique de K. Barth:

« Les adversaires de la conception de Barth, selon lequel la révélation du Christ est la seule révélation qui soit, n'ont apparemment jamais su reconnaître que l'unicité de la révélation est déjà contenue dans le strict concept d'auto-révélation: si Dieu, en effet, est totalement manifeste dans la détermination particulière de l'événement du Christ, alors il ne peut pas être 'également' manifeste dans d'autres événements, dans d'autres situations ou dans d'autres personnes. Tant que l'on parle de plusieurs révélations, on ne pense pas encore la révélation au sens strict » (*OaG* 9 s.).

La question centrale est donc celle de la plénitude et de l'exclusivité de la révélation. Dans un deuxième temps, Pannenberg insistera, avec P. Althaus et E. Brunner, sur la révélation indirecte de Dieu dans les événements de l'histoire; mais il ne saurait distinguer, comme le font justement ces auteurs, entre deux actions ou deux révélations de Dieu: il n'y a pour lui révélation de Dieu que là où la médiation historique, la forme de cette révélation, révèle Dieu de manière unique et définitive (cf. *OaG* 10, *GC* 128 s. = 156 s.)¹⁴.

*Excursus: le fondement biblique d'une théologie de l'auto-révélation de Dieu*¹⁵.

¹⁴ Pourquoi ne pourrait-on pas admettre la succession dans le temps de plusieurs révélations totales de Dieu par lui-même ? Pannenberg ne répond pas à cette question, il ne la pose même pas. La réponse semble devoir être la suivante: s'il y avait plusieurs auto-révélation totales de Dieu, celle advenue en Christ n'aurait rien d'absolu et de définitif. On voit bien dès lors que c'est le concept d'auto-révélation qui découle de la christologie, et non pas inversement.

¹⁵ Cf. les contributions exégétiques de R. Rendtorff: « Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel », *OaG* 21-41 et d'U. Wilckens: « Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums », *OaG* 42-90. Sur la discussion exégétique, cf. en particulier le compte-rendu de J. M. Robinson dans *ThaG* 63-87; on consultera d'autre part: W. Zimmerli: « Of-

La thèse centrale de Pannenberg, dans *OaG*, est le fruit d'un travail collectif et s'appuie en particulier sur les analyses exégétiques de R. Rendtorff, pour l'Ancien Testament, et de U. Wilckens, pour le Nouveau Testament. Nous ne pouvons pas en rendre compte ici dans le détail. Nous nous contenterons d'examiner la manière dont Pannenberg lui-même, dans le sillage des biblistes cités, établit un lien entre l'Écriture et sa conception dogmatique de la révélation.

1. Il est tout à fait clair pour Pannenberg que le terme même d'auto-révélation est absent aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament (*OaG* 12). D'autre part, il est inutile de vouloir dériver ce concept d'autres notions marquantes dans la Bible, telles que le « nom de Dieu » (12 s.), la « parole de Dieu » (13 s.) ou encore la « Loi de Dieu » (15 s.), car il n'est jamais question, avec ces trois termes, d'une auto-révélation pleine et directe de Dieu.

2. Le résultat auquel parvient Pannenberg peut sembler négatif sur toute la ligne. Mais il n'en est rien; Pannenberg débouche sur le point crucial de sa démonstration: il ne faut pas parler dans la Bible d'une auto-révélation directe, mais toujours d'une auto-révélation indirecte de Dieu, déchiffrée « dans le miroir de son action historique » (*OaG* 15).

3. Pannenberg découvre le caractère indirect de l'auto-révélation de Dieu dans l'histoire, en priorité, dans les textes de l'Ancien Testament. C'est qu'en effet plusieurs textes du Nouveau Testament semblent attester une connaissance directe de Dieu par le biais de sa révélation. Que faire de ces témoignages plutôt embarrassants? Pannenberg justifie sa thèse à l'aide d'un critère historique: « la représentation d'une auto-révélation directe de Dieu dans sa Parole — bien que médiatisée par un révélateur — ne se trouve dans le Nouveau Testament que dans la mesure où des idées gnostiques de la révélation sont exprimées de manière immédiate et sans retouches (*ungebrochen*) » (*OaG* 14). En clair: l'Évangile de Jean présente bien la révélation dans un langage gnostique, et y voit donc une révélation directe de Dieu aux hommes; mais il ne s'agit là que d'une exception qui confirme la règle! De la même façon, Pannenberg interprète Exode 3

« Offenbarung im Alten Testament », *EvTh* 22, 1962, 15-31 (critique de R. Rendtorff) et les mises au point les plus récentes sur la question: R. Knierim: « Offenbarung im Alten Testament », dans *Probleme biblischer Theologie*, éd. H. W. Wolff, Munich 1971, p. 206-225; A. de Pury: « Sagesse et Révélation », *RThPh* 1977, 1-50.

comme une invitation à invoquer le nom de Dieu et non pas comme une auto-révélation directe de Dieu à Moïse.

Tel est par conséquent le critère utilisé par Pannenberg pour décider de ce qui distingue une révélation directe d'une révélation indirecte: pour qu'il y ait vraiment auto-révélation de Dieu, il faut que Dieu soit pleinement manifeste; or Dieu ne peut pas, comme tel, se manifester lui-même directement (selon le principe biblique: « Personne n'a jamais vu Dieu »); seule l'histoire, comme médiation indirecte, sera donc apte à manifester l'être de Dieu dans sa plénitude, sans qu'il faille parler d'une révélation paradoxale ou voilée de Dieu ¹⁴.

b) Si, dans sa révélation, Dieu se manifeste lui-même, il faut comprendre Dieu comme *sujet* de sa révélation ¹⁵: « Le concept de révélation de Dieu par lui-même contient déjà l'idée que le révélateur et le révélé sont identiques. Dieu est aussi bien le sujet, l'auteur de son auto-révélation, que son objet » (GC 128 = 156). Nous devons donc reconnaître d'emblée que Dieu demeure libre et transcendant par rapport à la réalité de l'histoire. Si Dieu se révèle, ce n'est pas en vertu d'une nécessité immanente à la dynamique propre de l'histoire, mais de sa libre initiative.

Dans le même sens, Pannenberg insiste sur le fait que le Dieu qui se révèle était, antérieurement à sa révélation, un Dieu caché: « Dans le destin de Jésus, le Dieu d'Israël est manifeste comme le Dieu caché » (OaG 105). On pourrait interpréter cette affirmation comme si elle signifiait une dialectique de simultanéité: Dieu se révèle *comme* celui qui reste présentement caché. Mais ce serait commettre un contre-sens sur l'intention de Pannenberg. S'il y a vraiment auto-révélation de Dieu, on ne peut pas dire que Dieu demeure caché dans sa révélation: il y est, au contraire, pleinement manifeste (cf. OaG 11). Pannenberg donne tout à fait raison, contre K. Barth cette fois, à H. Schulte: « L'Évangile n'est pas un jeu dialectique entre l'être-manifeste et l'être-caché mais il est tout entier manifeste » ¹⁶. Dieu ne saurait, dans le même acte, ou dans le même événement, se cacher et se révéler à la fois. Par conséquent, son être-caché

¹⁴ Pannenberg s'oppose en effet à la conception dialectique de la révélation comme dévoilement-voilement chez K. Barth, cf. OaG 11; il faudra donc attribuer un *autre sens* à la thèse d'OaG 105 selon laquelle « dans le destin de Jésus le Dieu d'Israël est manifeste comme le Dieu caché ». Nous y reviendrons dans l'alinéa suivant.

¹⁵ Ce n'est qu'après avoir présenté l'ensemble de la position de Pannenberg que nous aurons à revenir sur le sens exact de cette affirmation.

¹⁶ Cf. *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Munich 1949, p. 24.

peut seulement être compris comme une réalité antérieure à l'acte par lequel il se manifeste. Le rapport des deux affirmations est un rapport de succession, non de simultanéité, comme le voudrait K. Barth. Avant d'être manifeste, Dieu « se cachait »; en se révélant, il se dé-voile, il sort de sa cachette¹⁹. Voilà donc le sens d'OaG 105: selon l'Ancien Testament, le Dieu d'Israël, en soi, est un Dieu caché, inaccessible à l'homme s'il ne se révèle pas à lui: « Personne ne peut voir Dieu sans mourir » (Ex. 33, 20), ce que confirme le Nouveau Testament: « Personne n'a jamais vu Dieu » (1 Jn 4, 11)²⁰. Dès lors, dans la mesure même où il se révèle pleinement en Christ, ce Dieu caché à la conscience d'Israël cesse maintenant d'être caché. Il devient pleinement manifeste. Pourquoi ne pouvons-nous pas, dans ce cas, parler d'une connaissance directe et immédiate de Dieu, fondée sur son auto-révélation définitive ?

§ 3 *L'auto-révélation indirecte de Dieu dans l'histoire*

Thèse: Contre l'affirmation gnosticisante d'une révélation directe et immédiate de Dieu, Pannenberg souligne le caractère indirect de la révélation: nous ne connaissons Dieu de manière certaine et définitive que par la médiation de l'histoire. De ce fait, le christocentrisme de la révélation doit être réinterprété à l'aide des catégories d'anticipation (*prolepse*) et d'eschatologie.

Cette dernière question nous permet justement de préciser l'originalité de la position de Pannenberg. La catégorie décisive d'auto-révélation, comprise dans le sens exclusif de la manifestation pleine et définitive d'un sujet transcendant, impliquait déjà, nous l'avons vu, l'unicité de l'événement christologique. En somme, le projet théologique de Pannenberg signifie la reprise délibérément christocentrique et historique de la fameuse question de Lessing: comment des « vérités d'histoire contingentes » peuvent-elles être le fondement des « vérités de raison nécessaires »²¹. En d'autres termes, plus proches de nous: comment un événement singulier comme celui que décrit la christologie peut-il équivaloir à une révélation unique et

¹⁹ Cf. aussi « Wie wird Gott uns offenbar ? » (texte de 1960), dans *GuW* 71-91.

²⁰ *Ibid.*, 71.

²¹ Cf. « Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft », dans *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, éd. Reclam No 8968, p. 34; cf. la typologie de W. Hamilton dans *ThaG* 242 ss. et la réaction de Pannenberg, *ThaG* 357 n. 54.

définitive de Dieu ? Comment un événement historique particulier (cf. *OaG* 20) peut-il être le porteur de la trace de l'Absolu ?

a) Pannenberg se bat d'abord, en 1961, sur le front *gnostique*. La révélation ne doit pas être comprise comme une « communication directe et mystérieuse », concentrée dans l'Incarnation (*OaG* 110), mais comme un événement qui prend en charge la réalité de l'histoire et qui s'insère pleinement dans cette histoire. Dans la *Christologie*, en 1964, Pannenberg étendra ce refus du gnosticisme à certaines interprétations de la Résurrection de Jésus; contre W. Künneth et G. Koch, en particulier, il niera toute « expérience présente de la gloire de celui qui a été élevé » (*GC* 111 = 135) et n'hésitera pas à faire appel sur ce point à la lutte de l'apôtre Paul, au nom de sa théologie de la Croix, contre les gnostiques de Corinthe ²².

b) De là s'explique la thèse fondamentale de l'auto-révélation indirecte de Dieu dans l'histoire: négativement, il s'agit de s'opposer à toute affirmation d'une expérience de Dieu immédiate et directe, de type mystique ou gnostique; positivement, il s'agit de faire droit à l'histoire, et, en particulier, au caractère *passé* de la révélation ²³: « Selon les témoignages bibliques, l'autorévélation de Dieu ne s'accomplit pas directement, à la manière d'une théophanie, mais indirectement, par les actions historiques de Dieu » (*OaG* 91, thèse 1, trad. I. Berten). Dieu ne se donne pas à connaître, dans la Bible, sur le mode théophanique ou « épiphanique » (J. Moltmann), comme s'il se rendait présent sans intermédiaire, mais il se révèle par le biais d'événements historiques. C'est ainsi que Pannenberg peut écrire à propos d'Ex. 14, 31 (« Israël vit avec quelle main puissante le SEIGNEUR avait agit contre l'Egypte... »): « La confiance de la foi est provoquée ici par l'évidence du fait historique, fait que crée le salut

²² Cela n'empêchera pas Pannenberg, comme il l'a déjà fait dans l'introduction (cf. *OaG* 14) et comme il le confirmera dans la *Christologie*, de souligner la légitimité relative de l'idée d'Incarnation et des « traits gnostiques dans la conception de la révélation comme révélation directe » (*OaG* 111). Simplement, ces traits gnostiques doivent être interprétés à partir de la révélation historique, non pas l'inverse; de même, l'Incarnation doit être comprise comme exprimant le caractère universel, accessible à chacun (y-compris aux païens), de la révélation.

²³ A cet égard, Pannenberg souligne particulièrement le mérite de Luc comme théologien soucieux de respecter le caractère *passé* de l'événement fondateur de la foi, cf. *OaG* 94. C'est sans doute sur ce point que Pannenberg se sépare de la théologie « sémérologique » (= axée sur l'aujourd'hui de la révélation) d'un R. Bultmann; le gnosticisme visé est en effet, *cum grano salis*, celui imputé à Bultmann. L'on comprend dès lors pourquoi, dans un premier temps en tout cas, K. Barth a dû se sentir très proche de W. Pannenberg.

et qui par là révèle la puissance et la divinité de Yahvé » (OaG 91). Mais pourquoi ne pas juxtaposer, comme une suite ou une série de révélations indirectes d'égale valeur, toutes les manifestations de Dieu dans l'histoire d'Israël ? Pannenberg est frappé par l'évolution historique significative qui a conduit à des manifestations sensibles de la théologie d'Israël. En effet, les prophètes, déjà, n'ont plus considéré les événements anciens du salut, dont parlait le *Credo* traditionnel, comme la révélation définitive de Dieu: ils ont au contraire porté leurs regards sur le jugement et sur le salut à venir, à la fin des temps, comme l'a très bien montré G. von Rad; dans le même sens, ajoute Pannenberg, l'apocalyptique juive a fait dépendre l'idée de révélation de l'apparition ultime de la gloire de Dieu à la fin des temps (cf. OaG 92) ²⁴. Reconnaître le caractère indirect, pleinement historique de la révélation de Dieu par lui-même, cela signifiera donc pour Pannenberg que la « glorification de Dieu par ses actions historiques » (OaG 93) ²⁵ revient en dernière instance à une manifestation *eschatologique* de Dieu à la fin de l'histoire; ce sera établir un lien essentiel entre « l'autrefois de l'histoire de Jésus », « pas seulement dans son 'Dass', mais aussi dans son 'Was' » (OaG 95) ²⁶ et la fin réelle de l'histoire. D'où la thèse suivante, étonnante mais capitale: « La révélation a lieu non au commencement, mais à la fin de l'histoire révélante » (OaG 95, thèse 2). On voit donc le lien de la révélation avec la fin de l'histoire va étroitement de pair avec son caractère indirect » (*ibid.*); si Dieu se révèle lui-même par le truchement de l'histoire, de manière indirecte et médiate, il en résulte nécessairement que la révélation définitive de Dieu ne peut donc avoir lieu au sens strict qu'au terme de toute l'histoire; inversement, nous ne savons que Dieu se révélera de manière définitive au terme de l'histoire que parce que nous rencontrons Dieu indirectement dans les événements de l'histoire.

A la lumière de cette notion franchement historique et eschatologique de la révélation, chaque manifestation particulière et contingente de Dieu que nous découvrons au fil de l'histoire d'Israël peut nous apparaître, rétrospectivement, comme un moment d'un processus de révélation plus

²⁴ Cf. l'excellent exposé d'I. Berten, *op. cit.*, p. 31 s.

²⁵ Cf. l'importance que Pannenberg assigne ici à la notion — apocalyptique, mais aussi présente dans le gnosticisme — de *doxa* (OaG 93 s.).

²⁶ Pannenberg s'oppose ainsi de manière explicite à Bullmann, pour qui seul compte, en effet, la force d'interpellation, le *Dass*, de l'événement historique passé qu'est le Christ, et non pas sa matérialité historique, son *Was*.

large (OaG 96). L'univers du discours *apocalyptique* est à cet égard exemplaire et déterminant: pour l'apocalyptique, en effet, « le sens de l'événement présent est totalement caché » (*ibid.*); la révélation définitive et véritable de Dieu ne peut apparaître qu'à la fin de l'histoire universelle, ce qui revient à dire que l'histoire du salut comme telle s'élargit aux dimensions de cette histoire universelle (OaG 97). La frontière entre l'histoire révélatrice et l'histoire tout court se fait imperceptible, et c'est seulement dans cette perspective-là que l'universalité du Dieu d'Israël devient pensable.

Pour Pannenberg, la conclusion s'impose: si on ne veut pas absolutiser indûment chaque révélation particulière, chaque moment du processus de révélation, *il faut considérer l'ensemble de l'histoire, l'histoire universelle elle-même, comme révélation* (cf. OaG 17); ce n'est pas seulement la totalité des actions de Dieu, mais — puisque ce Dieu est un et universel — la totalité en tant que telle — *das Ganze alles Geschehens* — qui tient lieu de révélation. Si la révélation a lieu *comme* histoire — et non pas simplement *dans* l'histoire²⁷ — il est juste de dire aussi que toute l'histoire *est* révélation²⁸. Cette conception hardie des rapports entre la révélation et l'histoire, héritée et dérivée de l'idéalisme allemand, présente sans aucun doute ses difficultés immanentes, que Pannenberg ne sous-estime pas. N'implique-t-elle pas, en particulier, un dépassement possible de la révélation christologique par la suite des événements de l'histoire (cf. OaG 19)? Par ailleurs, si l'histoire comme telle demeure ouverte à l'avenir et inachevée, et si elle défie toute synthèse et tout énoncé clos, ne doit-on pas admettre que la révélation elle-même s'en trouve sans cesse *différée*, selon une *progressio ad infinitum*?

c) Faisant un pas de plus, nous nous approchons du cœur de la théologie pannenbergienne. Notre auteur n'estime en effet possible de sortir des impasses modernes de la théologie de la révélation, écartelée entre

²⁷ Cf. à ce sujet la remarque de G.-Ph. Widmer: « Sens ou non-sens des énoncés théologiques », *ArPh* 51, 1967, 644-655, 656, n. 10: « La question est de savoir si l'*Offenbarung* (...) est *in Geschichte* ou *als Geschichte* ».

²⁸ Conséquence qu'aperçoit bien B. Lauret, *op. cit.* Pannenberg distingue ici entre une révélation indirecte de Dieu dans l'histoire ou dans le cosmos (OaG 17 s.). Cela lui a valu le reproche de simplement historiciser ou dynamiser la cosmologie de type parménidien (cf. J. Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964, p. 68 ss.). Cf. le débat qui en a suivi entre Moltmann et Pannenberg, *ThaG* 324 n. 32, et le compte-rendu qu'en donne I. Berten, *op. cit.*, p. 66 ss.

l'unicité de la révélation christique et l'universalité de l'histoire, qu'en recourant à une interprétation *proleptique* de la christologie ²⁹.

Nous aurons l'occasion de le montrer à plusieurs reprises dans ce travail: la théorie de l'anticipation mise en œuvre par Pannenberg est la clef de sa pensée théologique. En 1961, la thèse d'*OaG* s'énonce ainsi: « La révélation universelle de la divinité de Dieu s'est réalisée non pas encore dans l'histoire d'Israël, mais seulement dans le destin de Jésus de Nazareth, en tant qu'en ce destin la fin de tout événement est survenue de manière anticipée » (*OaG* 103, traduction d'I. Berten modifiée).

Le but de cette thèse est double: d'une part, elle doit montrer le caractère essentiellement *proleptique* de la révélation christologique; d'autre part, elle souligne l'universalité de la révélation de Dieu ainsi advenue, par opposition à la dimension encore partielle et particulière de la révélation de Dieu faite à Israël. Les deux éléments vont bien entendu de pair: l'événement christique ne révèle le Dieu universel et unique que parce qu'il anticipe la fin de toute histoire et de toute l'histoire, et, simultanément, la destination ultime de l'homme, appelé, à l'image du Christ, à ressusciter d'entre les morts (cf. *OaG* 104). Tant que nous n'aurons pas compris la portée décisive de la structure *proleptique* de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, nous passerons à côté de la théologie pannenbergienne de la révélation; ou bien nous lui opposerons l'unicité singulière du Christ, en la déclarant incompatible avec l'affirmation du caractère révélateur de l'histoire universelle; ou bien nous resterons à cette idée de l'histoire universelle comme révélation, et nous aurons tendance à penser que la révélation, renvoyée aux calendes grecques, n'est pas réellement survenue en Christ. *Solus Christus — sola historia!* Seule la *prolepse*, aux yeux de Pannenberg, permet d'éviter la rupture entre ces deux éléments et de rendre compte à la fois de la vérité du Christ et de l'universalité de l'histoire. De par sa structure *proleptique*, la révélation unique et définitive que représente le Christ peut être enfin comprise comme l'anticipation authentique, vraie, de l'unique révélation de Dieu à l'œuvre dans l'histoire universelle et qui ne se réalisera qu'à la fin de cette histoire.

Pour embrasser valablement cette unité dialectique de la christologie et de l'histoire universelle, nous devons, selon Pannenberg, nous tenir à la fois au bout de la chaîne (= à la fin de l'histoire) et devant le fait sin-

²⁹ Dans sa Postface à la 2e édition d'*OaG*, parue en 1963, Pannenberg souligne que le concept de *prolepse* est bien « le point saillant » de la nouvelle interprétation de la révélation contenue dans *OaG* (cf. *OaG* 143).

gulier qui détermine tout, la révélation de Dieu dans l'histoire et dans le destin de Jésus de Nazareth, mort et ressuscité. En un sens, en effet, l'idée de « fin de l'histoire » est purement théorique et abstraite: il faudrait se tenir soi-même au terme de cette histoire pour pouvoir en parler (*OaG* 104). On ne peut donc comprendre Jésus, la révélation de Dieu, qu'en se tenant, par anticipation, au terme de l'histoire, mais cette fin de l'histoire, réciproquement, ne nous est connaissable et accessible de manière concrète que par l'histoire et le destin de Jésus de Nazareth. En Jésus, du fait de sa Résurrection d'entre les morts (nous y reviendrons), la fin de l'histoire, quoique imprévisible et inaccessible, est *déjà là*, de façon réelle, valable, définitive. On en a donc confirmation: seule cette conception hardie de la prolepse permet à Pannenberg de parler en même temps d'une révélation définitive de Dieu en Jésus et d'une révélation réservée à la fin des temps; c'est que l'histoire et le destin de Jésus sont déjà eux-mêmes la fin de l'histoire, en tant qu'ils accomplissent et réalisent toutes les anticipations (ou « révélations ») antérieures dont Israël avait bénéficié. Jésus n'anticipe la fin de l'histoire que parce qu'il est déjà lui-même la fin, le but de l'histoire qui le précède et qui l'annonce. Il est à la fois anticipation et accomplissement, révélation prospective et révélation rétrospective. Voilà la structure élémentaire qui détermine, en son cœur, toute la théologie de Pannenberg et dont nous aurons à préciser les tenants et les aboutissants, notamment dans notre exposé des grandes lignes de la *Christologie* (cf. *infra* ch. 2).

§ 4. La connaissance de la révélation ³⁰

Thèse: Etant donné que nous ne rencontrons la révélation de Dieu que de manière indirecte et médiate, par le biais de l'histoire, nous ne pouvons pas, selon Pannenberg, fonder la foi sur elle-même; sans doute, le savoir historique ne remplace pas la foi; mais nous ne pouvons pas croire à la révélation, la connaître, sans nous appuyer sur le fondement préalable de la connaissance historique. Le savoir historique est la condition nécessaire, quoique non suffisante, de la connaissance de la révélation et donc de la foi.

³⁰ Cf. les excellentes analyses d'I. Berten, *op. cit.*, p. 45 ss et 90-100; cf. aussi, plus récemment, F. W. Kantzenbach: *Programme der Theologie*, Munich 1978, p. 296 ss., 308 ss. Pour ce qui concerne les développements de Pannenberg sur la question, le lecteur se reportera à l'article de 1963 « Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth », dans *ThaG* 135-169, surtout 164 ss., ainsi qu'à *ThaG* 340 ss. et *GSTh* 1 233 ss. (discussion avec P. Althaus).

a) La révélation, nous l'avons dit, n'est pas pour Pannenberg un savoir secret, de type gnostique (cf. *OaG* 99). En 1961, notre auteur souligne avec force le caractère totalement accessible de la révélation: « A la différence des apparitions particulières de la divinité, la révélation par l'histoire (*Geschichts-offenbarung*) est ouverte à toute personne qui a des yeux pour voir. Elle a un caractère universel » (*OaG* 98, thèse 3, traduction modifiée). S'il est vrai qu'elle n'advient que par la médiation indirecte de l'histoire, la révélation n'a donc rien de mystérieux, elle peut être appréhendée avec des « yeux naturels » (*OaG* 98), et c'est seulement de cette manière qu'elle peut fonder sans aucun arbitraire la libre décision de la foi (*ThaG* 341) ³¹. La vérité de la révélation doit être manifeste à chaque homme (cf. 2 Co. 4, 2), de la manière la plus naturelle qui soit (*OaG* 99).

Nous voilà donc avertis: pour Pannenberg, la connaissance de la révélation est naturelle, et non pas surnaturelle (*OaG* 100). Mais, se demandera-t-on, d'où provient cette capacité de l'homme à connaître la révélation? S'agit-il d'une possibilité intrinsèque de l'homme, fondée, par exemple, sur le pouvoir de sa raison? Pannenberg ne le dit pas explicitement, et je suis d'avis qu'il ne le pense pas non plus. Voici pourquoi: d'une part, l'homme en soi n'est pour notre auteur — nous le verrons plus loin — qu'interrogation relative à Dieu, *Frage nach Gott* (cf. *GSTh* 1, 361 ss); son auto-transcendance, — le mouvement par lequel il se dépasse lui-même —, ne vise encore qu'un Dieu nominal, formel et provisoire; s'il est capable de penser, de concevoir, de viser l'idée de Dieu, l'homme n'est pas capable de le connaître dans sa réalité. D'autre part, et c'est là l'argument décisif de Pannenberg, si la connaissance de Dieu n'est pas dans les possibilités naturelles de l'homme ou de sa raison, la nature même des faits historiques, de l'histoire de la révélation comme telle, rend possible une connaissance « naturelle », normale, de Dieu: « Que la connaissance de la révélation ne soit pas surnaturelle, cela ne signifie nullement que l'homme recevrait ici simple confirmation de ce qu'il sait déjà par le pouvoir de sa seule raison. Au contraire: personne ne connaît Dieu par sa propre raison et ses propres forces » (*OaG* 100). Seuls les faits historiques, dans leur langage spécifique — « le langage des faits » (*Sprache der Tatsachen*) (cf. *OaG* 100 et 111), procurent une connaissance naturelle et universelle de Dieu. J'insiste, compte tenu de certaines interprétations trop rapides de la

³¹ Pannenberg ne nie donc pas qu'il y ait une décision (*Entscheidung*) de la foi, mais il exige que cette décision, pour ne pas virer en « illusion pieuse », soit fondée sur un savoir historique préalable, cf. I. Berten, *op. cit.*, p. 48.

pensée de Pannenberg: il ne s'agit pas ici d'un positivisme rationaliste, qui attribuerait aux faits historiques eux-mêmes, hors de toute considération théologique, une valeur de révélation: « L'histoire ne se compose jamais de ce qu'on appelle des *bruta facta* » (OaG 112); elle est toujours aussi histoire des traditions (cf. ci-dessous § 5) et donc, dans le contexte de la tradition judéo-chrétienne, histoire agie par Dieu, histoire des « hauts faits » de Dieu dans sa révélation.

b) Pannenberg accorde cependant à la connaissance historique, au savoir humain en tant que tel, une importance capitale. Il ne suffit pas de prétendre que dans les *Tatsachen* de Dieu, au moyen desquels il atteste sa divinité (cf. OaG 100), agit déjà une puissance (divine) qui rend justement possible leur connaissance par l'homme; il faut encore se demander *comment* l'homme prend concrètement connaissance de ces faits. Pannenberg ne se satisfait guère de la réponse traditionnelle, selon laquelle l'homme connaîtrait la révélation par la foi: « On ne doit pas du tout apporter préalablement (*schon*) la foi pour découvrir la révélation de Dieu dans l'histoire d'Israël et de Jésus-Christ » (OaG 100 s.)³². La foi, pour Pannenberg, est seconde, elle vient après: en tant que confiance (*fiducia*, non pas *notitia*) orientée sur l'avenir, elle doit être comprise en quelque sorte comme une donnée découlant de la révélation historique de Dieu; elle n'est qu'un moment dérivé dans le processus de connaissance de cette révélation. Car la confiance n'est pas aveugle et arbitraire, elle doit au contraire s'appuyer en toute certitude sur une connaissance sûre, fondée historiquement (OaG 101). La foi, comme la prédication de l'Evangile, repose sur un fait solide et vérifiable. Le doute doit être écarté en la matière. C'est pourquoi, conclut Pannenberg, « le savoir relatif à la révélation de Dieu (...) doit être le fondement de la foi » (*ibid.*). L'identité stable et certaine de la factualité, de l'événement sur lequel s'appuie la foi importe davantage ici que toutes les variations et les fluctuations par ailleurs indéniables de la recherche historique.

La connaissance de la révélation repose donc sur le savoir historique

³² Cf. l'interprétation correcte que donne J. Borten de la pensée de Pannenberg: « tout ce qui dans la foi est *connaissance* ne peut être connu que par l'histoire et doit toujours être pleinement vérifié par l'histoire. Je ne crois pas que Dieu s'est révélé en Jésus de Nazareth: la révélation de Dieu est le sens même de cet événement (...) Je sais de science historique que Dieu est le Père de Jésus-Christ » (*op. cit.*, p. 48 s.). Nous soumettrons à la critique cette position à notre avis très contestable, cf. *infra* IIe partie, ch. 1, ainsi que nos propres développements, IIIe partie ch. 2 et 5.

relatif à l'événement fondateur, savoir qui se présente lui-même, de toute évidence, comme le résultat d'un processus de connaissance et de recherche (cf. *OaG* 102 n. 15).

Des analyses menées par Pannenberg, il faut en déduire aussi que la certitude de la foi relève d'un autre ordre que celle de la connaissance historique (cf. *ThaG* 348); sans doute est-elle plus absolue, puisqu'elle s'exerce sur le mode de la confiance de personne à personne et qu'elle émane du sens eschatologique immanent à l'histoire de Jésus; néanmoins, on voit bien qu'elle dépend étroitement de la certitude historique, aussi vacillante soit celle-ci. La foi fait confiance, au point de n'avoir rien à craindre des aléas du savoir historique ultérieur; mais elle sait très bien qu'elle a besoin du savoir historique si elle ne veut pas s'appuyer elle-même sur le vide. Bref: *le savoir historique est la condition nécessaire, quoique non suffisante, de la foi* ³³.

Excursus: le dialogue de Pannenberg avec P. Althaus ³⁴

De toutes les critiques adressées au programme d'*OaG*, notamment en ce qui touche la relation de la révélation, de l'histoire et de la foi, Pannenberg accorde la plus grande estime à celle de P. Althaus, qui fut professeur à Erlangen. Il nous paraît utile de nous arrêter à leur controverse, qui jette une lumière toute particulière sur la problématique qui nous occupe.

L'opposition fondamentale entre Althaus et Pannenberg réside dans leur conception divergente du rapport entre foi et savoir (cf. *GSTh* 1, 224). Althaus s'élève avant tout contre la distinction à ses yeux insoutenable que Pannenberg établit entre la connaissance de la révélation et la foi ³⁵. C'est

³³ On ne saurait donc reprocher à Pannenberg de confondre la foi et le savoir historique; toute la question est bien plutôt de savoir s'il est légitime de faire dépendre la foi du savoir historique, comme le fait notre auteur; cf. aussi ce qu'il affirme dans *ThaG* 164: « La foi n'est-elle donc pas du tout nécessaire pour connaître la révélation de Dieu en Jésus-Christ? Une telle connaissance n'est-elle l'affaire que du savoir? Une telle alternative est d'avance boiteuse (*schief*). On ne peut pas réellement savoir quelque chose de cette révélation sans croire. Mais la foi ne remplace pas le savoir. Bien plus, elle a son fondement (*Grund*) dans un événement qui est affaire du savoir ». On se demandera ici comment cette dernière affirmation est compatible avec ce que Pannenberg dit en *OaG* 100 s. (texte cité ci-dessus) sur la non-nécessité de croire pour découvrir la révélation.

³⁴ Cf. P. Althaus: « Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu Wolfhart Pannenburgs Begriff der Offenbarung », *ThLZ* 87, 1962, 321-330 et la réponse nuancée et détaillée de Pannenberg: « Einsicht und Glaube », *GSTh* 1, 223-236. Sur le thème lui-même, Pannenberg n'apporte pas d'éléments vraiment nouveaux dans son article récent « Wahrheit, Gewissheit und Glaube », *GSTh* 2, 226-264.

³⁵ *Art. cit.*, 325 s.

que pour Althaus, la foi ne saurait se réduire seulement à la confiance; elle intervient également dans le processus de connaissance de la révélation; plus encore: c'est elle, la foi, qui a la priorité dans la connaissance de la révélation³⁶. Le kérygme sur lequel porte la foi ne fait pas que rendre compte du sens immanent à l'histoire de Jésus: il dévoile le sens de cet événement³⁷, un sens que l'événement ne possède donc pas en lui-même, indépendamment du kérygme. D'où la critique centrale d'Althaus à l'adresse de Pannenberg: « Pour Pannenberg, à dire vrai, la connaissance de la révélation est affaire, non de la foi, mais de la raison »³⁸. Tout à l'opposé, Althaus pense pour sa part qu'il faut dire « Offenbarung als Geschichte und Glaube » — la révélation advient non seulement comme histoire, mais aussi comme foi; la foi, autrement dit, fait partie du mouvement propre par lequel la révélation se fait connaître. Elle est donc de Dieu³⁹. On ne peut donc pas, à lire Althaus, isoler artificiellement, comme dans un laboratoire, la révélation et l'histoire de la foi, pour ne parler de cette dernière qu'après coup.

Dans sa réponse à Althaus, Pannenberg souligne au contraire, malgré ce qui l'unit à son interlocuteur, la priorité de l'histoire sur la foi: il ne faut pas dire, selon lui: « Offenbarung als Geschichte und Glaube », mais bien: « Offenbarung als Geschichte für den Glauben » (*GSTh* 1, 236). La foi est seconde par rapport à son fondement historique.

Cette priorité de l'histoire — et par conséquent de la connaissance historique relative à cette histoire — sur la foi doit être maintenue, précise encore Pannenberg, « dans l'intérêt de la pureté de la foi » (223). La foi n'étant ni subjective ni irrationnelle, il est essentiel qu'elle puisse se référer à un savoir démontrable. Pannenberg n'entend nullement nier par là que la foi est un « don de Dieu », il veut plutôt montrer que la foi, justement comme don de Dieu, s'inscrit dans l'histoire.

Deux positions apparemment contradictoires (aux yeux de Pannenberg) se font jour: d'un côté, on dira que la foi est fondée sur l'histoire (= Pan-

³⁶ *Ibid.*, 326. Althaus s'inspire ici de la thèse défendue par H. Grass: *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1956, p. 257.

³⁷ Althaus, *art. cit.*, 326.

³⁸ *Ibid.*, 327. Pannenberg a eu raison, selon Althaus, d'insister sur la dimension rationnelle de la foi; mais il ne rend pas suffisamment compte (malgré *OaG* 105) du caractère caché de la révélation, qui ne dépend pas seulement de l'anthropologie, mais devrait être reconnu dans sa portée théologique. Althaus estime ici que Pannenberg accentue unilatéralement 2 Co. 4, 2 au détriment des vv. qui suivent, de même qu'au détriment de 1 Co. 1, 18 ss. (325).

³⁹ *Ibid.*, 329 et 324.

nenberg); de l'autre, on soutiendra que c'est la foi qui fonde la connaissance (historique et théologique) de la révélation (= Althaus, cf. *GSTh* 1, 224). Pour Althaus, en effet, le simple savoir historique, préalable à la foi, n'est pas encore connaissance véritable de la révélation; seule la foi procure cette connaissance.

La position de Pannenberg se présente comme une position logique: même dans la définition classique de la foi — cf. l'orthodoxie protestante — la confiance (*fiducia*) dépend de la *notitia* et de l'*assensus*, c'est-à-dire, pour Pannenberg, du savoir historique et de la raison (224 s.). Le savoir relatif au contenu de la foi (*notitia* et *assensus*) demeure ici le présupposé logique de la *fiducia* (225). La foi, en d'autres termes, ne repose pas sur elle-même, elle est fondée dans l'*extra nos* de la révélation historique, sur une altérité qui l'empêche de faire cercle avec elle-même. Pannenberg accorde donc la priorité à la logique de la foi et non à sa psychologie (226), afin de ne pas céder un pouce à l'idée d'une *Selbstbegründung* de la foi (fondement de la foi sur elle-même, cf. 225).

La logique de la foi prend appui uniquement sur le contenu de la foi, ce contenu que Pannenberg, conformément à sa conception de la révélation comme histoire, estime accessible au savoir historique, « naturel » (227) ⁴⁰ de l'homme. « La force de persuasion du message du Christ ne peut provenir que de son contenu » (228) et non pas d'un recours irrationnel à une puissance surnaturelle, fût-ce le Saint-Esprit ⁴¹.

La thèse centrale de Pannenberg, dans son dialogue avec Althaus, doit donc se comprendre en résumé de la manière suivante: *la foi est fondée sur le savoir historique relatif à l'événement par lequel Dieu se révèle.*

§ 5. Le concept d'histoire

Thèse: Pannenberg comprend l'histoire à la fois comme histoire des traditions, histoire universelle et histoire du salut (ou: révélation). Cela signifie que la recherche et la méthode historiques ne peuvent pas faire abstraction, d'une part, des relations herméneutiques entre le fait historique particulier et la totalité de l'histoire, d'autre part, de la

⁴⁰ L'affirmation de Pannenberg a fait sensation à l'époque et est souvent citée depuis: « J'avoue que je ne comprends rien d'un savoir autre que 'naturel' ».

⁴¹ C'est une des constantes de la théologie de Pannenberg que de refuser d'immuniser la théologie par un recours douteux au Saint-Esprit. Pour Pannenberg, l'Esprit doit être pensé comme découlant du sens immanent à l'histoire de Jésus.

relation dogmatique entre le processus de l'histoire comme tel et la révélation du salut. L'histoire n'est pas pensable sans Dieu.

Le problème central de la théologie du XIX^e siècle était sans doute celui du rapport entre l'historique et l'absolu⁴². Mais ce problème débordé le cadre du siècle passé, il est, plus largement, celui de l'époque moderne, ainsi que le reconnaît par exemple J. Moltmann:

« L'absolu et l'historique sont deux faces de la différence métaphysique moderne. La doctrine chrétienne de Dieu ne saurait consentir à cette différence métaphysique, sous peine de devenir soit non chrétienne, soit athée. En parlant de Dieu uniquement par rapport à l'absolu, elle perdrait nécessairement de vue l'historique, et avec lui l'histoire du Christ. En ne considérant d'autre part l'histoire du Christ que sous l'angle historique, elle perdrait nécessairement de vue l'absolu, renonçant en même temps à toute idée de Dieu (...) (La théologie chrétienne) devra donc parler de l'absolu d'une manière historique et de l'historique d'une manière absolue »⁴³.

Cette différence métaphysique moderne représente justement l'aporie que Pannenberg, comme Moltmann, entend faire éclater dans sa théologie de la révélation comme histoire. Non seulement il veut montrer que la révélation divine est médiatisée indirectement par l'histoire (cf. ci-dessus § 3), mais encore il s'efforce de penser le concept d'histoire dans une perspective nouvelle, qui fasse place à l'idée d'absolu.

La réflexion systématique et fondamentale de Pannenberg tourne autour de cette question déterminante: l'histoire profane, dans sa réalité universelle, est-elle refermée sur elle-même, ou constituée à l'inverse par une présence infinie, absolue? Y a-t-il différence métaphysique et théologique absolue, irrémédiable, entre l'historique et l'absolu, entre l'histoire et Dieu, ou peut-on leur reconnaître une coappartenance, une interdépendance spécifiques⁴⁴?

⁴² La grande figure qui résume et synthétise cette problématique est celle du philosophe luthérien G. W. F. Hegel, cf. le volume collectif: *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris 1977, dont le sous-titre est significatif: L'absolu dans l'histoire?

⁴³ *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 190.

⁴⁴ Cf. *ThaG* 322: « L'histoire, en tant qu'histoire humaine et profane, est précisément constituée, selon son concept même, par la présence de l'infini au cœur du fini et, en ce sens, par l'agir de Dieu » — thèse que Pannenberg maintient malgré la critique d'E. Mühlenberg, cf. sa réponse dans *KuD* 25, 1979, 104. Cf. aussi la manière dont Pannenberg affirme, contre E. Jüngel, cette coappartenance de l'histoire et de Dieu, dans *ThRv* 70, 1974, 41.

Afin de mieux cerner cette coappartenance de l'histoire et de l'infini, qui va être l'une des thèses caractéristiques de Pannenberg, il nous faut retracer la dynamique de sa réflexion sur l'histoire.

Nous ne pouvons pas faire abstraction ici de l'entremêlement des analyses herméneutiques et des analyses dogmatiques. Nous devons, en particulier, élucider le rapport que Pannenberg ne cesse d'établir entre l'histoire comme réalité objective (ce que l'école bultmannienne appelle la *Geschichte*) et l'histoire comme démarche méthodique et critique (l'*Historie*). Il nous frappe d'emblée, en effet que Pannenberg les pense l'une et l'autre bien davantage dans ce qui les unit que dans ce qui les distingue: l'*Historie*, comme science particulière, est inséparable du *processus* de l'histoire universelle.

a) Comment définir l'histoire

On se perd, dans l'univers de la théologie contemporaine, à trouver une définition claire de l'histoire. Mais il paraît possible de dégager deux positions antagonistes fondamentales. La première exclura, au nom de l'« athéisme méthodologique » de la recherche historique (*Historie*), toute relation de l'histoire à l'infini ou à Dieu; dans cette perspective, l'historien ne doit comprendre la réalité historique que comme le lieu où s'exprime la quête de l'homme; l'histoire est anthropocentrée. La seconde position, au contraire, essaiera, au nom de la révélation de Dieu dans l'histoire (mais aussi peut-être au nom d'une théorie religieuse en général), de penser l'histoire comme lieu de manifestation de l'infini.

Pannenberg s'inscrit sans hésitation dans la perspective de cette seconde hypothèse. Le discours théologique relatif à la révélation ne tombe pas du ciel, comme si Dieu n'avait a priori rien à faire avec l'histoire, mais il présuppose l'existence de l'histoire et son ouverture à l'avenir.

Sans doute, la conception pannenbergienne de l'histoire est plus différenciée. Nous devons, pour la comprendre dans sa globalité, tenir compte de plusieurs éléments:

1. L'histoire est d'abord, pour Pannenberg, histoire des traditions, *Ueberlieferungs-geschichte*. Pannenberg attache une grande importance à ce point de départ herméneutique, car c'est lui qui atteste le plus nettement l'étroite corrélation de la *Geschichte* et de l'*Historie*. En effet, dans

l'histoire des traditions, nous n'avons affaire ni à de simples faits bruts ⁴⁵ ni à une histoire du salut immédiate et directe ⁴⁶. L'historien ne découvre les faits de l'histoire que dans le filet herméneutique des interprétations diverses et successives qui en sont données.

Nous pouvons préciser la portée de ce concept d'histoire des traditions en considérant la manière dont Pannenberg explique la modification survenue dans sa pensée entre 1959 (cf. « Heilsgeschehen und Geschichte », dans *GSTh* 1, 22-78) et 1961 (cf. « Kerygma und Geschichte », *GSTh* 1, 79-90): « Pour le jugement historique, écrit Pannenberg, les 'accomplissements' bibliques ne s'accordent pas si facilement aux promesses, ainsi que le veut la dogmatique biblique de l'histoire. La perspective de l'histoire des traditions, dans laquelle les promesses transmises furent interprétées de manière constamment nouvelle à la lumière de l'expérience historique elle aussi nouvelle, a pris la place de la simple correspondance entre la promesse et l'accomplissement » (*GSTh* 1, 9, préface de 1967). Comment comprendre cette modification ? En 1959, Pannenberg définit l'histoire — cet « horizon le plus englobant de la théologie chrétienne » (*GSTh* 1, 22) comme une « tension événementielle entre la promesse et l'accomplissement » (25). C'est seulement en vertu de cette tension constante entre la promesse et son accomplissement que l'histoire peut être saisie comme « la réalité dans sa totalité » (27). On le voit: définir l'histoire sous l'angle du couple fondamental promesse/accomplissement permet aussi de faire place à la dimension de l'avenir.

Deux ans plus tard, sous l'influence grandissante des travaux de G. von Rad, Pannenberg estime néanmoins beaucoup trop massive et dog-

⁴⁵ Cf. déjà les précisions importantes, souvent ignorées par ses interprètes, que donnait Pannenberg dès 1961, dans *OaG* 112: « L'histoire ne se compose jamais de ce qu'on appelle les *bruta facta*. En tant qu'histoire des hommes, l'événement qui la compose est toujours mêlé de compréhension (...) et les modifications de cette compréhension sont eux-mêmes des événements de l'histoire ». Pour serrer de plus près la notion d'histoire chez Pannenberg, on se reportera aux études suivantes: H. Harder: *Continuity Between Method and Content in Contemporary Theology: The Achievement of W. Pannenberg*, diss. Toronto School of Theology, 1971; Th. F. Peters: *Method and Truth: An Inquiry into the Philosophical Hermeneutics of H.-G. Gadamer and The Theology of History of W. Pannenberg*, diss. Divinity School, Chicago 1973; W. C. Placher: *History and Faith in the Theology of W. Pannenberg*, diss. Yale, 1975.

⁴⁶ Cela explique la substitution de la notion d'histoire des traditions à celle, trop carrément dogmatique, d'histoire comme tension entre la promesse et l'accomplissement, cf. *GSTh* 1, 9. Sur la différence avec O. Cullmann, cf. les mises au point critiques de Pannenberg dans *ThaG* 315 ss. n. 24 et dans son article « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », *Festschrift von Rad*, 1971, p. 349-366, ainsi que les études citées de Harder, Peters et Placher.

matique cette conception de l'histoire. Elle ne rend pas compte des faits historiques dans leur complexité, du décalage entre les accomplissements annoncés et ceux qui sont réellement advenus, ainsi que de la succession ininterrompue de nouvelles interprétations attachées à chaque événement historique.

Pannenberg va donc substituer au couple promesse/accomplissement, trop rigide, le concept d'histoire des traditions. Ce changement obéit au souci de faire honnêtement face aux exigences de la méthode historique et de l'herméneutique. La définition de l'histoire devra tenir compte d'im-pératifs historiques et herméneutiques et, à ce stade tout au moins, renon-cer à des *a priori* dogmatiques ou spéculatifs.

Telles sont donc les considérations qui amènent Pannenberg, en 1961, à voir dans le concept de l'histoire des traditions « le concept le plus pro-fond d'histoire » (*GSTh* 1, 88). Mais en quel sens faut-il comprendre cette affirmation ?

Pannenberg oppose la théologie de l'histoire des traditions, telle qu'il la découvre chez G. von Rad, à la « théologie kérygmatique » (*Kerygma-theologie*), dont il situe l'origine chez Martin Kähler (cf. *GSTh* 1, 79 ss.). De toute évidence, c'est Bultmann qui est avant tout visé ici. Mais, en bon dialecticien, Pannenberg ne se contente pas de jouer l'histoire des tra-ditions contre le kérygme. Il sait très bien que la tentative de G. von Rad signifie l'effort le plus conséquent pour dépasser à la fois l'orthodoxie dog-matique et l'historicisme. La *distance* constatée par von Rad entre l'his-toire réelle d'Israël — telle que peut la reconstituer la recherche histo-rique — et les interprétations théologiques renouvelées et contradictoires qu'en donnent les auteurs bibliques est enracinée plus profondément dans la différence qui demeure entre la conception israélite de l'histoire et la nôtre, marquée du sceau de la modernité⁴⁷. Ce n'est donc pas un hasard si Pannenberg compare en 1961 le modèle herméneutique de von Rad à la théologie kérygmatique; la question qui lui tient à cœur est en effet celle du rapport entre le fait historique et sa signification (cf. *GSTh* 1, 82 s.). La théorie de l'histoire des traditions mise en pratique par von Rad ne lui apparaît pas comme une absolutisation de l'histoire brute au détriment du kérygme, mais comme la découverte d'un nouvel équilibre entre le kérygme et l'histoire: le kérygme ne doit pas être isolé de l'histoire, mais

⁴⁷ La meilleure mise au point sur l'interprétation de cette question chez von Rad est à mon sens l'article de P. Fruchon: « Sur l'herméneutique de G. von Rad », *RSPHTh* 55, 1971, repris dans l'ouvrage du même auteur *Existence humaine et Révélation*, Paris 1976, p. 151-187.

nous devons penser leur unité (*GSTh* 1, 84), reconnue dans le processus complexe de l'histoire des traditions. Si nous saisissons que le « processus historique » lui-même est « processus de transmission », histoire des traditions (*GSTh* 1, 86), il devient possible de comprendre en quel sens et pourquoi le kérygme, loin de contredire l'histoire, l'interprète fidèlement.

Avons-nous cerné de la sorte « le concept de plus profond d'histoire » ? Il ne le semble pas encore. Nous devons tenir compte d'un nouvel élément tout à fait décisif. En effet, Pannenberg montre que nous ne pouvons pas en rester au rapport, assez statique en somme, entre le fait et ses interprétations. L'histoire des traditions signifie bien davantage: elle est elle-même le processus ininterrompu des interprétations successives. L'histoire des traditions ne nous confronte pas seulement à une succession d'interprétations, elle constitue elle-même le devenir historique de ces interprétations. Israël n'a pas hésité à voir dans cette histoire des interprétations successives un véritable dialogue avec Dieu et il a pour ainsi dire « canonisé » l'histoire de sa propre conscience historique avec Dieu en l'interprétant globalement comme histoire du salut (*GSTh* 1, 86). Ainsi, l'histoire des traditions demeure par définition ouverte à l'avenir, comme l'atteste éminemment le courant prophétique (cf. *GSTh* 1, 87 ss.). Elle n'est pas un simple instrument herméneutique au service de l'historien d'Israël, mais une histoire réelle, dans laquelle nous apercevons, comme dans un miroir, le devenir historique d'Israël face à Dieu.

Concluons sur ce point: l'histoire des traditions n'est le concept le plus profond d'histoire que dans la mesure où elle s'avère ouverte à l'avenir et à Dieu. Nous découvrons ainsi la passerelle qui nous conduit de l'histoire des traditions à l'histoire universelle et à l'histoire du salut.

2. Ce passage à l'histoire du salut est particulièrement sensible dans les réflexions que Pannenberg a consacrées en 1972 à la théologie de von Rad ⁴⁸. Impressionné par l'ultime ouvrage de son ancien maître de Heidelberg, *Israël et la Sagesse*, Pannenberg se demande alors si la tradition sapientiale ne va pas à contre-courant de la conception de l'histoire propre à Israël. S'il n'en est rien, selon lui, c'est parce que la Sagesse — comme l'apocalyptique et la prophétie — souligne « l'ouverture de la réalité » au

⁴⁸ Cf. « Glaube und Wirklichkeit im Denken G. von Rads », dans G. von Rad, *Seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden von H. W. Wolff, R. Rendtorff und W. Pannenberg*, Munich 1973, p. 37-54. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cette conférence tenue en 1972.

mystère et à l'agir de Dieu (51). Il ne suffit pas de dire que cette ouverture découle de la foi en Yahvé et en son action dans l'histoire; il faut voir qu'elle est, plus profondément, « la présupposition de la foi en son action divine dans l'histoire »: « Sans la présence cachée de Dieu dans la profondeur secrète de la réalité que nous expérimentons, le discours d'un agir de Dieu dans l'histoire demeurerait incompréhensible » (*ibid.*).

Avant d'en venir à cette conception globale et spécifiquement théologique de l'histoire comme histoire du salut, il est nécessaire de montrer en quel sens, pour Pannenberg, l'histoire est aussi à interpréter comme *histoire universelle*. Nous avons vu que le processus historique est déjà en lui-même histoire et processus de transmission, devenir des interprétations. Que signifie le phénomène inverse, le fait que l'histoire des traditions débouche de son côté, inévitablement, sur une conception universelle de l'histoire ?

La dimension universelle de l'histoire, nous l'avons vu, était déjà présente à l'esprit de Pannenberg lorsqu'il parlait, en 1959, de la tension entre la promesse et l'accomplissement. La succession des promesses a en effet conduit Israël à élargir sans cesse l'horizon de leur accomplissement respectif, de telle sorte que cet accomplissement en vient à s'identifier peu à peu avec la fin de l'histoire (*GSTh* 1, 26).

En 1961, Pannenberg précise sa conception de l'histoire universelle à l'aide d'une interprétation de l'apocalyptique qu'il reprend pour l'essentiel de D. Rössler⁴⁹. Le motif de son intérêt pour l'histoire universelle

⁴⁹ Sur cette question, très importante pour situer la pensée globale de Pannenberg, cf. avant tout *OnG* 96 ss. et *ThaG* 313, ainsi que les remarques ultérieures, non dénuées d'auto-critique, dans le *Nachwort* de *GC*, p. 416. Cf. en outre I. Berten, *op. cit.*, p. 15; E. Tupper: *The Theology of W. Pannenberg*, Londres 1973, *passim*. Pannenberg dépend ici largement de D. Rössler: *Gesetz und Geschichte*, Neukirchen 1960, 1962 (2e éd.); cf. à ce sujet K. Koch: *Ratlos vor der Apokalypik*, Gütersloh 1970; Andreas Nissen: « Tora und Geschichte im Spätjudentum », *NovTest* IX, 1967, 241-277; W. Murdock: « 'History and Revelation' in Jewish Apocalypticism », *Interp.* 21, 1967, 167-187; surtout: H.-D. Betz: « Das Verständnis der Apokalypik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe », *ZThK* 65, 1968, 257-270; B. Mc Dermott: *The Personal Unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St Ottilien 1973, p. 231 ss., offre une étude détaillée sur l'état des recherches sur l'apocalyptique, mais son jugement sur l'importance systématique de l'apocalyptique chez Pannenberg est trop sommaire. Sur l'apocalyptique en général, cf. D. S. Russell: *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres 1971 (2e éd.); W. Schmithals: *Die Apokalypik. Einführung und Deutung*, Göttingen 1973; J. Baumgarten: *Paulus und die Apokalypik*, Neukirchen 1975; le recueil collectif: *Apocalypses*, Paris 1978; S. Hermann: *Zeit und Geschichte*, Stuttgart 1977, p. 62-66.

n'est donc pas à chercher d'abord dans un attrait pour la cosmologie grecque ou pour la métaphysique, comme le pense J. Moltmann⁵⁰.

En faisant de l'apocalyptique « la mère de la théologie chrétienne », E. Käsemann, l'avait comprise avant tout comme un barrage opposé à la montée de l'enthousiasme post-pascal⁵¹. Pannenberg, lui, interprète l'apocalyptique comme une conception universaliste de l'histoire. Voici comment il résume sa propre définition de l'apocalyptique, à la suite de ses considérations sur la révélation indirecte de Dieu dans l'histoire et sur l'ouverture de cette histoire à l'avenir:

« Pour l'apocalyptique, la situation spirituelle s'est encore considérablement radicalisée: ce n'est plus seulement l'événement salutaire décisif qui se trouve encore dans l'avenir (Pannenberg compare ici l'apocalyptique au prophétisme). Le sens même de l'événement présent est absolument caché. La continuité qui mène du présent à l'avenir est devenue ainsi invisible. Deux éons s'opposent. Pour l'apocalypticien, le présent est rempli de misères. Seule l'irruption eschatologique du nouvel éon révélera le sens du temps présent. On verra alors que la destinée globale de l'humanité à partir de la création s'est déroulée selon le plan de Dieu. L'apocalyptique voit l'histoire comme une histoire universelle. La révélation de Dieu, la manifestation de sa *doxa* (gloire) se déplace de la sorte à la fin de toute l'histoire. Mais la fin rendra manifeste tout ce qui est caché jusqu'à présent. Cette idée constitue une présupposition pour le christianisme primitif (OaG 96 s.).

Pannenberg décèle déjà dans le prophétisme un élargissement de l'his-

⁵⁰ Cf. *Theologie der Hoffnung*, Munich 1969 (8e éd.), p. 67 ss. = *Théologie de l'espérance*, Paris 1973, p. 79 ss. Cf. à ce sujet I. Berten, *op. cit.*, p. 65 ss. Pour situer la pensée de Pannenberg, il faut lire *GSTh* 1, 296-346 ainsi que sa réponse à Moltmann dans *ThaG* 324 ss.

⁵¹ Cf. « Les débuts de la théologie chrétienne » et « Sur le thème de l'apocalyptique chrétienne primitive », dans *Essais exégétiques*, Neuchâtel 1972, p. 174-198 et 199-226. A ce sujet, cf. P. Gisel: *Vérité et Histoire*, Paris-Genève 1977, p. 221-292. Pour une critique plus historique de la thèse de Käsemann, cf. toutefois W. G. Rollins: « The New Testament and Apocalyptic », *NTS* 17, 1970-71, 454-476. — La différence entre l'interprétation de Käsemann et celle de Pannenberg nous paraît se jouer sur un double plan: a) Käsemann voit dans l'apocalyptique un rempart stratégique contre l'enthousiasme, là où Pannenberg interprète l'apocalyptique en fonction de son intérêt pour l'histoire universelle; b) Käsemann met l'accent sur l'utilisation stratégique provisoire, limitée et située dans le temps, de l'apocalyptique par une génération donnée de chrétiens, alors que Pannenberg fait de l'apocalyptique une présupposition générale et universelle de l'interprétation systématique du christianisme primitif. Cf. *infra* 11/1 foi et histoire.

toire du salut en direction de l'histoire universelle. Mais, poursuit-il, « si l'on fait abstraction des listes des *Chroniques*, cette vision des choses a été systématisée pour la première fois dans l'apocalyptique » (*OaG* 97). Par ces deux citations, nous voyons que Pannenberg retient en priorité de l'apocalyptique l'accentuation de la fin de l'histoire, bien plus que le dualisme des deux éons, les tribulations du juste ou le pessimisme catastrophiste⁵². A n'en pas douter, l'interprétation de Pannenberg présente ici un aspect plus systématique qu'exégétique. Certes, en voyant dans l'apocalyptique une présupposition centrale du christianisme primitif, il prend acte d'un fait historique solidement attesté. Mais son argumentation va plus loin: même s'il ne fait pas de l'apocalyptique un principe dogmatique déterminant l'ensemble de sa théologie (et en particulier son interprétation de la Résurrection)⁵³, Pannenberg est tout de même frappé par la convergence systématique de l'universalisme historique de l'apocalyptique et de la structure universelle de l'histoire des traditions. En fait, le recours à la figure historique de l'apocalyptique vient corroborer et confirmer l'analyse herméneutique de l'histoire comme totalité.

3. L'histoire des traditions est impensable, avons-nous dit, sans l'histoire universelle; cela nous mène à nous interroger de manière plus pré-

⁵² C'est au contraire le dualisme des deux éons et le pessimisme de l'apocalyptique à l'encontre de l'histoire que retient un auteur d'inspiration bultmannienne comme W. Schmithals, *op. cit.*, p. 30, 33 s., 58, etc. Pour Schmithals, l'apocalyptique est totalement négative face à l'histoire, elle est de part en part une *Geschichtsverneinung* (p. 172). D'autres auteurs, moins inféodés à une tendance dogmatique, reconnaissent également le pessimisme radical de l'apocalyptique, cf. les art. cit. de Rollins et de Murdock.

⁵³ Dans *OaG*, Pannenberg parle, nous l'avons vu, de « présupposition » (*Voraussetzung*). Dans le *Nachwort* de *GC* (1976), il précise: « Aujourd'hui, j'aimerais souligner encore plus fortement qu'il y a onze ans le caractère hypothétique des affirmations de l'ouvrage (...) Par là se dissiperait par exemple le malentendu selon lequel l'« apocalyptique » deviendrait de manière dogmatique l'horizon déterminant le sens de la personne et de l'histoire de Jésus et en particulier celui de sa résurrection » (416). Pannenberg estime en principe modifiable le jugement historique qu'il portait en 1964 sur l'apocalyptique, encore que rien ne lui paraisse rendre nécessaire en 1976 une telle modification. — La critique la plus dure en ce sens avait été formulée par H.-G. Geyer: « Die Auferstehung Jesu Christi », dans *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, éd. F. Vörling, Gütersloh 1966, p. 91-117, cf. 112 s.; selon Geyer, l'attente apocalyptique est, chez Pannenberg, « hermeneutische Voraussetzung », plus encore: « die notwendige und allein zureichende Erkenntnisbedingung » de la résurrection de Jésus; Geyer avait montré antérieurement que la théologie de Pannenberg repose sur la thèse d'un lien constitutif essentiel entre la conscience historique générale de l'humanité et la foi biblique, cf. « Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zu W. Pannenberg *Geschichtstheologie* », *EvTh* 22, 1962, 92-104, 95. — Nous reprendrons à notre compte, dans notre deuxième partie, cette remarque critique capitale de Geyer.

cise sur le sens et la portée théologiques de cette histoire universelle. Nous le ferons en tenant compte de trois éléments: la dialectique du tout et des parties; la structure proleptique de l'histoire; l'interprétation de l'histoire comme histoire du salut.

a) « La pensée historique, écrit Pannenberg, pourra difficilement renoncer à la présupposition d'une unité de l'histoire » (*GSTh* 1, 68). Tel est le leitmotiv du dialogue que Pannenberg engage avec les historiens en tant que tels. Il recourt ici à la dialectique du tout et des parties⁵⁴, dont l'origine remonte à l'herméneutique d'Aristote et qui a été remise en vigueur par le philosophe de l'histoire W. Dilthey. C'est en effet Dilthey qui a eu l'immense mérite d'appliquer à l'histoire cette dialectique du tout et des parties, qui n'avait concerné jusque-là que l'herméneutique des textes (cf. *GSTh* 1, 142; *WTuTh* 78); il a vu, en particulier, que cette dialectique affecte la réalité dans son ensemble (*GSTh* 1, 143)⁵⁵. Les limites de l'effort de Dilthey apparaissent à Pannenberg dans la manière dont il comprend la relation entre le tout et les parties, en donnant la priorité aux parties. Dilthey n'a pas su dépasser le relativisme historique: la présence de la totalité dans la réalité particulière et individuelle lui a échappé (*WTuTh* 80).

Nous verrons plus loin que Pannenberg cherchera à résoudre la difficulté qu'il décèle chez Dilthey à l'aide de la catégorie d'anticipation. Mais il nous faut d'abord examiner comment il établit un rapport entre sa théorie de l'histoire universelle et l'idée de Dieu.

La pensée historique ne peut donc se passer de l'idée d'une unité de l'histoire. Mais qu'est-ce qui fonde logiquement cette unité ? « C'est seulement dans l'horizon d'une histoire mondiale que l'événement particulier peut aussi être valorisé dans sa signification complète » (*GSTh* 1, 69), écrit Pannenberg, en recourant à la dialectique du tout et des parties. Mais le danger d'une double réduction subsiste: ou bien le tout est ramené au niveau de la contingence des parties (comme chez Dilthey), ou bien ces parties sont noyées dans le tout (on pense à Hegel). Pannenberg estime

⁵⁴ Cf. sa mise au point la plus récente: « Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes' für die Wissenschaftstheorie der Theologie », *Theologie und Philosophie* 53, 1978, 481-497.

⁵⁵ Il nous semble toutefois que Pannenberg exagère beaucoup lorsqu'il affirme à son interlocuteur G. Sauter, dans un dialogue de 1974: « La problématique de la totalité a pour moi une portée plus fondamentale que la problématique de l'histoire » (cf. *Grundlagen der Theologie*, Stuttgart 1974, p. 100). En réalité, totalité et histoire constituent dans sa pensée une unité dialectique indissociable.

nécessaire d'échapper à ce double risque de relativisme historique ou de spéculation totalitaire. Il se met dès lors en quête d'une « racine commune » (*GSTh* 1, 73) susceptible de rendre compte de l'unité de la contingence et de la totalité. J'observe que nous passons, plus ou moins subrepticement, d'une problématique historiologique et herméneutique (qu'est-ce que l'histoire ?) à une problématique métaphysique et théologique (qu'est-ce qui fonde l'unité de l'histoire ?). La réponse de Pannenberg l'atteste; l'unité de l'histoire ne peut être fondée que dans une transcendance: « Le Dieu qui, par la transcendance de sa liberté, est l'origine de la contingence dans le monde, fonde aussi l'unité de la contingence en tant qu'histoire » (*GSTh* 1, 73 s.)⁶⁶. Ce dernier énoncé est à la fois théologique et historiologique: théologique puisque Dieu est clairement interprété ici dans la perspective biblique de sa fidélité: « Cette totalité (*Zusammenhang*) immanente à l'événement particulier est fondée dans l'unité de Dieu qui la transcende et qui se manifeste comme fidélité » (*GSTh* 1, 74); historiologie, c'est-à-dire de portée générale pour tout historien: « Comme seule l'idée de Dieu permet de penser l'unité de l'histoire en sauvegardant la spécificité de l'élément historique, elle devrait être en vérité indispensable à l'historien » (*GSTh* 1, 75).

Nous aboutissons ainsi à une affirmation d'une audace spéculative inouïe, du moins si on la replace dans le contexte de la théologie protestante moderne. Pannenberg voudrait-il en quelque sorte « prouver » l'existence de Dieu à partir de la théorie de l'histoire, en proposant une réinterprétation typiquement moderne de la preuve cosmologique de l'existence de Dieu ? Ce sera, *cum grano salis*, une des questions critiques qui nous occupera dans la deuxième partie de cette étude. L'équité oblige à reconnaître qu'à ce stade de sa démonstration, Pannenberg ne présente pas l'idée de Dieu comme une réponse ou une solution dogmatiques, mais comme une hypothèse logico-rationnelle, que l'historien ne devrait selon lui pas sous-estimer. Pour admettre que Dieu est le garant de l'unité de l'histoire et de sa contingence essentielle, l'historien n'aurait pas besoin de se réfugier dans une conception supranaturaliste, totalement étrangère à son univers méthodologique. C'est de manière tout à fait raisonnable et rationnelle que l'historien devrait accepter que Dieu constitue, comme idée intelligible, un problème inéluctable, pour autant que l'on étudie pas la question de l'histoire universelle et de son unité.

⁶⁶ L'affirmation de la transcendance de Dieu est à la base de la critique pannenbergienne de l'analogie, comme il le reconnaît en *ThaG* 320; sur cette question, cf. *infra*, I^{re} partie, ch. 2 b).

Résumons: Pannenberg n'identifie pas la totalité de l'histoire avec Dieu; il cherche au contraire à penser le fondement commun de la contingence et de la totalité à partir de l'idée d'un Dieu libre et transcendant. Dieu fonde la totalité de l'histoire. Inversement, la considération rationnelle de l'histoire, telle qu'elle est accessible à l'historien, débouche inévitablement sur la question de son unité et de sa totalité, et donc aussi sur le problème de Dieu en tant que solution possible à cette question.

b) Comment sortir des impasses du relativisme historique dans lesquelles s'était enfoncé Dilthey, sans tomber dans une fusion spéculative de l'histoire et de l'absolu? Pannenberg, nous l'avons vu, ne se satisfait ni de l'absolutisation de l'événement contingent et particulier, ni de l'absolutisation de la totalité comme telle. De même, il ne veut pas consacrer unilatéralement le primat du présent ou celui de l'avenir. C'est l'unité de l'histoire qu'il s'agit de penser. La solution typiquement pannenbergienne au dilemme logique du tout et des parties, comme au dilemme temporel du présent et de l'avenir, se trouve dans la théorie de l'anticipation. Nous avons déjà mis le doigt sur le rôle décisif de la prolepse dans l'interprétation de la révélation. Nous aurons à montrer par la suite sa signification essentielle dans la *Christologie*. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'anticipation fonctionne comme un pivot universel de la pensée de Pannenberg et qu'elle a une portée aussi bien anthropologique, historiolgique ou ontologique que théologique.

Pannenberg se réclame ici de M. Heidegger. En dépit des limites de sa philosophie, Heidegger a découvert un élément capital: la totalité de l'existence concrète (le *Dasein*; Pannenberg pense plus largement à l'*histoire*) ne peut être saisie que par une anticipation (*Vorwegnahme*), anticipation qui correspond à la priorité de l'avenir dans la définition même de la temporalité (cf. *GSTh* 1, 146). Chez Heidegger, l'avenir du *Dasein* coïncide avec sa propre mort (*Sein-zum-Tode*). Pannenberg généralise le propos de Heidegger, tout en refusant cette absolutisation de la mort comme donatrice du sens ultime de l'existence. La théorie de l'anticipation doit être étendue à tous les énoncés ontologiques; le langage humain, en particulier, ne se limite pas à décrire les objets qui se présentent à lui, il nomme l'être même de ce qui apparaît en eux sous l'angle de l'anticipation présente de leur avenir (cf. *GSTh* 147). Autrement dit: le langage ne fixe pas les choses dans leur être statique, mais les considère dans leur fondamentale ouverture à l'avenir; dire ce que tel objet est aujourd'hui, ici et maintenant, comment il se présente à moi, c'est le saisir dans son devenir et anticiper ce qu'il sera demain.

La véritable eschatologie (fondée dans la christologie, cf. *infra*) sera donc de part en part une eschatologie fonctionnant à partir de l'anticipation. La fin de l'histoire ne se situe pas au-delà de l'histoire, dans un espace vide que la « conscience malheureuse » serait condamnée à contempler de loin; elle constitue et détermine bien plutôt le présent. Tel est en effet le moment éminemment positif de l'anticipation: elle ne se contente pas de renvoyer à un avenir indéterminé, mais elle re-présente l'avenir. Dans l'anticipation se joignent et s'entrecroisent le caractère inachevé, ouvert à l'avenir de la réalité présente et la présence, au sein même de cette réalité, d'un avenir qui la tire à lui et la détermine.

Pour Pannenberg, cette conception de l'anticipation éclaire non seulement la vie de l'individu, mais la totalité de l'histoire. L'histoire, en effet, n'existe plus comme passé, comme pure *Vergangenheit*, elle est désormais comprise dans sa relation décisive à l'eschatologie. D'anticipation en anticipation, par le jeu dialectique infini des re-présentations de l'avenir, l'histoire s'achemine vers sa réalisation et vers sa vérité eschatologiques. L'homme lui-même, acteur et agent de cette histoire, est renvoyé à sa destination ultime, au terme de toute anticipation, c'est-à-dire à Dieu, puissance mystérieuse qui constitue et qui fonde la totalité des choses (cf. *GSTh* 1, 149). L'homme anticipe dans l'histoire la totalité de sa vie et donc, en un sens, le salut même de son existence. Car le tout, *das Ganze*, n'est autre, pour Pannenberg, que le salut, *das Heil* (cf. *GSTh* 1, 146)⁵⁷.

c) Ceci nous permet de passer au point suivant: Pannenberg n'en reste pas, nous venons de le voir, à une conception purement historiologique et herméneutique de l'histoire. Dans sa réalité fondamentale, l'histoire universelle, lieu d'émergence de la totalité, doit être comprise comme histoire du salut.

C'est que l'histoire ne repose en définitive ni sur elle-même, ni même sur l'homme, puisque, comme nous l'avons indiqué plus haut, elle ne

⁵⁷ La théorie de l'anticipation est développée par Pannenberg avant tout dans « Ueber historische und theologische Hermeneutik », *GSTh* 1, 123-158, 146 ss., et dans l'article fondamental « Erscheinung als Anknüpfung des Zukünftigen » (1965), repris dans *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, p. 79-91. Il faut bien voir la double perspective de Pannenberg: d'une part, l'anticipation vaut de manière générale comme clef de la connaissance de l'histoire et de l'être; d'autre part, l'unité de cette théorie générale de la prolepse et de la théologie de la révélation réside dans la structure proleptique de l'événement christologique lui-même; ce n'est donc qu'au sein même de la christologie que nous pourrions revenir sur la signification de la prolepse, en tenant compte en particulier des objections adressées à Pannenberg par G. Klein.

trouve son fondement ultime et transcendant qu'en Dieu. L'homme, pas davantage que l'humanité en général, n'est le sujet de l'histoire; il en est tout au plus le thème et l'acteur. Le vrai et le seul sujet de l'histoire, au sens strict, c'est Dieu⁵⁸; affirmation que Pannenberg estime à la fois accessible à la raison et christologiquement fondée.

L'homme est donc le thème de l'histoire. Dans l'histoire, c'est bien de lui qu'il s'agit, effectivement. L'homme vit, souffre, aime, espère. Il anticipe l'avenir dans le présent de son existence. En ce sens, l'histoire est pour Pannenberg histoire de l'identification progressive de l'homme, histoire dans et par laquelle l'homme découvre, par anticipations successives, le sens à venir de sa vie, le salut. Dans l'histoire, il y va de la vie de l'homme, de sa plénitude. « En ce sens, écrit-il, toute l'histoire est histoire du salut » (354).

Partant de cette définition anthropologique générale de l'histoire du salut comme histoire de l'identification de l'homme, Pannenberg refuse de considérer l'histoire du salut comme une seconde histoire, parallèle et surnaturelle, qui viendrait pour ainsi dire s'ajouter de l'extérieur à l'histoire mondiale (356). Dans l'histoire mondiale comme telle, il y va de la paix, du droit et de la plénitude de l'homme, bref: du salut. L'histoire mondiale est identique à l'histoire du salut.

Histoire mondiale, histoire du salut, quête de Dieu (*Frage nach Gott*): l'histoire est tout entière déterminée par cette élévation de l'homme au-dessus de lui-même, en direction de l'avenir⁵⁹.

Refusant le supranaturalisme, Pannenberg ne peut que rejeter également la différence radicale qu'un O. Cullmann maintient, trop naïvement selon lui, entre la « ligne » de l'histoire du salut et la « ligne » des autres événements historiques. Sans doute y a-t-il une différence relative à respecter, du point de vue de la foi chrétienne: les événements rapportés par la tradition judéo-chrétienne apparaissent bel et bien comme une « spécification historique de la vie religieuse » (364). Il n'empêche: l'histoire universelle est histoire du salut, et c'est en elle que les événements particuliers de la foi chrétienne prennent leur place et leur sens. Le critère de distinction entre l'histoire du salut et l'histoire du monde ne peut être situé que dans les variations et les spécifications de l'histoire globale de

⁵⁸ Je suis ici « *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* », *op. cit.* Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

⁵⁹ Pannenberg formule aussi constamment cette problématique à l'aide du couple fini/infini, cf. notamment *ThaG* 321 ss.: dans l'échec de la finitude, l'histoire est constituée par la présence en elle de l'infini (322); cf. nos analyses à ce sujet, *infra*. IIe partie, ch. 2 § 3.

l'humanité. Ainsi, dans sa définition ultime de l'histoire comme histoire du salut, Pannenberg confirme le postulat de son programme initial: la révélation comme histoire — l'histoire comme révélation. C. Geffré le reconnaît pleinement: la révélation est devenue ici un prédicat de l'histoire ⁶⁰.

b) *Les incidences de cette définition de l'histoire sur la méthode historique*

Nous avons montré le sens du concept d'histoire dans la pensée de Pannenberg. Nous sommes arrivé au résultat suivant: il n'est pas possible d'isoler, de manière dualiste ou supranaturaliste, l'histoire universelle et l'histoire de la révélation ⁶¹. L'histoire universelle, en tant qu'histoire des hommes, manifeste, même sur le mode négatif, la quête du salut, de la plénitude, et donc, à la limite, de Dieu. L'historien de métier lui-même ne peut, en toute logique, se passer de l'hypothèse-Dieu, s'il veut rendre compte de l'unité de l'histoire. Enfin, et plus fondamentalement, la révélation chrétienne elle-même doit être comprise comme révélation intégralement historique. A cet égard, il y a une congruence indéniable entre la théorie générale de l'anticipation, telle qu'elle découle d'une analyse objective de l'histoire universelle, et la théorie christologique de la prophétie, qui reconnaît en Jésus de Nazareth, puis en sa Résurrection, l'anticipation véritable et définitive, dans l'histoire humaine, de l'eschaton, du Royaume de Dieu.

Cela dit, on ne s'étonnera pas que Pannenberg attache une importance capitale à la méthode historique. Mais en quel sens le fait-il ? Quelles sont notamment les incidences de son concept d'histoire universelle (comme histoire du salut et manifestation de l'infini) sur la définition et les conditions d'exercice de la méthode historique ⁶² ?

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 83.

⁶¹ Cf. aussi « Der Gott der Geschichte », *KuD* 23, 1977, 76-92, 80 (article repris dans *GStH* 2, 112-128); *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978, p. 85-113, 89.

⁶² Je suis ici avant tout *GStH* 1, 44 ss. (les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage). Cf. aussi la réponse de Pannenberg aux objections de W. Hamilton, *ThaG* 317 ss. — La littérature sur la signification théologique de la méthode historique est abondante; les trois jalons les plus importants de la recherche récente me paraissent être: G. Ebeling: « Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche », *WuG* 1, 1-49; E. Käsemann: « Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese », *ZThK* 64, 1967, 259-281; J. Moltmann: « Exegese und Eschatologie der Geschichte », dans *Perspektiven der Theologie*, Munich 1968, p. 57-92. Cf. les récentes remarques de P. Stuhlmacher: *Vom Verständnis des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1979.

1. Pannenberg doit beaucoup, sur ce point, à E. Tröeltsch⁶³. Le systématicien de l'historicisme et du libéralisme avait vu en effet avec une grande perspicacité que la méthode historique comporte en elle-même toute une conception du monde⁶⁴. Elle n'est ni neutre, ni innocente; Pannenberg en a bien conscience: la méthode historique est étroitement dépendante de l'émergence de la modernité et de la philosophie de l'autonomie qui lui est attachée. La primauté accordée dans l'époque moderne à la critique historique repose en fait sur le primat typiquement moderne de l'anthropologie.

Tröeltsch avait encore affirmé, pour sa part, que la critique historique se base sur le procédé de l'analogie et sur l'idée d'une *corrélation universelle* des événements de l'histoire. Pannenberg est d'accord avec Tröeltsch sur le second point, qui corrobore sa propre théorie de l'histoire universelle et de la dialectique du tout et des parties. De même, il estime tout à fait légitime de recourir à l'analogie comme principe de connaissance des événements singuliers. Mais il s'oppose ici à Tröeltsch pour deux raisons:

— D'une part, Pannenberg est d'avis qu'il faut penser la corrélation universelle des faits historiques en fonction de leur ouverture à l'avenir, et non pas, comme le voulait Tröeltsch, dans une perspective évolutionniste (cf. *GSTh* 1, 48).

— D'autre part, il récusé l'absolutisation que Tröeltsch impose au principe d'analogie, en spéculant sur une prétendue « toute-puissance de l'analogie » (cf. *GSTh* 1, 50).

L'une et l'autre erreurs de Tröeltsch conduiraient, selon Pannenberg, à une vue immanentiste de l'histoire et donc à une réduction anthropocentrique de la méthode historique. Faire de l'analogie un principe tout puissant, c'est soumettre en effet tout événement historique, dans sa contingence et dans sa nouveauté imprévisible, à la loi immuable du déjà vu; c'est réduire l'autre à l'identité statique du même, c'est déterminer le présent par le passé, au détriment de toute dimension future (cf. *GSTh* 1, 51).

Pannenberg ne critique donc nullement chez Tröeltsch son recours au procédé d'analogie, mais bien l'absolutisation dogmatique, immanentiste et évolutionniste du principe d'analogie. On ne saurait prétendre qu'un événement *sans analogie* (par exemple, et de manière éminente: la Résurrection de Jésus d'entre les morts !) soit *ipso facto* an-historique; ce serait

⁶³ Cf. son fameux article « Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie », *Ges. Schriften* II, Tübingen 1913, p. 729-753.

⁶⁴ Cf. *Ges. Schriften* II, p. 397: « Aber 'rein historisch' bedeutet eine ganze Weltanschauung ».

subordonner la contingence et la nouveauté de tout événement possible à la toute-puissance induite de l'analogie et à la loi absolue de l'anthropocentrisme.

2. Par la suite, Pannenberg s'est rallié, dans le même ordre d'idée, à la critique du concept de *loi historique* émise par le philosophe K. R. Popper (cf. *WTuTh* 60-73). L'idée de loi historique ne permet pas, en effet, de rendre compte des rapports concrets entre l'histoire et l'eschatologie. L'histoire étant ouverte à l'avenir, la méthode historique ne saurait étouffer cette radicale possibilité eschatologique de l'histoire. Aucune loi, aucune méthodologie, aucun principe d'analogie ne peuvent venir se superposer à l'imprévisible contingence de l'histoire: « La réalité dans son ensemble n'est justement pas constituée uniquement par des structures abstraites, elle implique toujours aussi l'aspect du particulier et de l'irrécupérable, lequel se manifeste toujours, dans le temps, comme un élément nouveau » (*WTuTh* 70). Il n'est donc pas question de soumettre le processus eschatologique de l'histoire à des structures nomologiques.

3. Quels sont, dès lors, les points forts et les limites de la méthode historique ?

Dans un premier temps, Pannenberg souligne le *monopole* de la méthode historique pour ce qui touche la connaissance des faits historiques, c'est-à-dire, avant tout, des faits du passé (cf. *GStH* I, 54 ss). Tout ce qui est historique peut être en principe atteint et analysé par les moyens de cette méthode, à condition bien sûr que l'on n'absolutise pas le principe d'analogie. L'historien, c'est clair, ne part pas « d'en haut », d'une quelconque réalité surnaturelle, mais il ausculte l'histoire concrète à partir de l'expérience qui est la sienne et avec les instruments dont il dispose. La connaissance historique a donc toujours lieu « par le bas », *von unten*, et le théologien, lorsqu'il recourt à la méthode historique, ne peut emprunter que la même démarche. Sans doute, un événement qui ne présente aucune analogie dans l'histoire, même s'il ne doit pas être écarté a priori, n'en reste pas moins problématique (*dunkel*). Il s'agira donc de lui découvrir des analogies, fût-ce dans l'histoire des traditions et des représentations (comme le fera Pannenberg à propos de la résurrection d'entre les morts et de son enracinement dans l'univers du discours apocalyptique).

Ce monopole de la méthode historique vaut aussi, nous l'avons indiqué, pour la théologie: « La véritable connaissance de Dieu ne peut être acquise qu'à partir de cette histoire, elle ne peut donc pas être présupposée indépendamment d'elle » (*GStH* I, 56). Pour connaître Dieu tel qu'il se mani-

festé dans l'histoire, le théologien doit donc faire confiance à la méthode historique. S'il le peut, c'est que Dieu s'est révélé indirectement dans l'histoire et que l'histoire, par conséquent, n'est pas fermée à toute manifestation du divin.

Mais Pannenberg a bien conscience, dans un second temps, que la recherche historique — l'*Histoire* — « reste limitée à la recherche d'événements et de processus passés » (*WTuTh* 71). Elle ne saurait, bien évidemment, anticiper l'avenir des événements ou des phénomènes qu'elle saisit dans leur état passé; seul le processus historique lui-même est en mesure d'accomplir cela: « Etant donné qu'elle se limite au passé, l'histoire laisse ouverte la question de la signification définitive ou de l'essence des réalités qu'elle interroge » (*WTuTh* 72). Or cette question de l'essence est une question philosophique, c'est même la question philosophique par excellence, celle des rapports (ontologiques) entre l'essence et le phénomène (cf. aussi *WTuTh* 44). La méthode historique, on le voit, n'est pas un absolu; elle doit céder sa place, à un moment donné, à la considération philosophique et théologique de l'histoire dans sa relation à l'eschatologie. Seule la manifestation de la Fin de l'histoire dira le sens ultime de la réalité et de l'histoire. Cette limite évidente de la méthode historique signale en même temps sa légitimité et sa force: l'histoire réelle, passée dont s'occupe l'*Historie* est une histoire tissée d'anticipations, elle est le lieu même de la découverte et de la manifestation de l'Absolu. Ainsi, nous pouvons conclure sur ce point que la méthode historique, dans sa relativité même, confirme le concept fondamental d'histoire que Pannenberg a mis en place: l'histoire n'est pas le domaine exclusif de la finitude et de la mort, mais elle est, comme telle, manifestation de l'Absolu, de l'Infini, par le biais des anticipations successives qui la caractérisent.

4. L'importance reconnue par Pannenberg à la méthode historique ne peut rester sans effet, on s'en doute, sur la compréhension du statut de l'Écriture sainte dans la théologie⁶⁵. Pour Pannenberg, le principe scripturaire des Réformateurs — *sola scriptura* — n'est plus de mise aujourd'hui; il faut parler, à son propos, d'une véritable crise des fondements (*GStH* 1, 13), consécutive à l'émergence de la méthode historico-critique: l'objet de la théologie, dans ces conditions, ne sera plus l'Écriture, mais bien la révélation et l'histoire. Contrairement à Luther, qui avait rejeté avec la vigueur

⁶⁵ On lira ici avant tout « Die Krise des Schriftprinzips » (1962), *GStH* 1, 11-21. Pannenberg a poursuivi sa réflexion à ce sujet dans *WTuTh* 374 ss. et 384 ss.

que l'on sait le sens allégorique de l'Écriture, nous ne pouvons plus tenir pour identiques, selon Pannenberg, la lettre de l'Écriture et son contenu historique (cf. *GSTh* 1, 15), pas plus que nous ne pouvons sauter à pieds joints par-dessus la « distance historique » qui nous sépare de l'apparition de Jésus de Nazareth.

Le critère d'une lecture théologique responsable de l'Écriture, le « canon dans le canon » — comme disent les théologiens luthériens — ne se trouve donc plus pour nous « dans les textes », mais il nous faut aller le chercher dans l'histoire elle-même, c'est-à-dire « derrière les textes » (*GSTh* 1, 15). Ce critère, « die Sache der Schrift », ne se réduit d'ailleurs pas à l'histoire de Jésus, mais il faut le comprendre, toujours historiquement, comme le rapport entre la figure concrète de Jésus et le message chrétien primitif, le kérygme, entre ce que Pannenberg appellera le fait et le sens (cf. *GSTh* 1, 16 s.).

En fait, deux problèmes doivent être résolus ensemble aux yeux de Pannenberg: d'une part, la norme matérielle de l'Écriture ne peut être découverte que dans et par l'histoire, en prêtant la plus grande attention au rapport du fait et du sens; mais d'autre part, l'actualisation herméneutique de ce fait significatif et fondateur n'a de chance de nous convaincre de manière rationnelle, sans recourir à des artifices de type autoritaire, que dans la perspective de l'histoire universelle (cf. *GSTh* 1, 19 ss.). Le critère ultime de vérification de l'Écriture, c'est donc l'histoire universelle. *Le sola scriptura* est devenu un *sola historia*⁴⁰.

⁴⁰ C. Geffré a dès lors raison d'affirmer à propos de Pannenberg: « on assiste à un retournement complet: c'est la révélation qui devient un prédicat de l'histoire », *op. cit.*, p. 83. Cf. nos propres remarques, qui vont dans un sens tout à fait opposé, IIIe partie, thèses des ch. 1 et 2.

Chapitre II

Christologie et doctrine de Dieu

§ 1. *Le projet christologique de Pannenberg dans sa visée essentielle*

Thèse: La christologie représente pour Pannenberg la mise en œuvre concrète de sa théologie de la révélation comme histoire. Du point de vue du contenu, il faut distinguer deux anticipations fondamentales: d'une part, l'histoire de Jésus anticipe l'événement de la résurrection, par lequel Dieu confirme la prétention de Jésus à l'autorité; d'autre part, cette résurrection de Jésus, dans son historicité reconnue, anticipe la manifestation ultime de Dieu à la fin des temps.

Du point de vue herméneutique, toutes les affirmations sur l'humanité et sur la divinité de Jésus sont dérivées en droite ligne du sens immanent à l'histoire de Jésus, en tant qu'elle est accessible à l'analyse historique et rationnelle.

Dans ce deuxième chapitre, nous abordons le cœur de la théologie pannenbergienne, comme d'ailleurs de toute théologie chrétienne digne de ce nom. En effet, la théologie chrétienne ne saurait se contenter de définir les concepts de révélation, d'histoire, d'homme ou de Dieu, elle doit parler de la *manifestation* et de la *réalité* de Dieu en Jésus-Christ. *La christologie est le centre nerveux de toute théologie chrétienne véritable.*

Sans doute, Pannenberg peut donner l'impression, plutôt fâcheuse, de vouloir parfois définir la théologie indépendamment du Christ. En 1973, dans *WTuTh*, il attribue pour objet principal et déterminant à la théologie chrétienne la réalité de Dieu comme « *alles bestimmende Wirklichkeit* » (cf. ci-dessous ch. 3 § 6) et la christologie ne joue aucun rôle fondamental dans ses considérations sur la scientificité de la théologie. Mais il faut bien

voir que la définition de Dieu avancée dans *WTuTh* ne lui apparaît encore que comme une définition nominale et provisoire de Dieu (304 s.). Tous les autres travaux de Pannenberg montrent que, pour lui, aucune doctrine véritablement chrétienne de Dieu ne peut être conçue indépendamment d'un fondement christologique: « Il ne peut y avoir de place pour une 'théologie naturelle' quelconque¹. Qui connaît Dieu par Jésus-Christ ne peut pas vouloir chercher ailleurs encore, par une voie différente, la connaissance de Dieu »². Nous aurons l'occasion de revenir sur la cohérence de cette affirmation de Pannenberg avec l'ensemble de son projet théologique. Néanmoins, dans l'exposé de sa pensée, nous voulons nous en tenir à son intention explicite: sa théologie est une théologie christologique, et même christocentrique.

Une précision de méthode nous paraît s'imposer ici: il n'est pas question pour nous de présenter et de discuter l'ensemble de la *Christologie* pannenbergienne, dont l'extrême richesse nous obligerait à des prouesses d'érudition et d'analyse. Notre but est plus modeste et plus concret: nous essayerons de mettre en lumière la *structure herméneutique de base* du projet christologique de Pannenberg, en nous interrogeant ensuite sur la signification de cette structure de base pour la définition théologique de Dieu. D'où le plan de notre présent paragraphe:

- a) L'intention fondamentale du projet christologique de Pannenberg.
- b) La méthode de la christologie.
- c) La corrélation de base qui détermine concrètement le projet et qui découle de la méthode.
- d) Les implications christologiques générales de cette corrélation de base³.

¹ Pannenberg s'oppose ainsi implicitement aux accusations formulées contre lui par W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, II, Darmstadt 1975¹, p. 75 ss. et reprises par E. Jüngel: « Das Dilemma der natürlichen Theologie und das Problem seiner Wahrheit », dans *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, p. 419-440. Nous reprendrons cependant cette question capitale dans notre examen critique, cf. ch. 3 de la II^e partie.

² « Christologie und Theologie », *KuD* 21, 1975, 159-175, 159 s. = « Christologie et théologie », *QF* 4, 1975, 85-99, 86. Cet article, comme nous le verrons plus loin, est tout à fait essentiel dans l'évolution de la démarche théologique globale de Pannenberg. Par « théologie », il faut y entendre « théo-logie », c'est-à-dire doctrine de Dieu au sens propre.

³ Parmi les innombrables études consacrées à la christologie de Pannenberg, citons en particulier: B. Klappert: *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Neukirchen-Vluyn 1974¹ (ouvrage consacré à la christologie de Barth, mais en confrontation constante avec celles

a) *L'intention fondamentale de Pannenberg dans sa « Christologie »* ⁴

La *Christologie* de Pannenberg nous paraît pouvoir être comprise comme un effort pour rompre avec l'identification abusive de la sotériologie et de la christologie, telle qu'on la trouve en particulier dans la théologie protestante moderne à partir de Schleiermacher (cf. GC 32-44 = 37-52). La divinité de Jésus, de même que son humanité, ne sauraient être déduites de l'intérêt subjectif que l'homme porte à son propre salut; la christologie doit la penser comme la *divinité* de Jésus de Nazareth, et non pas comme l'expression des désirs ou des projections de l'homme. La christologie, par conséquent, ne peut pas être construite sur la sotériologie (42 = 49); elle n'est pas fonction de la sotériologie, c'est au contraire la sotériologie qui dépend et découle de la christologie (cf. 42 = 50).

Bref: la christologie, pour ne pas virer en idéologie, doit prendre appui sur le Jésus *d'autrefois*, qui sera son seul critère objectif ⁵, et non pas sur sa signification *pour nous*, qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer des désirs que nous projetons sur Jésus ⁶.

Le plan d'ensemble de la *Christologie* s'explique à notre avis par cette intention fondamentale. Pannenberg ne veut pas éliminer la préoccupation

de Gogarten Marxsen et Pannenberg (sur celui-ci, cf. surtout les p. 21-35 et 54-63) (se reporter en outre à la réplique de Pannenberg aux critiques de Klappert, dans GC, *Nachwort* (1976), p. 419 ss.); C. Duquoc: *Christologie*, II, Paris 1974 ⁷, *passim*; enfin, les deux monographies directement consacrées à la *Christologie* de Pannenberg: B. O. Mc Dermott: *The Personal Unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, St Otilien 1973 (dactylographié); H. Neie: *The Doctrine of the Atonement in the Theology of W. Pannenberg*, Berlin-New York 1979. Sur le problème particulier de l'interprétation des deux natures, mais aussi pour un exposé remarquable de l'œuvre de Pannenberg, cf. Ch. von Schönborn: « Aporie der Zweinaturenlehre? », *FZPhTh* 24, 1977, ainsi que la brève réplique de Pannenberg: « Zur 'Aporie der Zweinaturenlehre' », *FZPhTh* 25, 1978, 100-103.

⁴ Je suis ici *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1972 ⁴, ainsi que le *Nachwort* à la 1^{re} éd. de 1976 (p. 415-426); la 2^e édition de 1966 introduit quelques légères modifications par rapport à la première de 1964 (cité GC et N). La traduction française: *Esquisse d'une christologie* (= EC), Paris 1971, se base sur la 1^{re} édition de 1964 mais intègre les corrections de 1966. Cf. enfin l'*art. cit.* « Christologie et théologie ».

⁵ Sur la nécessité pour la christologie de ne pas virer en jésuologie, de même que sur la nécessité de ne pas dissoudre le Jésus historique dans une mythologie christologique, cf. aussi Ch. Duquoc: *Jésus homme libre*, Paris 1974 ⁷, p. 7-12.

⁶ Pannenberg s'oppose explicitement ici à tout le courant qui, de Schleiermacher à G. Ebeling, en passant par Tillich et Bultmann, confond selon lui la signification de Jésus pour moi (le « Dass », comme dit Bultmann) avec le fondement de cette signification dans l'*extra nos* de l'histoire de Jésus. Il renvoie notamment à l'article célèbre du théologien H. J. Iwand: « Wider den Missbrauch des prominenten als methodisches Prinzip in der Theologie », *ThLZ* 79, 1954, 453-456. Sur le même sujet, cf. B. Klappert, *op. cit.*, p. 248 ss.

sotériologique, mais la fonder solidement dans l'objectivité de l'histoire. Le critère permanent sera le sens immanent à l'histoire de Jésus, autrement dit l'histoire dans son caractère révélateur. L'unité de la christologie et de la sotériologie, but ultime de la réflexion théologique, devra se vérifier et s'attester dans l'histoire singulière de Jésus de Nazareth.

D'où les trois parties qui composent l'ouvrage:

1. *La connaissance de la divinité de Jésus* (§ 3 et 4). Cette connaissance ne repose pas sur un désir de l'homme ou sur une idée préconçue et générale de Dieu, mais justement sur la réalité objective que constitue l'histoire de Jésus. Cette réalité historique aura deux caractéristiques essentielles: d'une part, elle ne s'explique que par sa fin, la résurrection de Jésus d'entre les morts, événement historique⁷ provoqué, « agi » par Dieu lui-même et qui vient confirmer la vérité autorisée de l'attitude de Jésus; d'autre part, elle « possède en elle-même une signification sotériologique » (43 = 51), qui s'exprimera par la suite comme sens salvifique de l'humanité et de la mort de Jésus. En fait, le sens propre à cette réalité historique et objective de Jésus servira de *critère* aussi bien à l'interprétation historique de la tradition christologique qu'à son interprétation systématique ou doctrinale actuelle.

2. *Jésus, l'homme devant Dieu* (§ 5-7). Ce n'est qu'après avoir établi quel est le critère de la connaissance de la divinité de Jésus que Pannenberg, conformément à sa conception des rapports entre la christologie et la sotériologie, peut se tourner vers la signification sotériologique de l'homme Jésus: la fonction de Jésus (son ministère, dans l'unité profonde de sa personne) ainsi que sa mort en croix ne prennent leur sens qu'en fonction de ce qui précède: la signification de l'homme Jésus pour l'humanité de l'homme (= la sotériologie) découle de la connaissance de la divinité de Jésus, rendue possible par la résurrection.

3. *La divinité du Christ et l'homme Jésus* (§ 8-10). Il n'est pas suffisant, pour Pannenberg, d'affirmer la divinité de Jésus d'une part, son humanité d'autre part. Il faut encore en penser l'unité. Or cette unité ne peut

⁷ Dans la première édition, en 1964, Pannenberg parlait de la résurrection de Jésus comme d'un simple *Faktum*, prêtant ainsi le flanc au reproche de positivisme historique grossier; dès la deuxième édition de 1966, il remplace *Faktum* par *Ereignis* — événement —, terme qui tient beaucoup plus compte du lien de l'histoire au processus herméneutique de ses interprétations.

précisément découler que du sens immanent à l'histoire de Jésus. Etant donné le caractère éminemment historique de la révélation, l'unité, en Jésus, de sa divinité et de son humanité ne peut être comprise en définitive que dans une perspective proleptique et eschatologique: le Jésus de l'histoire, dont la résurrection a manifesté la divinité, est en même temps, de par son unité personnelle avec son Père (cf. § 9), le Seigneur eschatologique de la fin des temps, le maître de l'histoire et le créateur du monde; c'est lui qui manifeste que la création et l'ensemble de la réalité mondiale ne trouvent leur sens qu'à partir du Dieu qui vient, puissance de l'avenir et réalité trinitaire (cf. ci-dessous § 2).

Ainsi, au terme de cet imposant parcours biblique, théologique et spéculatif, Pannenberg aura fait apparaître la correspondance fondamentale qui existe entre la structure proleptique et eschatologique immanente à l'histoire de Jésus et la constitution proleptique et eschatologique du monde et de l'homme; si la christologie, seul et vrai fondement de la sotériologie et de l'ontologie, est structurée de bout en bout par l'anticipation de l'*eschaton*, il faudra qu'il en aille de même de la vie de l'homme et du monde dans lequel il se meut. L'enjeu de la *Christologie* pannenbergienne, c'est de mettre en évidence cette corrélation rationnelle et universelle de la christologie d'une part, de l'anthropologie et de l'ontologie d'autre part, de telle manière que se manifeste la vérité universelle de la christologie ⁸.

b) De la méthode en christologie ⁹

Dans son *Esquisse* de 1964 — nous faisons abstraction, pour l'instant, des corrections apportées en 1975-1976 dans « *Christologie et théologie* » et dans le *Nachwort* à la 5e édition —, Pannenberg s'est fait l'avocat décidé de la méthode christologique dite « par le bas » (*von unten*) (26 ss. = 30 ss.), même s'il a su reconnaître aussi, déjà à ce moment-là, une certaine légitimité de la méthode inverse, dite « par le haut » (*von oben*), qui procède,

⁸ Dans la *Préface* de 1964 (GC 9-12 = 7-11), Pannenberg établit un lien entre la thèse herméneutique du « sens immanent à l'histoire de Jésus » et l'universalité de la christologie (théologie de la raison, « ontologie d'orientation eschatologique », etc.).

⁹ Cf. notamment sur cette question les considérations de G. Ph. Widmer: « Problèmes et méthodes en christologie », *RThPh* 1967, 224-241; sur Pannenberg: B. Klapperi, *op. cit.*, p. 24-26.

elle, directement à partir de l'idée d'Incarnation ¹⁰ (150-158 = 183-193). La christologie dite « par le haut » paraissait en effet se heurter à trois objections majeures:

1. Elle présuppose par avance la divinité de Jésus, alors que la christologie a précisément pour tâche d'établir et de découvrir cette divinité. De même, l'Incarnation est ici comprise comme un commencement absolu et non comme le résultat possible d'une recherche.

2. Elle n'arrive pas à rendre compte de manière satisfaisante des traits concrets de l'homme historique Jésus de Nazareth.

3. Elle se place abusivement du point de vue de Dieu et court-circuite ainsi— de manière plus générale — « la situation historiquement déterminée de l'homme » (cf. GC 28 s. = 32 s. pour ces trois points).

La christologie « par le haut » est donc insatisfaisante pour des raisons aussi bien méthodologiques (1) qu'historiques (2) et herméneutiques (3).

Pannenberg s'inspire ici d'Albrecht Ritschl, le maître de Harnack et le champion bien connu du refus de toute métaphysique: « Ritschl est sans doute le premier à avoir construit sa christologie à partir de la question de la divinité de l'homme historique Jésus » (30 = 35). Faut-il en conclure que Pannenberg ratifie de la sorte l'affect anti-métaphysique de Ritschl ? Ce n'est pas du tout le cas. Comme nous le verrons, et quelles que soient les réserves que Pannenberg exprimera par la suite à l'encontre de la méthode « par le bas », sa pensée ne cesse de vouloir conjoindre l'histoire et l'absolu (cf. déjà ci-dessus ch. I § 5). La méthode choisie en 1964 dans la *Christologie* n'a rien d'historiciste; elle n'entend pas s'arrêter, par une sorte de paresse de l'esprit et de passion malade pour la finitude, au Jésus de l'histoire, ni reconstruire une illusoire « vie de Jésus »; dans sa rigueur même, dans son sérieux historico-critique, la méthode dite « par le bas » ne devra rien éliminer *a priori* et faire la place qui lui revient, en particulier, à la Résurrection de Jésus, manifestation de sa divinité. L'histoire, champ d'investigation unique de la méthode par le bas, doit être

¹⁰ A partir d'une autre conception de l'Incarnation (déjà comprise comme unité existentielle de Dieu et de l'homme), G. Ebeling estime dépassée la distinction entre christologie par en haut et christologie par en bas; c'est pourquoi il n'hésite pas aujourd'hui à construire la christologie à partir de l'Incarnation, cf. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, II, Tübingen 1979, p. 36-39 et 50 ss.

reconnue dans son ouverture fondamentale à la transcendance de l'infini, comme nous l'avons vu plus haut ¹¹.

Quel sera alors, dans la perspective de cette méthode, le statut des énoncés christologiques sur l'Incarnation ? Pour Pannenberg, l'Incarnation ne saurait constituer le *point de départ* d'une méthode résolument orientée vers l'histoire. Cela ne veut pas dire, néanmoins, qu'elle n'ait pas un sens positif. C'est ainsi que l'unité de Jésus avec Dieu, reconnue et attestée par la Résurrection, doit pouvoir être pensée, en toute rigueur, comme « antérieure à la carrière terrestre de Jésus » (GC 150 = 183), étant donné l'éternité essentielle de Dieu; mais il ne s'agit là, pour Pannenberg, que d'une connaissance *rétrospective* (156 = 190), rendue justement possible par l'événement qu'est la Résurrection de Jésus. L'idée d'incarnation pourra donc être comprise comme une implication de sens découlant de l'histoire de Jésus dans son avenir historique et eschatologique (proleptique), mais elle ne saurait en soi présenter une quelconque vérité indépendante de cette histoire.

Si nous en venons aux considérations plus récentes de Pannenberg, par lesquelles, plus de dix ans après la parution de la *Christologie*, il prend ses distances face à cette opposition tranchée de la méthode par le bas et de la méthode par le haut ¹², nous notons ce qui suit:

Pannenberg s'interroge en premier lieu sur les limites de la méthode par le bas: « Ne repose-t-elle pas, se demande-t-il, sur un présupposé problématique, à savoir que l'homme Jésus devient lui-même un objet d'étude et que sa relation à Dieu est, en attendant, laissée en suspens ? » ¹³.

A vrai dire, cette difficulté était déjà perceptible dans l'introduction de la *Christologie* où l'on peut lire, d'une part, que « la marche de la christologie commence par Jésus lui-même, pour trouver Dieu en lui », et, d'autre part, qu'il faut « également supposer l'idée de Dieu déjà connue dans son histoire et dans sa réalité » (GC 14 = 14). Dans un cas, la mé-

¹¹ Déjà avant G. Ebeling, D. Weber avait critiqué l'opposition entre christologie *von unten/von oben*. Il avait vu, en particulier, le danger de partir d'en bas, c'est-à-dire, en définitive, d'un en bas *naturellement transparent* à l'en haut, à l'infini; il se demandait dès lors si E. Troeltsch n'avait pas été plus conséquent que ses maîtres A. Ritschl et W. Herrmann, en faisant de l'histoire en général et en tant que telle une réalité ouverte à la transcendance, à Dieu, cf. *Grundlagen der Dogmatik*, II, Neukirchen 1962, p. 20 ss. — D'autre part, Klappert a montré que, contrairement aux allégations de Pannenberg, la christologie de K. Barth, loin de se ramener à une simple christologie par en haut, an-historique, était une christologie « des *Zugleich von oben und unten in der Erniedrigungsgeschichte ins Kreuz* », *op. cit.*, p. 3.

¹² Cf. « Christologie et théologie », *art. cit.*, de même que le *Nachwort*.

¹³ « Christologie und Theologie », *art. cit.*, 161 = 87.

thode inductive paraît l'emporter; dans l'autre cas, on procède plutôt par déduction. De toute manière, la question se pose: qu'en est-il de Dieu lui-même dans la logique d'un tel discours christologique? Peut-on parler de Jésus en faisant comme si Dieu allait de soi, ou faisait l'objet d'un autre discours, distinct de la christologie?

C'est précisément la question de Pannenberg en 1975. La christologie par le bas n'est pas inductive de bout en bout. Elle recèle un moment de rupture, où elle doit nécessairement présupposer une véritable préalable, qu'aucune recherche historique, menée strictement par le bas, ne saurait découvrir. Pour parler de Jésus, de sa divinité, de sa relation à Dieu, la christologie par le bas, elle aussi, doit « présupposer la divinité de Dieu comme déjà connue par le ailleurs »¹⁴. Mais la situation à laquelle aboutit Pannenberg paraît sans issue. Ne sommes-nous pas, en effet, confrontés à une aporie: ou bien penser Dieu à partir de Jésus, mais s'apercevoir que l'on présuppose ainsi un Dieu différent de l'origine de la christologie, ou bien penser Dieu indépendamment de la christologie? Dans les deux cas, il semble que l'on arrive au même résultat négatif: la révélation, la présence réelle de Dieu en Jésus-Christ n'est pas pensée comme telle. L'histoire de Jésus n'est pas encore pensée « à partir de Dieu comme réalité qui la détermine, comme une révélation de *Soi* par Dieu dans l'histoire de Jésus »¹⁵. Bref: dans l'une et l'autre méthode, l'auto-révélation *réelle* de Dieu n'est pas vraiment prise au sérieux, elle n'a pas d'effet sur la christologie. Si la révélation advient réellement *comme* histoire, alors il faut comprendre la relation de Dieu et de Jésus comme une unité première, comme le « cercle de la vie divine »¹⁶.

En fait, les remarques auto-critiques qu'émet ici Pannenberg manifestent l'enjeu global de sa pensée, c'est-à-dire la relation fondamentale de la théologie et de l'anthropologie. Nous aurons donc à y revenir dans notre troisième partie. Pour l'instant, il nous faut en signaler la portée spécifiquement christologique. En proposant une meilleure articulation de la christologie et de la doctrine de Dieu¹⁷, Pannenberg se voit contraint de dépasser l'opposition de l'en bas et de l'en haut, en comprenant non seulement l'humanité de Jésus, mais plus largement l'humanité de l'homme en général, comme faisant partie du « cercle de la vie divine ». L'homme lui-même ne doit plus être interprété comme un être isolé et indépendant de

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 163 = 88.

¹⁶ *Ibid.*, 165 = 90.

¹⁷ *Nachwort* 421-422. Nous y reviendrons dans la suite de ce chapitre.

Dieu, mais il doit être thématisé « en sa référence inévitable à son origine divine et à sa destinée divine »¹⁸. Si l'on ne veut pas en rester à un être de Jésus différent de Dieu, il faudra s'appuyer sur « l'union effective de l'homme en général avec Dieu » comme point de départ de la réflexion christologique sur l'homme Jésus de Nazareth »¹⁹. C'est donc la réalité historique de l'homme, sa recherche de Dieu, ses anticipations de la totalité, qui doivent être interprétées au départ comme présence de Dieu, comme « position de Dieu »²⁰, c'est-à-dire comme histoire *divino-humaine*, mue par l'activité de l'Infini.

La révision critique que Pannenberg fait subir à sa théorie antérieure de la méthode par le bas en christologie consiste ainsi à penser de manière plus radicale l'union de l'histoire avec Dieu, à l'aide de la dialectique du fini et de l'infini. De plus, la relation du fini et de l'infini est comprise avant tout comme un processus historique, marqué par l'avènement eschatologique de Dieu, si controversé et discutable (*strittig*) soit-il. Pannenberg confirme de cette façon l'analyse déjà ancienne d'O. Weber: partir de l'en bas, de l'histoire, c'est présupposer la transparence de l'histoire pour une présence de Dieu ou de l'infini²⁰. En même temps, l'intention dialectique de la théologie pannenbergienne nous paraît maintenue par delà l'évolution de l'auteur: en 1975 comme en 1964, il y va pour Pannenberg de la *vérité universelle* de la christologie; en aucun cas, la singularité christologique ne saurait être pensée indépendamment de l'histoire universelle et de la structure proleptique de l'anthropologie. Bref: la méthode christologique engage, comme toute méthode, un choix dogmatique ou spéculatif.

c) *La corrélation de base de la christologie: Jésus et l'événement de la Résurrection*²¹

La *Christologie* de Pannenberg repose, à notre avis, sur une corrélation de base qui devrait permettre de dépasser le conflit caractéristique de la théologie contemporaine, écartelée entre la jésologie et la christologie. Ch.

¹⁸ « Christologie und Theologie », 166 = 91.

¹⁹ *Ibid.*, 167 = 92: *Setzung Gottes*.

²⁰ Cf. O. Weber, *op. cit.*, p. 20 ss.

²¹ Nous reprenons l'expression de « corrélation fondamentale » (*Grundkorrelation*) à B. Klappert, *op. cit.*, p. 54 ss. Pannenberg estime pour sa part que Klappert a conçu cette corrélation de manière trop superficielle, en en écartant notamment la croix, cf. N 419 s. Nous reviendrons sur cette question.

Duquoc a très clairement résumé cette antinomie: « Confesser Jésus, n'est-ce point rejeter le Christ ? (...) Proclamer le Christ, n'est-ce point oublier Jésus ? »²². Le mérite de Pannenberg est d'essayer ici de faire droit aussi bien à la réalité historique de Jésus de Nazareth qu'à cette révélation décisive que constitue sa Résurrection. La corrélation de base de toute la christologie revient en effet à cette connexion qui relie l'histoire de Jésus à l'événement de sa Résurrection.

a) Le point de départ de la christologie est à chercher dans l'histoire de Jésus, telle que peut l'établir et la comprendre la recherche historico-critique. Il s'agit là d'un acquis « inamissible »²³ de la méthode « par le bas ». Seule cette histoire, correctement décrite, peut servir de critère susceptible de nous aider à distinguer le vrai du faux dans l'évolution ultérieure de la tradition christologique. Ainsi, la christologie s'appuiera sur le Jésus de l'histoire, c'est-à-dire sur le *Christ réel*, et non plus, comme M. Kähler et ses héritiers (la théologie dialectique: Bultmann, Barth) sur le « Christ prêché »²⁴. Ce point de départ est possible et nécessaire. Il est possible, puisque la recherche historique relative à Jésus se voit confrontée à des données suffisamment crédibles et solides. Mais il est aussi nécessaire, si l'on ne veut pas dissoudre l'*extra nos* de la foi chrétienne dans la subjectivité arbitraire des croyants.

L'histoire de Jésus sera donc le noyau et le critère de l'histoire des traditions, le « canon dans le canon » qui seul peut justifier l'autorité de l'Écriture sainte (cf. ch. I § 5).

S'ensuit-il que, pour fonder la foi, il faille invoquer le seul fait de Jésus de Nazareth et s'en remettre uniquement à sa propre revendication d'autorité ? Pour découvrir le fondement de la christologie, est-ce assez de faire confiance à la prétention de Jésus ? (cf. GC 61 = 72). La force et l'originalité systématiques de Pannenberg consistent sur ce point à affirmer que cette revendication de Jésus à l'autorité, qui constitue une sorte de « chris-

²² Cf. *Jésus homme libre*, op. cit., p. 12.

²³ « Christologie und Theologie », 163 = 89.

²⁴ Pour M. Kähler, la thèse était la suivante: « Le Christ réel est le Christ prêché », cf. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Munich 1961² (original de 1892), p. 44 (= p. 22 de l'original); cf. la critique de Pannenberg, GC 15-19 = 15-21. La remarque de K. Barth est à cet égard tout à fait typique du fossé grandissant qui va le séparer de Pannenberg: « En lisant votre livre, j'éprouvai tout de suite une impression d'effroi lorsque je vous vis, dès la première page, occupé à réluter Martin Kähler », *ETHR* 51, 1976, 172. Pannenberg remet en effet en question la source commune de la théologie de la Parole de Dieu (Barth) et de la théologie kérygmatique (Bultmann).

tologie implicite » (G. Ebeling), *demande à être confirmée par une instance ou un événement distincts de lui*. De même que l'homme en général ou que l'histoire universelle ne se suffisent pas à eux-mêmes, mais trouvent leur vérité dans la manifestation de l'Infini, l'homme Jésus ne se confirme pas, ne se vérifie pas lui-même. Jésus n'est pas un avec Dieu, comme le prétend la christologie au terme de sa réflexion, simplement parce qu'il a revendiqué une autorité égale à celle de Dieu; son action, sa parole, son histoire et son destin portent en eux-mêmes l'exigence d'une confirmation. La croix de Jésus, par exemple, ne constitue en rien une telle confirmation. Elle doit plutôt être comprise comme l'annulation et comme l'infirmité catastrophiques de la revendication du Jésus terrestre à l'autorité. De fait, elle sera pour la tradition christologique une énigme difficile à percer, qui engendra toute sorte d'explications plus ou moins spéculatives et donc aussi plus ou moins conformes au « sens immanent à l'histoire de Jésus ».

Pannenberg part donc bel et bien de l'histoire de Jésus, comme le lui suggère de manière exemplaire la « nouvelle recherche sur le Jésus historique » (selon l'expression de J.-M. Robinson; cf. E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann, etc.). Mais il ne veut pas en rester à cette histoire de Jésus, comme si elle possédait son sens en elle-même, abstraction faite de son aboutissement, de son avenir. Il ne lui suffit pas de reconnaître, avec toute la *Formgeschichte*, que les Evangiles sont écrits à la lumière de l'événement pascal. Il estime indispensable de comprendre l'être même de Jésus, tel que le manifeste son histoire, en fonction de l'événement de sa Résurrection. Tel est, en tout cas, le prix à payer si l'on ne veut pas retomber dans les rêts de la jésulogie.

b) Pour en arriver à cette hypothèse fondamentale, Pannenberg doit mettre en évidence la *structure proleptique* immanente à l'histoire de Jésus et tout particulièrement à sa revendication à l'autorité. C'est seulement sur la base d'une pareille structure proleptique, en effet, qu'il nous sera possible de nous mettre à la recherche de ce qui vient la confirmer ²⁵.

²⁵ Cf. à ce sujet B. Klappert, *op. cit.*, p. 27 s. Klappert décrit l'ensemble de la *Christologie* pannenbergienne, non sans esprit critique et polémique, comme une « jésulogie de la prolepse apocalyptique » (p. 21 ss.). Il s'appuie, pour ce faire, sur ce qu'il considère comme l'axiome fondamental de K. Barth: « Il est impossible d'être christocentrique "après coup"; il faut l'être dès le début » (KD 1/2 135 = 1/2 * 114), cf. Klappert p. 151. Appliqué à Pannenberg, cet axiome semble signifier: on ne peut pas être christologique après coup — après avoir été jésulogique; il faut être christologique dès le début. — Si la pointe de la critique de Klappert peut paraître légitime, il faut reconnaître, dans un temps d'analyse, qu'elle ne tient pas compte de l'intention avouée de Pannenberg de dépasser l'opposition entre le Jésus historique (= « jésulogie ») et la christologie de l'Incarnation.

Pannenberg considère ici comme tout à fait central et décisif l'un des *logia* parmi les plus anciens de Jésus²⁶ tel qu'il est rapporté par Luc (12, 8): « Je vous le dis, quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'homme à son tour se déclarera pour lui devant les anges de Dieu » (cf. GC 53 = 62). Ce *logion* atteste en effet, de manière très représentative pour la structure d'ensemble de la prédication de Jésus²⁷, le caractère éminemment proleptique de l'événement christologique: « La tension entre le présent et l'avenir, dans la prédication de Jésus, fait apparaître le caractère proleptique de cette prédication: elle représente l'anticipation d'une confirmation qui ne doit être attendue que de l'avenir » (52 s. = 62).

Mais un *logion* aussi controversé, dans l'exégèse actuelle, que Luc 12, 8 doit-il vraiment être interprété dans le sens christologique, comme le fait Pannenberg? N'a-t-il pas en priorité, ainsi que l'a montré notamment H. E. Tödt²⁸, une signification sotériologique? Autrement dit, n'est-il pas exagéré d'en faire le pivot et la clef²⁹ de la christologie, alors qu'il vise d'abord les conséquences, pour l'auditeur de Jésus, de sa confession ou de son refus à son égard? Pannenberg, sans doute, ne nie pas le caractère sotériologique de Luc 12, 8 et de Marc 8, 38: « L'attitude actuelle des hommes à l'égard de Jésus, reconnaît-il, est le critère suivant lequel ils affrontent le jugement » (GC 65 = 55). Néanmoins, l'argumentation systématique de Pannenberg montre de toute évidence qu'il interprète d'abord

²⁶ Bultmann et H.-E. Tödt le considèrent comme ancien, dans la mesure où il pré suppose une distinction fondamentale entre Jésus et le Fils de l'homme, distinction que la tradition post-pascale ne pourra plus maintenir. Sur Luc 12, 8 s. et le texte parallèle de Marc 8, 38, cf. la mise au point globale de B. Klappert, *op. cit.*, p. 102-130, surtout 109. Klappert contredit la thèse de Tödt sur l'ancienneté de ces *logia*. Le mérite de Tödt demeure néanmoins d'avoir montré leur caractère plus sotériologique que christologique. Sur le sujet, cf. aussi H. Neie, *op. cit.*, p. 26.

²⁷ Dans le *Nachwort* de 1976, Pannenberg précise que la structure proleptique de l'apparition de Jésus « trouve son expression marquante » dans le texte de Luc 12, 8 s., mais qu'elle ne dépend pas de ce *logion* et de son authenticité; elle correspond bien plutôt « à la structure globale de la prédication de Jésus » (N 418). L'enjeu n'est donc pas d'abord exégétique, mais dogmatique: il s'agit de reconnaître l'importance décisive de la corrélation proleptique Jésus/Résurrection pour l'ensemble de la pensée christologique.

²⁸ Cf. son livre: *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*. Gütersloh 1969³, notamment p. 52 s., 210 s., 309 s. (cf. aussi Klappert, *op. cit.*, p. 107). Sur la question très controversée du Fils de l'homme, cf. les analyses d'E. Schillebeeckx: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Fribourg-en-Brisgau 1975⁴, p. 406-418.

²⁹ Cf. H. Neie, *op. cit.*, p. 26.

ce verset — et, plus largement, la structure fondamentale qu'il corrobore — dans une perspective *christologique* ³⁰.

L'attitude de Jésus à l'égard du Fils de l'homme qu'il annonce (sans lui être par conséquent directement identique) dévoile donc la structure globale de sa prédication et de sa mission. Par là, sans être lui-même au sens strict un apocalypticien (cf. GC 55 s. = 65 s.), Jésus vient s'inscrire dans la conception typiquement apocalypticienne de l'histoire, saisie comme anticipation de la fin de toute l'histoire ³¹; à l'instar des prophètes et de l'apocalyptique, — et par delà tout ce qui l'en sépare —, Jésus émet une parole, plus encore: il *est* lui-même une parole, une prétention qui demande *confirmation* (GC 55 = 65).

c) Cette confirmation, nous l'avons dit, c'est pour Pannenberg la résurrection de Jésus d'entre les morts, comprise comme un acte souverain de Dieu. Deux points essentiels doivent nous retenir ici: l'historicité de cette résurrection de Jésus, d'une part, sa signification théologique, d'autre part.

1. L'historicité de la résurrection de Jésus ³²

Deux arguments décisifs, à son point de vue, amènent Pannenberg à

³⁰ Pannenberg ne traitera de la prédication de Jésus sur le Royaume que dans la deuxième partie, dans le cadre de sa présentation de l'humanité de Jésus et singulièrement de sa fonction (*Ami*), cf. GC 232 ss. = 285 ss. Il s'agit en fait d'une reprise de la structure proleptique de base de la christologie dans le contexte propre à la deuxième partie, qui a pour but de montrer la portée sotériologique et anthropologique de l'humanité de Jésus. Il faut reconnaître qu'aucune donnée de la tradition christologique n'est mieux à même, pour Pannenberg, de faciliter la corrélation de la christologie et de l'anthropologie que le thème du Royaume: comme nous le verrons plus loin, l'avenir de Dieu et l'avenir de l'homme sont pour lui, en un sens, identiques.

³¹ Cf. Neie, *op. cit.*, p. 27.

³² Sur cette question, cf. H. Neie, *ibid.*, p. 37 ss.; en outre: D. P. Fuller: « The Resurrection of Jesus and the Historical Method », *JBR* 34, 1966, 18-24; A. Suhl: « Zur Beurteilung der Uebertlieferung von der Auferstehung Jesu in W. Pannenburgs 'GC' », *NZStH* 12, 1970, 294-308; A. Geense: *Auferstehung und Offenbarung*, Göttingen 1971, p. 189-206; H. Burhenn: « Pannenberg's Argument for the Historicity of the Resurrection », *JAAR* 40, 1972, 368-379; F. W. Kantzenbach: *Programme der Theologie*, Munich 1978, p. 296-303; G. E. Michalson: « Pannenberg on the Resurrection and Historical Method », *SJTh* 33, 1980, 345-359. Pour Burhenn, Pannenberg postule une nécessaire cohérence des origines du christianisme, ce que l'historien n'est nullement tenu de faire; Suhl estime que les traditions sur la résurrection ne jouent aucun rôle réel dans l'argumentation de Pannenberg: « Il aurait pu tout aussi bien projeter son système entier s'il n'y avait par exemple que le prédicat 'Dieu, qui a ressuscité des morts notre Seigneur Jésus-Christ' (Ga. 1, 1) » (308). L'étude de Suhl montre clairement que l'argumentation de Pannenberg sur cette question relève bien plus d'un postulat dogmatique et philosophique que de considérations exégétiques.

soutenir l'historicité vraisemblable et possible³³ de la résurrection de Jésus:

1°) Il ne faut pas définir l'histoire (cf. *supra* ch. 1 § 5) de manière étroitement positiviste et rationaliste, comme si elle excluait *a priori* toute manifestation de l'eschatologique, ou de l'infini. La réalité absolue, « métaphysique »³⁴, que représente en fait l'idée de « résurrection d'entre les morts », n'est pas étrangère à l'histoire, à moins que l'on restreigne cette dernière aux limites de l'anthropocentrisme. Postuler *a priori* l'impossibilité de droit d'un phénomène comme la résurrection d'entre les morts, telle que la comprend l'univers du discours apocalyptique, ce serait en définitive présupposer l'impossibilité de toute révélation historique de l'Absolu.

Pannenberg se fonde ici sur la thèse de R. R. Niebuhr³⁵, selon lequel il ne faut pas interpréter la résurrection en fonction d'un concept préalable d'histoire, mais bien l'histoire en fonction de la réalité de la résurrection. L'eschatologie ne doit donc pas être bannie d'avance de l'étude de la compréhension de l'histoire, ce serait réduire nomologiquement l'histoire à la répétition analogique du même (cf. *supra* ch. 1 § 5). L'ouverture possible de l'histoire à la manifestation de l'absolu, au contraire, est à maintenir, d'un strict point de vue rationnel et analytique: « Si l'historien se met à la tâche avec la conviction que 'les morts ne ressuscitent pas', c'est une chose réglée d'avance que le Christ ne ressuscite pas non plus » (GC 95 = 114), conclut Pannenberg, dans le sillage de l'apologétique paulinienne. En d'autres termes, empruntés davantage à la métaphysique qu'au discours apocalyptique: Si l'histoire est définie d'avance comme imperméable à l'absolu, il ne saurait être question non plus d'une révélation de cet absolu dans l'histoire.

Le premier argument de Pannenberg en faveur de l'historicité possible et vraisemblable de la résurrection de Jésus d'entre les morts porte

³³ Il nous faut souligner ces épithètes: pour Pannenberg, l'historicité de la résurrection de Jésus ne peut être que vraisemblable et possible (cf. GC 95 = 114). Cf. à ce sujet H. Nie, *op. cit.*, p. 40.

³⁴ Pannenberg n'emploie pas le terme ici, mais il n'hésite en général pas à y recourir; cf. par exemple *WTuTh* 263 et *passim*; *GStH* 1, 296 s.; *GGMF* 62 s. Personne n'est plus rétif, de ce point de vue, à l'affect anti-métaphysique hérité de Ritschl.

³⁵ Cf. son livre: *Auferstehung und geschichtliches Denken*, Gütersloh 1960. Niebuhr n'accepte pas la thèse barthienne « l'histoire, prédicat de la révélation ». La nouvelle définition de l'histoire qu'il propose doit garder à ses yeux une dimension opératoire dans le travail historico-critique (42 ss.). Pour dépasser l'opposition néo-kantienne entre la *Geschichte* et l'*Historie*, Niebuhr recourt à l'idée de raison historique (80), si importante aussi chez Pannenberg (cf. *GStH* 1, 248-251).

donc avant tout sur la *possibilité métaphysique de principe* du fait de la « résurrection » ou d'un « au-delà de la mort ».

2°) Le deuxième argument avancé par Pannenberg fait référence à l'histoire des traditions. Il nous paraît en effet très significatif qu'avant de traiter directement de l'historicité de la résurrection de Jésus, Pannenberg interroge l'idée générale de « résurrection », telle qu'elle apparaît centralement dans la tradition apocalyptique (cf. GC 69-85 = 82-101). L'affirmation éventuelle de l'historicité de la résurrection de Jésus dépend d'une part de la définition que l'on donne de l'histoire, d'autre part de la compréhension que l'on a par avance de l'idée de « résurrection d'entre les morts ». Il ne servirait à rien de démontrer la vraisemblance historique d'un fait sur lequel il n'y aurait par ailleurs rien à dire ! Ce n'est donc pas la résurrection de Jésus qui éclaire la représentation générale de « résurrection » ; cette dernière lui préexiste dans l'histoire des traditions : « L'attente de la résurrection doit déjà être présupposée comme une vérité donnée par la tradition ou fondée sur l'anthropologie ou la philosophie, quand on parle de la résurrection de Jésus » (GC 77 = 92). Or nous ne pourrions comprendre cette idée de résurrection qu'en la retrempant dans la tradition *apocalyptique* et en respectant le caractère tout à fait *métaphorique*³⁶ de son langage. L'historicité possible de la résurrection de Jésus n'est pas séparable de ce contexte de l'histoire des traditions et de l'univers du discours apocalyptique : « Il faut donc dire, conclut Pannenberg, que s'est historiquement produit un événement qui ne peut s'exprimer que dans le langage de l'attente eschatologique » (GC 95 = 114). C'est cela qui explique aussi la différence radicale que Pannenberg voit entre la résurrec-

³⁶ Sur ce thème, cf. les analyses précises d'I. Berten : *Histoire, révélation et foi*, Bruxelles-Paris 1969, p. 39 ss., qui cerne très bien la question centrale : un événement transcrit uniquement en langage métaphorique peut-il encore être dit historique ? La réponse à cette question, on le voit, n'est possible qu'à la condition de définir l'histoire en fonction de l'infini. — Pannenberg a essayé de casser cette aporie en proposant un concept plus englobant, celui de « vie », censé unifier l'histoire et la résurrection par delà toute métaphore : « Ne serait-il pas possible d'élaborer un concept de la 'vie' à l'intérieur duquel notre vie organique et soumise à la mort (...) ne serait qu'en cas particulier ? » (cf. « Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesus », *KuD* 14, 1968, 105-118, 113 n. 4 ; cf. Berten, p. 42). Pannenberg utilisera ce même concept de vie pour exprimer le sens du Saint-Esprit, cf. « Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist », dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hambourg-Munich 1974, p. 176-191. L'idée de vie, caractérisée par l'auto-transcendance ou l'extase de l'homme (180) permet de comprendre l'Esprit comme réalité à la fois transcendante et immanente par rapport à l'homme (182).

tion et la mort de Jésus dans l'histoire de la tradition christologique primitive: parce qu'elle s'exprime dans le langage limpide et évident de l'attente eschatologique de la fin, l'idée de résurrection de Jésus s'est imposée aux premiers chrétiens comme une vérité non problématique, alors que la mort de Jésus, n'ayant pas de référence évidente, a causé les plus grands problèmes d'interprétation. Le langage apocalyptique de la résurrection de Jésus est clair et univoque, à l'opposé de celui qui renvoie à la mort de Jésus.

En résumé, l'historicité possible de la résurrection de Jésus découle selon Pannenberg 1) de sa conception métaphysique de l'histoire, 2) du langage-résurrection, de frappe eschatologique et apocalyptique. A n'en pas douter, les deux arguments, l'un plus philosophique, l'autre plus attentif aux représentations traditionnelles et non conceptuelles, se rejoignent dans une même visée théologique: la révélation de Dieu — dont la Résurrection de Jésus ne saurait être exclue — a réellement pris en charge l'histoire universelle.

A notre avis, la suite de la démonstration de Pannenberg, consacrée dans le détail aux traditions néotestamentaires relatives à la résurrection de Jésus, découle tout naturellement de ces deux prémisses et ne saurait donc modifier quoi que ce soit quant à l'aspect dogmatique fondamental de ce qui est affirmé (cf. GC 85-103 = 101-124). Le fait que les témoins ont tous reconnu dans les apparitions Jésus de Nazareth en personne ne peut s'expliquer que dans le contexte de l'attente apocalyptique et eschatologique de la résurrection d'entre les morts (89 s. = 107); la tradition des *apparitions* de Jésus, si inaccessibles soient-elles à la vue de l'homme normal (90 = 107), est tout à fait digne de foi, pour autant que l'on s'en remette au « langage symbolique » de l'attente eschatologique dans lequel elle s'exprime (95 = 114). Pour Pannenberg, l'historicité de cette tradition des apparitions est suffisamment attestée, ne serait-ce que parce qu'aucune autre explication ne lui est supérieure. Mais cela signifie aussi que les apparitions sont historiquement crédibles même sans qu'il soit besoin d'en appeler à l'autre grande tradition, celle du tombeau vide (97 ss. = 116 ss.). Cela démontre en particulier que les deux traditions se sont formées de manière indépendante, et donne aussi plus de poids à la thèse de leur historicité respective. La tradition du tombeau vide ne prouve rien, sans doute, mais elle est en parfaite harmonie avec celle des apparitions. C'est pourquoi Pannenberg estime possible, jusqu'à plus ample informé (la recherche historique n'étant jamais close), de défendre l'historicité de la résurrection de Jésus, en tenant compte du contexte de l'histoire des tradi-

tions dans lequel cet événement inouï est annoncé et formulé (cf. GC 103 = 124)³⁷.

2. La signification théologique de la résurrection de Jésus (christologie et révélation)

Nous l'avons esquissé ci-dessus, la signification théologique, actuelle³⁸, de la résurrection est indissociable du contexte historico-traditionnel des représentations apocalyptiques de la résurrection d'entre les morts. « Pour les Juifs contemporains, dans la mesure où ils partageaient l'attente apocalyptique, le fait de la résurrection parlait de lui-même, il n'avait pas besoin d'être interprété. S'il avait eu lieu, on ne pouvait plus douter de ce qu'il signifiait », précise Pannenberg (GC 62 = 72). Mais qu'en est-il pour nous ? Pouvons-nous sans autre reprendre le langage et les interprétations de l'apocalyptique ? Pouvons-nous faire nôtre le sens historico-traditionnel de la résurrection, et comment comprenons-nous le rapport entre l'idée apocalyptique de la résurrection et la réalité historique de la résurrection de Jésus ?

— Pour Pannenberg, la résurrection de Jésus, dans le contexte traditionnel qui est le sien, porte en elle six significations interdépendantes :

1. proximité de la fin du monde
2. ratification par Dieu lui-même de la revendication d'autorité de Jésus
3. identification de Jésus et du fils de l'homme
4. révélation définitive de Dieu en Jésus

³⁷ Cf. F. W. Kantzenbach, *op. cit.*, p. 303, qui parle de l'explication « la plus plausible ».

³⁸ Pannenberg s'interroge ici sur la possible actualité des représentations apocalyptiques, cf. GC 78 ss. = 94 ss. La double homologie qu'il établit, d'une part entre l'éon qui vient et la fin de l'histoire, d'autre part entre la résurrection d'entre les morts et la destination ultime de l'homme, paraît lui suffire à s'assurer de cette possibilité. A. Suhl parle ici sévèrement du « postulat anthropologique » de l'existence *post-mortem* de l'individu comme unique reliquat de l'aspect historique universel de l'apocalyptique (*art. cit.*, 306).

5. universalisation de la mission, désormais destinée également aux non-Juifs
6. unité entre les paroles du Ressuscité et ses apparitions (cf. GC 62-69 = 73-82).

A les examiner de près, il semble que ces six points ne se tiennent pas exactement sur le même plan. Le point 6 peut être considéré à notre avis comme une constatation herméneutique, par laquelle Pannenberg exprime sa théorie du fait et du sens, en soulignant l'unité de l'histoire (les apparitions) et du fondement théologique (les paroles de Jésus comme explicitation des apparitions)³⁹. Nous pouvons donc le laisser de côté. Quant au point 3, l'identification de Jésus et du Fils de l'homme, il ne fait que confirmer (en fonction de la distinction antérieure de Jésus et du Fils de l'homme, cf. Luc 12, 8 s. et Marc 8, 38) les points 1 et 4, en montrant que l'histoire de Jésus est anticipation et révélation de la fin de l'histoire. La signification fondamentale de la résurrection de Jésus semble donc pouvoir être ramenée aux quatre points suivants:

- anticipation de la fin du monde
- ratification de Jésus par Dieu
- révélation définitive de Dieu en Jésus
- universalité de l'annonce de l'Evangile.

Nous disposons ainsi des données essentielles qui vont déterminer l'interprétation théologique systématique de la résurrection de Jésus chez Pannenberg: comme *révélation* définitive de Dieu en Jésus-Christ, la résurrection est à la fois ratification de la revendication de Jésus (« petite prolepse ») et anticipation de la fin de l'histoire (« grande prolepse »); de ce fait, elle s'atteste comme la vérité *universelle* de Dieu, destinée à tout homme. De par la double structure proleptique autour de laquelle elle s'ordonne, la Résurrection de Jésus effectue la synthèse de la contingence

³⁹ Cf. *Das Glaubensbekenntnis*, Hambourg 1972, p. 104 ss. (= *La foi des apôtres*, Paris 1974, p. 107 ss.), où Pannenberg souligne l'unité de « l'origine historique » et du « fondement objectif » (sc. théologique).

(Jésus de Nazareth) et de l'universalité (le Dieu qui vient, avenir du monde et de la totalité du réel):

— La résurrection de Jésus constitue en effet le pivot de la théologie de la révélation selon Pannenberg: « Ce n'est qu'à la fin de toute l'histoire que Dieu peut apparaître dans sa divinité, c'est-à-dire comme celui qui fait tout, qui a puissance sur toutes choses. Parce que, dans la Résurrection de Jésus, la fin de toutes choses, qui pour nous est encore à venir, est pour lui déjà intervenue, de Jésus il est possible de dire que le définitif est déjà présent en lui, et donc que Dieu lui-même et sa gloire se manifestent en Jésus d'une manière insurpassable. C'est seulement parce que la fin du monde est déjà présente dans la Résurrection de Jésus que Dieu lui-même se révèle en lui » (GC 64 = 76)⁴⁰. Ce rôle de pivot s'explique de la manière la plus satisfaisante à l'aide de la catégorie de *rétrospection* ⁴¹:

1. La résurrection de Jésus manifeste rétrospectivement (*rückwirkend*) — il faudra même dire: *rétroactivement* (nous reviendrons sur cette nuance non dépourvue de signification) — le sens réel de l'histoire de Jésus. Elle révèle le sens ultime de la prédication et de la mission de Jésus, en se présentant comme la seule confirmation qui lui convienne. Plus encore: elle décide ontologiquement de ce que Jésus était auparavant, d'un point de vue aussi bien historique qu'éternel ⁴².

2. La résurrection de Jésus est le *sommet* de la révélation: en elle et par elle, Dieu devient pleinement manifeste comme la force de l'avenir qui agit déjà dans le présent. En dévoilant rétrospectivement la force immanente à l'histoire de Jésus, la résurrection atteste l'unité de révélation de Jésus avec Dieu et elle donne à comprendre enfin que l'histoire de Jésus, comme annonce du Royaume, anticipe bel et bien la fin de l'histoire (cf. OaG 95 ss.). Elle est bien le pivot de la révélation, puisqu'elle est à la fois confirmation et anticipation, accomplissement et promesse ⁴³.

⁴⁰ Cf. C. Geffré: *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 129-132.

⁴¹ Pannenberg confond (volontairement) la *rétroaction* et la *rétrospection*. Sur cette question, cf. en particulier B. Klappert, *op. cit.*, p. 27 s., 160, 300 s.; B. O. Mc Dermott, *op. cit.*, p. 286 ss.; H. Neie, p. 54 ss. Pannenberg est revenu sur ce sujet, cf. N 418 s.

⁴² Cf. Klappert, *op. cit.*, p. 28: « Deshalb wird durch die Auferstehung Jesus nicht, was er zuvor nicht war, aber durch die Auferstehung wird ontisch entschieden, dass er es vorher war ». Le rapport *rétroactif* entre l'histoire de Jésus et son éternité est sans doute l'un des mystères les plus ardens de la pensée pannenbergienne; il ne s'explique en effet que par sa théorie de l'ontologie eschatologique.

⁴³ On peut donc distinguer chez Pannenberg la « petite prolepse » (l'histoire de Jésus comme anticipation de la Résurrection) et la « grande prolepse » (la résurrection de Jésus comme anticipation de la fin du monde et de la révélation définitive de Dieu).

3. L'universalité de la mission chrétienne, ou de l'annonce de l'Evangile, découle de la résurrection, dans la mesure où cette dernière anticipe la fin de l'histoire universelle et la manifestation ultime d'un Dieu qui détermine toutes choses ⁴⁴.

— Le point crucial de la théologie pannenbergiennne de la résurrection concerne certainement l'unité ainsi posée entre l'idée de révélation, le mécanisme proleptique et la théorie de la rétroaction (*Rückwirkung*) ⁴⁵. Nous devons nous y arrêter, car il s'agit d'une caractéristique étonnante et décisive de la pensée théologique de Pannenberg.

Poursuivant sa démarche, Pannenberg en arrive à penser, dans la deuxième partie de sa *Christologie*, la révélation de Dieu en Jésus comme unité d'essence — ou d'être (*Wesenseinheit*) — entre Jésus et Dieu (GC 131 ss. = 160 ss.). C'est là une transition tout à fait légitime et nécessaire, dès l'instant où l'on prend au sérieux la catégorie de révélation ⁴⁶: s'il y a vraiment en Jésus révélation définitive de Dieu, on doit dire aussi qu'en Jésus il est question de l'être même de Dieu ⁴⁷, ce qui ne veut pas encore dire, comme le fera un certain pré-catholicisme, que Jésus est Dieu (cf. 2e épître de Clément 1, 1) ⁴⁸. Car cette unité d'être ne peut être pensée, si l'on s'en tient davantage à la logique apocalyptique et eschatologique qu'au modèle de la théologie de l'Incarnation, qu'à partir de la résurrection de Jésus et de sa force rétroactive.

Mais que signifie cette « force rétroactive » ? Jésus deviendrait-il, par la résurrection, quelque chose ou quelqu'un qu'il n'aurait pas été auparavant ? Comment faut-il comprendre la radicale nouveauté de l'événement pascal ? ⁴⁹.

Pour Pannenberg, Jésus est un avec Dieu; sa divinité est un fait anté-

⁴⁴ Nous ne nous attardons pas ici sur le sens anthropologique de la résurrection, cf. GC 80-85 = 96-101, puisque notre angle de vue est d'abord christologique. De toute évidence, la « phénoménologie de l'espérance » développée ici par Pannenberg devra nous retenir dans l'exposé des grandes lignes de son anthropologie (cf. ci-dessous ch. 3).

⁴⁵ Cf. aussi C. Geffré, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁶ Cf. « Christologie und Theologie », *art. cit.* 162 s. = 88 s.; Geffré, *ibid.*

⁴⁷ B. Klappert distingue de manière pertinente entre l'idée d'une révélation de Dieu « en Jésus » (*in Jesus*) (modèle épiphannique de l'Incarnation) et celle d'une révélation de Dieu « à propos de Jésus » (*an Jesus*) (modèle apocalyptique et eschatologique), *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸ Cf. la critique de cette identification pré-catholique de Jésus et de Dieu sous la plume de R. Bultmann: « La christologie du Nouveau Testament », dans *Foi et Compréhension* I, Paris 1970, p. 276-299, 278.

⁴⁹ Cf. B. Klappert, *op. cit.*, p. 28; H. Ncic, *op. cit.*, p. 55.

rieur à sa résurrection. Mais nous ne le *savons*, justement, qu'à partir de la résurrection. La résurrection confirme — d'une manière tout à fait nouvelle, parce qu'inattendue et contingente — ce que la revendication de Jésus à l'autorité laissait pressentir, à savoir cette unité avec Dieu.

A vrai dire, si c'était là toute la réponse de Pannenberg, sa position ne serait guère originale; elle ne ferait qu'avaliser le consensus unanime de la recherche christologique contemporaine, selon lequel, conformément à la structure traditionnelle et rédactionnelle des Évangiles, la vérité de Jésus de Nazareth n'apparaît qu'à la lumière de Pâques.

Pannenberg va incontestablement plus loin. La résurrection de Jésus n'a pas seulement pour lui un effet rétrospectif, et purement noétique, elle ne nous fait pas seulement *reconnaître* ce que Jésus était déjà de fait et de toute éternité; elle a bel et bien un effet *rétroactif*, relatif à l'être même de Jésus (cf. GC 134 = 164). Pannenberg recourt, pour se faire mieux comprendre, à une comparaison empruntée au langage juridique: dans le prononcé d'un juge, en effet, on voit bien que peut se produire un changement tangible, ontique, de la situation du condamné. On parlera ainsi de l'effet *rétroactif* d'un jugement, d'un décret ou d'une loi. Autrement dit, le langage juridique a une dimension *performative*: sans doute, il ne modifie pas le passé, mais il tire des conséquences nouvelles qui valent également pour le passé.

Mais peut-on passer du langage juridique au langage ontologique? Pannenberg reconnaît qu'il s'agit là d'un procédé inhabituel dans la pensée ontologique traditionnelle, qui n'est guère disposée à comprendre l'idée de *rétroaction*. En rupture avec l'ontologie parménidienne, attachée à la permanence du Même, Pannenberg affirme pour sa part: « C'est toujours l'avenir qui décide de ce qu'est une chose » (*ibid.*). L'avenir ne change donc pas la réalité de cette chose, si l'on se place du point de vue de cet avenir au moment même où il se matérialise. Mais l'avenir manifeste l'être ultime de cette chose d'une manière que rien ne permettait de concevoir auparavant. « Il n'y a donc rien de singulier, conclut Pannenberg, à ce que l'être de Jésus soit établi *rétroactivement* (*rückwirkend*)⁶⁰ à partir de sa résurrection, de la fin de sa carrière, et cela non seulement pour notre connaissance, mais ontologiquement (*seinshaft*): si Jésus n'était pas ressuscité, il serait acquis que même auparavant il ne faisait pas un avec Dieu. Par sa résurrection, au contraire, non seulement pour notre connaissance mais

⁶⁰ Plutôt que: « rétrospectivement » comme traduit ici A. Liefoghe, embarrassé par l'ambivalence noétique et ontologique de la pensée pannenbergienne.

aussi selon la réalité (*der Wirklichkeit nach*), il est déterminé (*entschieden*) que Jésus est — que, rétroactivement, il était déjà auparavant — un avec Dieu » (GC 135 = 164 s.).

Telle est la surprise que nous réserve une pensée fondée sur l'anticipation et l'eschatologie: seul l'avenir décide — noétiquement et ontologiquement⁵¹ — de l'être d'une chose; seule la force de l'avenir, raison ultime de toute anticipation, — seul Dieu, théologiquement parlant — fait, dans l'événement de la résurrection, que Jésus soit ce qu'il était déjà! On mesure ici tout ce qui sépare Pannenberg de la position de R. Bultmann: la résurrection de Jésus n'est pas pour lui un simple coefficient noétique (cf. la formule de Bultmann: « Jésus est ressuscité dans le kérygme »⁵²) de la Parole de la croix, elle est un événement historique, une intervention objective de Dieu qui change non seulement la connaissance que nous avons de Jésus, mais qui décide ontologiquement, par rétroaction, de l'être même de ce Jésus.

Excursus: la compréhension du rapport entre les deux éons et la résurrection

Si la résurrection de Jésus a pour Pannenberg le poids et la signification ontologique qu'il lui reconnaît, qu'en est-il de la relation entre ce que le Nouveau Testament nomme « cet éon mauvais » et « l'éon qui vient »? Faut-il dire que, puisque la résurrection anticipe de manière réellement présente la fin du monde (cf. GC 62 = 73), l'éon qui vient est déjà là, au cœur de l'éon présent, et qu'il le chevauche (théorie du « chevauchement des éons ») ou faut-il au contraire penser que nous vivons encore entièrement dans l'ancien éon, dans l'attente de l'éon qui vient, mais qui n'est pas encore vraiment là? En fait, la théorie de l'anticipation chère à Pannenberg semble le conduire à refuser cette alternative. Sans doute le Ressuscité

⁵¹ Cf. ici la judicieuse remarque de Ch. von Schönborn, *art. cit.*, 433 s. n. 13. Cet auteur note la contradiction qui persiste dans le *Nachwort*; d'une part, Pannenberg affirme: « Der Gegensatz zu einer Christologie 'von oben' betrifft ausschliesslich das noetische Verfahren » (421); d'autre part, il souligne l'« ontologische Tragweite » de la catégorie de rétroaction (423). D'où la conclusion de Schönborn: « Es wird nicht deutlich, wie hier das Verhältnis von noetischer und ontologischer Begründung zu verstehen ist ». J'estime quant à moi que Pannenberg unifie les deux points de vue (contrairement à N 421) dans le cadre de sa théorie de « l'ontologie eschatologique ».

⁵² Cf. à ce sujet A. Malet: *Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann*, Genève 1971, p. 145 ss. et 161: « On ne peut donc croire au Ressuscité que dans la mesure où il est la Parole de Dieu présente dans la parole prêchée ».

lui-même, comme manifestation concrète et personnelle de l'éon qui vient, — comme « nouvelle créature » — ne peut pas être appréhendé selon les normes de l'éon présent (GC 96 = 115 s.); mais, pour accessible qu'il soit dans le seul langage métaphorique et symbolique, il a laissé des traces dans l'histoire, il s'y est manifesté indirectement. Le Ressuscité, comme réalité intime de l'éon qui vient, ne nous est pas perceptible directement; mais sa résurrection, dont les traces nous sont historiquement vérifiables (par l'histoire des traditions), est la révélation définitive de l'éon qui vient. Nous vivons donc aujourd'hui dans la tension entre le déjà et le pas encore, c'est-à-dire dans l'attente de la manifestation ultime du Règne de Dieu qui viendra confirmer cette révélation définitive que représente la résurrection de Jésus. Nous ne pouvons qu'anticiper, dans cet éon-ci, l'éon qui vient, la fin du monde; mais parce que cet éon qui vient n'est autre que la force de l'avenir — Dieu lui-même, en tant qu'il détermine et tire à lui toutes choses — nous pouvons déjà maintenant vivre l'éon qui vient; l'anticipation n'est pas pure négativité, contemplation vide, mais elle saisit réellement les traces de Celui qui vient.

Du même coup, le problème délicat de ce qu'il est convenu d'appeler, en exégèse néotestamentaire, « le retard de la parousie » perd de son importance: de par son caractère proleptique et son ouverture à l'avenir, la révélation définitive de Dieu en Jésus de Nazareth ne cesse d'être tendue vers la fin de l'histoire, vers le retour du Christ (cf. GC 103-105 = 125-127).

d) *Les implications de sens de la corrélation de base*

Nous poursuivons notre analyse de la *Christologie* pannenberghienne, en rappelant que notre propos n'est pas d'en présenter ou d'en discuter le détail, ni même d'en étudier le contenu global, mais d'en indiquer les enjeux les plus fondamentaux en ce qui concerne son intention et sa méthode.

Nous avons pu, jusqu'à présent, mettre en lumière la structure générale du projet christologique et montrer en particulier qu'il tourne autour de la théorie de l'anticipation. Pannenberg a découvert, au cœur de l'histoire de Jésus, la structure déterminante de l'anticipation (apocalyptique-eschatologique) de la fin de l'histoire et cela lui a permis de comprendre l'unité de révélation entre Jésus et son Père, en fonction de l'événement de la Résurrection, comme l'effet d'une rétroaction. Le « sens immanent à l'histoire de Jésus » n'est autre que cette structure proleptique et eschatologique, telle qu'elle se manifeste dans la corrélation fondamentale entre Jésus et

sa propre Résurrection. Mais nous avons mis le doigt du même coup sur les incidences universelles de cette corrélation de base: dès l'instant où la corrélation christologique de base a pour objet la confirmation de la revendication proleptique de Jésus, il apparaît que l'histoire de Jésus et de son unité avec Dieu anticipe elle-même, de par la résurrection, la totalité de l'histoire. *Ainsi, la christologie n'aura rien d'un discours sectoriel, isolé de la réalité mondiale, mais elle anticipe et accomplit en son cœur la vérité universelle du monde et du réel.*

A notre avis, les considérations christologiques de Pannenberg, notamment dans les deuxième et troisième parties de l'ouvrage, ne sont que des vérifications et des exemplifications de cette structure de base. C'est pourquoi, dans les pages qui viennent, nous nous contenterons de relever les implications christologiques fondamentales qui découlent d'une telle structure initiale.

a) Quelles sont, tout d'abord, les incidences de la corrélation proleptique et eschatologique de base sur la deuxième partie de la *Christologie*, consacrée à l'humanité de Jésus, et, dans ce contexte spécifique⁶³, à la signification salutaire de la croix ?

La deuxième partie de l'ouvrage, il n'est pas inutile de le souligner, aborde plus particulièrement la dimension *sotériologique* de la christologie, en s'interrogeant avant tout sur « la puissance de salut de l'humanité de Jésus » (GC 194 = 236: *soteriologische Kraft seines Menschseins*). Cette « puissance de salut », naturellement, ne pourra découler que de la relation proprement christologique de Jésus avec son Père, et non pas d'une quelconque exigence anthropologique préalable. Tel est, en effet, le pari d'ensemble: comprendre la sotériologie comme la conséquence de la christologie, non pas inversement.

Pourquoi faut-il passer de la christologie à la sotériologie ? Plus précisément: quelle nécessité y a-t-il de parler de l'humanité de Jésus, après avoir montré le fondement de sa divinité ? S'agit-il seulement de faire

⁶³ Ce n'est sans doute pas un hasard si Pannenberg traite de la signification de la croix de Jésus dans ce contexte sotériologique-anthropologique, ce qui lui a valu le reproche de « subsumer » la croix dans la corrélation Jésus/Résurrection (B. Klappert). Pannenberg estime néanmoins — contre Klappert — que la mort de Jésus est également décisive christologiquement, comme nous le verrons plus loin. Cf. à ce sujet les analyses de Ch. von Schönborn, *art. cit.*, 436-438, qui conclut: « Der tiefste und letzte Grund seiner christologischen Schau scheint mir in seiner trinitarischen Sicht des Kreuzesereignisses zu liegen » (438); Pannenberg lui donne tout à fait raison, cf. sa réponse citée, *FZPhTh*, 23, 1978, 100-103.

droit à l'exigence légitime de la modernité, qui ne saurait tolérer une quelconque atteinte à la pleine humanité de cet homme particulier ?

L'enjeu est beaucoup plus important. La divinité de Jésus, établie par l'événement de la Résurrection, concerne d'abord l'homme Jésus comme tel : son statut relève d'un énoncé christologique au sens strict. En réfléchissant sur l'humanité de Jésus, Pannenberg fait un pas de plus : il ne se contente pas de contempler cette humanité de Jésus pour elle-même, il s'intéresse à sa valeur universelle : l'humanité de Jésus doit manifester un sens valable pour tout homme ; elle met en jeu l'humanité même de l'homme.

En étudiant la signification anthropologique et sotériologique de l'humanité de Jésus, nous passons par conséquent du « sens immanent à l'histoire de Jésus » à sa pertinence pour nous. L'*extra nos* christologique doit s'attester dans son universalité *pro nobis*⁶⁴. Mais c'est dire aussi que, dans cette tentative d'appropriation existentielle du sens, nous devons tenir encore plus fermement compte de la *distance historique* qui nous sépare de l'événement fondateur. Trois thèses balisent dès lors la démarche de Pannenberg dans cette deuxième partie, faisant apparaître ce problème central du rapport entre l'histoire fondatrice et sa signification anthropologique et sotériologique :

1. Comme révélation de Dieu, Jésus est en même temps la révélation de l'être humain, de la destinée de l'homme (*Wesen, Bestimmung*⁶⁵, cf. GC 195 = 239).

2. Jésus révèle l'humanité de l'homme en l'appelant au Royaume (GC 218 = 267), c'est-à-dire en l'invitant à vivre à la lumière du Règne de Dieu (*Gottesherrschaft*)⁶⁶.

⁶⁴ B. Klappert distingue chez K. Barth le *pro nobis* comme *pro se, contra nos, extra nos* et *in nobis*, op. cit., p. 226 ss. Il semble que chez Pannenberg, c'est la thèse de l'expiation représentative à la place de l'humanité impie (GC 251 ss. = 309 ss.) qui exprime la réalité du *contra nos*. En particulier, Pannenberg pense que la relation que Paul établit entre le péché et la mort « peut s'exprimer dans les termes de l'anthropologie moderne, puisque c'est en se repliant sur lui-même que l'homme est devenu la proie de la mort, alors que sa destinée d'ouverture au monde le porte au-delà » (GC 269 = 332).

⁶⁵ Cf. aussi *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978.

⁶⁶ Pannenberg se réclame ici d'E. Troeltsch, dont il voit le mérite décisif dans sa revalorisation systématique de l'eschatologie ; cf. « Die Begründung der Ethik bei E. Troeltsch », dans *EurEk* 70-96, 83 ss. Pannenberg reproche simplement à Troeltsch de n'avoir pas assez reconnu le caractère *présent* de l'avenir et d'avoir ainsi opposé absolument l'absolu et le relatif (cf. 93 s.). Sur le rapport entre Pannenberg et Troeltsch, cf. H. Obayashi : « Pannenberg and Troeltsch: History and Religion », *JAR* 38, 1970, 401-419, contribution antérieure à l'art. cit. sur Troeltsch dans *EurEk*.

3. Après avoir agi, dans l'exercice de sa fonction (*Amt*) de prédicateur, Jésus *subit* son destin: sur la croix, il assume à notre place la peine due pour notre existence impie (GC 251 = 309).

Le mouvement de la pensée est clairement perceptible: Jésus manifeste la vraie destinée de l'homme (1), d'une part en l'appelant au Royaume (2), d'autre part en le représentant sur la croix (3). Deux questions doivent nous retenir ici:

1. comment la signification sotériologique et anthropologique de l'humanité de Jésus est-elle dérivée de la corrélation de base de la christologie ?

2. quel rapport Pannenberg établit-il entre la fonction (*Amt*) de Jésus et son destin (*Geschick*) ?

Reprenons-les dans l'ordre.

1. Pannenberg ne saurait se contenter d'affirmer arbitrairement, de façon purement kérygmaticque, la signification sotériologique de la christologie. Il lui importe de démontrer que les affirmations sotériologiques de la tradition chrétienne primitive sur l'humanité de Jésus découlent du sens immanent à l'histoire de Jésus:

— Pannenberg voit le lien objectif entre l'histoire de Jésus et sa révélation de la vraie destination de l'homme dans le fait central suivant: aussi bien l'action de Jésus (dans sa référence au Fils de l'homme à venir) que son destin (saisi comme conséquence de son action) appelaient une confirmation, qui a eu lieu, on l'a vu, dans la Résurrection de Jésus. Or la résurrection, fondamentalement, est l'expression (symbolique, puisque liée à l'univers du discours apocalyptique et eschatologique) de la destinée ultime de l'être humain; la vie après la mort, contenu réel de l'idée de résurrection, signifie la pleine identité de l'homme (cf. GC 196 = 241). Il est donc possible de dire: *La signification salutaire de l'humanité de Jésus découle du sens immanent à l'histoire de Jésus (= de la corrélation de base entre la figure de Jésus et sa Résurrection), dans l'exacte mesure où le salut de*

*l'homme est compris comme vie post mortem*⁵⁷. Le destin résurrectionnel de l'homme correspond au fait christologique de la Résurrection de Jésus; en d'autres termes: *la structure proleptique de la christologie a pour corrélat la structure proleptique de l'anthropologie*⁵⁸.

La personne et l'œuvre de Jésus, considérées dans leur unité⁵⁹, manifestent ce rapport: dans son annonce de la Seigneurie de Dieu, comme dans sa mort, expression de sa pleine consécration (*Hingabe*) au Dieu qu'il annonçait, à son Père, Jésus révèle la destinée de l'homme. Il devient le représentant des hommes devant Dieu et il anticipe de la sorte leur destination définitive. La résurrection vient confirmer cet état de fait: « C'est seulement parce que Jésus, en tant que 'dernier Adam', se tient devant Dieu en représentant des hommes depuis sa résurrection qu'on peut aussi attribuer à sa mort une valeur représentative » (GC 202 = 248).

— Sur la base de son présupposé herméneutique initial (= la théorie du sens immanent), Pannenberg privilégie très nettement ce que la tradition dogmatique protestante⁶⁰ nommait l'*office prophétique* de Jésus. Partir de l'office royal, ce serait anticiper trop vite la résurrection, qui seule fait de Jésus le Seigneur; c'est pourquoi Pannenberg n'en traitera qu'à la fin du parcours (cf. GC 379 ss. = 469 ss.)⁶¹; partir de l'office sacerdotal, ce serait fonder la signification de la croix sur elle-même, en faisant abstraction de la corrélation de base entre Jésus et l'événement de Pâques; cela signifierait comprendre la croix comme une *action* de Jésus, voire comme

⁵⁷ Pannenberg ne s'est guère exprimé, à notre connaissance, sur la signification exacte de cette vie après la mort. Le Royaume futur de Dieu doit-il être compris d'abord comme réalité sur-naturelle, post-historique, ou se manifestera-t-il sur cette terre même? La thèse hellénisante de l'immortalité de l'âme, réinterprétée dans les termes de l'eschatologie apocalyptique, ne suppose-t-elle pas un dualisme fondamental entre l'histoire et la réalité de Dieu, entre l'immanence et la transcendance, alors que Pannenberg, par ailleurs, ne veut pas de ce dualisme?

⁵⁸ Pour Pannenberg, il s'agit bien ici d'une dialectique ordonnée: la christologie fonde l'anthropologie, tout en faisant cercle avec elle, en ayant besoin de se vérifier, de s'attester en elle. Nous aurons l'occasion de nous interroger, dans notre examen critique, sur la signification de ce cercle.

⁵⁹ Cf. GC 214 ss. = 263 ss., où Pannenberg critique la distinction classique entre la personne et l'œuvre de Jésus. Sur la doctrine protestante traditionnelle, cf. le schéma qu'en donne U. Gerber: *Christologische Entwürfe* 1, Zurich 1970, p. 45: A) De persona mediatoris; B) De opere mediatoris.

⁶⁰ Sur la théorie des trois offices dans la tradition protestante, cf. U. Gerber, *op. cit.*, p. 17-25.

⁶¹ Sur l'office royal, cf. J. Bosc: *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957.

une action de Dieu, ce dont Pannenberg ne veut pas entendre parler dans sa *Christologie* de 1964⁶².

2. L'office prophétique de Jésus culmine, selon Pannenberg, dans sa revendication à l'autorité, c'est-à-dire, plus précisément, dans le *conflit de Jésus avec la loi* qu'implique cette revendication⁶³ (cf. GC 218ss. = 267 ss.). On ne peut dès lors comprendre le sens de la mort de Jésus sur la croix — comme conséquence de sa fonction et donc comme élément décisif de son destin — qu'à partir de la relation entre l'office prophétique

⁶² Dans sa *Postface* au livre d'E. F. Tupper: *The Theology of W. Pannenberg*, Londres 1974, p. 305, Pannenberg précise vouloir discuter « the action of God in the cross of Jesus » lorsqu'il révisera le chapitre de sa *Christologie* sur la mort de Jésus. Il ne l'a pas encore fait dans la 5e édition, inchangée, se contentant de rappeler le problème dans le *Nachwort* (à propos de la révélation de Dieu dans l'histoire de Jésus). Dans « *Christologie und Theologie* », Pannenberg développe ce nouveau thème en parlant d'une « présence de Dieu dans la croix et dans la résurrection de Jésus » (170 = 94) et en comprenant cette présence de Dieu dans la croix comme une réalisation de Soi dans la communion avec la faiblesse humaine (auto-réalisation et non pas auto-aliénation). — Cf. la critique de H. Nieie à E. F. Tupper au sujet de cette question, *op. cit.*, p. 216 s., n. 23.

⁶³ Cf. à ce sujet les analyses précises de H. Nieie, *op. cit.*, p. 130-136. Nieie a cité tous les textes essentiels de Pannenberg à cet égard. Résumons brièvement l'état de la question:

a) Dans GC, Pannenberg affirmait explicitement qu'en confirmant la prétention de Jésus, la résurrection contredisait non seulement la Loi, mais bien l'ensemble de la religion juive (261 = 321 s.).

b) En 1971, dans un dialogue avec des théologiens d'Amérique du Nord, Pannenberg fait marche arrière: il ne faut pas identifier le cœur de la religion juive (Dieu) avec la Loi: il y a lieu, au contraire, de souligner la profonde continuité entre le message de Jésus et la religion juive (cf. « *A Theological Conversation with W. Pannenberg*, Dialog 11, 1972, 291 s. cf. Nieie p. 131 s.). Il annonce qu'il va modifier sa *Christologie* sur ce point.

c) Dans la préface à son commentaire du Credo, en 1972, Pannenberg signale justement le changement intervenu dans sa conception; j'ai appris, reconnaît-il, à mieux distinguer entre la Loi et la religion juive (GB 6 = FA 8). Il souligne en effet que la résurrection de Jésus, loin de condamner définitivement les Juifs, leur donne au contraire la possibilité de réviser leur jugement relatif à Jésus (GB 91 s. = 94 s.). Même perspective dans le *Nachwort* à GC, 420 n. 11).

A noter que si H. Nieie reproche pour sa part à Pannenberg d'en rester à une conception juridico-législatrice de Dieu (*op. cit.*, p. 180 ss.), Pannenberg lui-même n'a pas développé de conception théologique de la Loi, comme le voudrait la tradition luthérienne dont il provient. Dans GC, il semble conclure que les propos de Paul sur la Loi demeurent obscurs. Surtout, Pannenberg parlera davantage de la volonté universelle de justice de Dieu que de la Loi; c'est que la Loi d'Israël, comme telle, lui paraît abolie par la Résurrection de Jésus. D'une part, Pannenberg estime que Luther (dans sa conception des deux règnes et donc aussi des rapports entre Loi et Évangile) demeure un homme du Moyen Âge (cf. *EuEk* 97 ss.); d'autre part, il préfère développer ce que la tradition luthérienne nomme l'usage politique de la loi sous l'angle d'une « théologie du droit » (cf. *EuEk* 11-40: « *Christliche Rechtsbegründung* », dans *Handbuch der christlichen Ethik*, II Fribourg-en-Brisgau-Gütersloh 1978, p. 323-338).

de Jésus et sa critique de la Loi. La « nécessité interne »⁶⁴ de la mort de Jésus n'est donc pas à déduire d'une idée préconçue de Dieu, par exemple d'une détermination spéculative de la mort ou de la souffrance de Dieu⁶⁵, mais bien, exclusivement, de l'événement contingent et particulier de la prédication de Jésus et de sa critique de la loi juive. C'est seulement de cette manière, ancrée dans l'en bas, dans l'histoire réelle, que l'on pourra saisir le sens de la mort de Jésus en faisant échec à toutes les interprétations fantastiques ou mythologiques qui l'accompagnent d'ordinaire. Si l'on veut ensuite parler d'un agir de Dieu dans l'événement de la croix⁶⁶, on ne pourra le faire à bon droit que sur la base d'un agir de Dieu dans l'histoire même de Jésus. Voici la réponse à la deuxième question posée: le destin⁶⁷ de Jésus découle de sa fonction, c'est-à-dire de la manière dont il a, centralement, ébranlé la loi juive. La croix, dans un premier temps, n'est que le *démenti* de la revendication et de la prédication de Jésus; elle est fonction négative de la corrélation de base qui rattache Jésus et sa Résurrection⁶⁸.

Cependant, Pannenberg n'en reste pas à cette signification négative de la mort de Jésus. En effet, la croix n'est pas seulement la conséquence de la critique que Jésus exerce à l'encontre de la Loi, elle est aussi la con-

⁶⁴ Sur l'interprétation de la mort de Jésus dans le Nouveau Testament, on consultera: W. Popkes: *Christus traditus*, Zurich 1967; H. Kessler: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; enfin l'excellente mise au point récente de M.-L. Gubler: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, Göttingen-Fribourg 1977.

⁶⁵ Pannenberg se déclare sur ce point d'accord avec J. Moltmann: la présence de Dieu dans la croix de Jésus ne saurait rester indifférente lorsqu'il s'agit de repenser le concept de Dieu, par delà le théisme et l'athéisme (cf. « Christologie und Theologie », *art. cit.*, 169 = 94). Néanmoins, Pannenberg veut penser l'action de Dieu dans la mort de Jésus comme auto-réalisation de soi (*Selbstverwirklichung*), non comme kénose ou auto-aliénation.

⁶⁶ Cf. la postface à E. F. Tupper, *op. cit.*, p. 305.

⁶⁷ Il faut bien voir que Pannenberg comprend le destin de Jésus à la fois comme sa mort (subie) et sa résurrection (opérée par Dieu).

⁶⁸ Sur ce point, il faut donner raison, me semble-t-il, à B. Klappert dans son analyse de la *Grundkorrelation* Jésus/Résurrection, malgré la critique de Pannenberg (N 419 ss.) et les mises au point de H. Niele (*op. cit.*, p. 178 s.) et de Ch. von Schönborn (*art. cit.*, 436-438). Pour Pannenberg, la résurrection ne confirme pas seulement la revendication prépascale de Jésus, elle inverse aussi le sens (*Sinnumkehrung*, N 420) de la mort de Jésus: c'est là le point de départ des affirmations sur le sens représentatif de la mort de Jésus. Il n'en reste pas moins que la divinité de Jésus est comprise — dans un premier temps au moins — uniquement en fonction de sa résurrection; le sens de la croix n'intervient qu'après coup, dans l'examen de la portée sotériologique de l'humanité de Jésus. Si Pannenberg veut réellement repenser l'action et la présence de Dieu dans la croix, il devrait en traiter déjà dans la première partie — à propos de la divinité de Jésus — et non pas se contenter de réviser la deuxième partie.

dition de possibilité de notre propre participation au Royaume de Dieu annoncé et manifesté par Jésus⁶⁹. C'est que la critique de la Loi découle elle-même de l'annonce du Royaume. La croix n'exprime donc pas seulement un manque, le désaveu catastrophique et scandaleux de la revendication de Jésus, elle est également l'expression du *don de soi* de Jésus, de sa volonté d'apporter le Royaume aux hommes. Plus encore: elle seule permet de parler — christologiquement — d'une « Selbstpreisgabe », d'un total don de soi de la part de Jésus; elle concrétise et radicalise le don de soi de Jésus à son Père dans son comportement le plus intime, le plus vrai (cf. GC 346 = 430)⁷⁰.

C'est à partir de cette donnée positive qu'il faut expliquer ce que Pannenberg affirme ensuite de la signification de la croix comme « expiation représentative » (GC 251 ss. = 309 ss.)⁷¹. On ne saurait faire abstraction de la marche de Jésus vers la croix, de son cheminement historique, pour interpréter le sens théologique de la croix. L'annonce prophétique du Royaume et sa conséquence polémique (la critique de la Loi) fondent le sens représentatif, anthropologique et sotériologique, de la croix.

b) La croix exprime la signification sotériologique de l'humanité de Jésus, thèse que Pannenberg étaye en montrant en particulier l'universalisation de la Loi chez saint Paul (cf. GC 267 ss. = 329 ss.). Cela lui permet de comprendre la croix de Jésus comme représentation *inclusive* de l'humanité impie. Dans la Postface à la *Christologie*, en 1976, Pannenberg peut ainsi écrire, non sans une certaine fierté: « A ma connaissance, c'est la première fois dans l'histoire de la christologie que le sens représentatif de la mort en croix de Jésus n'est pas seulement affirmé (*behauptet*), mais également fondé (*begründet*) à partir de l'histoire de Jésus, c'est-à-dire

⁶⁹ Cf. H. Niele, *op. cit.*, p. 216 n. 23: « P. understands (...) the cross as materially related to the Kingdom of God in that it opens (...) the gate to the kingdom for us ».

⁷⁰ Cf. von Schönborn, *art. cit.*, 436.

⁷¹ Le livre de H. Niele est entièrement consacré à cette difficile question. Tout en admirant l'œuvre de Pannenberg et en approuvant ses présupposés herméneutiques, Niele est d'avis que sa « staurologie » (doctrine de la croix) reste prise dans les rêts d'une conception juridique de Dieu. Selon Niele, si la Loi a réellement été abolie par la Résurrection de Jésus, il faut rompre aussi avec l'idée d'un Dieu législateur et punitif. Dès lors, la croix de Jésus est à comprendre comme un mystère et un miracle de la grâce (p. 206) et non comme une conséquence de l'idée universelle et anthropologique de substitution. — Antérieurement, D. Sölle avait déjà critiqué, également chez Pannenberg, la tendance générale, selon elle, de la tradition théologique à interpréter la « représentation » de Jésus comme une « substitution », comme si Jésus prenait notre place, de manière exclusiviste (cf. *La représentation*, Paris 1969, notamment p. 64 s.).

en fonction de la structure de sens implicite de cette histoire, constituée par la relation de réciprocité entre l'apparition de Jésus, sa croix et sa résurrection » (GC, N 420).

Par cette dernière précision, Pannenberg indique clairement, contre la critique que lui a adressée B. Klappert, que la croix fait pour lui partie, comme événement subi par Jésus, de la corrélation de base à laquelle il y a lieu de référer sans cesse chaque énoncé christologique.

Mais qu'en est-il des implications de cette corrélation de base en ce qui concerne non seulement la divinité de Jésus, mais encore le rapport fondamental entre sa divinité et son humanité ?

Tout dépend ici, une fois encore, de la théorie pannenbergienne de la vertu rétroactive de la résurrection de Jésus (cf. GC 310 = 383). Dans la perspective choisie, à savoir celle de la christologie « par le bas », il n'est plus possible de tabler sur l'Incarnation pour parler de la divinité de Jésus. Au contraire, l'Incarnation, dont le sens théologique n'est pas à négliger, pourra être considérée seulement comme le *résultat* d'un processus historique. C'est dire qu'aussi bien la divinité de Jésus que l'unité de son humanité et de sa divinité ne doivent plus être pensées en termes d'unité de nature⁷², mais bien en fonction de l'itinéraire historique de Jésus de Nazareth, concrétisé dans l'unité de sa fonction et de son destin. L'Incarnation ne doit pas être prise comme point de départ implicite ou explicite de la réflexion christologique, mais elle se donne à penser comme processus historique (GC 314 = 387), processus menant à une union toujours plus étroite de Jésus avec Dieu. Notons-le toutefois: ce processus qu'est pour Pannenberg l'Incarnation ne procède pas d'un noyau, d'un germe déposé à l'origine et qui se déploierait selon un schéma évolutionniste⁷³. Il se déroule au contraire « à partir de la fin » (c'est-à-dire: de la résurrection d'une part, de l'avenir d'autre part), il n'a de signification que rétrospec-

⁷² Cf. à ce sujet le dialogue entre Ch. von Schönborn et Pannenberg. Il est clair que là où le dogmaticien d'inspiration thomiste pensera l'union hypostatique (personnelle) de Jésus et du Fils de Dieu en termes de *nature*, le théologien de l'histoire et de l'eschatologie privilégiera l'union historique de Jésus avec son Père comme fondement de l'union hypostatique de Jésus avec le Fils, ce qui ne manquera pas d'avoir des conséquences sur la doctrine trinitaire (cf. à ce sujet les remarques éclairantes de G. Ph. Widmer: « L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », *RHPPhR* 56, 1976, 495-508). C'est pourquoi, du point de vue qui est le sien, Ch. von Schönborn a raison de voir une « réduction eschatologique » (*eschatologische Einführung*, 443) dans la christologie de Pannenberg.

⁷³ On commet un contre-sens monumental dès que l'on interprète la pensée de Pannenberg comme évolutionniste, puisque l'on passe à côté de son « ontologie eschatologique »; cf. sa critique de l'évolutionnisme *GSTh* 72; cette critique de l'évolutionnisme implique pour lui une critique de l'idée de téléologie (cf. aussi *GSTh* 1, 9 contre l'interprétation de G. Sauter, dans *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965, p. 243 ss.).

tivement (dans son aspect noétique), dans l'optique de la force rétroactive qui le conditionne (aspect ontologique).

Un texte, qui se mesure à la conception de l'Incarnation d'I. A. Dorner, fournit l'essentiel de la position de Pannenberg:

« Le projet tenté ici d'une christologie qui s'intéresse, comme Dorner, au progrès de l'unité divino-humaine dans la carrière terrestre de Jésus, se distingue de Dorner en ce que, avec la force rétroactive qui lui est propre, le sens de confirmation de la Résurrection est considéré comme la pierre de touche pour la connaissance de la personne de Jésus. D'une part on peut ainsi comprendre à sa juste valeur que, dans l'histoire de la tradition, ce soit seulement la résurrection de Jésus qui ait constitué le point de départ de la reconnaissance de son unité avec Dieu. Mais d'autre part le sens rétroactif de la résurrection, comme approbation du comportement prépaschal de Jésus et de ses prétentions, permet de considérer comme vrai depuis le commencement, pour la totalité de la personne de Jésus, ce qui est vrai à partir de la résurrection. Le sens rétroactif de la résurrection de Jésus ainsi comprise permet de dépasser le dilemme entre une unité de Dieu *ou bien* achevée dès le commencement *ou bien* réalisée par un événement postérieur de la carrière de Jésus » (GC 317 = 391).

Voilà donc ce que l'on peut dire de fondamental, par delà tous les détails d'interprétation, du projet christologique global de Pannenberg: sur la base d'une conception proleptique et eschatologique de l'histoire de Jésus, tous les énoncés de la christologie classique sont réinterprétés et passés au crible de la théorie de la rétroaction. Il en va ainsi aussi bien de la kénose (cf. GC 317 ss. = 329 ss.) que du difficile problème des deux natures (cf. GC 291 ss. = 359 ss.)⁷⁴, plus généralement. La divinité de Jésus ne saurait être conçue spéculativement, abstraction faite de l'histoire de l'homme Jésus; il ne s'agit donc pas de définir à priori les concepts de « divinité » et d'« humanité », mais de comprendre strictement la divi-

⁷⁴ Cf. ici encore Ch. Schönborn, *art. cit.* — La différence aussi bien avec le thomisme qu'avec Pannenberg est très nette dans la christologie de K. Barth: l'unité des deux natures découle non seulement de l'unité fonctionnelle de la personne et de l'œuvre de Jésus, mais plus radicalement de l'événement divino-humain de la réconciliation: « Le Dieu qui réconcilie en Jésus-Christ est le vrai Dieu, l'homme réconcilié en Jésus-Christ est l'homme véritable » (B. Klappert, *op. cit.*, p. 93). C'est pourquoi Klappert peut conclure, en marquant très bien de la sorte la méprise de Pannenberg sur la prétendue « christologie de l'Incarnation » barthienne: « La doctrine des deux natures est une implication de la doctrine de la réconciliation orientée sur la croix » (p. 94).

nité de Jésus *en fonction* de l'identification de cet homme historique concret avec Dieu, identification opérée dans l'événement de sa résurrection (cf. GC 334 = 412); « C'est en tant qu'il est cet homme que Jésus est Dieu » (*ibid.*). C'est la relation personnelle et historique de Jésus avec son Père (relation comprise, à la suite de K. Rahner, comme *Hingabe*, don de soi), qui légitime et rend possible l'affirmation d'une identité indirecte de Jésus avec le « Fils de Dieu ». Contrairement à la christologie traditionnelle, on ne peut plus passer, dans ce modèle historique et eschatologique, directement de Jésus au Fils ou au Logos, mais il est nécessaire de s'en tenir à la médiation concrète par laquelle Jésus se donne, s'offre au Père. La *différence* entre Jésus et son Père, que Jésus ne cesse de respecter, est le fondement effectif de son unité avec Dieu d'une part, de son identification comme Fils de Dieu d'autre part (cf. GC 335 ss. = 415 ss.). Cette différence est à comprendre comme différence temporelle, proleptique-eschatologique, entre l'histoire de Jésus et son destin résurrectionnel.

Seule l'idée de rétroaction permet de clarifier le rapport entre l'être éternel du Fils et la manifestation concrète de Jésus de Nazareth:

« Si, du point de vue noétique, la connaissance de la filiation éternelle de Jésus en tant que dialectiquement identique avec son humanité repose sur la singularité même de cette humanité dans sa relation avec le Père divin, on constate l'inverse du point de vue ontologique; car, dans l'être, la filiation divine caractérise ce en quoi l'existence humaine de Jésus, unie au Père et cependant distincte de lui, trouve le fondement de son unité et de son sens » (GC 349 = 433).

La Résurrection ne constitue donc pas seulement l'assise noétique de la connaissance de la divinité de Jésus (Ire partie), mais elle manifeste en même temps ce que Jésus était déjà — ontologiquement — dans son histoire, et de toute éternité. Le cheminement historique de Jésus⁷⁶ se révèle ainsi rétrospectivement porteur de l'être éternel du Fils, mais de telle manière qu'il demeure absolument nécessaire à l'intelligence de cette éternité.

⁷⁶ La démarche d'ensemble des GC dépend étroitement de ce cheminement historique de Jésus; j'en ai pour preuve l'interprétation implicite des trois offices de Jésus au cours de l'ouvrage: Pannenberg part de l'office prophétique (Ire partie, puis repris dans la IIe partie), il continue par l'office sacerdotal (la mort de Jésus dans la IIe partie) et il aboutit à l'office royal (GC 379 ss. = 496 ss.). On observe ainsi chez lui une tendance à l'historicisation des trois offices, comme c'était déjà le cas dans l'orthodoxie protestante (cf. U. Gerber: *Christologische Entwürfe*, op. cit., p. 11 et 17), alors que Calvin, en particulier, interprète le *munus triplex* comme une confession de foi, une louange relative à trois aspects structurels de l'œuvre de salut de Dieu en Christ (cf. Gerber, p. 11).

L'humanité de Jésus ne saurait être dissoute dans l'éternité du Fils, dans sa propre divinité, comme tendait à le faire l'ancienne théorie de l'an-hypostasie (cf. GC 349 ss. = 433 ss.)⁷⁶; Jésus ne vit pas d'abord du Fils, mais du Père; c'est seulement dans la mesure où il vit du Père qu'il peut s'avérer un avec le Fils (GC 351 = 435 s.).

c) Telle est, pour l'essentiel, la tendance principale qui se fait jour dans la *Christologie* de Pannenberg, lorsqu'il essaie de fonder l'affirmation de la divinité de Jésus sur le sens immanent à son histoire: la divinité de Jésus doit être comprise en fonction de la relation historique et personnelle de Jésus avec son Père. Il semble bien que nous touchions-là le nerf de la christologie.

Pourtant, Pannenberg, par la suite, a critiqué la déficience théologique de sa propre démarche. Dire en effet, comme dans la *Christologie*, que Jésus n'est pas accessible sans son Dieu, mais qu'il est, en raison même de sa résurrection, « un avec Dieu et ainsi Dieu lui-même » (GC 334 = 412), c'est présupposer que l'on comprend l'histoire de Jésus, par avance, comme manifestation définitive et véritable de Dieu et donc que l'on sait déjà qui est le Dieu dont on parle. La méthode de la christologie pas le bas isole artificiellement l'agir de Dieu de l'histoire de Jésus⁷⁷. Elle échoue à reconnaître dans l'histoire de Jésus l'auto-révélation réelle de Dieu, parce qu'elle réduit la catégorie de révélation à un rôle de simple instrument herméneutique d'interprétation, dans le contexte de l'histoire des traditions, au lieu de la comprendre comme la description d'un avènement réel (162 s. = 88 s.). Il n'en demeure pas moins que la méthode par le haut, même si elle fait droit à un aspect de la vérité, traite à la légère l'importance décisive

⁷⁶ Cf. la critique adressée à l'interprétation pannenbergienne de l'an- et de l'en-hypostasie par E. Jüngel: « Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes », dans *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, p. 126-144, 140 s. Jüngel insiste sur la grâce prévenante par laquelle le Logos fonde déjà l'être de Jésus comme Fils, alors que Pannenberg — conformément à sa théorie proleptique — ne veut déceler cette grâce que dans l'agir de l'Esprit à la Résurrection (cf. sa réplique à Jüngel: N 424 s.). De son côté, H. Berkhof a vivement reproché à Pannenberg d'avoir conservé l'en-hypostasie (cf. Pannenberg: *FZPhTh* 25, 1978, 101; N 418 s.). Pannenberg, en effet, ne rejette pas l'en-hypostasie mais il la réinterprète en fonction du déroulement historique de la vie de Jésus: Jésus, dit-il, ne vivait pas du Fils; il vivait du Père, et c'est ainsi qu'il s'est montré un avec le Fils (GC 351 = 435 s.). La différence essentielle de sa position par rapport à celle de Jüngel vient sans doute du fait que Jüngel conçoit l'en-hypostasie de Jésus comme enhypostasie dans la Parole de Dieu (Jüngel, p. 142), notion que Pannenberg estime discutable et incompatible avec sa propre conception du fait et du sens.

⁷⁷ Cf. « Christologie und Theologie », *art. cit.* Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ces pages (chiffre du texte allemand, suivi de celui de la version française).

de l'humanité de Jésus. La christologie n'est-elle pas condamnée, dans ces conditions, soit à faire abstraction de l'auto-révélation de Dieu, soit à manquer la réalité de l'histoire ? Toute connaissance de Dieu n'en devient-elle pas impossible ? Ce serait, il faut l'avouer, l'échec irrémédiable de la christologie.

L'aporie à laquelle la pensée christologique semble conduite peut être formulée dans cette autre question, relative à l'histoire de Jésus : « Comment un événement aussi extrinsèque (*äusserliches*) à son être peut-il révéler Dieu » ? (163 = 89).

Nous sommes ainsi renvoyé à l'interprétation théologique de l'histoire comme telle (cf. ci-dessus ch. I § 5) : ou bien l'histoire signifie elle-même une réalité positive, anthropocentrée, totalement étrangère et extrinsèque à Dieu, et Dieu lui-même, pour autant qu'il soit alors pensable, n'a rien à voir avec l'histoire, avec aucune histoire ; ou bien l'histoire porte en elle la possibilité de Dieu, et il devient pensable de parler d'une révélation réelle de Dieu dans l'histoire. La christologie semble bien devoir recourir à une conception plus large, spécifiquement *théo*-logique, des rapports entre l'histoire, la réalité de l'homme et la réalité de Dieu. C'est la raison pour laquelle Pannenberg en vient à postuler une union générale de l'homme et de Dieu.

L'histoire doit être comprise rigoureusement comme une histoire « divino-humaine » (167 = 92) ; l'homme lui-même (et non pas seulement Jésus, dans sa singularité) n'est pas séparable de Dieu :

« Que cet homme ne soit pas accessible sans son Dieu, cela ne vaut pas exclusivement de Jésus (...), mais de l'humanité en général. C'est pourquoi, réciproquement, l'union de Jésus à Dieu n'est en rien étrangère à l'homme en général, cela sans dommage pour ce qui lui est propre » (165 = 91).

Du point de vue herméneutique, il ressort clairement que l'on ne peut pas parler de l'union de Jésus avec son Dieu sans présupposer une « union effective de l'homme *en général* avec Dieu » (166 = 91, je souligne ; « die tatsächliche Verbundenheit des Menschen als solchen mit Gott »). Pannenberg n'hésite pas à établir en dernière instance un étonnant parallélisme, d'allure très spéculative, entre le processus intra-trinitaire par lequel, tout en se distinguant de son Père, et même *parce qu'il* se distingue réellement et profondément de lui, Jésus devient un avec lui, et l'histoire divino-humaine de l'humanité, dans laquelle l'homme se réalise lui-même en approfondissant sa distinction et donc aussi son unité avec Dieu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre son affirmation centrale, selon laquelle « la

réalisation de soi par l'homme et la réalisation de Soi par Dieu sont donc identiques » (174 = 98). La formulation, sans doute, est maladroite et peut prêter à confusion, comme s'il s'agissait ici d'une *identification* absolue, quasi gnostique, entre Dieu et l'homme⁷⁸. En fait, Pannenberg, qui ne cesse de vouloir fonder l'anthropologie *dans* la christologie — sans confusion et sans séparation ! —, précise juste après : « La réalisation de soi par l'homme est la réalisation de Soi par Dieu, *mais elle n'est atteinte que comme réalisation de Soi par Dieu* ». L'homme « ne peut trouver son soi que s'il se distingue de Dieu » : « Plus profonde et plus claire est la distinction de soi d'avec Dieu (...) plus est profonde et étroite l'union avec Dieu et avec le soi véritable de l'homme » (*ibid.*)⁷⁹.

En conclusion, la réflexion christologique débouche nécessairement, selon Pannenberg, sur une réflexion théo-logique et anthropologique. On ne saurait en rester à la corrélation de base entre l'histoire de Jésus et sa résurrection, à ce qu'il y a lieu d'appeler la « petite prolepse ». Ce faisant, la christologie ne serait encore que « jésulogie »⁸⁰, discours incomplet et mutilé, isolé de la réalité de Dieu et de l'horizon universel dans lequel se meut l'humanité. Il faut donc, d'une manière ou d'une autre, faire le pas de la petite à la grande prolepse, et élargir la christologie aux dimensions de l'universel. La christologie restera — avec son critère herméneutique fondamental : le sens immanent à l'histoire de Jésus — la base indispensable de tout énoncé théologique authentiquement chrétien ; néanmoins, elle ne pourra s'avérer universelle et convaincante du point de vue de la raison qu'à la condition d'être située dans le contexte plus vaste de l'histoire universelle et de sa relation fondamentale à Dieu comme puissance de l'avenir.

Du point de vue ontologique, Pannenberg présuppose ainsi *une homologie*

⁷⁸ Cf. la critique de Ch. von Schönborn, *arr. cit.*, 445, et la réponse de Pannenberg, *FZPhTh* 25, 1978, 103 ; Pannenberg est d'avis que le P. von Schönborn surestime ses liens avec Hegel. En effet, Pannenberg a critiqué avec force la gnose hégélienne et lui a substitué une pensée proleptique-eschatologique plus respectueuse de la finitude de la réflexion humaine et de la contingence de l'histoire. Néanmoins, le recours que Pannenberg fait à la dialectique spéculative du fini et de l'infini ne revient-il pas en dernière instance à penser l'*identité* du mouvement propre de l'homme et du mouvement propre de Dieu ? C'est ce que nous aurons à nous demander dans notre examen critique.

⁷⁹ On peut noter ici le parallélisme frappant entre la christologie et l'anthropologie : de même que Jésus n'est un avec le Fils que par la médiation de sa relation au Père, l'homme ne devient un avec son propre Soi que par la vertu de sa relation à Dieu. La structure d'argumentation est identique. La question sera de savoir si cette donnée anthropologique est accessible à l'anthropologie universelle ou si elle découle exclusivement de la révélation christologique saisie dans et pour la foi.

⁸⁰ Pannenberg n'entend donc aucunement se cantonner dans une jésulogie, fût-ce une « jésulogie de la prolepse apocalyptique », comme le lui a reproché B. Klappert.

structurale entre la christologie et l'anthropologie. La structure proleptique immanente à l'histoire de Jésus et, plus globalement, à la christologie (corrélation de base entre Jésus et la Résurrection) fonde la structure proleptique générale et universelle de l'histoire humaine dans son ensemble.

Du point de vue herméneutique ou noétique, nous nous mouvons indéniabement dans un cercle: le fondement christologique, solidement enraciné dans l'histoire, a besoin, pour s'avérer rationnel et universel, de se vérifier dans une compréhension à la fois spéculative et rationnelle de l'histoire de l'homme.

Pour préciser quelle est à cet égard la position de Pannenberg, il nous faut donc nous tourner maintenant vers la théo-logie (§ suivant) et vers l'anthropologie (ch. 3).

Ce n'est qu'au terme de cet exposé que nous pourrions nous interroger critiquement sur le modèle global mis ainsi en œuvre par Pannenberg.

§ 2. *Christologie et théo-logie*⁶¹

Thèse: L'idée de Dieu est nécessaire pour quiconque veut comprendre rationnellement le sens de l'anthropologie, quand bien même elle ne suffit pas à attester la réalité de Dieu dans l'histoire des hommes. Dieu ne peut être pensé dans sa réalité manifeste que sur la base de l'histoire et dans une perspective eschatologique. Comme puissance de l'avenir et force qui détermine la totalité du réel, Dieu trouve dans la théologie trinitaire son expression la plus achevée, fondée dans l'histoire de Jésus de Nazareth et capable de surmonter l'opposition de l'athéisme et du théisme.

a) *Le passage de l'anthropologie à la théologie*

La réalité de Dieu est aujourd'hui problématique. Pannenberg ne cesse d'affirmer, tout au long des analyses, cette *Strittigkeit* de Dieu. Dieu n'a rien d'une évidence, d'un quelconque objet de l'expérience immédiate (cf.

⁶¹ Cf. avant tout: *La Christologie*; dans *GSTh* 1, les articles suivants: « Analogie und Doxologie », 181-201; « Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie », 296-346; « Die Frage nach Gott », 361-386; « Der Gott der Hoffnung », 387-398; dans *ThRG*: « Eschatologie, Gott und Schöpfung », 9-29; le volume entier *GGMF*: « Christologie et théologie », *QF* 4, 1975, 85-99 (repris maintenant dans *GSTh* 2, 129-143, précédemment dans *KuD* 21, 1975, 159-175); « Der Gott der Geschichte », *KuD* 23, 1977, 76-92 = *GSTh* 2, 112-128. Cf. les analyses récentes de H. Neie: *The Doctrine of the Atonement in the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Berlin-New York 1979, p. 110 ss. (The Concepts of God and Being) et 122 ss. (The Existence of God).

WTuTh 303). Toute « preuve » de l'existence de Dieu, telle que l'entendait classiquement l'onto-théologie, nous est désormais interdite, à moins que l'on ne découvre au cœur même de l'expérience humaine, dans l'histoire, une sorte d'auto-démonstration (*Selbsterweis*) de Dieu (cf. WTuTh 302).

Pannenberg voit différentes causes à cette situation typiquement moderne et occidentale. Nous pouvons en retenir au moins deux :

a) La critique kantienne a ramené la question de Dieu dans les limites de l'anthropologie (cf. GGMF 9-16). Aucune preuve de l'existence de Dieu n'est plus possible, et surtout pas à partir de la cosmologie. Seule l'anthropologie permet de redécouvrir le sens possible du concept de Dieu.

b) Sur le plan social et culturel, l'époque moderne se caractérise avant tout par l'éclatement des Eglises chrétiennes en confessions diverses, avec pour conséquence l'émergence d'un monde dégagé de tout lien religieux (cf. *EtuEk* 254). L'athéisme tend à devenir une évidence du temps.

Nous aurons à souligner plus loin (cf. ch. 3) la nouvelle signification qui échoit ainsi à l'anthropologie. Il nous suffit ici de noter que Pannenberg engage un débat fondamental avec toutes les formes de l'athéisme contemporain⁸² en se plaçant délibérément sur le terrain de l'anthropologie. L'erreur commune à ces athéismes ne serait pas tant de travestir la véritable image de Dieu (comme on l'a trop facilement reproché par exemple à F. Nietzsche), mais de passer philosophiquement et anthropologiquement à côté de l'essence religieuse de l'être humain, telle qu'elle est connaissable dans l'ordre de la raison.

Dès lors, il apparaît que l'argumentation anthropologique sert à Pannenberg d'instance de vérification permettant de rendre compte, après coup, de la rationalité et de l'universalité de la révélation christique⁸³. Pour l'instant, nous aimerions montrer ce rôle déterminant de l'anthropologie dans l'élaboration d'une doctrine rationnelle de Dieu.

L'enjeu de notre recherche est le suivant: il s'agit de découvrir en quel sens et de quelle manière l'approche de Dieu par une démarche de théologie fondamentale (= par l'anthropologie) est à la fois distincte et conclu-

⁸² Cf. *GSTh* 1, 347-360 et *GGMF* 16-18, 29-47. Consulter à ce sujet J. Figl: *Atheismus als theologisches Problem*, Mayence 1977; P.-L. Dubied: *L'athéisme: une maladie spirituelle ?*, Genève 1982.

⁸³ H. Niec, *op. cit.*, p. 104 ss., parle ici d'une « Corroborative Anthropological Evidence ».

ante par rapport à l'affirmation théologique de Dieu dans la doctrine christologique et trinitaire. En théologie fondamentale, Pannenberg part de l'homme, de sa structure et de sa situation empirique et historique. Il se fraie un chemin en direction du thème propre à la doctrine chrétienne — Dieu — en s'interrogeant d'abord sur la structuration de l'être humain dans sa quête essentielle de Dieu, du divin, de l'infini. Cette configuration de l'homme, sa *Fraglichkeit*, est en soi universelle et donc observable de manière générale (cf. *GSTh* 1, 371 s.). Elle ressemble à s'y méprendre à un existentiel au sens de R. Bultmann ou à un transcendantal au sens de K. Rahner. La recherche par laquelle l'homme s'efforce d'atteindre son identité véritable, sa destination ultime⁸⁴, fait intégralement partie de l'essence humaine. Elle ne devrait donc être ignorée par aucune analyse rigoureuse et objective de la réalité anthropologique.

Cette thèse initiale marque aux yeux de Pannenberg les limites de tout athéisme théorique. Il paraît en effet difficile de nier qu'il y ait un lien entre la quête humaine de l'infini, ou de la destination ultime de l'homme, et l'idée générale et universelle de Dieu. Toute la question est évidemment de savoir de quel type est ce lien. Ne vaudrait-il pas mieux en rester à la question pour la question, sans vouloir lui faire correspondre à tout prix une réponse (cf. *GSTh* 1, 373 ss.)? N'est-il pas préférable, plus honnête aussi, de se contenter de l'idée de Dieu, quitte à la réinterpréter en termes généalogiques, psychologiques, etc., plutôt que de postuler un possible passage de l'idée de Dieu à sa *réalité*?

Pannenberg s'est heurté ici à la thèse philosophique de W. Weischedel⁸⁵. Cet auteur a essayé, en effet, de fonder une authentique « philosophie théologique » en s'appuyant sur le concept de « radikale Fraglichkeit » : l'homme est interrogation incessante et sa question ne saurait déboucher sur une réponse, car cette réponse mettrait un terme à l'interrogation et signifierait en un sens la déshumanisation de l'homme; pour respecter l'incessant et radical questionnement de l'être humain et tenir compte ainsi de ce qu'il y a de meilleur dans l'athéisme moderne, on ne peut penser « Dieu », à la limite, que comme l'*origine* (négative, muette et insaisissable⁸⁶ de cette interrogation, comme le *Vonwoher der Fraglichkeit*. La position de Wei-

⁸⁴ Cf. « Quelques remarques sur l'Aliénation », dans *Temporalité et Aliénation*, Paris 1975, p. 297-301, ainsi que *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978.

⁸⁵ Cf. W. Weischedel: « Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus », *EvTh* 22, 1962, 233-249 et le débat publié à ce sujet par J. Salaquarda: *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971.

⁸⁶ Cf. *Der Gott der Philosophen*, 11, Darmstadt 1975 (3e éd.), p. 216 ss.

schedel présuppose donc la *progressio ad infinitum* de la question et le refus critique de toute véritable réponse à cette question.

Pour Pannenberg, une description phénoménologique correcte de la question suffit pourtant à montrer que toute question est visée de quelque chose et attende d'une réponse effective (*GStH* 1, 378). Le questionnement de l'homme, si incessant et radical soit-il, n'équivaut pas à un nihilisme absolu, mais porte sur la réalité elle-même et en interroge le fondement ultime (*Grund*). L'interrogation ne s'exerce jamais vraiment dans le vide, mais est toujours ontologiquement motivée.

Telle est l'argumentation essentielle que Pannenberg oppose à Weischedel. Mais il fait un pas de plus, tout à fait remarquable à notre avis, en identifiant l'idée même de l'être, sur laquelle repose cette argumentation, à l'idée de puissance, de force⁸⁷. L'être ultime de la réalité, son fondement, n'est autre que la puissance qui détermine cette réalité. Or cette considération nous amène nécessairement à l'idée de Dieu, que Pannenberg définit formellement et nominalement comme « alles bestimmende Wirklichkeit » ou comme « Macht über alles »⁸⁸ (cf. *WTuTh* 305 s., mais déjà *GStH* 1, 11: « bestimmende Macht »)⁸⁹. Le mouvement essentiel de l'homme, son auto-transcendance, porte donc, en définitive, sur l'idée de Dieu comme force aux prises avec la réalité du réel. On voit bien que dans ce passage de l'anthropologie à l'idée de Dieu est impliqué bien davantage que la simple *idée* de Dieu; l'homme, dans son questionnement existentiel et personnel, ne joue pas avec des concepts, n'a pas à faire avec des mots: il cherche une réponse *réelle* à sa situation concrète. Il a besoin⁹⁰ d'un Dieu réel, qui s'atteste comme une puissance transformatrice et agissante au sein même de sa vie et du monde. La définition nominale de Dieu qui s'impose rationnellement en anthropologie appelle une manifestation de Dieu dans la réalité⁹¹.

⁸⁷ La remarque est faite avec perspicacité par H. Nieie, *op. cit.*, p. 112: « Pannenberg postulates the identity of being with power ».

⁸⁸ Les deux expressions s'équivalent, dans la mesure où *Wirklichkeit*, que l'on traduit normalement par *réalité*, dérive de « wirken », agir, avoir de l'effet; « die bestimmende Wirklichkeit » signifie « l'activité, la puissance qui détermine ».

⁸⁹ Cf. J. Berten, *op. cit.*, p. 28-31.

⁹⁰ Pannenberg distingue explicitement les *besoins* objectifs de l'homme de ses *désirs* subjectifs ou arbitraires, cf. *GC* 210-211 = *EC* 259.

⁹¹ Tout autre est le projet d'E. Jüngel, qui estime discutable l'approche de l'homme à partir de la *Fraglichkeit* et donc d'une idée nominale préalable de Dieu, cf. *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit.*, p. 334 ss.

Sans doute, Pannenberg est bien conscient des *limites* de son argumentation anthropologique:

1. Elle en reste une définition nominale, formelle et provisoire de Dieu; la réalité de Dieu comme telle lui échappe totalement ⁹².

2. L'analyse transcendentale ⁹³ qui part de la *Fraglichkeit* de l'homme aboutit, nous l'avons vu, à une affirmation relative au fondement de l'être (= notion de puissance). Elle est par contre tout à fait incapable de prétendre:

- que cette puissance (l'avenir) soit identique à Dieu;
- qu'elle soit une personne;
- qu'elle existe réellement;
- qu'elle corresponde *a fortiori*, de quelque manière que ce soit, à l'image biblique de Dieu (cf. *GSTh* 1, 377 ss.).

3. L'analyse anthropologique atteste, tout au plus, l'essence religieuse de l'homme (cf. *GGMF* 24); dans ses limites mêmes, elle est néanmoins *nécessaire*, pour autant que l'on ne veuille pas laisser se creuser un fossé infranchissable entre l'affirmation rationnelle de Dieu et la compréhension universelle de l'homme. Cette élucidation d'un possible passage de l'anthropologie générale à la théologie n'a donc qu'un caractère propédeutique (cf. *WTuTh* 425). En démontrant la structure essentiellement religieuse de l'être humain, on ne prouve nullement l'existence de Dieu; on se donne les moyens de rendre compte, non seulement du caractère nécessaire de la visée humaine de Dieu, mais encore du caractère rationnel, anthropologiquement parlant, de l'affirmation de Dieu. Ce n'est qu'à

⁹² Nous avons noté l'embarras de Pannenberg face aux limites de sa propre *Christologie*, cf. *Nachwort* 421: si les affirmations christologiques elles-mêmes en restent à une description herméneutique, sans se prononcer sur la réalité et sur la vérité ultimes de la révélation, ne s'arrêtent-elles pas en effet sur le seuil de la réflexion théologique ?

⁹³ Sans doute, Pannenberg n'emploie pas lui-même ce terme, qu'il estime incompatible avec sa conception historique et eschatologique de la connaissance et de l'être; une telle terminologie convient plutôt à la pensée de K. Rahner. Néanmoins, nous pensons possible de l'utiliser ici pour retranscrire l'intention réelle de Pannenberg.

posteriori, une fois établie l'historicité de la révélation christique, que le lien entre l'anthropologie et l'idée de Dieu apparaîtra comme réel et rationnel, en conformité avec le sens implicite de cette révélation.

Pour pouvoir parler de Dieu en réalité et en vérité, pour pouvoir le reconnaître comme Dieu, il nous faut donc en revenir à l'histoire, selon la tendance de toute théologie de la révélation.

b) *Dieu révélé dans l'histoire* (le fondement christologique de la doctrine de Dieu)

1. *Comment parler aujourd'hui de Dieu* ⁸⁴ ?

Pour Pannenberg, on ne peut parler de Dieu au sens strict, dans sa réalité, qu'en faisant appel à la médiation de l'histoire. Cela nous est apparu très clairement lorsque nous avons étudié sa compréhension de la révélation comme auto-manifestation *indirecte* de Dieu dans l'histoire.

Dès les débuts de sa réflexion théologique, Pannenberg a récusé l'analogie comme moyen de parler adéquatement de Dieu, la considérant comme incapable de respecter la dynamique historique de la manifestation de Dieu ⁸⁵.

La question sans doute la plus décisive de la théologie chrétienne concerne en effet « la juste manière de parler de Dieu » (*GStH* 1, 181) ⁸⁶. En conformité avec sa théologie de la révélation et de l'histoire, Pannen-

⁸⁴ Cf. en particulier « Analogie und Doxologie », dans *GStH* 1, 181-201, ainsi que les analyses de F. Konrad, *op. cit.*

⁸⁵ Pannenberg a étudié à fond le problème de l'analogie dans les premières années de son activité théologique; cf. sa recension de l'ouvrage de H. U. von Balthasar sur K. Barth, dans *ThLZ* 78, 1953, 17-24, ainsi que sa thèse d'habilitation: *Analogie und Offenbarung*, dactylographié, Heidelberg 1955; cf. les prolongements donnés ensuite à ces premières recherches: le bref article paru dans *ThLZ* 85, 1960, 225-228, consacré aux « possibilités et limites de l'application du principe d'analogie dans la théologie protestante »; les articles de dictionnaire « Analogie », *EKL* 1, 113-114 et *RGK* 3e éd., 1, 350-353, sans compter l'article cité « Analogie und Doxologie », que nous suivons ici. — La thèse principale de Pannenberg, dans tous ces textes, est que l'analogie implique toujours un *noyau d'univocité* (selon Duns Scot), ce qui menace la transcendance de Dieu d'une part (cf. *ThaG* 320), l'historicité et les perspectives d'avenir de la révélation d'autre part. — Sur l'analogie dans la pensée de Pannenberg, cf. avant tout E. Mechels: *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchen 1974, p. 232-246 et F. Konrad, *op. cit.*, p. 279-425.

⁸⁶ Cette question est reprise également par E. Jüngel dans son dernier ouvrage: *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit.*, p. 357 ss.

berg estime que nous ne pouvons le faire qu'en recourant à la médiation indirecte de l'histoire, c'est-à-dire à l'expérience concrète que nous avons de nous-mêmes et du monde. En ce sens, il est vrai, nous ne pouvons parler de Dieu que de manière analogique, c'est-à-dire en faisant appel à une autre réalité. Pannenberg admet même une double analogie, ou une double *Indirektheit* (182): d'une part, nous nous appuyons, pour parler de Dieu, sur tel événement particulier, ce qui revient à dire que nous énonçons la totalité du réel à partir d'une de ses parties; mais d'autre part, nous ne pouvons pas parler de Dieu exactement dans le même langage que celui que nous utilisons pour décrire le monde courant: le langage relatif à Dieu sera plus spécifiquement celui de la tradition religieuse (195 s.)⁹⁷. Il n'y a donc pas seulement analogie entre le langage de l'histoire et la réalité de Dieu, mais aussi entre le langage mondain et le langage religieux.

Il ressort de ce qui précède que Pannenberg n'accepte l'analogie qu'à la condition de la définir comme une analogie de langage, de type herméneutique, et non pas comme une analogie de type ontologique, qui pré-supposerait un moyen terme, un *logos* univoque entre l'être de Dieu et l'être du monde. Dans la même ligne, il reconnaît tout à fait l'existence d'analogies entre les divers événements historiques par lesquels Dieu, dans sa fidélité foncière, se manifeste⁹⁸. Mais il rejette l'analogie comme principe structurel du discours théologique, parce qu'elle met en danger, selon lui, la transcendance de Dieu dans sa révélation, en même temps que l'historicité de cette révélation⁹⁹.

En effet, le risque de l'analogie, c'est de passer déductivement¹⁰⁰ de la connaissance du monde créé comme tel à la nomination de Dieu (*GSTh* 1, 185), en présupposant, au détriment de toute différence entre Dieu et la finitude, un moyen terme *univoque*¹⁰¹ — « ein gemeinsamer Logos » —

⁹⁷ L'article que nous étudions ici date de 1963, mais il annonce déjà de manière limpide la théorie de 1973 sur les hypothèses théologiques, comprises comme hypothèses au 3e degré: ces trois degrés étant le degré de l'hypothèse théologique, puis celui de l'hypothèse religieuse, celui de l'hypothèse humaine enfin, cf. *WTuTh* 336.

⁹⁸ Cf. *ThLZ* 85, 1960, 228.

⁹⁹ *Ibid.*, 227. Lors d'un entretien qui a eu lieu à Neuchâtel en mai 1976, Pannenberg a déclaré préférer aujourd'hui le terme de « dialectique » à celui d'analogie. Nous pensons que sa proposition correspond assez bien à ce qu'exprimait en 1963 le terme de « doxologie », destiné à remédier aux défauts de l'analogie; en effet, dans la doxologie comme dans la dialectique, il y va de la présence transcendante de l'Infini au cœur du fini, en pleine immanence.

¹⁰⁰ C'est pourquoi Pannenberg se défend avec énergie contre le reproche de J. Moltmann, selon lequel il procéderait à un « Rückschluss », déduisant Dieu à partir de l'histoire, cf. sa mise au point dans *ThaG* 324 ss.

¹⁰¹ Pannenberg reprend ici la thèse de Duns Scot.

entre l'un et l'autre. Pannenberg oppose à cette analogie la connaissance de type *doxologique*, qui, elle, ne connaît d'analogie qu'entre le sens profane et le sens religieux des mots appliqués à Dieu et qui n'a donc pas besoin de présupposer une univocité de l'être entre la réalité profane et l'être même de Dieu. Dans la doxologie, telle que l'a comprise en particulier E. Schlink ¹⁰², les mots du langage théologique sont « offerts » à Dieu, adaptés à son mystère irréductible et infini.

Cela confirme que Dieu ne peut être connu qu'à partir de son auto-manifestation historique, et non sur la base d'éléments qui seraient accessibles indépendamment de cette révélation. L'inconnu, le X initial — Dieu — n'est pas connu à partir du déjà connu, analogiquement, mais à partir de sa propre révélation. La nomination de Dieu dépendra donc étroitement des événements particuliers de sa révélation historique (cf. *GStH* 1, 198 s.) et elle aura toujours un caractère éminemment proleptique et provisoire, l'agir de Dieu dans l'histoire demeurant par définition ouvert à l'avenir. Le discours doxologique lui-même, basé sur l'action de Dieu dans l'histoire, aura structure proleptique, alors que le discours analogique, au sens critiqué, n'arrive pas à rendre compte de la dimension eschatologique de la révélation. « La correspondance ¹⁰³ de nos mots à Dieu lui-même n'est pas encore décidée, elle le sera dans l'avenir » (*GStH* 1, 201); c'est que la création, matériau du langage religieux, est elle-même inachevée, « en route » (*unterwegs*) vers son achèvement, ne devenant ce qu'elle est qu'à partir de la fin (*ibid.*). Notre discours sur Dieu, s'il veut rester conforme à la dynamique de la révélation et à la médiation de l'histoire, sera donc un discours *équivoque*, en ce sens que l'avènement eschatologique, final, du Royaume viendra clarifier de manière univoque nos paroles sur Dieu. La doxologie et l'anticipation convergent ainsi (cf. *GStH* 1, 174 ss.) ¹⁰⁴: les énoncés doctrinaux sur Dieu sont doxologiques dans la mesure où ils expriment l'être éternel de Dieu sur la base de son action, mais leur caractère doxologique est fondé dans la structure proleptique de la révélation (*GStH* 1, 176). Il est donc possible d'établir un lien fondamental entre le

¹⁰² E. Schlink: « Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem », *KuD* 3, 1957, 251-306, 253 ss.

¹⁰³ Tel est bien, en effet, l'enjeu de la discussion au sujet de l'analogie: « Si le discours humain au sujet de Dieu doit correspondre à Dieu, il doit nécessairement lui être analogue » (E. Jüngel, *op. cit.*, p. 383). c'est-à-dire correspondre à la révélation même de Dieu; on ne parle de Dieu qu'à partir de Dieu (*von Gott aus Gott*), et donc à la lumière et dans l'optique de la foi; l'analogie sera *analogia fidei* ou ne sera pas. Cf. aussi l'ouvrage récent d'E. Jüngel: *Entsprechungen. Gott-Mensch-Welt*, Munich 1981.

¹⁰⁴ Comme l'a bien noté F. Konrad, *op. cit.*

discours sur Dieu et la *réalité* de la révélation: tout énoncé doxologique se présente comme énoncé proleptique, *étant donné* la structure proleptique de la révélation.

2. Parler de Dieu à partir de Jésus (le concept de révélation) ¹⁰⁵

Une nouvelle question surgit: quand la théologie chrétienne parle de Dieu sur la base de son action historique, dispose-t-elle déjà, au départ, d'une idée de Dieu préalable et préconçue à laquelle elle pourrait attribuer une quelconque pertinence dogmatique? La réponse herméneutique à cette question ne fait pas de doute: de toute manière, nous avons une « pré-compréhension » de Dieu (R. Bultmann) ¹⁰⁶. Dogmatiquement, il est moins facile de se prononcer, car la question met en jeu la relation fondamentale de la christologie et de la doctrine de Dieu (théo-logie). Dans la dogmatique traditionnelle, écrit Pannenberg, « la doctrine de Dieu est développée antérieurement à la christologie et d'une manière indépendante de celle-ci » ¹⁰⁷. Sur ce point — nous l'avons montré — Pannenberg préfère nettement la méthode dite par le bas, car la christologie de l'Incarnation (« von oben ») « doit présupposer la divinité de Dieu comme déjà connue par ailleurs » ¹⁰⁸; on retrouve le même trait caractéristique dans la doctrine trinitaire traditionnelle, où la trinité dite immanente a tendance à supplanter la trinité dite économique.

Mais que peut dire alors la christologie au sujet de Dieu *lui-même*? Ne court-elle pas le risque d'en rester à l'idée que Jésus se faisait de Dieu dans sa prédication — ce ne serait que le Dieu de Jésus, et non pas encore le Dieu qui agit et se révèle en lui —, ou de spéculer sur la divinité de Jésus (cf. GC 335 ss. = 415 ss.), sans s'interroger davantage sur ce qui est ainsi présupposé par le terme de « divinité »? La divinité même de Dieu ne sera-t-elle pas ou bien absolutisée de manière spéculative, ou bien

¹⁰⁵ Cf. également à ce sujet: G. Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, I. Tübingen 1979, p. 245 ss.; Ebeling traite de la révélation dans le cadre de considérations générales sur le discours « von Gott her », soit après avoir parlé successivement du discours « über Gott » (p. 158 ss.) et du discours « zu Gott » (p. 192 ss.). A notre avis, cet ordre devrait être inversé: on ne peut parler de Dieu (= doctrine de Dieu) et à Dieu (= la prière) que « von Gott her », c'est-à-dire en s'appuyant d'entrée de jeu sur la révélation advenue.

¹⁰⁶ Cf. le bon exposé d'A. Malet à ce sujet: *Mythos et Logos*. La pensée de R. Bultmann, Genève 1971 ², p. 83-89.

¹⁰⁷ « Christologie et théologie », *art. cit.*, 85 (texte allemand: 159 (= GSTh 2, 129).

¹⁰⁸ *Ibid.*, 161 = 87 (GSTh 2, 131).

dissoute dans le comportement de Jésus (comme c'est le cas chez P. van Buren ou chez H. Braun, selon Pannenberg)¹⁰⁸ ? Décidément, la christologie paraît bien écartelée entre la théo-logie spéculative et la jésu-logie historico-éthique !

Nous pouvons rappeler une fois de plus l'auto-critique rigoureuse de Pannenberg dans le *Nachwort* à sa *Christologie* (1976). La faiblesse la plus importante de sa propre réflexion lui paraît se situer dans le rapport insatisfaisant entre l'histoire de Jésus et la révélation de Dieu. La *réalité* même de Dieu serait traitée dans les *GC* comme une simple présupposition de la christologie, sans jamais être thématisée comme telle, c'est-à-dire dans sa présence de révélation et dans son activité (*Wirklichkeit*) (N 421). La thèse que la *Christologie* avait pour but principal de vérifier et de fonder — *Offenbarung als Geschichte* — n'aurait donc pas encore été pensée dans son réalisme, puisque l'histoire de Jésus ne manifesterait pas encore la révélation de Dieu (*Geschichte als Offenbarung* !) Pannenberg s'en explique aussi dans « Christologie et théologie » : La véritable difficulté consiste à passer de la conception du contenu de ce message (de Jésus) comme représentation humaine de Dieu parmi d'autres à son interprétation comme expression de la présence de Dieu lui-même dans l'incarnation de Jésus »¹⁰⁹. Dieu ne saurait être pensé simplement comme idée, comme représentation, mais il doit être *théologiquement* affirmable comme « *alles bestimmende Wirklichkeit* », comme présence active et réelle; la théologie chrétienne est contrainte de quitter ici le domaine anodin de la description des idées pour faire front dans celui des énoncés de réalité.

Sans doute, la réalité de Dieu n'était pas absente de la *Christologie*; qu'on pense en particulier à l'importance de l'affirmation selon laquelle c'est Dieu lui-même qui a ressuscité Jésus; sans une action (proleptique et eschatologique) de Dieu, il n'y aurait pas lieu ici de parler de résurrection. Pannenberg y énonçait d'autre part la « présence de révélation » de Dieu en Jésus (*GC* 124 ss. = 152 ss.), pour en dégager immédiatement après « l'unité d'être de Jésus avec Dieu » (131 ss. = 160 ss.); enfin, il avait pris comme point de départ (*Ansatz*) de la doctrine trinitaire la distinction historique concrète de Jésus avec son Père (158 ss. = 193) et avait fortement souligné l'unité personnelle de Jésus avec Dieu (335 ss. =

¹⁰⁸ *Ibid.*, 161 = 87.

¹⁰⁹ *Ibid.*

415 ss.)¹¹¹. Comment expliquer dès lors la relative sévérité de Pannenberg à l'encontre de son projet de 1964 ?

1. Pannenberg prend acte, dans un premier temps, des limites du concept d'histoire des traditions, dont nous avons déjà vu plus haut (ch. I § 5) que, tout en étant, en un sens, « le concept le plus profond » d'histoire, il devait être dépassé (*aufgehoben*) dans celui d'histoire universelle et d'histoire du salut. Il écrit ainsi à propos de la méthode par le bas : « Les moyens de cette méthode christologique permettent peut-être de montrer, par les implications de sens (*Sinnimplikationen*) du message de Jésus et de l'histoire de l'interprétation dans le christianisme primitif, si et dans quelle mesure une telle affirmation est conforme à la figure (*Gestalt*) de Jésus. Mais on ne peut pas réussir, en suivant cette voie, à penser l'affirmation de la révélation de Dieu en Jésus de Nazareth en son contenu propre (*in ihrem eigentlichen Inhalt*) »¹¹². L'histoire des traditions a donc une fonction herméneutique évidente, puisque le sens de la christologie découle du sens de l'histoire de Jésus. Mais justement, la pensée dogmatique doit aller plus loin; elle ne peut pas se contenter de vérifier la conformité des interprétations christologiques à la figure de Jésus; elle doit encore affirmer que dans cette figure il s'agit bien d'une auto-révélation réelle, d'une présence active de Dieu. C'est pourquoi Pannenberg ajoute qu'il faut penser « l'histoire de Jésus à partir de Dieu comme réalité qui la détermine, comme une révélation de Soi par Dieu dans l'histoire de Jésus »¹¹³.

2. Pannenberg se voit donc contraint de penser bien plus radicalement le concept de révélation.

¹¹¹ Voici plus précisément les remarques auto-critiques émises dans le *Nachwort* sur ces différents points: a) le Dieu qui ressuscite Jésus est présupposé, mais rien n'est vraiment dit de lui (421); b) il ne suffit pas de parler de la présence de révélation de Dieu en Jésus, il faut montrer Dieu se révélant lui-même en Jésus (422), notamment comment la distinction entre Jésus et Dieu (opérée dans l'attitude de Jésus, mais aussi dans la croix) a une signification pour Dieu lui-même (424); c) enfin, la christologie doit rendre compte du rapport global de Dieu avec l'homme et avec le monde, c'est pourquoi Pannenberg plaide en 1976 pour un renouvellement de la christologie du Logos (424 ss.), christologie qui devra dériver en droite ligne « de la logique eschatologique de l'histoire de Jésus » (426) et s'appuyer sur la thèse centrale suivante: « Das göttliche Weltgesetz, der Logos, ist diese besondere Geschichte (= celle de Jésus) als Schlüssel zum Sinn alles Geschehens » (425). Ainsi, la christologie devra faire le lien entre la doctrine de Dieu, la compréhension de l'expérience humaine et la compréhension du monde.

¹¹² « Christologie et théologie », 88 = 162 s.

¹¹³ *Ibid.*, 88 = 163.

Dans la *Christologie*, ce concept jouait déjà un rôle déterminant. Un texte, parmi d'autres, l'atteste avec vigueur:

« Parler d'une révélation de Dieu par lui-même dans l'événement du Christ signifie donc que l'événement du Christ, que Jésus est l'être de Dieu lui-même (...). Si Dieu est révélé par Jésus-Christ, seul l'événement du Christ définit qui est Dieu ou ce qu'est Dieu. Jésus-Christ appartient donc déjà à la définition de Dieu et par conséquent à sa divinité, à son être. L'être de Dieu n'est donc pas accessible sans Jésus-Christ. Dieu est essentiellement 'le Dieu qui donne la vie aux morts' (Rom. 4, 17), parce qu'il est 'celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts' (Rom. 8, 11) » (GC 128 = 156 s.).

Quel besoin Pannenberg a-t-il de revenir sur une affirmation aussi limpide ? L'analyse de ce texte montre que Dieu y est encore pensé totalement *en fonction* de la corrélation fondamentale entre Jésus et sa Résurrection. C'est Jésus qui *définit* l'être de Dieu et c'est seulement de cette manière qu'il appartient à l'être de Dieu. De cet être de Dieu, on n'apprend rien, sinon qu'il est *formellement* nécessaire dans le processus de confirmation de la revendication de Jésus à l'autorité. Certes, la résurrection est agie par Dieu et possède une force rétroactive. Implicitement, Dieu est compris ici comme force rétroactive de l'avenir, comme *«alles bestimmende Wirklichkeit»*. Mais, pas davantage dans ce texte que dans l'ensemble de l'ouvrage — selon Pannenberg —, l'être de Dieu n'est pensé comme agissant dans l'histoire, dans la croix et dans la résurrection de Jésus.

Il s'agit donc de penser vraiment Dieu *en tant qu'il se révèle dans l'histoire*, c'est-à-dire dans son *unité d'action* avec l'homme Jésus de Nazareth. Le concept de révélation n'est pas seulement un instrument d'interprétation dans le processus de la tradition (il le demeure toujours aussi, puisqu'il rend compte théologiquement de ce qui se passe en Jésus)¹¹³.

Pannenberg se heurte ainsi à la question décisive qui était déjà engagée dans sa propre critique antérieure de la christologie par le haut: la gague de toute théologie chrétienne centrée sur la révélation et soucieuse de l'histoire consiste à tenir compte simultanément de la *précédence* de Dieu et de sa *présence historique*, de son *dessein éternel* (comme dit Calvin) et de sa *manifestation temporelle*.

Dieu est ce qu'il est, *zuvor in sich selber* (K. Barth), mais en même temps il n'est ce qu'il est que dans l'histoire de Jésus. La solution typiquement pannenbergienne à cette difficulté centrale va dès lors consister en

une interprétation nouvelle de l'éternité de Dieu comprise en fonction de l'idée d'anticipation.

Comme puissance de l'avenir à l'œuvre dans l'histoire, et singulièrement dans l'histoire de Jésus, le Dieu de la foi chrétienne sera le Dieu trinitaire, Dieu de l'histoire aux prises avec l'histoire.

e) Dieu comme puissance de l'avenir ¹¹⁴

Dieu doit donc être pensé non seulement à partir de l'histoire de Jésus, mais également comme *présupposition* de cette histoire. L'un ne va pas sans l'autre: ne partir que de l'histoire de Jésus, c'est s'arrêter à la jésulogie, en ne reconnaissant pas que la méthode « par le bas » passe à côté de la révélation de Dieu en Jésus ¹¹⁵; ne voir en Dieu qu'une *présupposition* étrangère à l'histoire de Jésus, c'est se prendre dans les rêts de la méthode « par le haut » et rompre avec l'histoire. Pannenberg entend dépasser cette opposition ruineuse et comprendre l'être de Dieu, rigoureusement, comme *présupposition* de l'histoire de Jésus. Jésus ne peut pas être compris sans son Dieu, ce Dieu qui agit en lui et par lui; Dieu ne peut pas être pensé sans Jésus, auquel il s'est définitivement lié, parce qu'il est éternellement un avec lui.

Avant de préciser les incidences de cette vision fondamentale sur la doctrine trinitaire, il nous faut considérer le lien général de Dieu et de l'histoire. En effet, Dieu ne pourrait pas être *pensé* pour Pannenberg dans son rapport à l'histoire de Jésus s'il n'était pas d'abord *pensable* dans son rapport général à l'histoire *comme telle*. Réciproquement (car nous demeurons dans un cercle), Dieu peut être pensé comme la puissance de l'avenir dans la mesure où c'est Jésus lui-même qui anticipe la totalité de l'histoire.

Pannenberg comprend Dieu, nous l'avons vu à plusieurs reprises, comme « *alles bestimmende Wirklichkeit* » ou comme « *Macht der Zu-*

¹¹⁴ Cf. en particulier « Der Gott der Geschichte » (GG); « Der Gott der Hoffnung » (GH); « Eschatologie, Gott und schöpfung » (EGS), *art. cit.*

¹¹⁵ Il est vrai que, dans la *Christologie* de 1964, le point de départ était la Résurrection de Jésus; mais on peut se demander, avec Pannenberg lui-même, comme en témoigne le *Nachwort*, si la Résurrection tombait vraiment avec les étroitesse de la méthode « par le bas »; si, en d'autres termes, la Résurrection n'était pas encore pensée comme un simple prolongement intra-historique de l'histoire de Jésus.

kunft ». L'historicité de Dieu est donc inséparable pour lui de sa « futureté » ¹¹⁶.

Pannenberg a conscience d'opérer une véritable révolution dans la doctrine traditionnelle de Dieu ¹¹⁷. Il est en effet beaucoup plus usuel, en théologie chrétienne, de partir de l'idée de création et d'identifier la création au commencement du monde. Dieu est en rapport avec le commencement de l'être, il doit par conséquent être pensé lui-même comme *prima causa*, comme *archè*. La protologie l'emporte sur l'eschatologie.

Pour notre auteur, cette image de Dieu a deux défauts principaux et complémentaires. D'une part, elle ne respecte pas l'historicité de la pensée moderne et sa référence constitutive à l'avenir. D'autre part, elle est totalement indépendante de l'histoire de Jésus. En fait, elle représente bien plus une conception *théiste* de Dieu qu'une image conforme à la révélation biblique ¹¹⁸.

1. Dans un premier temps, Pannenberg dénonce toute conception protologique de Dieu comme an-historique, entéléchique et évolutionniste. La création du monde par Dieu ne doit pas être conçue comme un noyau originel, un germe appelé ensuite à se développer selon le schéma évolutionniste, mais comme l'advenir du monde à partir de sa fin (cf. *GStH* 1, 201; *GC* 169 = 207) ¹¹⁹. Le Dieu qui crée doit dès lors être interprété comme un Dieu qui crée à partir de l'avenir, c'est-à-dire comme une puissance de l'avenir qui vient du fond de l'histoire. L'histoire passée n'est pas sous-estimée pour autant; tout au contraire: dans sa fidélité, expression historique de son amour, Dieu maintient l'unité de l'histoire et de la création.

2. Le concept d'éternité subit de ce fait une révision profonde. Dans l'univers du discours où il s'enracine d'ordinaire — cf. Parménide et Platon —, l'éternité signifie une réalité intemporelle, hostile à toute dimension d'avenir, ce qui interdit en particulier de parler d'une « futureté de Dieu »

¹¹⁶ Il rejoint en cela les projets de J. Moltmann et de G. Sauter, en essayant, lui aussi, de trouver une solution théologique à la problématique post-hégélienne du philosophe E. Bloch (cf. *GH*); sur le thème de la création, cf. P. Gisel: *La création*, Genève 1980.

¹¹⁷ Plusieurs auteurs se demandent s'il ne dissout pas la transcendance de Dieu dans sa futureté, voire dans la futureté du monde et de l'être, cf. par exemple F. Konrad, *op. cit.*, p. 419.

¹¹⁸ Pannenberg essaie, tout comme J. Moltmann et E. Jüngel, de dépasser les apories nées en théologie moderne de l'opposition stérile entre théisme et athéisme.

¹¹⁹ Cf. ici A. Ganoczy: *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris 1979, p. 182-184.

Zukunftigkeit Gottes). Pannenberg n'oppose d'ailleurs pas du tout l'éternité et l'avenir; il essaie au contraire de repenser l'éternité dans l'optique de la futurité: « Le Dieu dont le règne est en train de venir (*im Kommen*) doit être nommé éternel, parce que ce Dieu qui vient n'est pas seulement l'avenir de notre présent à nous, mais il a déjà été l'avenir de toute situation et de toute époque passées ¹²⁰. C'est pourquoi, enchaîne Pannenberg, le temps appartient à l'essence de Dieu (*Wesen Gottes*). C'est seulement dans l'avenir de son règne que l'affirmation ' Dieu existe ' s'avèrera définitivement vraie ¹²¹. Mais lorsqu'il en sera ainsi, alors on pourra décider que cette existence de Dieu a toujours, a déjà été vraie ». L'idée de futurité et de temporalité de Dieu ¹²² exprime pour Pannenberg l'étroite interdépendance de la théologie de la création et de celle de l'éternité divine, au moyen d'une *historicisation* de ces concepts qui a pour but non pas de relativiser Dieu, mais bien plutôt de penser l'absolu (l'infini) « au cœur du fini ».

La transcendance infinie de Dieu, que la critique pannenbergienne de l'analogie s'était donné pour objectif de préserver, ne se donne à connaître que sous la forme d'une transcendance *dans* l'immanence ¹²³; l'affirmation de la futurité de Dieu exprime l'idée de transcendance dans le contexte moderne d'une pensée historique organisée autour des idées-clefs d'anticipation et d'eschatologie ¹²⁴.

3. Cette révolution de la pensée, basée sur la révolution proleptique et eschatologique de l'idée même de Dieu, n'est pas sans conséquence pour l'ontologie en général ¹²⁵, comme nous le verrons plus loin (ch. 3 § 4). Nous pouvons en indiquer la portée essentielle en ce qui touche de près

¹²⁰ EGS 20.

¹²¹ Cf. plus bas, ch. 3 § 6, nos analyses sur les idées d'hypothèse et de vérification.

¹²² Cette idée va évidemment à l'encontre de toute métaphysique théologique de type néo-thomiste, comme en témoignent les débats menés au sujet de l'influence de Hegel sur la théologie, cf. *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., *passim*.

¹²³ Pannenberg reprend ici la formule de D. Bonhoeffer, selon laquelle Dieu n'est au-delà de notre vie que dans la mesure où il y apparaît déjà en son cœur, cf. *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 189. Pannenberg résume ainsi le concept de Dieu: « Dieu est le véritable infini, à la fois immanent et transcendant au monde » (*ibid.*). La formule de Bonhoeffer (« mitten in unserm Leben jenseits ») provient de *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe 1977, p. 308, cf. l'usage qu'en fait aussi G. Ebeling, *Dogmatik des ch. Glaubens*, I, Tübingen 1979, p. 4 et 252.

¹²⁴ Comme le souligne notamment G. Ph. Widmer: « L'essence trinitaire de Dieu et l'histoire trinitaire de Dieu », *RHPPhR* 56, 1976, 495-508.

¹²⁵ Cf. l'article fondamental de Pannenberg: « Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen », *ThRG* 79-91.

l'idée de Dieu: dans sa *Christologie* de 1964, Pannenberg signalait déjà que sa conception proleptique et eschatologique de l'histoire de Jésus impliquait une « ontologie eschatologique » (GC 10 = 8), qui pouvait donc être dérivée de la « logique eschatologique » immanente à l'histoire de Jésus (cf. N 426).

Cette ontologie d'orientation eschatologique peut être esquissée de la manière suivante:

1. Le temps ne repose pas sur lui-même, mais est fondé dans l'avenir comme puissance temporelle. Il n'y a donc pas opposition entre le temps et l'éternité, ni d'ailleurs manifestation fulgurante et tangentielle de l'éternité dans l'instant (cf. Kierkegaard et le premier Barth), mais détermination temporelle et continue du temps particulier par le temps ultime.

2. Il n'y a pas que la suite *historique* des événements qui soit temporelle, l'ensemble de la réalité, y compris la nature physique, procède temporellement de la fin, de la totalité eschatologique de l'histoire ¹²⁶.

3. L'absoluité de Dieu — sa liberté infinie, ou son aséité — ne s'oppose nullement à la contingence des événements historiques (en langage ontologique) ou à la liberté de l'homme (en langage anthropologique); mais Dieu, comme puissance infinie et transcendante, comme « avenir absolu » (K. Rahner), fonde à la fois la contingence du monde et la liberté de l'homme.

Nous avons insisté ici sur la dimension ontologique de la futurité (temporalité et contingence du réel), mais il est clair que la dimension anthropologique, mentionnée dans le dernier point, compte tout autant pour Pannenberg. En fait, le thème ontologique de l'avenir du monde et le thème anthropologique de la liberté de l'homme découlent l'un et l'autre de la doctrine de Dieu, lequel apparaît, dans sa futurité, comme le « véritable infini » (Hegel), actif au sein même de l'être fini et intégrant de la sorte cette finitude dans son propre mouvement temporel et eschatologique.

2. Nous pouvons dès lors préciser le statut *christologique* des énoncés de Pannenberg sur la futurité de Dieu. C'est en effet dans la prédication

¹²⁶ Thème développé dans « Kontingenz und Naturgesetz » *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33-80.

et dans le cheminement concret de l'homme Jésus de Nazareth qu'est anticipé de la manière la plus fondamentale et la plus décisive le Royaume à venir. L'« être christologique » de Dieu, son unité d'action et de manifestation avec et dans l'homme Jésus, sont inséparables de la structure prophétique et eschatologique de la révélation. Penser Dieu comme l'avènement du Règne de Dieu, de la *Herrschaft* qui vient, ce n'est pas spéculer sur Dieu en fonction d'une conception de l'histoire sans rapport avec le contenu christologique de cette histoire, mais c'est dépasser christologiquement le théisme. Les textes de Pannenberg sur ce thème sont innombrables, il vaut la peine d'en citer les plus représentatifs:

« Le Dieu de la Bible n'est Dieu que dans la mesure où il se manifeste comme Dieu. Il ne serait pas le Dieu du monde s'il ne se manifestait pas comme son Seigneur. Mais justement, selon l'attente d'Israël et du Nouveau Testament, il s'agit là d'une réalité de l'avenir. Cela ne signifie-t-il pas: Dieu n'est pas encore, il sera ? En tout cas, Dieu n'est qu'à la manière dont l'avenir détermine le présent, parce que c'est l'avenir qui décide de ce que sera la réalité présente. Comme puissance de l'avenir Dieu n'est pas une chose ou un objet présent » (GSTh 1, 393).

« Sans la venue de son règne Dieu ne serait pas. C'est pourquoi l'avenir de son règne est le lieu de la réalité de Dieu comme aussi de la vérité de l'histoire (en tant qu'elle est une histoire de son action). Mais le règne à venir ne peut être le règne de Dieu que si son avenir détermine déjà maintenant le présent » ¹²⁷.

« En un certain sens, Dieu n'est pas encore. Si son règne (*Herrschaft*) et son être vont de pair, alors l'être de Dieu comme son règne sont encore à venir (*im Kommen*) ¹²⁸. Le Dieu du règne qui vient se rapporte à la totalité du monde fini et donné comme la puissance qui décide de son avenir » ¹²⁹.

De ces textes fondamentaux, on peut déduire ce qui suit:

1. *En un certain sens*, Dieu n'est pas encore identique à lui-même, puisque seul l'avenir décidera de son identité ultime.

¹²⁷ GG 91.

¹²⁸ Pour Pannenberg, donc, l'être de Dieu est dans sa venue (*Gottes Sein ist im Kommen*); à noter que E. Jüngel interprète dans le même sens sa célèbre thèse: *Gottes Sein ist im Werden*, cf. l'ouvrage du même nom, Tübingen 1976, 3e éd., p. 127. — Sur les difficultés considérables de l'idée d'un « Dieu qui devient » — *ein werdender Gott* — (thèse à ne pas confondre avec celle d'E. Jüngel ! —), cf. GG 82 s., où Pannenberg s'élève contre la dissolution de l'absoluité de Dieu dans la *Prozesstheologie*.

¹²⁹ EGS 14; cf. aussi « Kontingenz und Naturgesetz », *op. cit.*

2. Dieu est pourtant identique à lui-même dans la mesure où il est lui-même cet avenir qui détermine toutes choses. Seul Dieu décide de Dieu à la fin de l'histoire, parce que l'avenir du monde est subordonné à Dieu comme avenir du monde.

3. Dieu n'est pas avenir lointain et distant, mais avenir à l'œuvre dans notre situation présente et dans la dynamique de l'histoire. Comme puissance qui vient du fond de l'histoire, Dieu *détermine* le présent. Il est force rétroactive, *die Kraft des Jenseits*¹³⁰ qui détermine le *Diesseits*, l'en-deçà.

Pour Pannenberg, cette conception hardie de la futurité de Dieu découle de la prédication de Jésus et de la structure globale de son apparition:

4. La prédication et le comportement de Jésus de Nazareth ne trouvent leur sens que par la force rétroactive de la résurrection pascalle, par laquelle Dieu s'avère avoir été un avec Jésus depuis le commencement de son intervention et de toute éternité.

5. L'événement de la résurrection de Jésus anticipe à son tour l'avènement eschatologique du Règne de Dieu prêché par Jésus; la parole de Jésus se voit confirmée dans sa réalité par l'avènement proleptique-eschatologique du Dieu qui vient, et qui est déjà à l'œuvre en elle. Ainsi il devient possible de penser l'unité d'action et de manifestation du Dieu qui vient en se *présentant* dans l'histoire et dans la parole de Jésus.

Le cercle de la pensée christologique et théo-logique doit par conséquent être résumé de la manière suivante:

6. L'être de Dieu comme force de l'avenir découle de la double structure (= petite et grande prolepse) de l'histoire de Jésus et de la résurrection comme anticipation de la fin des temps. Réciproquement, l'unité d'action et de manifestation de Dieu avec Jésus ne peut être reconnue dans l'histoire et dans le destin de Jésus que si l'on pense Dieu comme la puissance de l'avenir (*Macht der Zukunft*)¹³¹ qui détermine l'ensemble du réel (*alles bestimmende Wirklichkeit*)¹³².

¹³⁰ Sur la portée de cette expression dans les écrits d'E. Troeltsch et de K. Barth, on se reportera à l'ouvrage cité de W. Groll.

¹³¹ Cf. EGS 14.

¹³² Cf. H. Niele, *op. cit.*, p. 110 ss.

d) *La doctrine trinitaire, expression décisive de la théo-logie christologique* ¹³³

Nous avons souligné l'interdépendance étroite qui rattache, pour Pannenberg, sa conception proleptique de la christologie et sa définition de Dieu comme puissance de l'avenir. La doctrine trinitaire, à condition de ne pas l'interpréter unilatéralement dans le sens d'une priorité de la trinité dite immanente ¹³⁴, exprime de la manière la plus décisive, selon notre auteur, la spécificité de l'idée chrétienne de Dieu; elle rend compte de l'unité de l'histoire (proleptique-eschatologique) et de Dieu en la comprenant strictement comme unité christologique.

1. Dans la *Christologie* de 1964, Pannenberg s'est appuyé sur la distinction (christologique) entre Jésus et son Père comme point de départ (*Ansatz*) de la doctrine trinitaire (cf. GC 158 s. = 193 s.):

« Si l'histoire de Jésus et sa personne appartiennent à l'être de Dieu, à sa divinité, la distinction que Jésus a maintenue entre lui et le Père appartient aussi à la divinité de Dieu » (159 = 194).

Pannenberg se bat ici sur deux fronts historiques: d'une part, contre le modalisme, d'autre part contre les faiblesses inhérentes à la christologie du *logos*:

— Contre le modalisme, qui tendait à faire du Fils une manière d'être ¹³⁵ non essentiellement différente du Père et de l'Esprit et à identifier par conséquent l'être du Père et du Fils, Pannenberg veut « maintenir la distinction du Père et du Fils en Dieu même » (GC 160 = 195). Il parle d'une « distinction intra-divine entre le Père et le Fils » (*innergöttliche Unterscheidung*), tout à fait dans la ligne de la doctrine trinitaire classique.

— Contre la christologie du *Logos* et d'une manière plus générale

¹³³ Cf. GG; « Christologie et théologie »; « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 171-189.

¹³⁴ Selon Ch. Link: *Die Welt als Gleichnis*, Munich 1976, p. 168 ss., Pannenberg surévaluerait néanmoins la trinité immanente par rapport à la trinité dite économique.

¹³⁵ K. Barth emploie cette expression pour transcrire l'*hypostasis* (cf. *Dogmatique* I/1 **, p. 62 ss.), mais ce n'est pas à dire qu'il tombe ainsi lui-même dans le modalisme.

contre toute christologie de l'Incarnation, Pannenberg précise toutefois que cette distinction ne doit conduire ni au subordinationisme (comme si le logos demeurerait inférieur au Père), ni à un relâchement du lien entre la divinité du Fils et la personne de Jésus de Nazareth (GC 164 s. = 201 s.). C'est surtout ce dernier point qui doit être retenu comme le plus caractéristique: la doctrine de la trinité doit partir selon Pannenberg non pas de la distinction intradivine entre Jésus et le Père considérée comme une distinction immanente à la trinité, totalement isolée de l'histoire, mais bien de la distinction *historique* par laquelle Jésus s'est distingué de son Père. Voilà donc la clef de l'argumentation pannenbergienne en 1964:

« Il faut maintenir la distinction du Père et du Fils en Dieu même, parce que cette distinction, qui caractérise la relation du Jésus historique avec Dieu, doit être caractéristique de l'être même de Dieu, si toutefois Jésus est en tant que personne la Révélation de Dieu » (GC 160 = 195, c'est moi qui souligne).

Aucun doute n'est donc possible à ce sujet: Pannenberg part bien de la relation historique de Jésus avec son Père, de cette distinction advenant dans le temps, pour fonder la doctrine trinitaire. En termes dogmatiques: la trinité immanente ne devient l'objet d'une réflexion qu'à la lumière de la trinité économique, dont l'*Ansatz* est à chercher dans l'histoire même de Jésus.

2. Un deuxième point paraît essentiel dans les considérations de Pannenberg sur la doctrine trinitaire, en 1964¹³⁶: lorsqu'il en vient à expliquer la *Crux interpretum* de cette doctrine — l'unité dans la trinité —, Pannenberg essaie de dépasser les apories de la théorie occidentale; il le fait tout d'abord à l'aide de Richard de Saint-Victor, qui a défini la *personne* elle-même par la *relation*; il recourt surtout à la notion hégélienne de personne (cf. GC 183 ss. = 223 ss.). Pour Hegel, en effet, la personnalité de Dieu — le fait qu'il soit Sujet en face du monde —, présente la même structure que la personnalité propre de chacune des trois personnes de la trinité. « La personnalité de l'être divin est donc la condition de la diversité des personnes à l'intérieur de la divinité » (GC 183 = 224), commente Pannenberg, semblant consentir ainsi à une certaine priorité de la trinité dite im-

¹³⁶ Nous montrerons plus bas, brièvement, que Pannenberg a quelque peu déplacé les accents de son argumentation depuis.

manente sur la trinité économique ¹³⁷. Pannenberg insiste sur la manière dont Hegel comprend la personne: « C'est l'essence de la personne d'exister par le don de soi à une autre personne » (*ibid.*) ¹³⁸. D'où le condensé de la doctrine trinitaire auquel parvient Pannenberg:

« La relation de Jésus avec le Père est en effet caractérisée entièrement par le don (*Hingabe*) du Fils au Père, celle du Père avec Jésus par la reconnaissance de Jésus comme Fils, que manifeste sa Résurrection. Le Saint-Esprit pousse au don de soi à Jésus dans une confiance inspirée par la foi et par la louange de la confession. Inversement, ce qui constitue le contenu de cette confession c'est le don du Christ aux hommes par obéissance à la volonté du Père, qui invite tous les hommes à la confiance en lui, de sorte que, dans le don de Jésus à sa mission, l'amour du Père pour les hommes ses enfants s'est manifesté. En conséquence le Saint-Esprit ne communique pas seulement la communion à Jésus par le don de soi à Jésus, mais aussi la communion du Fils — et des Fils — avec le Père » (GC 184 = 225).

3. Dans l'étude intense qu'il a entreprise plus récemment de la doctrine trinitaire ¹³⁹, Pannenberg nous paraît avoir pour l'essentiel approfondi la conception de GC.

Néanmoins, il vaut la peine d'être attentif au déplacement d'accents. Tout d'abord, Pannenberg prend ses distances par rapport à Hegel ¹⁴⁰ presque autant que par rapport à K. Barth ¹⁴¹; dans les deux cas, estime-t-il, on a affaire *grosso modo* à une déduction de la Trinité à partir d'une réalité subjective (la subjectivité chez Barth, l'Esprit chez Hegel), au détriment de la relation historique de Jésus avec son Père.

Ensuite, Pannenberg précise qu'il faut distinguer — mieux sans doute que Hegel et qu'il ne l'avait fait lui-même dans GC — entre la personnalité et la subjectivité. Dieu est comme une personne, sans doute, mais il n'est pas un Sujet transcendantal, antérieur à la considération (historique et temporelle) des personnes trinitaires; penser Dieu comme sujet indépen-

¹³⁷ Cf. note 134.

¹³⁸ Cf. aussi les considérations de Pannenberg à ce sujet dans l'article « Person », *RGG* 3e éd., 5, 230-235; sur la doctrine trinitaire, cf. J. Splett: *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Fribourg-en-Brisgau 1965, et les remarques de Pannenberg sur la doctrine trinitaire de Hegel, dans *Hegel et la théologie contemporaine*, *op. cit.*, p. 185.

¹³⁹ Cf. GC et « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », *art. cit.* (= *SDT*).

¹⁴⁰ *SDT* 178.

¹⁴¹ *SDT* 178.

damment des relations qu'entretiennent les personnes trinitaires revient à une conception purement théiste de Dieu ¹⁴²:

« Certes, le Dieu trinitaire est lui aussi unique, et ce Dieu unique n'est pas impersonnel. Mais il n'est 'personne' que sous la figure respective de l'une des trois personnes trinitaires, parce que chacune d'entre elles possède non seulement sa personnalité mais aussi sa divinité dans la seule médiation de sa relation aux deux autres » ¹⁴³.

Enfin, Pannenberg marque on ne peut plus clairement la juste relation de la trinité immanente et de l'histoire de la révélation: en aucun cas, affirme-t-il, on ne saurait penser une trinité immanente indépendante de l'histoire par laquelle et dans laquelle Dieu se révèle ¹⁴⁴, pas plus qu'on ne peut déduire l'histoire d'une conception trinitaire de Dieu préalable à toute considération de l'histoire. Bref: la trinité ne peut pas devenir une hypostase an-historique, *ein Vorher aller Geschichte* (*ibid.*), pour autant que l'on accepte de s'interroger sur la divinité des personnes trinitaires en partant du « processus de l'histoire ». La divinité de Dieu — du Dieu trinitaire — n'est pas an- ou anté-historique, elle ne nous est connaissable et accessible que par la médiation de l'histoire (*vermittelt*), dans la mesure même où elle s'accomplit dans l'auto-distinction du Fils (GC 88).

Quelles conséquences faut-il tirer de la conception trinitaire de Dieu — esquissée ici à gros traits — pour la définition de Dieu et notamment pour résoudre les questions mentionnées plus haut — celle de la présence de Dieu dans l'histoire de Jésus et celle de la futurité de Dieu ?

1. Dès l'instant où la *divinité* même de Dieu est comprise comme le résultat ou la médiation d'un processus historique dans lequel le Fils se distingue de son Père et se voit reconnu par lui, il faut dire que toute l'histoire de Jésus, dès le commencement, est l'histoire de ce processus de médiation par lequel la divinité de Dieu est attestée dans la réalité du monde:

« Bien que l'existence d'un monde ne soit pas en soi la condition de sa divinité, Dieu ne peut être dit Dieu, dès le moment où il existe un monde, que sur la base de son immanence dans les phénomènes du monde. Ce n'est pas seulement la divinité du Fils qui dépend de sa

¹⁴² SDT 186 s.

¹⁴³ SDT 187.

¹⁴⁴ Cf. GG 87.

communion avec le Père; la divinité du Père dépend aussi de sa communion avec le Fils, et les deux ne sont Dieu que dans l'unité de l'Esprit qui transforme le monde en Royaume de Dieu (...). Le Dieu unique ne se présente, aussi pour les personnes divines, que dans l'autre personne. Elles se glorifient ainsi réciproquement, et c'est seulement ainsi que Dieu est le véritable infini, à la fois immanent et transcendant au monde »¹⁴⁶.

La divinité de Dieu n'est donc pas étrangère, extrinsèque à l'histoire de Jésus, mais elle s'accomplit, historiquement et proleptiquement, en elle.

2. Dieu participe, si l'on peut dire, au devenir temporel, proleptique et eschatologique de l'histoire, tel qu'il devient manifeste dans l'histoire de Jésus. Mais il n'y a pas confusion de l'histoire et de Dieu; Dieu n'est pas dissous dans la futurité du monde¹⁴⁶; sa « personne » ultime, son essence, demeure en effet distincte de l'histoire et de la réalité (cf. le thème de la transcendance), de même que l'Esprit, pour glorifier le Fils, doit demeurer distinct de lui.

Inversement, ce Dieu réellement transcendant est aussi pleinement immanent à l'histoire et à la réalité; l'Esprit lui-même, réalité eschatologique par excellence, est déjà, dans la stricte logique de l'anticipation, « réalité du Royaume de Dieu dans le monde », « réalité et présence de Dieu même » dans le monde¹⁴⁷.

L'unité du thème de la futurité de Dieu et de celui de sa présence dans l'histoire de Jésus, comme auto-manifestation définitive et réelle, est ainsi pensée dans la version historico-eschatologique et proleptique de la doctrine trinitaire que propose Pannenberg. Dieu advient comme puissance de l'avenir — comme Esprit — dans l'histoire du monde, dans la mesure où Jésus se distingue du Père et où le Père se reconnaît solidaire de Jésus. Dieu s'avère transcendant et immanent par rapport à l'histoire, il est à la fois le fondement transcendant de l'avenir et l'avenir absolu immanent à l'histoire.

¹⁴⁶ SDT 189.

¹⁴⁶ Je m'oppose ici aux interprétations trop faciles de F. Konrad, *op. cit.*, p. 419 et de H. Th. Gœbel: *Wort Gottes als Auftrag*, Neukirchen 1972, p. 179-260, 250 ss., suivi par E. Mechels: *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchen 1974, p. 243.

¹⁴⁷ GG 88.

Chapitre III

Théologie et anthropologie

§ 1. Le rôle fondamental de l'anthropologie¹

Thèse. L'anthropologie joue dans la pensée de Pannenberg le rôle de théologie fondamentale. Elle a pour tâche d'analyser le nécessaire passage du fini à l'infini qu'implique l'auto-transcendance de l'homme dans

¹ Je me base ici avant tout sur les écrits suivants: *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1972¹ (*WM*); *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972 (*GGMF*) (notamment « Anthropologie und Gottesfrage », 9-28). — D'autres textes seront cités par la suite. Pannenberg annonce la parution à venir d'une anthropologie théologique explicite, cf. « Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie », *KuD* 25, 1979, 88-105, 91. Son dernier ouvrage dans ce sens: *Die Bestimmung des Menschen*, Göttingen 1978, n'aborde encore que quelques aspects particuliers d'une anthropologie plus complète. Quant à la doctrine du péché, qui devrait occuper une place non négligeable dans l'anthropologie annoncée, on peut déjà se reporter à *BM* 7 ss. ainsi qu'à l'article: « Aggression und die theologische Lehre von der Sünde », *ZEE* 21, 1977, 161-173. Ce serait toute une étude que de préciser et de critiquer la conception du péché qui est sous-jacente à l'anthropologie pannenbergienne; nous la laissons ici de côté. Néanmoins, on peut signaler ce qui paraît être la thèse centrale de Pannenberg: « Die durch den Begriff der Sünde bezeichnete Selbstverfehlung hat allgemeinemenschlichen Charakter » (*ZEE* 170). Pannenberg comprend donc le péché: a) comme perte du Soi (par opposition à l'idée de personne définie nous le verrons, comme anticipation authentique du Soi), c'est-à-dire comme fermeture à Dieu; b) comme phénomène universel (cf. saint Paul); c) comme phénomène accessible à l'analyse anthropologique rationnelle. C'est sur ce dernier point (étroitement lié au premier, d'ailleurs) que la discussion devrait être engagée, comme nous le montrons dans ce travail au niveau d'une approche fondamentale. Il semble en effet que Pannenberg ne puisse pas reconnaître la dimension de l'aveu, de la confession de foi « subjective » et qu'il identifie ainsi objectivement le péché et le mal.

son devenir historique et d'en montrer la figure concrète dans l'expérience religieuse.

a) *L'anthropologie, nouvelle théologie fondamentale* ²

Nous avons brièvement montré ci-dessus (ch. 2 § 2) l'importance que Pannenberg reconnaît à l'anthropologie dans la reprise théologique du problème de Dieu. En fait, Pannenberg voit dans l'anthropologie générale, philosophique et rationnelle, une nouvelle espèce de théologie fondamentale, c'est-à-dire une nouvelle manière d'asseoir les fondements ou les bases du discours théologique. Comment parvient-il à cette conclusion ?

L'époque moderne issue de la Philosophie des Lumières et de la sécularisation lui apparaît marquée avant tout par un vaste processus d'*anthropologisation* de l'idée de Dieu (11, 20). Là où Platon considérait encore une certaine unité de la nature et de l'homme, Kant, par exemple, donne la priorité absolue à la subjectivité humaine (9 ss.); l'histoire de la pensée occidentale présente, « une anthropologisation progressive de l'idée de Dieu » (11). Pour parler de Dieu aujourd'hui, rien ne sert de s'appuyer sur la nature ou sur le cosmos; l'homme seul nous sert désormais de référence obligée. Même Hegel, dans sa critique serrée du subjectivisme, ne peut que ramener l'antique preuve ontologique de l'existence de Dieu à sa racine anthropologique, c'est-à-dire à l'*Erhebung*, à cette élévation par laquelle l'esprit humain, dans sa finitude, s'élève au-dessus de lui-même pour viser l'Infini (15).

En somme, l'anthropologie est devenue le lieu théologique fondamental, la base à partir de laquelle il y a lieu d'affirmer Dieu ou de le nier. De ce point de vue, la théologie chrétienne et l'athéisme ont à s'affronter sur le même terrain. Pannenberg polémique ici avec force contre la tendance, malheureuse selon lui, de la théologie dialectique et de ses émules à se replier sur la révélation et sur la foi pour réfuter l'athéisme sous toutes ses formes: K. Barth et ses épigones, notamment, se seraient servis de la critique athée de la religion pour mieux marquer l'irréductible spécificité de la foi chrétienne. Ils auraient avalisé la prétendue vérité de l'athéisme et renoncé par la même occasion à toute argumentation rationnelle à propos de la vérité de la foi (17 s.). Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que

² Cf. « Anthropologie und Gottesfrage », *GGMF* 9-28. Les chiffres entre parenthèses dans notre texte renvoient à cet article.

cette théologie de la révélation et sa critique de la religion aient dégénéré ultérieurement en théologie de la mort de Dieu, c'est-à-dire en justification théologique de l'athéisme; « Un théologien n'appelle pas à son aide la critique de la religion sans en être puni en retour » (18)³. Loin de se rendre les armes à la main à la critique athée de la religion, Pannenberg estime indispensable que la théologie chrétienne se mesure en toute rigueur à l'anthropologie générale et s'interroge en particulier sur la signification de l'idée de Dieu pour la compréhension de l'être humain:

« Etant donné l'anthropologisation de l'idée de Dieu et la concentration anthropologique correspondante de sa contestation par l'athéisme, l'anthropologie théologique se voit attribuer aujourd'hui le rang d'une théologie fondamentale » (20)⁴.

La question décisive qui doit animer cette théologie fondamentale se situe dans la droite ligne des réflexions de Hegel:

« L'élévation par delà le fini jusqu'à l'idée d'infini et d'absolu est-elle réellement nécessaire à l'esprit humain, comme Hegel l'a préten-

³ Parmi les auteurs contemporains, E. Jüngel a adopté une position différente de celle de Pannenberg, sans pour autant absolutiser la critique de la religion ou l'idée (en soi ambiguë) de la mort de Dieu. Jüngel s'est au contraire efforcé de montrer que « la mort du Dieu vivant » (cf. *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, p. 105 ss.) était le point de départ d'une réflexion théologique sérieuse — d'un *Denken* — qui tienne compte en même temps de la critique athée de la religion, de la *Denkbarkeit* et de la *Sagbarkeit* de Dieu (cf. *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 138 ss. et 307 ss.) et de sa non-nécessité (*ibid.*, p. 16-44). Le fait que Dieu ne soit en effet pas nécessaire — ni à l'anthropologie, ni à la pensée comme telle —, ne signifie pas qu'il faille s'incliner devant l'athéisme. Au contraire: l'athéisme invite à un dépassement théologique!

⁴ Sur le concept de théologie fondamentale, cf. avant tout W. Joest: *Fundamentaltheologie*, Stuttgart 1974, p. 9 ss. Dans l'œuvre de G. Ebeling, théologie fondamentale et herméneutique coïncident. — Du côté catholique (où s'origine en fait l'expression), cf. les récentes mises au point de C. Geffré: « L'orientation nouvelle de la théologie fondamentale », dans *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 17-42 et de H. Bouillard: « De l'Apologétique à la Théologie fondamentale », *QF* 1, 1973, 57-70. A noter que la définition que donne Geffré de cette discipline — « médiatiser la dimension anthropocentrique de toute la théologie », justification critique de la théologie dogmatique en fonction d'une analyse transcendentale du sujet humain (C. Geffré, p. 28) — est plus proche de Pannenberg que celle de W. Joest (= « Grundlagen und Methodenlehre der Theologie »); Joest ne paraît avoir vu clairement le caractère spécifiquement *théologique* de la théologie fondamentale et il marque — mieux que Bouillard par exemple — la distance que doit prendre la théologie fondamentale par rapport à l'apologétique. C. Geffré pour sa part a heureusement souligné que la théologie fondamentale ne peut être ni apologétique, ni déductive. Elle ne peut en effet tabler que sur une anthropologie fondée dans la révélation (p. 31).

du, et conduit-elle réellement à un être divin différent de l'homme ? » (15 s.).

L'entreprise va totalement à l'encontre de l'athéisme moderne sous toutes ses formes ⁵, et surtout de la dissolution de la théologie en anthropologie chez un L. Feuerbach, dont on connaît l'impact sur la théologie de la révélation de K. Barth ⁶. Pour cet athéisme-là, l'élévation censée conduire de l'homme à Dieu, ou du fini à l'infini, n'est qu'illusion et projection, elle n'appartient en rien à l'essence positive de l'homme; tout au plus y verra-t-il une expression anthropocentrée de soi, une manière dont l'homme se dit lui-même alors qu'il prétend parler de Dieu. Bref: la vérité de la théologie est l'anthropologie.

A la suite de Hegel, tel qu'il le comprend, Pannenberg renverse la thèse critique de Feuerbach: c'est la théologie qui est la vérité de l'anthropologie. Feuerbach n'a pas dépassé Hegel, il ne l'a pas pensé jusqu'au bout. Pannenberg exprime sa thèse à l'aide d'un double postulat:

1. Le passage du fini à l'infini est constitutif de l'être humain; c'est un moment nécessaire de son esprit.

2. La religion humaine, comme lieu privilégié de cette révélation, ne réduit pas Dieu (ou l'infini) à la mesure de l'homme, mais elle présuppose un Dieu différent de l'homme.

Ce double postulat devrait garantir le « sérieux intellectuel » (18) du discours sur Dieu. En effet, il vise à montrer que la thématique religieuse de l'élévation du fini à l'infini constitue l'humanité de l'homme (*ibid.*) et que, par conséquent, la théologie aurait tort de se fonder sur une « position de foi immédiate » (19), indépendante de toute analyse anthropolo-

⁵ Pannenberg a esquissé une typologie des divers types d'athéismes, cf. « Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung », *GStH* 1, 347-360; cf. aussi *GGMF* 29-47. Cf. à ce sujet: H.-M. Barth: *Atheismus: Geschichte und Begriff*, Munich 1973; C. Tresmontant: *Les problèmes de l'athéisme*, Paris 1972; P.-L. Oubied, *op. cit.*

⁶ *GStH* 1, 350 ss.; cf. K. Barth: « Ludwig Feuerbach », dans *Die Theologie und die Kirche*, Munich 1928, p. 212-239; J. Glasse: « Barth zu Feuerbach », *EvTh* 28, 1968, 459-485. Glasse montre que K. Barth n'a justement pas voulu se placer sur le terrain de Feuerbach; Pannenberg, lui, estime que Barth a abandonné « le domaine entier des religions » à la critique feuerbachienne *GStH* 1, 351) et a mis ainsi en danger la vérité de la doctrine chrétienne de Dieu: « Le combat quant au concept de Dieu doit être mené déjà sur le terrain de la philosophie, de la science des religions, de l'anthropologie elle-même » (352). On trouvera en fait le même point de vue, *cum grano salis*, chez C. Tresmontant.

gique; elle céderait ainsi à l'autoritarisme et au positivisme de la révélation (cf. aussi *ThaG* 291). Comme nous l'avons déjà signalé (cf. ch. 2 § 2), Pannenberg est conscient des *limites* de cette anthropologie fondamentale:

« On ne peut pas attendre davantage d'une anthropologie théologique générale que l'indication (*Aufweis*) de la dimension religieuse de l'être humain. Elle peut montrer que la thématique de l'expérience religieuse appartient de manière tout aussi constitutive à l'être humain que le fait de se tenir debout ou que la capacité de recourir au feu et aux outils. Cependant, on ne saurait attendre qu'elle fournisse la preuve (*Beweis*) de l'existence de Dieu » (24).

Dans une telle phénoménologie de l'expérience religieuse, la question de la *vérité* de la religion, autrement dit de « l'union de l'homme avec la réalité divine » (25), demeure suspendue et réservée; rien ne prouve en effet que l'acte d'auto-transcendance de l'homme, la visée par laquelle il s'élève en direction de l'infini, ne revienne purement et simplement à une illusion, comme l'avait affirmé L. Feuerbach. Afin de parer à ce soupçon, Pannenberg affine donc dans *GGMF* ses analyses anthropologiques antérieures (cf. *WiM*, 1962) en décrivant la *Welt-offenheit* de l'homme (son ouverture au monde et par delà le monde) comme auto-transcendance de sa subjectivité:

« La réalité divine, à laquelle l'homme religieusement éveillé se trouve renvoyé de par la structure de sa subjectivité, n'est expérimentée comme réalité que dans le contexte de l'expérience du monde » (26).

Cette expérience concrète et historique du monde, dans laquelle la subjectivité réalise sa visée d'auto-transcendance et demeure proche de la réalité, peut aussi être comprise comme expérience de la *liberté*:

« S'occuper abstraitement de la structure de la subjectivité ne permet guère d'apercevoir la réalité de Dieu, mais tout au plus le caractère ouvert et problématique (*offene Fraglichkeit*) de l'être humain, en tant qu'il est question sur Dieu (*Frage nach Gott*). La réalité de Dieu (...) ne se rencontre que là où l'homme, dans le contexte du

monde où il vit, se reçoit lui-même dans l'expérience de la liberté » (27) ⁷.

Nous pouvons dès lors résumer de la manière suivante la portée fondamentale de l'anthropologie théologique chez Pannenberg:

1. L'anthropologie théologique générale a une fonction propédeutique; elle ne statue pas encore sur la vérité ou sur la réalité de Dieu, mais elle s'efforce d'établir les conditions de possibilité d'une compréhension de l'idée et de la réalité de Dieu enracinée dans la structure réelle de l'être humain.

2. L'anthropologie théologique générale essaie de décrire l'expérience religieuse de l'homme de telle manière qu'on y aperçoive une structure essentielle de l'être humain, fondée dans une réalité divine extérieure à sa subjectivité.

3. L'anthropologie théologique générale postule que la réalité de Dieu ne peut être affirmée rationnellement qu'à la condition de la comprendre en relation avec l'expérience humaine de la liberté. Plus l'homme est libre, plus il découvre sa différence d'avec Dieu et la présence de Dieu à sa propre subjectivité ⁸.

4. L'anthropologie théologique générale n'affirme pas ce que l'homme est en Jésus-Christ et devant Dieu (ce sera la tâche de l'anthropologie théologique particulière), mais elle a pour but de garantir et de vérifier les énoncés théologiques en montrant le lieu anthropologique général et rationnel. Insuffisante quant à l'assertion de la vérité et de la réalité de

⁷ Texte difficile, mais qui indique bien le propos central de Pannenberg: la réalité même de Dieu ne peut pas être déduite d'une analyse formelle de la structure de la subjectivité humaine, mais elle doit être expérimentée par l'homme dans le processus d'une histoire effective et par le biais de l'expérience concrète de la liberté; dans cette expérience de la liberté, l'homme se découvre dépendre d'un *don* (*Geschenk*) qui vient d'un autre que lui-même. E. Jüngel salue cette insistance sur le don de la liberté (formulation philosophique du thème théologique de la grâce), mais il fait deux remarques: a) Pannenberg ne fonde-t-il pas ainsi l'idée de Dieu sur celle de liberté (*aus dem Horizont der Freiheit*)? b) ce don est précisément ce que Jüngel nomme « révélation » (non nécessaire et non rationnelle !) cf. *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit.*, p. 20 n. 6 de la p. 19.

⁸ Cf. « Christologie und Theologie », *art. cit.*, p. 174 = 98.

Dieu, l'anthropologie fondamentale est nécessaire en ce qui touche à la rationalité et à l'universalité des énoncés théologiques⁹.

b) *Le recours à l'auto-transcendance humaine — une comparaison avec K. Rahner*¹⁰

Il peut paraître étonnant qu'après avoir dénoncé toute anthropologisation de la théologie et s'être fait le champion de l'objectivité historique de la révélation divine (cf. ch. 1), Pannenberg en arrive à donner une telle importance à l'idée d'auto-transcendance humaine. Certains vont même jusqu'à demander s'il ne déduit pas ainsi l'idée même de Dieu de cette auto-transcendance et de la liberté de l'homme¹¹.

En fait, Pannenberg est ici tout à fait conséquent par rapport à son intention initiale. C'est précisément en montrant le fondement objectif, non identique à la subjectivité humaine, de l'auto-transcendance que sera évité le danger de l'anthropologisation de l'idée de Dieu. L'anthropologie est le lieu théologique fondamental, parce qu'elle offre la possibilité de manifester qu'en l'homme il y a plus que l'homme, et que dans la liberté il n'y a pas seulement l'autonomie absolue de l'homme.

L'anthropologisation menaçante de l'idée de Dieu doit être conjurée par l'anthropologie. Pannenberg a emprunté plusieurs voies pour fonder son argumentation. A cet égard, il est intéressant de comparer ses analyses anthropologiques de 1962, dans *Was ist der Mensch?* à celles, plus récentes, de *GGMF*¹².

Dans *WiM*, Pannenberg s'appuie essentiellement sur la dialectique

⁹ Pannenberg argumente de la même manière, pour l'essentiel, dans « Die Frage nach Gott », *GSTh* 1, 361-386.

¹⁰ Pour la catégorie d'auto-transcendance — que j'estime identique à celle de *Weltoffenheit*, mais davantage centrée sur la dimension réflexive de la subjectivité et moins dépendante de la biologie, cf. aussi *GSTh* 353 et « Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist », dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, éd. C. Heitmann et H. Mühlen, Hambourg-Munich 1974, p. 176-191. 181: l'auto-transcendance réflexive de l'homme manifeste que l'entendement humain ne peut découvrir l'unité de son expérience qu'en faisant appel à un élément différent de son propre *Selbst*.

¹¹ Cf. E. Jüngel, *op. cit.*, p. 20 n. 6 de la p. 19.

¹² Jüngel note un déplacement intervenu selon lui entre *WiM* et *GGMF*: en 1962, Pannenberg insisterait sur l'ouverture illimitée de l'homme à l'indéterminé; en 1972, l'accent serait plutôt sur Dieu comme fondement de la liberté humaine. Selon moi, il s'agit davantage d'un déplacement d'accents que d'une modification fondamentale de l'argumentation: dans les deux cas, Pannenberg postule que l'idée de Dieu appartient constitutivement et nécessairement à l'être de l'homme; de plus, il comprend déjà la *Weltoffenheit*, en 1962, comme transcendance et donc comme liberté.

entre ce qu'il appelle la *Weltoffenheit* d'une part, la *Gotttoffenheit* d'autre part. La notion de *Weltoffenheit* provient des recherches philosophiques, anthropologiques et biologiques menées à des titres divers par Scheler, Portmann, Gehler et Plessner¹³ (*WiM* 5 ss.). Il faut la comprendre à la fois comme ouverture au monde et comme ouverture par-delà le monde. Par sa *Weltoffenheit* fondamentale, l'homme se distingue de l'animal: au lieu de se laisser prendre, englué dans son environnement (*Um-welt*), l'homme fait face au monde; son être consiste dans une distance critique et dans une transcendance par rapport à ce monde auquel il fait face, dont il emprunte les détours (*Umweg*) mais dans lequel il ne se perd pas.

L'homme ne dépend donc pas du monde, c'est au contraire le monde qui, en un sens, dépend de l'homme. L'homme est en quête d'une vérité et d'une réalité qui ne se confondent pas avec le monde, mais qui soient au-delà du monde. Etre de questionnement incessant, l'homme ne se replie pas sur le monde, mais il est par définition ouvert à la nouveauté, au *Novum*, « gar ins Offene gewiesen » (*WiM* 10)¹⁴. Pannenberg peut moduler cet argument philosophique en des termes plus psychologiques: il parlera aussi de la structure pulsionnelle fondamentale (*Triebhaftigkeit*) qui pousse sans cesse l'homme vers un au-delà de lui-même, vers un indéterminé, but de son désir profond et de sa quête, et qu'il est convenu de nommer « Dieu ». Telle est bien la thèse centrale que Pannenberg propose en 1962 à l'examen rationnel des philosophes, des anthropologues et des biologistes: la *Weltoffenheit* de l'homme débouche inévitablement, nécessairement sur sa *Gotttoffenheit* (*WiM* 11 et 40). Dans la mesure même où il se dépasse en dépassant le monde, l'homme vise la réalité de Dieu; l'ouverture au monde et par-delà le monde est de fait une ouverture à Dieu. Sans doute ne s'agit-il toujours, dans cette relation, que de la visée indéterminée d'un Indéterminé. L'essentiel de l'argumentation pannenbergienne, nous l'avons esquissé plus haut, est ailleurs: il s'agit pour lui de faire admettre rationnellement la nécessité de l'idée de Dieu pour l'anthropologie générale comme telle¹⁵.

¹³ Cf. en particulier M. Scheler: *La situation de l'homme dans le monde*, Paris 1951; A. Gehlen: *Der Mensch* (1940), Wiesbaden 1976; sur l'influence de Scheler et de Gehlen sur Pannenberg, cf. M. B. Jackson: *An Interpretation of W. Pannenberg's Theory of Knowledge as Creative Subjectivity*, diss. dactylographiée, Richmond 1973, p. 27 ss.

¹⁴ Cf. aussi « Die Frage nach Gott », *GSTh* 1, 361-386, texte que nous avons analysé plus haut rapidement (cf. ch. 2 § 2).

¹⁵ Les réactions les plus critiques à l'égard de cet *Ansatz* fondamental de la pensée pannenbergienne sont celles de W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, II, Darmstadt 1975¹, p. 76 s. et d'E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 16 ss. et 21 (« Dieu n'est pas nécessaire »).

Une première remarque s'impose au lecteur de *WiM*, sous la forme de la question suivante: la « distance critique », telle qu'elle s'exprime dans le concept de *Welt-offenheit*, n'est-elle pas encore dépendante de la considération du monde, à en juger par la structure de l'argumentation présentée? La liberté ou l'auto-transcendance, autrement dit, ne sont-elles pas déduites de la cosmologie? Par voie de conséquence, ne faut-il pas craindre que l'idée même de Dieu, telle qu'elle apparaît dans la *Gott-offenheit*, soit pensée sur la base d'une nécessité préalable du monde?

Nous pensons que cette question est prématurée. En fait, dans *WiM* comme dans *GGMF*, et par-delà toutes les nuances de terminologie que l'on peut y déceler, le thème central et décisif de Pannenberg est celui du rapport entre l'auto-transcendance de l'homme et l'idée de Dieu. La vraie question n'est donc pas: l'idée de Dieu est-elle déduite du monde? mais bien: quel rapport y a-t-il entre l'auto-transcendance de l'homme (dans son monde) et la visée de Dieu? Il faudrait considérer comme tout à fait abstraite une problématique qui prétendrait s'intéresser à la relation de l'homme et de Dieu en tirant un trait sur la situation de l'homme dans le monde, sur son être-dans-le-monde.

Pour Pannenberg, l'auto-transcendance ¹⁶ de l'homme est à la fois un mouvement réflexif immanent à sa structure globale et le résultat d'un agir extérieur (mais non pas extrinsèque) de l'infini. Nous avons vu plus haut qu'il comprend l'expérience que l'homme fait de la liberté, en dernière instance, comme un *don de Dieu* ¹⁷. L'auto-réalisation (*Selbstverwirklichung*) par laquelle l'homme devient authentiquement ce qu'il est destiné à être n'est par ailleurs identique à l'auto-réalisation de Dieu dans le monde que dans la mesure où l'homme se distingue de lui-même pour mieux se recevoir de Dieu ¹⁸.

Nous pouvons préciser la conception anthropologique pannenbergienne en examinant la manière dont il comprend l'idée de « personne ». Cela nous permettra d'établir une intéressante comparaison avec la réflexion de théologie fondamentale menée par le grand dogmaticien catholique Karl Rahner ¹⁹.

Aucune définition n'exprime mieux la position de Pannenberg que celle-ci: « La personne est présence du soi dans l'instant du je » (*PuS*

¹⁶ Cf. ci-dessus n. 10.

¹⁷ Cf. ci-dessus n. 7 la réaction d'E Jüngel.

¹⁸ Cf. « Christologie und Theologie », *art. cit.*, 174 = 98; nous reviendrons plus bas sur ce texte.

¹⁹ Cf. ici « Person und Subjekt » (*PuS*), *NZSTh* 18, 1976, 133-148.

144). D'ores et déjà, nous pouvons en déduire: pour Pannenberg, la *personne a structure proleptique*. Nous retrouvons donc au cœur de l'anthropologie cette donnée fondamentale de l'anticipation qui caractérise l'ensemble de la théologie de Pannenberg.

Comment notre auteur en arrive-t-il à cette thèse centrale ? Il procède à partir d'une distinction de base entre le je (*Ich*) et le soi (*Selbst*). Le « je », c'est-à-dire l'identité immédiate de l'individu particulier, est contingent et historique; il ne saurait être doublé par un quelconque « Ego transcendantal » (J.-P. Sartre). Son être profond, son identité ultime n'est pas à chercher en-deça de lui, par réduction transcendentale, mais bien en avant de lui, dans l'histoire. Car le *Selbst* n'est autre que cette destination ultime de l'homme (cf. *PuS* 143). L'homme vit donc dans la tension entre son « je » contingent et son « soi » ultime. La catégorie de « personne » représente pour Pannenberg la solution anthropologique de cette tension qui pourrait devenir dramatique; en effet, l'homme n'existe pas uniquement comme « je » (détaché de toute destination, et donc voué au non-sens) ou comme « soi » (idéal du moi rêvé, mais irréalisable), pas plus qu'il n'existe dans l'immédiateté du présent ou dans la pure attente de l'avenir. L'homme ne trouve son équilibre que dans la mesure où il se réalise concrètement comme personne, c'est-à-dire comme anticipation dans le présent de ce qu'il est destiné à devenir. Le *Selbst* ne lui demeure pas inaccessible, et lointain, tel un avenir hypothétique, mais il l'anticipe réellement dans son propre présent, en se réalisant comme « personne ».

A notre avis, cette compréhension de l'idée de personne fait le joint entre la thèse pannenbergienne de la *Gotttoffenheit* et son interprétation de la doctrine de Dieu. L'être de la personne, nous l'avons vu (cf. ch. 2 § 2), consiste dans le don de soi à une autre personne. La personne n'existe authentiquement que comme relation, c'est-à-dire aussi dans la reconnaissance de la légitime différence qui subsiste entre elle et l'autre. Bref: comme personne, comme anticipation du « soi » dans l'instant du « je », l'homme concret se réalise lui-même dans l'exacte mesure où il se distingue non seulement d'autrui, mais, plus radicalement, de Dieu:

« La réalisation de soi par l'homme et la réalisation de Soi par Dieu sont donc identiques. Elles s'accomplissent dans un seul et même processus. La réalisation de soi par l'homme est la réalisation de soi par Dieu, mais elle n'est atteinte que comme réalisation de Soi par Dieu. Cette dernière ne devient aucunement le reflet illusoire de la réalisation de soi par l'homme, aussi longtemps que celui-ci n'a pas encore trouvé la pleine lumière sur lui-même. Car l'homme est pro-

fondément distinct de Dieu en ce qu'il n'est pas son propre maître, il ne peut recevoir son être-soi (*Selbstsein*) que comme un don (*Geschenk*), dans le processus de la formation de son identité. C'est pourquoi l'homme demeure, pour se trouver, dépendant de la réalité de Dieu distincte de lui. Et c'est pourquoi il ne peut trouver son soi que s'il se distingue de Dieu (...). Plus profonde et plus claire est la distinction de soi d'avec Dieu (...), plus est profonde et étroite l'union avec Dieu et avec le soi véritable de l'homme » ²⁰.

Le passage anthropologique général de l'auto-transcendance (*Weltoffenheit*) à la *Gotttoffenheit* trouve donc sa confirmation et sa concrétisation dans l'expérience de la différence et de l'union avec Dieu qui est le propre de la personne humaine authentique, telle qu'elle apparaît à la lumière de l'auto-distinction par laquelle Jésus lui-même s'est avéré un avec Dieu. De même que Jésus anticipe non seulement sa propre résurrection, mais finalement l'être trinitaire de Dieu dans sa *Selbstverwirklichung*, de même la personne humaine anticipe son propre « soi », sa destination ultime, en se distinguant de Dieu et en trouvant par là son unité avec lui.

K. Rahner ²¹ comprend lui aussi l'être humain comme transcendance (*Wesen der Transzendenz*) et il interprète d'emblée ce mouvement d'auto-dépassement continu comme l'anticipation (*Vorgriff*) d'un horizon infini (42): « Dans la mesure, écrit-il, où il fait l'expérience radicale de sa finitude, l'homme transcende cette finitude et se découvre comme être de transcendance, comme esprit » (42 s.).

Rahner voit dans cette anticipation l'anticipation de l'être, en ce sens que l'interrogation incessante de l'homme ne débouche pas sur le vide, sur le rien (44). L'homme n'est pas à lui-même son propre sujet, pensé comme absolu, mais il reçoit l'être dans un acte de grâce (45). C'est justement cette anticipation de l'être, considérée comme un don de l'être, qui constitue la personne: « Vorgriff konstituiert Person » (45), souligne Rahner, rejoignant ainsi étroitement Pannenberg, même si lui-même ne distingue pas aussi nettement que Pannenberg entre le *Ich* et le *Selbst*.

Toujours dans le même sens que Pannenberg, Rahner définit cet être de la transcendance qu'est l'homme comme un être ouvert au mystère (*Geheimnis*) ultime de la réalité, par la vertu même de ce

²⁰ « Christologie und Theologie », *ibid.*

²¹ Je suis sur ce point le dernier ouvrage de K. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, Fribourg-en-Brisgau 1976 ² (les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ce livre). Cf. notre compte-rendu du *Grundkurs* dans *RThPh* 1979, 95. (Trad. fr.: *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983).

mystère infini: « Par là, l'homme devient (*wird gemacht*) pure ouverture pour ce mystère et il est justement amené ainsi à être ce qu'il est (*vor sich selbst gebracht*) comme personne et sujet » (46). Très significativement aussi, Rahner comprend ensuite l'homme comme être de responsabilité et de liberté (46 ss.) et déchiffre la question existentielle que l'homme est à lui-même comme question du salut (*Heilsfrage*) (50 ss.).

L'intérêt des convergences de vue entre Pannenberg et Rahner²² est de rendre plus aiguë l'interprétation de la position pannenbergienne. A la différence de Rahner, Pannenberg n'accepte pas la différence entre la transcendance et la catégorialité, différence qui marque sans doute le thème central de la démarche rahnérianne²³. Pour lui, en effet, l'histoire (ce que Rahner appelle la catégorie) ne saurait être subordonnée à des catégories transcendantales *a priori*²⁴; on ne peut pas définir l'homme, ni d'ailleurs la révélation, à partir d'un *a priori* préalable à l'histoire. Pannenberg ne peut donc pas ratifier la distinction que Rahner établit pour sa part entre révélation transcendentale et révélation catégoriale²⁵. Néanmoins, il s'agit sans doute d'un désaccord de terminologie; sur le fond, Pannenberg admet tout à fait, comme Rahner, que la révélation historique

²² Pannenberg, sans doute, a marqué ses distances par rapport au projet de K. Rahner dans son livre *Hörer des Wortes* de 1941 (cf. « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », dans *Probleme biblischer Theologie*, Munich 1971, p. 349-366, 357 n. 18). Pannenberg estime que Rahner passe trop vite, par un saut (*Sprung*) arbitraire et non-fondé, de la structure de l'homme comme question à l'idée de Dieu comme *personne*. De ce fait, poursuit-il, l'anthropologie transcendentale de Rahner « saute par-dessus l'histoire concrète de l'homme » et fait du résultat de cette histoire l'élément constitutif d'une structure anthropologique intemporelle. Or, pour Pannenberg, la structure de l'homme comme question découle de l'expérience historique qu'il fait de lui-même. Elle n'est donc pas transcendentale mais déjà catégoriale, historique. Pannenberg devrait nuancer sa critique à la lecture du *Grundkurs*, puisque l'auto-transcendance de l'homme y est d'emblée explicitée comme anticipation. Néanmoins, nous nous demandons pour notre part si l'analyse de la *Fragestruktur* de l'homme n'a pas aussi valeur de démarche *a priori*, de postulat chez Pannenberg. Cf. *infra*.

²³ Sur les limites du projet rahnérian, on peut consulter utilement A. Gerken: *Offenbarung und Transzendenzforschung*, Düsseldorf 1969, notamment p. 32 ss.

²⁴ Cf. *GSTh* 1, 247 s. (sur la réduction de l'imagination productrice, chez Kant, aux « formes d'une raison *a priori* »). Cf. aussi « Theologische Motive im Denken Immanuel Kants », *ThLZ* 89, 1964, 897-906, 906. — Il ne paraît pas infondé, par ailleurs, de parler de catégories transcendantales *a priori*, au vu de la théorie transcendentale des éléments et de l'esthétique transcendentale chez Kant. Dans sa lecture de Kant, en tout cas, Pannenberg s'interroge centralement sur les rapports entre l'expérience et la raison et tranche en faveur de l'historicité de la raison. La raison, pourrait-on dire, se découvre *dans l'histoire*, elle ne lui est pas préalable. Même Hegel, selon Pannenberg, a encore conçu la Raison comme première par rapport à l'histoire.

²⁵ Cf. *Grundkurs des Glaubens*, op. cit., p. 157 ss.

(« catégoriale ») ne peut être comprise rationnellement et dans sa dimension universelle que si l'on *présuppose* une unité générale de l'homme avec Dieu, sur la base de l'auto-transcendance humaine et de l'expérience humaine de la liberté. La révélation ne se vérifie comme révélation historique que dans la mesure où l'histoire se vérifie préalablement comme histoire du salut, c'est-à-dire comme histoire de l'identification proleptique et progressive de l'humanité en marche vers sa destination ultime. Sans doute, on ne parlera pas ici d'une transcendance matériellement surordonnée à l'histoire, mais seulement d'une présupposition élevée au rang d'un *a priori* rationnel de l'argumentation théologique.

§ 2. *L'image chrétienne de l'homme et son origine historique* ²⁰

Thèse: L'anthropologie chrétienne est enracinée dans l'histoire; inversement, l'histoire universelle ne prend son sens qu'à la lumière de la foi chrétienne.

Jusqu'ici, nous n'avons pas réussi à distinguer clairement, dans la pensée de Pannenberg, ce qui ressort de l'anthropologie générale et ce qui est propre à l'anthropologie théologique. Au contraire, nous avons acquis de plus en plus l'impression que l'anthropologie théologique, dans son rôle de nouvelle théologie fondamentale, occupait une place intermédiaire entre l'anthropologie générale et la conception chrétienne de l'homme.

En fait, l'homme aimerait pouvoir sortir de l'histoire, atteindre une articulation « pure », indépendante des contingences et des constellations de l'histoire, entre le théologique et l'anthropologique. Pannenberg demeure attaché, lui, à la réalité de l'histoire. L'image chrétienne de l'homme, dont il s'agit dans l'anthropologie théologique au sens strict, ne peut être isolée de l'histoire des traditions et de l'histoire universelle.

Si l'homme, dans sa vie concrète, est un être historique, cela signifie aussi que ses représentations et ses idées ne sauraient échapper à l'histoire. L'image même que nous avons aujourd'hui de l'homme, en particulier sous l'effet de la tradition chrétienne, n'est donc pas du tout séparable de l'histoire des traditions qui conditionne toute la réflexion anthropologique.

²⁰ Je tiens ici les écrits suivants: « Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild » (= *W*), *StGen* 15, 1962, 586-593; « Person und Subjekt » (= *PuS*), *NZSTh* 18, 1976, 133-148; *Die Bestimmung des Menschen*, op. cit., (= *BM*), surtout 7-22; « Die christliche Legitimation der Neuzeit », dans *GGMF* 114-128.

La vérité anthropologique — si vérité ultime il y a en régime historique — ne peut être reconnue et découverte que par le biais et dans la méditation de l'histoire, tant il est vrai qu'aux yeux de Pannenberg la vérité ne se manifeste que dans l'histoire et comme histoire ²⁷.

a) Pannenberg souligne très fortement l'idée d'*enracinement historique*. Les idées justes, en un sens, ne tombent pas du ciel, *senkrecht von oben*, elles nous parviennent par le canal de l'histoire des traditions. Mais il ne s'agit pas d'en rester à l'origine historique fortuite et sans lendemain de telle ou telle représentation particulière. L'idée d'enracinement historique ou d'origine n'a pas d'abord une valeur explicative du passé, elle engage toute une conception de l'interprétation philosophique et théologique de notre réalité *présente*. Par exemple, les racines historiques de l'idée de liberté ne sont pas indifférentes ou adventices par rapport à l'impact et au sens de la liberté actuelle:

« L'émancipation du principe de la liberté humaine de ses propres racines historiques dans la foi chrétienne ne s'avérera pas seulement fatale (*verhängnisvoll*) pour l'histoire moderne du christianisme, en devenant le point de départ du sécularisme de la culture moderne et en ayant pour conséquence le refus progressif et la privatisation de la thématique religieuse; la séparation entre l'idée de liberté individuelle et ses racines religieuses s'est aussi avérée fatale pour le développement de la culture moderne, dans la mesure où, par la perte de leur enracinement religieux, quelques-unes de ses valeurs fondamentales sont devenues ambiguës et incompréhensibles » (*BM* 12).

Pannenberg interprète donc le phénomène de la sécularisation de manière originale ²⁸; il ne veut le dépasser théologiquement ni par le retour chagrin au passé, à l'origine comme telle (dans ce cas, la modernité apparaît comme « pseudomorphose » de la vérité chrétienne première), ni par l'absolutisation de la modernité (dans ce cas, l'autonomie perd ses racines

²⁷ Il y a ainsi parallélisme entre la théologie de la révélation, comprise comme histoire, et la théorie de la vérité, saisie dans sa médiation historique; cf. « Was ist Wahrheit ? », *GSTh* 1, 202-222: « L'unité de la vérité ne nous est accessible aujourd'hui que sous la forme d'un processus historique et ne peut être connue qu'en tenant compte de la fin de ce processus » (222, thèse 4 b); « l'unité de la vérité est possible seulement à la condition qu'elle inclue la contingence de l'événement historique et l'ouverture à l'avenir » (222, thèse 5); « c'est pourquoi l'unité de la vérité est constituée seulement par la révélation proleptique de Dieu en Jésus-Christ.

²⁸ Cf. *GGMF* 114 ss.

religieuses). Un lien anthropologique et historique doit être maintenu entre la religion et la modernité; par exemple, l'idée moderne de liberté sera comprise comme une conséquence et comme une implication de la foi chrétienne;

b) nous l'avons déjà noté, Pannenberg voit dans l'apocalyptique une présupposition (*Voraussetzung*) essentielle du christianisme primitif (cf. *OaG* 97). Nous nous sommes alors demandé s'il fallait comprendre cette présupposition comme étant également valable pour l'interprétation actuelle du christianisme. Autrement dit: l'apocalyptique n'est-elle que la présupposition *historique et contingente* du christianisme primitif, ou doit-on voir en elle, plus fondamentalement, une présupposition *nécessaire* à l'interprétation actuelle du christianisme²⁹? Dans le même sens, nous nous demandons ici: les racines de la pensée occidentale moderne — à savoir: les notions chrétiennes fondamentales d'histoire, de liberté, etc. — sont-elles nécessaires, spéculativement parlant, à la compréhension de l'époque actuelle? L'origine *de fait* peut-elle devenir le fondement *de droit* de la pensée philosophique et théologique?

La position de Pannenberg est claire:

1. Le christianisme, comme tel, est « un phénomène historico-mondial » (*eine weltgeschichtliche Erscheinung*) (*W* 586). Pas question, donc, de se replier sur une « christianité » (*Christlichkeit*) (M. Heidegger)³⁰ ou sur une « subjectivité de l'individu » (S. Kierkegaard)³¹ déconnectées de l'histoire universelle;

2. « En s'interrogeant sur la signification du christianisme pour l'auto-compréhension de l'humanité occidentale, on se demande en même temps si cette origine historique promet encore des solutions aux problèmes du présent » (*ibid.*). En effet, la considération du christianisme comme phénomène historico-mondial suppose une *Wirkungsgeschichte*; les conséquences et les effets de l'origine ne sont pas anodins, comme si on pouvait les réduire à des traces passées, mais ils ont, précisément, de l'effet (*Wirkung*) sur le présent. Le recours à l'histoire ne signifie pas la contemplation pas-

²⁹ Pannenberg s'explique sur cette question dans le *Nachwort* de *GC*, 416.

³⁰ Cf. M. Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970, p. 18.

³¹ Cf. S. Kierkegaard: *Postscriptum aux Miettes philosophiques*, Paris 1949, p. 84 ss., où l'auteur oppose nettement sa conception de la vérité subjective et individuelle à l'historico-mondial hégélien.

sive et extrinsèque d'archives intéressantes, mais la réaction active et responsable devant des effets à l'œuvre dans l'histoire.

3. Pas plus que nous ne pouvons interpréter le christianisme — la vérité actuelle de la foi chrétienne — sans l'histoire, nous ne pouvons, inversement, interpréter l'histoire (occidentale tout au moins)³² sans le christianisme:

« Il est apparu (...) qu'à la longue l'histoire n'est pas sécularisable. L'expérience de la réalité comme histoire orientée eschatologiquement n'est pas séparable de l'idée biblique de Dieu » (W 587).

Cela ne semble pas signifier pour Pannenberg qu'il y ait une correspondance nécessaire, de type automatique et mécanique, entre l'origine historique et la compréhension philosophique de l'expérience actuelle. Une telle conception sous-estimerait en effet la radicale contingence de l'histoire, et par conséquent aussi la contingence de la pensée qui se réfère à cette histoire.

La manière dont Pannenberg interprète la relation de l'origine historique et de la vérité de l'homme me paraît donc pouvoir être résumée ainsi:

1. Les origines historiques de l'époque occidentale moderne sont d'ordre éminemment *religieux*. Par conséquent, nous ne pouvons pas comprendre l'anthropologie aujourd'hui et nous rallier à des notions telles que « personne »³³, liberté, contingence, destination ultime, etc., sans leur redonner leur épaisseur historique et traditionnelle.

2. Nous avons affaire à un *cercle herméneutique* indépassable: l'homme apparaît, à la lumière de l'enracinement historique et religieux de l'anthropologie, comme un être historique et orienté eschatologiquement, à la fois *weltoffen* et *gottoffen*³⁴; nous ne pouvons donc le dire « historique » qu'en faisant le détour de l'histoire; le *contenu* de l'anthropologie (le fait que l'homme soit ouvert à l'avenir, libre, religieux, etc.) est la con-

³² Une étude serait à faire pour voir comment cette thèse historique et systématique de Pannenberg est rattachée à sa conception universaliste et globalisante de l'histoire des religions, cf. surtout *GStH* 1, 252 ss.

³³ Cf. « Person », *RGG*, 3e éd., V, 230-235.

³⁴ Selon la terminologie de *WIM*.

dition de possibilité de sa *méthode* (recours à l'histoire des traditions et des religions) ³⁵. La vérité spéculative et normative dont se nourrit l'anthropologie (aussi bien l'anthropologie générale que l'anthropologie théologique) est, *en droit*, inséparable d'une dépendance contingente, *de fait*, par rapport à des origines historiques particulières.

3. Ce cercle herméneutique est susceptible d'une analyse universelle et rationnelle: l'historien peut le reconnaître indépendamment du fait qu'il ait ou non la foi. *Il y a* un lien incontestable entre la conception moderne de l'homme et son enracinement judéo-chrétien. Vouloir rompre cette continuité historique objective ne signifie pas seulement attenter à l'auto-compréhension du christianisme, cela revient à déposséder ³⁶ la modernité elle-même de sa légitimité.

4. Pannenberg parle d'une « légitimité chrétienne de la modernité » ³⁷; sans doute n'y a-t-il aucune relation *nécessaire* entre le passé et le présent; la thèse chrétienne n'est donc qu'une hypothèse scientifique ³⁸ parmi d'autres et elle demande vérification. Néanmoins, on voit très bien que, pour Pannenberg, toute interprétation de la modernité et de l'anthropologie qui ne tiendrait pas compte de leur enracinement historique et religieux — judéo-chrétien — passerait à côté de la réalité et ne verrait pas le lien *nécessaire* qu'il y a entre l'homme et l'idée de Dieu. Pannenberg ne propose donc pas une relation *nécessaire réelle* entre le passé et le présent, entre le judéo-christianisme et l'époque occidentale moderne ou encore l'image biblique de Dieu et de l'homme et notre anthropologie contemporaine, mais il présuppose bel et bien une relation *nécessaire, dans l'argumentation*, entre l'analyse de l'histoire et de l'homme d'une part, l'affirmation de Dieu d'autre part.

Nous pouvons affiner et vérifier notre interprétation en nous interrogeant maintenant sur la manière dont Pannenberg articule la christologie et l'anthropologie.

³⁵ Cf. au sujet de cette continuité, chez Pannenberg, entre le contenu et la méthode, l'étude de H. Harder: *Continuity Between Method and Content in Contemporary Theology: The Achievement of W. Pannenberg*, Toronto 1971.

³⁶ Cf. la problématique de *GGMF* 114 ss.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Selon la terminologie de *WTuTh*.

§ 3. Le fondement christologique de l'anthropologie ³⁸

Thèse: Le fondement de l'anthropologie chrétienne est à chercher dans l'histoire de Jésus de Nazareth. Cette histoire a transformé la conception antérieure de l'homme en le comprenant désormais comme un être ouvert à l'eschatologie.

Discipline attentive à l'histoire et procédant par voie d'analyses rationnelles, discipline enracinée dans l'histoire des traditions par laquelle l'homme lui-même, objet de son investigation, prend conscience de son identité en anticipant son avenir ⁴⁰, discipline enfin qui n'éluide pas la relation centrale de l'auto-transcendance humaine et de l'expérience de Dieu ou du divin, telle nous est apparue jusqu'ici cette nouvelle « théologie fondamentale » que représente, aux yeux de Pannenberg, l'anthropologie théologique dans son dialogue constant avec les théories d'anthropologie générale.

Mais le théologien ne saurait en rester à cette approche analytique et généalogique de l'être humain. La théologie fondamentale, comprise comme anthropologie, ne doit pas seulement lever les pierres d'attente pour la théologie, elle doit déboucher sur une unité réelle et aussi complète que possible de la révélation d'une part, de l'anthropologie d'autre part. Bref: il faut que l'anthropologie théologique devienne vraiment et pleinement théologique, qu'elle ne se contente plus d'analyses, d'hypothèses, de supputations, mais qu'elle s'avance sur le chemin miné de l'affirmation, de l'assertion. Qu'en est-il en réalité et en vérité de l'être humain ? Sa visée

³⁸ Je suis ici « Das christologische Fundament christlicher Anthropologie », *Concilium* 6, 1973, 425-434 = « Le fondement christologique de l'anthropologie », *Concilium* 6, 1973, 87-103. Les chiffres entre parenthèses dans notre texte renvoient à ce texte, dans l'ordre. — Dans la préface de *GStH* 2 (1980), 10, Pannenberg s'explique sur l'absence de cet article dans son ouvrage: l'article de 1973 aurait selon lui besoin d'un complément, en ce sens que la relation de fondement (« Fundierungsverhältnis ») entre christologie et anthropologie, loin d'être unilatérale, serait une relation réciproque (« wechselseitig »), comme le montre la problématique trinitaire. C'est précisément cette réciprocité que nous aurons à interroger dans notre examen critique, après en avoir établi ici le caractère circulaire.

⁴⁰ Pour Pannenberg, l'identité de l'homme ne se laisse pas réduire à une donnée ou à une évidence, mais elle fait l'objet d'une espérance et d'un pari sur l'avenir: seule la fin de l'histoire (ou de chacune de nos histoires personnelles) dira l'identité et la valeur ultimes du sujet; comme être personnel, l'individu ne devient lui-même, n'accède à son *Selbst*, que dans le processus de sa propre histoire: il y a anticipation du Soi dans le Je et manifestation anticipatrice du Soi dans l'histoire; cf. les développements de l'auteur dans « Person und Subjekt », *NZStH* 18, 1976, 133-148 (= *GStH* 2, 80-95, texte remanié) et dans ses « Quelques remarques sur l'aliénation », dans *Temporalité et aliénation*, éd. E. Castelli, Paris 1975, p. 297-301.

de Dieu n'est-elle que le fruit d'une douce illusion ou d'une projection désespérée ? La difficulté que nous avons notée à propos du discours sur Dieu rejaillit dans l'anthropologie: comment parler de l'homme à partir de Dieu même, alors qu'il est déjà si difficile et si précaire de parler de Dieu ? L'anthropologie prétendue théologique n'est-elle pas condamnée à faire double emploi avec les théories et les analyses anthropologiques ambiantes ? L'option de Pannenberg en faveur d'une théologie christologique de la révélation doit jouer ici aussi: le fondement véritablement théologique de l'anthropologie sera un fondement christologique ou ne sera pas.

La théologie ne saurait donc se mettre au goût du jour et céder le pas aux anthropologies ambiantes; car la christologie ne revient pas à une simple « illustration non indispensable » (87 s. = 425 s.) de telle ou telle anthropologie. Il faut tenir sur ce point le même discours qu'à propos des rapports entre la christologie et la sotériologie: la christologie est le fondement de l'anthropologie, elle ne découle donc pas d'idées ou d'attentes préalables relativement à ce que l'homme devrait être.

Toutefois, il n'est pas suffisant, aux yeux de Pannenberg, d'affirmer ou de prétendre que la christologie est le fondement de l'anthropologie, et que l'être de l'homme ne peut pas être compris en dehors de Jésus, de son humanité et de sa divinité. Il faut encore le *montrer*, en relevant le défi de l'histoire. Car l'histoire du christianisme, à bien des égards, est plutôt l'histoire de projections anthropologiques en règle sur le soi-disant fondement christologique; sans cesse, au cours de la vie de l'Eglise, des intérêts anthropologiques particuliers, des conceptions de l'homme, relevant du *Zeitgeist*, ont été projetés sur Jésus de Nazareth et abusivement identifiés à lui. L'histoire dément plus qu'elle ne prouve que la christologie soit le fondement réel de l'anthropologie théologique chrétienne. C'est bien plutôt l'anthropologie de l'époque qui, à chaque fois, semble être devenue le fondement auquel doit se ramener et se réduire la christologie⁴¹. C'est pourquoi Pannenberg estime nécessaire de justifier rationnellement la visée fondatrice de la christologie en faisant appel à l'histoire elle-même, c'est-à-dire en apportant, sinon la preuve, du moins la *démonstration*⁴² qu'il y a bel et bien dans l'histoire, envers et contre toutes les pseudomorphoses constatables, une transformation (*Umwandlung*) effective et positive de l'image de l'homme, de l'idée qu'on se faisait de sa destination ultime, et

⁴¹ On pourrait montrer sur ce point le cheminement parcouru par la théologie moderne, des avertissements sceptiques d'A. Schweitzer dans sa critique des vies de Jésus aux efforts remarquables d'un H. Küng, dans *Etre chrétien*, pour dégager et libérer la christologie des projections et des désirs immédiats de l'homme.

⁴² Pannenberg recourt ici aux termes *nachweisbar*, *Nachweis* (426).

que cette transformation découle de l'image nouvelle introduite par l'histoire de Jésus de Nazareth (cf. 88 = 426). Tel est en effet le projet caractéristique de Pannenberg, ici comme ailleurs: l'affirmation théologique d'un fondement christologique ne peut pas être avancée de manière an-historique, comme si cette affirmation n'entretenait pas un lien spécifique avec l'histoire universelle. *Le fondement n'est pas séparable de l'histoire dont il est par ailleurs le fondement*; inversement, l'histoire du fondement vérifie l'effectivité⁴³ du fondement.

En d'autres termes: Pannenberg ne prétend pas que le fondement christologique de l'anthropologie ait entraîné nécessairement une révision effective de l'image de l'homme dominante dans les sociétés respectives touchées par le christianisme; nous avons vu, au contraire, que l'histoire du christianisme attesterait plutôt une perpétuelle mise en question de la christologie par des idées anthropologiques hétérogènes. Il n'y a donc pas trace d'une continuité historico-spéculative et nécessaire entre la christologie et l'anthropologie. Cela est important à saisir, si l'on ne veut pas confondre la position de Pannenberg avec une gnose de type hégélien. Néanmoins, Pannenberg est tout à fait convaincu que la théologie chrétienne ne peut pas en rester à l'affirmation subjective du fondement christologique de l'anthropologie; il lui faut montrer que la révélation de Jésus-Christ s'est insérée dans l'histoire et a contribué à sa transformation profonde; Pannenberg témoigne ainsi d'un solide réalisme de l'incarnation, étant entendu que le processus d'incarnation est interprété chez lui comme une histoire eschatologique et non pas comme le déploiement téléologique d'un germe initial⁴⁴.

Dans les termes de la *Wissenschaftstheorie* allemande contemporaine, nous pourrions dire ceci: pour Pannenberg, le « contexte de fondement » (*Begründungszusammenhang*) ne peut pas être séparé du « contexte de découverte » (*Entdeckungszusammenhang*) d'une affirmation⁴⁵. Se con-

⁴³ L'effectivité d'une chose, sa *Wirklichkeit*, devrait être pensée comme réalisation active (racine *Wirk-*) au sein du réel; autrement dit, la vérité, dans un tel modèle, n'est pas séparable de sa *Wirkungsgeschichte*, de ses effets de sens dans l'histoire; conception qui n'est pas sans rappeler, on le voit, la vision hégélienne de l'histoire et de la vérité.

⁴⁴ Cf. la critique à laquelle Pannenberg soumet l'idée d'évolution dans *GStH* 1, 48.

⁴⁵ Cf. les remarques critiques de Pannenberg à l'encontre du « contexte de fondement »: *Grundlagen der Theologie*, Stuttgart 1974, p. 90 s. Pannenberg entend substituer à ce contexte de fondement la vérification critique incessante, à la manière de Popper. On ne peut donc jamais s'arrêter à un « fundamentum inconcussum », qui stériliserait ou immuniserait la réflexion critique. Cette remarque s'inscrit tout à fait dans le combat mené par Pannenberg contre l'autoritarisme (prétendu) de la théologie de la Parole ou de la théologie kérygmatisque moderne. Nous aurons l'occasion de nous situer face à cette question dans nos deuxième et troisième parties.

centrer exclusivement sur le fondement, au mépris de la médiation concrète, du cheminement de la découverte, reviendrait en effet à concevoir le fondement de manière abstraite, en absolutisant la position subjective de celui qui énonce le fondement, comme si nous étions en mesure d'affirmer: là est le fondement, le vrai, en faisant totalement abstraction du contexte dans lequel nous vivons et de l'histoire dans laquelle ce fondement, pour être effectivement vrai, doit se vérifier.

Avec le rationalisme critique, Pannenberg est convaincu qu'un fondement ne peut être soustrait à la vérification critique et que l'histoire le protège précisément contre une immunisation de cette espèce. C'est pourquoi il propose de comprendre le fondement christologique de l'anthropologie *en fonction des effets de sens* de ce fondement dans l'histoire. *L'histoire sera donc, une fois de plus, l'instance de vérification de la vérité.*

Voyons comment Pannenberg conçoit sa démonstration:

a) La révélation christique — en abrégé: la christologie — ne fait pas table rase du passé et de la réalité dans laquelle elle advient. Elle a lieu dans le cadre de l'histoire universelle et entretient par conséquent un rapport de continuité avec elle. Selon la logique de l'incarnation, comprise comme processus historique, la christologie n'invente pas l'image de l'homme *ab ovo*, mais elle reprend (*aufnimmt*) la réalité déjà présente de l'homme et, ce faisant, la modifie (*verwandelt*) (426 = 89).

b) Ce changement apporté à la conception que l'homme a de lui-même consiste d'abord dans le fait que la foi chrétienne reconnaît la radicale *historicité* de l'homme. Contrairement à la philosophie platonicienne et, de manière plus générale, à la pensée mythique, la foi chrétienne conçoit l'homme comme un être historique, en marche vers sa destination eschatologique, et non pas comme un Adam primitif, appelé à se replier sur son origine. La vérité de l'homme n'est pas à chercher dans la protologie, mais bien plutôt dans l'eschatologie; l'élément décisif de l'anthropologie chrétienne n'est pas la conformité à un Adam des origines, mais le cheminement du premier au second Adam et, de là, le processus eschatologique du devenir humain.

C'est donc le Christ, annoncé comme le second Adam, qui constitue la vérité historique et eschatologique de l'homme. L'historicité caractéristique et spécifique de l'être humain découle pour Pannenberg de l'unicité singulière (*Einmaligkeit*) et historique de la révélation advenue en Jésus (427 ss. = 90). Mais l'événement christique ne vient pas seulement réinterpréter une réalité prédéterminée, remodeler le déjà-là, il introduit de

manière réelle un élément nouveau, une nouvelle perspective, en assignant à l'être humain un but tout à fait différent par rapport à ses espérances antérieures (428 s. = 92). Sans doute, cette « réalité de l'homme nouveau » (K. Barth) — que Pannenberg décrit à l'aide des catégories de résurrection d'entre les morts, d'amour et de liberté — n'annule ni n'engloutit la réalité de cet éon-ci (430 = 96). Mais il n'est pas question d'opposer an-historiquement à une conception « naturelle » de l'homme une anthropologie prétendue surnaturelle, étrangère à l'histoire et au devenir concret de l'homme.

c) Comment Pannenberg en vient-il alors à vérifier l'effectivité historique du fondement christologique de l'anthropologie ? Avant tout, me semble-t-il, en montrant que la conception chrétienne de l'homme, telle qu'elle découle de l'histoire de Jésus de Nazareth — cf. les concepts-clés d'historicité, d'amour, de liberté, de raison et de personnalité —, éclaire la réalité normale et naturelle de l'homme d'une manière convaincante, rationnelle et universellement acceptable. Pannenberg est ici formel: l'anthropologie générale contemporaine a la plupart du temps « oublié » ou « réprimé » (430 = 96) ce fait (*Sachverhalt*): l'homme n'est humain, ne devient ce qu'il est appelé à être, ne se réalise (= *Selbstverwirklichung*) que dans sa relation avec Dieu. L'être concret et historique de l'homme consiste dans sa relation avec Dieu, c'est-à-dire, d'une manière fondamentale et générale, dans son caractère religieux (*ibid.*).

Tel est le cercle herméneutique dans lequel la pensée de Pannenberg, considérée dans sa visée essentielle, nous invite à entrer: la christologie ne peut s'attester comme authentique fondement d'une anthropologie théologique qu'à la condition expresse de montrer qu'elle a eu, de fait, une influence déterminante sur la conception générale de l'homme; l'histoire de la pensée chrétienne et de ses effets de sens (*Wirkungsgeschichte*) sur la pensée moderne vérifie la vérité de la prétention christologique, par-delà tous les aléas, les retours en arrière et les contradictions de l'histoire de cette pensée; car l'historicité l'a emporté sur la protologie. En même temps — c'est là l'autre mouvement à l'intérieur du même cercle —, cette modification historique des conceptions anthropologiques préalables et générales conduit à une nouvelle compréhension des rapports entre l'homme, son histoire et Dieu; le changement historique intervenu consiste dans la découverte de l'historicité eschatologique de l'homme et dans les implications de sens religieuses de cette historicité eschatologique. A la structure proleptique et eschatologique de la christologie (Jésus anticipe sa propre confirmation, qui survient dans la résurrection; cette résurrection anticipe

le Royaume de Dieu, contenu et destination ultimes de l'existence de Jésus) correspond donc la structure proleptique et eschatologique et l'anthropologie (l'homme anticipe sa destination ultime [= sa relation avec Dieu et donc sa vie *post mortem*] dans son expérience historique et religieuse). Pannenberg affirme, thématiquement, que la première structure — la christologie — est le fondement de la seconde — l'anthropologie. Mais, si nous nous tenons dans un cercle (comme le propose notre interprétation), il faut dire que ce fondement n'a pas de pertinence et d'effectivité concrète s'il n'élucide pas la structure proleptique et eschatologique de l'anthropologie. L'ambiguïté relative du propos de Pannenberg pourrait bien provenir de ce qu'il considère comme rationnellement et universellement décelable et vérifiable l'ouverture fondamentale de l'homme et de l'histoire à la dimension religieuse.

Nous ne pourrions statuer sur cette question, dans notre examen critique, qu'après avoir analysé de plus près, ici même, la corrélation qu'il y a lieu de reconnaître, dans la pensée de Pannenberg, entre l'herméneutique du sens, l'ontologie de l'avenir et la thématization de l'expérience religieuse (cf. § 4 et 5). Pour l'instant, nous pouvons préciser le sens de notre interrogation finale:

1. Dans quelle mesure le cercle herméneutique dont nous parlons — sans que Pannenberg, à ma connaissance, recourt dans ce contexte à l'idée même de cercle — est-il un cercle vicieux et dans quelle mesure, par ailleurs, peut-on établir une correspondance entre ce cercle-là et le « cercle de la vie divine » dont Pannenberg parle explicitement à propos de l'unité divino-humaine de l'histoire⁴⁵ ? Pannenberg fonde de toute évidence le recours théologique à l'histoire dans la logique interne de la révélation et de l'incarnation, comme nous le verrons ci-dessous (§ 6) à propos de son modèle de vérification; il s'agira donc de voir en quel sens notre auteur comprend la révélation comme se vérifiant elle-même en fonction de ses *implications* dans la réalité, et non pas en fonction d'instances étrangères comme l'anthropologie ou la théorie générale de l'histoire.

2. Dans quelle mesure la réalité de l'homme nouveau, fondée dans l'avènement de la révélation, peut-elle faire l'objet d'une considération historico-mondiale et générale, alors que le propre de l'eschatologie paraît être d'échapper à la compréhension du regard naturel ? N'y a-t-il pas ici

⁴⁵ « Christologie et théologie », *art. cit.*, 90 ss.

une rationalisation induite de l'irréductible différence entre l'eschatologie et l'historique⁴⁷ ? Sans doute, Pannenberg admet que la raison humaine, dans son historicité foncière, n'a aucun mobile d'écarter Dieu, puisqu'elle fait partie de l'auto-transcendance de l'homme et anticipe pour sa part la réalité ultime qui est déjà apparue en Jésus de Nazareth (433 = 100 s.). Mais il semble tout de même présupposer une continuité de principe entre l'histoire et l'eschatologie d'une part, entre l'auto-réalisation humaine et l'auto-réalisation de Dieu (dans l'expérience religieuse) d'autre part.

§ 4. *L'herméneutique du sens et l'ontologie eschatologique*⁴⁸

Thèse: L'expérience du sens, matérialisée dans l'histoire des religions, correspond, dans l'ordre de la subjectivité, à l'ontologie eschatologique dans l'ordre de l'objectivité.

Comprendre l'être humain dans sa dimension historique et eschatologique fondamentale, c'est aussi le comprendre, pour Pannenberg, dans le contexte de sa relation au monde.

Le *Selbstverständnis* de l'homme dépend étroitement de son *Weltverständnis*⁴⁹, comme nous avons déjà pu le percevoir dans la manière dont Pannenberg articulait l'ouverture religieuse de l'homme (*Gott-offenheit*) et son ouverture au/par-delà le monde (*Welt-offenheit*).

Dans ce paragraphe, nous essayons d'interpréter la pensée de Pannenberg en reliant deux éléments qu'une lecture rapide de l'œuvre pourrait considérer comme contradictoires ou sans rapport nécessaire: sa théorie de l'expérience du sens, où s'exprime le plus radicalement⁵⁰ sa compré-

⁴⁷ Dans GC 96 = EC 115 s., Pannenberg précise que la réalité eschatologique de la résurrection de Jésus ne saurait être soustraite au jugement historique, dans la mesure où elle est elle-même un événement historique, réellement advenu. L'historien juge avec les bécoties de l'ancien éon de l'événementialité eschatologique d'un événement qui relève pourtant du nouvel éon. L'optimisme méthodologique de Pannenberg découle ici à la fois de sa conception objective et réaliste de l'avènement de Dieu dans l'histoire et de sa thèse de l'ouverture de l'histoire (comme méthode et comme réalité, comme *Historie* et comme *Geschichte*) à l'avènement même de Dieu.

⁴⁸ Cf. ici principalement « Eschatologie und Sinnerfahrung », *KuD* 19, 1973, 39-52 (= *GStH* 2, 66-79) et « Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen », *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, p. 79-91.

⁴⁹ *Wirkungen*, art. cit., 587.

⁵⁰ Cf. à ce sujet les remarques de Pannenberg dans « A Theological Conversation with W. Pannenberg », *Dialog* 11, 1972, 286-295, 288 s., où il déclare préférer l'interprétation de sa pensée donnée par Harder et Stevenson à celle donnée par Obayashi.

hension de l'homme, et sa théorie eschatologique de l'ontologie, où se manifeste le rapport global de l'homme et de son histoire au monde comme totalité et à l'être dans sa plénitude. Au terme de cette analyse, nous devrions voir mieux apparaître la convergence fondamentale de l'anthropologie et de l'ontologie dans la réflexion systématique de Pannenberg.

a) *L'expérience du sens comme expérience proleptique de la totalité* ⁵¹

La religion a-t-elle encore un avenir, se demande Pannenberg au début de l'article sur lequel nous basons notre analyse (39 ss.). Le monde moderne ne nous incite-t-il pas à prendre définitivement congé du phénomène religieux et à reporter nos espérances sur des jours meilleurs au sein du monde ? Entre la fuite hors du monde, l'ascèse que semble représenter dans son essence toute religion, et l'espérance engagée dans et pour le monde, n'est-il pas tout à fait naturel d'opter pour la seconde possibilité ? On constate d'emblée que Pannenberg s'interroge sur la relation fondamentale entre la religion et la réalité profane du monde et que sa problématique de l'expérience du sens va donc venir s'insérer dans le contexte d'une telle interrogation.

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, Pannenberg récuse tout dualisme et tout sécularisme. Loin de s'opposer, la religion et l'espérance humaine « laïque » se rejoignent.

Pannenberg choisit, au départ, la convergence contre la scission. Il ne le fait pas dans le vide, mais sur la base de ce qu'il considère comme le cœur de la foi chrétienne : l'espérance du Royaume. La religion et l'avenir de l'homme ne peuvent être sans rapport, puisque la religion, à la lumière de la foi chrétienne en tout cas, apparaît comme une attente de l'*eschaton*, et donc comme une option quant à l'avenir même de l'homme (42).

« L'interprétation anthropologique des représentations eschatologiques traditionnelles peut-elle contribuer à comprendre leur signification religieuse ? La pertinence de l'avenir en tant que tel pour la thématique religieuse peut-elle du même coup être reconnue » ? (45).

La théorie de l'expérience du sens va permettre à Pannenberg de répondre à cette question, en montrant qu'il ne saurait y avoir de contra-

⁵¹ Je suis ici « Eschatologie und Sinnerfahrung », *art. cit.* La pagination donnée entre parenthèses est celle de la revue *Kerygma und Dogma*.

diction entre l'anthropologie générale et l'anthropologie religieuse, puisque l'expérience humaine du sens est une anticipation de l'absolu.

Par le « sens » (*Sinn*), Pannenberg n'entend pas simplement « le sens de la vie », mais, de manière plus précise et plus neutre, une structure fondamentale non seulement de l'existence humaine comme telle, mais de l'ensemble des réalités historiques et mondaines. Il insiste avant tout sur le caractère formel de cette catégorie:

« Les catégories de 'sens' et de 'signification' ⁵² sont bien plutôt des moments structurels formels de toute expérience humaine » (45).

Le sens, comme l'a montré le philosophe Dilthey, est toujours lié à une expérience historique. Il signifie donc davantage que l'expérience individuelle et irrépérable d'un sens propre à ma vie; s'il y a expérience humaine du sens, il y a aussi, par conséquent, histoire et dialectique de l'expérience du sens. Le sens s'inscrit dans l'histoire et lui est immanent; il connaît donc lui-même une histoire, comme l'a montré déjà le concept d'histoire des traditions.

Mais nous découvrons maintenant une profondeur de l'herméneutique pannenbergienne qui ne nous était pas encore totalement accessible lorsque nous parlions de la théorie du sens immanent à l'histoire de Jésus et, plus généralement, de l'unité, dans l'histoire des traditions, du fait et du sens (cf. ci-dessus ch. I § 5). Il faut dire, d'ailleurs, que Pannenberg ne s'était pas non plus expliqué sur cette nouvelle dimension avec la clarté et les détails nécessaires.

De quoi s'agit-il? L'expérience du sens ne s'appuie plus seulement sur un sens immanent à l'histoire, comme si ce sens et cette histoire avaient une valeur objective absolument indépendante de la subjectivité. Dans la théorie herméneutique de l'unité du fait et du sens, on pouvait encore céder à l'illusion positiviste et penser que le sens immanent à l'histoire provenait d'une dynamique herméneutique immanente à l'histoire elle-même. C'était, semble-t-il, le fait historique lui-même et l'histoire des traditions comme telle (dans leur unité, sans doute), qui non seulement posaient, affirmaient le sens, mais encore le déchiffraient, l'interprétaient.

En parlant maintenant d'expérience humaine du sens, Pannenberg dépasse la tentation positiviste de ses premiers écrits et rend mieux compte

⁵² Pannenberg a repris cette question dans son ampleur, cf. déjà *WTuTh* 185 ss. et surtout l'article récent: « Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes' », *ThPh* 53, 1978, 481-497.

de l'unité anthropologique qui relie la subjectivité et l'objectivité. L'expérience du sens, dans un premier temps, est expérience historique de l'avenir, ou de la totalité:

« Parce que l'expérience du sens est historique, et parce qu'en effet le tout de la vie est un processus historique, l'avenir — l'avenir ultime — reçoit une fonction décisive pour ce qui concerne le sens de notre vie dans sa totalité et pour la signification des événements singuliers » (45).

Mais cette anticipation, dans notre vie, de la totalité et de l'avenir n'a rien de l'expérience abstraite, froidement objective, d'un sens hypostasié et réifié, extérieur à la conscience personnelle et historique de l'être humain; elle est en fait l'expression la plus intime et la plus concrète de la liberté même de l'homme:

« Dans l'événement de la liberté, l'avenir essentiel de l'homme est déjà présent » (52).

En comprenant l'expérience du sens comme expérience de la liberté, Pannenberg montre qu'il y va en elle de l'unité concrète, existentielle, de la vie de l'homme et de l'avenir absolu qu'il lui est donné d'anticiper. Car cette liberté dont l'homme fait l'expérience lui est en définitive accordée comme un don (*GGMF* 27); elle n'est pas sa propriété, un avoir statique, gelé, mais le terme d'une espérance à la présence d'une anticipation. Dans l'expérience du sens, l'homme, chaque homme, découvre que la tension fondamentale de son existence entre le présent et l'avenir est en réalité la possibilité d'une anticipation de l'absolu, c'est-à-dire d'une saisie présente de l'*eschaton*. L'expérience du sens est l'expérience de l'anticipation du vrai, ou, en termes plus anthropologiques, de l'anticipation du salut. Ainsi, l'homme n'en reste pas à la visée idéale d'un sens, à l'imagination vide d'une vérité possible, mais il lui est donné d'expérimenter le vrai en l'anticipant dans son expérience globale:

« Dans la totalité englobante du sens, le sens et la vérité se rejoignent » (*WTuTh* 220).

L'expérience humaine du sens exprime donc avec force et conviction l'aspect *subjectif* essentiel par lequel l'homme découvre dans le monde, par voie d'anticipation, la réalité de l'avenir et de l'absolu. La visée du

sens qui caractérise tout être humain n'a pas seulement une dimension négative, comme si l'homme projetait sur l'absolu ou sur le réel ses propres désirs, au détriment de la consistance objective du monde et de l'être, mais elle possède aussi une légitimation dans l'être même de l'homme et du monde. C'est le deuxième aspect, objectif et ontologique, qu'il nous faut examiner maintenant, afin de bien saisir l'unité ultime que Pannenberg reconnaît entre l'homme et son monde.

b) La structure proleptique de l'ontologie ⁶³

Nous nous heurtons ici à ce que Pannenberg considère comme le problème métaphysique et ontologique fondamental, à savoir celui du rapport entre l'essence (*Wesen*) des choses et leur manifestation (*Erscheinung*) (79 s., cf. aussi *WTuTh* 44). La question centrale est en effet la suivante: faut-il comprendre ce rapport de l'essence et de la manifestation comme une pure et simple séparation (*chorismos*) — privilégiant ainsi, à la manière de Platon, l'idée par rapport au phénomène — ou faut-il le comprendre, à la suite de Hegel notamment, comme un rapport d'interdépendance et de réciprocité (*Wechselseitigkeit*) (cf. 81) ?

Pannenberg opte pour la deuxième possibilité, non sans marquer toutefois ses distances par rapport à Hegel. Chez ce philosophe, en effet, la manifestation concrète et historique n'est en définitive que l'« illustration ultérieure » d'une structure logique préalable et intemporelle (*ibid.*); la pensée hégélienne demeure attachée au primat du concept (*Begriff*) ⁶⁴ sur l'histoire; la manifestation n'est pour elle que l'émergence nécessaire d'un infini, de l'Esprit absolu, pensé dans sa logique interne, alors même que Hegel, contrairement au dualisme ontologique antique, avait découvert la signification décisive de l'histoire. Ainsi, il faudra selon Pannenberg

⁶³ Cf. « *Erscheinung...* », *art. cit.* Les chiffres entre parenthèses dans le texte y renvoient.

⁶⁴ Toute la pensée de Pannenberg tourne autour de la substitution de la prolepse (*Vorgriff*), catégorie historique et eschatologique, au concept (*Begriff*), parce que cette dernière catégorie consacre selon lui le primat de l'absolu sur l'historique et ne rend pas compte de l'ouverture de l'histoire à l'avenir; cf. *GStH* 1, 150 s.; « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *ArPh* 33, 1970, 755-786, 784 ss.; « Subjectivité et doctrine trinitaire », dans l'ouvrage collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, *op. cit.*, cf. p. 182 s. (= *GStH* 2, 106 s.).

corriger Hegel en prolongeant la vérité du renversement qu'il a proposé, et partir, plus décidément encore, de la manifestation comme telle ⁵⁵.

Cela signifie que nous devons comprendre l'essence elle-même comme manifestation ⁵⁶. Or, penser ce primat de la manifestation dans la connaissance et dans la détermination de l'essence, c'est, contre toute ontologie de type parménidien ou platonicien, reconnaître en l'étant lui-même — en l'être le plus concret et le plus singulier — une capacité de manifestation (*Erscheinungshaftigkeit*) (82), c'est comprendre l'idée non plus comme une réalité antérieure à l'être mais bien comme le contenu eidétique. — l'*eidōs*, au sens où l'entend la réduction eidétique de la phénoménologie ⁵⁷ — de la manifestation: la manifestation est, par définition, manifestation de quelque chose, émergence d'un sens, d'un *eidōs*. C'est pourquoi elle se prête à interprétation; il n'y a en effet, en herméneutique, d'interprétation (*Auslegung*) possible que parce que la manifestation de l'être dans l'étant recèle un contenu eidétique détectable et vérifiable ⁵⁸.

Ce contenu eidétique, ce sens qui est attaché à la manifestation concrète, a ceci de particulier qu'il dépasse, qu'il transcende cette manifestation, dans la mesure où Pannenberg comprend la manifestation historique comme l'anticipation d'un sens à venir. Nous mettons ici le doigt sur l'autre aspect de la théorie herméneutique de Pannenberg: après avoir souligné, contre le risque d'une interprétation de sa pensée dans le sens du positivisme, la dimension subjective de l'expérience du sens à l'aide du concept décisif de liberté, nous devons aussi tenir compte du sous-bassement ontologique objectif sans lequel il n'y aurait, pour notre théologien, qu'appréhension vide et arbitraire du sens: le caractère réellement subjectif et libre de nos anticipations de la réalité et de l'avenir est enraciné objectivement dans le mouvement historique par lequel l'être ultime de la réalité — l'Avenir — advient au sein même de cette réalité et l'attire à lui du fond de l'histoire. *L'ontologie d'orientation eschatologique est le fondement objectif de l'expérience subjective du sens.*

Nous ne sommes pas arrivé encore au cœur de la théorie pannenberg-

⁵⁵ Ou, dans les termes de la *Christologie*, de l'« en bas » (*von unten*); on peut se demander si les modifications ultérieures apportées par l'auteur (cf. « *Christologie et théologie* », art. cit.) ne remettent pas également en cause sa critique de Hegel.

⁵⁶ Cette thèse ontologique correspond, dans la pensée de Pannenberg, à la thèse théologique de la révélation comme histoire, exposée plus haut.

⁵⁷ Pannenberg s'inspire ici des analyses du philosophe Heinrich Barth (frère de Karl Barth) dans son gros ouvrage *Philosophie der Erscheinung*, I et II, Bâle 1947 et 1959.

⁵⁸ Cf. *GSTh* 1, 112, où Pannenberg développe sa théorie de l'énoncé (*Aussage*), en en soulignant le contenu objectif, contre Gadamer et sa théorie du texte et du dialogue.

bergienne des rapports ontologiques entre l'essence et la manifestation. Dans l'article de 1966 sur « la manifestation comme avènement de l'avenir »⁶⁸, que nous suivons ici, Pannenberg s'appuie sur l'exemple particulièrement significatif de la christologie pour dénouer l'aporie spéculative de la pensée ontologique⁶⁹; sans doute, le modèle christologique ne fournit pas en soi un concept général et universel de la manifestation; néanmoins, il devrait, selon Pannenberg, dévoiler la dimension qui fait cruellement défaut à la problématique philosophique, à savoir la *temporalité* fondamentale du rapport entre l'essence et la manifestation, telle qu'elle ne paraît en tout cas pas avoir été suffisamment saisie dans l'opposition du dualisme antique et de la gnose hégélienne (cf. 83 ss.).

Dans l'exemple christologique apparaît en effet la corrélation étroite des affirmations relatives à la présence du Royaume et de celles portant sur ce Royaume comme réalité à venir. L'avenir, dans le Nouveau Testament, ne s'oppose pas au présent, mais il s'y manifeste, il en constitue la référence déterminante et constituante. Il nous suffit de rappeler ici le caractère rétroactif de la Résurrection de Jésus dans la *Christologie* de Pannenberg et les implications de cette « petite prolepse » pour la compréhension de l'avenir lui-même comme puissance déterminant la réalité présente (c'est-à-dire aussi bien l'histoire de Jésus que notre propre existence).

Ce qu'il y a lieu de retenir avant tout de l'exemple christologique, auquel Pannenberg fait appel dans une perspective ontologique, c'est que le rapport de la manifestation et de l'essence, ou, si l'on préfère, de l'identité et de la non-identité n'est plus pensé de manière abstraite et statique, mais en fonction d'un processus historique et eschatologique éminemment temporel. En Jésus se produit l'anticipation *temporelle* de l'avenir, la mise en relation dialectique et eschatologique du présent et de l'avenir (85). L'essence n'est plus du tout comprise comme origine, comme *archè* intemporelle, mais bien dans l'optique de son avenir manifeste.

L'exemple christologique appelle donc, selon Pannenberg, une révision

⁶⁸ *Art. cit.* (cf. n. 53); à noter que l'expression « des Zukünftigen » peut être prise aussi bien au sens d'un masculin (= le Dieu qui vient) que d'un neutre (= ce qui vient, l'avenir): cette ambiguïté manifeste bien l'intention de Pannenberg, pour qui l'ontologie de l'avenir et la théologie eschatologique du Dieu qui vient dans l'anticipation christique entretiennent un rapport intime.

⁶⁹ Cf. la préface de *ThRG*, où Pannenberg insiste sur le caractère seulement exemplaire ou exemplifiant de la christologie; il ne s'agit pas de voir un lien nécessaire entre christologie et ontologie.

capitale de la métaphysique (cf. 86 ss.)⁶¹. Il est clair, en effet, que si l'on adopte pour fondement la position d'un Parménide, l'accent devra être placé uniquement sur l'origine de l'être et du monde et il n'y aura aucune place décisive pour la réalité de ce qui est à venir, ce sera la victoire de la protologie sur l'eschatologie; Platon, pour sa part, demeure, dans son ontologie, le champion de la permanence parménéidienne de l'être (*das Immerseiende*), même si, dans son éthique, il met en œuvre une eschatologie du Bien (88)⁶²; Aristote, sans doute, découvre que l'essence d'une chose « est le terme de son mouvement » (88); l'ontologie, pour la première fois, se fait théologique centrée sur l'idée d'entéléchie⁶³ — véritable anticipation de la prolepse pannenbergiennne ! Néanmoins, Pannenberg déplore chez Aristote un résidu d'ontologie parménéidienne, dans la mesure où cette entéléchie, justement, demeure comprise comme le déploiement d'un noyau originaire et où le *telos* est pensé comme une réalité déjà totalement réalisée; même chez Aristote, de toute évidence, il n'y a pas de place pour l'imprévisible nouveauté historique et pour l'irruption de l'avenir.

Seule, en définitive, la théorie kantienne de l'imagination, liée à l'idée d'activité créatrice et productive, rend compte de manière satisfaisante, selon Pannenberg, de la nouveauté contingente et irréductible de l'avenir, pour autant qu'on la dissocie du schéma kantien de l'esthétique transcendentale et des formes de l'entendement (l'espace et le temps), où la dimension de l'avenir paraît supplantée par un *a priori* de type intemporel. Pannenberg interprète positivement l'idée kantienne de « produktive Phantasie » comme étant le fondement des anticipations (*Vorgriffe* par lesquelles nous prenons connaissance de la réalité temporelle dans son vecteur eschatologique, en demeurant ouverts à « l'avenir essentiel de ce qui est donné dans la manifestation » (89 s.).

Cette révision critique de l'ontologie, telle que Pannenberg la conçoit à la lumière de l'événement christologique, nous conduit donc à une clari-

⁶¹ L'attitude fondamentale de Pannenberg à l'égard de la métaphysique se distingue profondément de celle de R. Bultmann et de ses émules: loin de la rejeter *a priori*, il estime nécessaire et possible d'en opérer une révision critique, basée sur le respect de l'histoire et sur la réalité de l'anticipation christique. Ce faisant, Pannenberg rompt avec l'héritage néo-kantien d'A. Ritschl, cf. en particulier *GStH* I, 296 ss. Le dialogue avec K. R. Popper a contraint notre auteur à affiner sa position, cf. *WTuTh*, *passim*.

⁶² Sur ce thème, cf. l'étude de Pannenberg à propos d'E. Troeltsch, dans *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen 1977, 70-96.

⁶³ Cf. A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972, p. 286, ad. 2): « La forme ou la raison qui détermine l'actualisation d'une puissance ».

fication générale de l'idée d'anticipation, dont nous pensons qu'elle constitue la plaque-tournante de la pensée pannenbergiennne dans sa totalité. Deux éléments nous paraissent confirmer notre interprétation:

1. En 1967, Pannenberg doit répondre à une critique en règle de sa théologie de la révélation, due à G. Klein, spécialiste de Nouveau Testament et de tendance bultmanienne. Le concept d'anticipation est au cœur du débat. Voici les données essentielles de la discussion:

— Dans la postface à la 2e édition d'*OaG*, parue en 1963, Pannenberg confirme que le concept de prolepse représente « le point saillant » de sa nouvelle interprétation de la révélation (*OaG* 143). Il répond ainsi à la première critique formulée par G. Klein, selon lequel la révélation serait introduite de force dans un système proleptique⁶⁴; pour Pannenberg, en effet, la prolepse n'est légitime qu'à la condition de préciser que c'est l'anticipation christologique elle-même qui éclaire la structure proleptique de l'étant et de la connaissance (*OaG* 143). La christologie demeurerait donc selon lui le fondement de l'anthropologie et de l'ontologie; il ne serait pas question de déduire la structure de la christologie d'une prolepse universelle et préalable.

— G. Klein ne s'est pas satisfait de cette première réponse. En 1964, il est revenu à la charge dans une critique plus systématique et plus complète; en définitive, il soupçonne Pannenberg d'harmoniser indûment la christologie et l'ontologie au détriment de la spécificité irréductible de l'événement christologique⁶⁵, bref: de supprimer toute différence fondamentale entre la christologie et l'ontologie.

Voici comment Pannenberg se situe face à cette nouvelle critique:

« Le fait que la structure proleptique de l'étant comme tel ne devienne compréhensible qu'à partir de celle de l'événement du Christ n'écarte pas sa singularité spécifique par rapport à tout autre événement, mais il permet de comprendre cette singularité en relation avec l'ensemble de la réalité; à l'inverse, limiter le concept de prolepse au seul événement du Christ reviendrait à isoler cet événement de toute autre réalité et à le rendre ainsi incompréhensible » (*ThaG* 335 n. 44).

⁶⁴ Cf. « Offenbarung als Geschichte? Marginalien zu einem theologischen Programm », *MPTh* 51, 1962, 65-88, surtout 80; la réaction de Pannenberg se lit dans *OaG* 132 ss., 143.

⁶⁵ Cf. *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte*, Munich 1964, p. 38-53; cf. la discussion des analyses de Klein par JM Robinson, dans *ThaG* 116.

On ne saurait mieux caractériser la pensée globale de Pannenberg: c'est la christologie qui fonde l'ontologie (et l'anthropologie), mais il n'est pas possible de comprendre la signification réelle et universelle de la christologie sans décrire la réalité elle-même du monde et de l'homme comme une réalité structurée proleptiquement et eschatologiquement. La christologie est le fondement, l'ontologie et l'anthropologie demeurent les critères de la vérification.

2. Dans *WTuTh*, en 1973, Pannenberg ne cesse de faire appel à la catégorie d'anticipation pour définir la science⁶⁸: « Au commencement de notre savoir, affirme-t-il avec K. R. Popper et contre le positivisme logique, il y a toujours des conjectures, des modèles, des hypothèses » (*WTuTh* 39); pour Pannenberg, le caractère hypothétique des énoncés scientifiques, dans lesquels il compte aussi les énoncés métaphysiques (à la différence de Carnap et de Popper), rejoint tout à fait sa théorie de l'anticipation. Cela est particulièrement net en ce qui concerne les énoncés métaphysiques; seule, en effet, la fin de l'histoire pourra les vérifier ou les falsifier; nos hypothèses relatives au rapport de l'essence et de la manifestation demeurent donc placées sous le signe de la réserve eschatologique (cf. *WTuTh* 60-73).

Par ailleurs, la convergence profonde de l'anticipation scientifique, fondée sur la structure du langage, et de la révélation historique de Dieu, que laissait déjà entrevoir la citation de *ThaG* 335 n. 44, réapparaît avec force dans *WTuTh* 312-314, dont nous résumons les lignes essentielles:

1. La totalité de la réalité ne nous est jamais présente de manière fermée, définitive; nous ne pouvons l'anticiper que comme une totalité de sens. L'anticipation rend possible l'expérience du sens, en ce qu'elle comporte un moment d'hypothèse, c'est-à-dire de projet (*Entwurf*) subjectif (312).

2. La réalité de Dieu n'est elle-même saisissable que dans des anticipations subjectives portant sur la totalité du réel; ces anticipations demeurent soumises, comme toute hypothèse subjective, à la vérification ou à la falsification par l'expérience qui continue (312 s.). Car, qui dit anticipation, dit toujours aussi hypothèse (313).

⁶⁸ Je m'oppose ici à C. Frey: *Reflexion und Zeit*, Gütersloh 1973, p. 422 n. 2, qui écrit à tort que Pannenberg aurait abandonné dans *WTuTh* la catégorie de prolepse.

3. Dieu n'est pas limité par la connaissance proleptique que nous avons de la réalité dans laquelle il se manifeste, mais il se limite *lui-même* de par la structure proleptique de son auto-manifestation; la connaissance proleptique de la réalité, comme la structure de cette réalité, ne fondent pas l'agir de Dieu, n'en sont pas la nécessaire condition de possibilité, elles le rendent seulement compréhensible (313).

En conclusion de ce paragraphe sur l'ontologie, qui a permis de mettre en évidence la structure globale de la pensée pannenbergienne, il peut être utile de ramener la position fondamentale de l'auteur aux thèses suivantes:

A) Aussi bien l'analyse de la connaissance humaine que celle de la réalité comme telle aboutissent à constater rationnellement la présence d'une structure proleptique. Nous ne connaissons que par anticipation l'essence d'une réalité qui ne se manifeste par ailleurs à nous que sur le mode de l'anticipation.

B) L'événement central de la foi chrétienne — la manifestation christologique — a lui aussi, et lui d'abord, une structure proleptique. Dans l'histoire et dans le destin de Jésus est anticipée la fin de l'histoire.

C) Il y a convergence profonde entre la structure proleptique de l'anthropologie et de l'ontologie, d'une part, et la structure proleptique de la révélation christologique d'autre part. Toutefois, cette convergence ne signifie pas confusion:

— la révélation christologique s'avère de manière ultime — à la lumière rétroactive de la fin de l'histoire qui agit en elle — comme le fondement objectif et définitif de la réalité dans sa totalité. La prolepse christologique est le *fundamentum in re* de la prolepse anthropologique et ontologique;

— la structure proleptique de la connaissance et de l'être est la condition de compréhension et le critère de vérification de la christologie. Parce que le fait christologique est inséré dans l'histoire universelle et ne vient pas s'y manifester de l'extérieur — *senkrecht von oben* —, sa structure proleptique s'insère tout naturellement dans la structure proleptique de la connaissance et de l'être.

§ 5. La concrétisation de l'anthropologie dans l'histoire des religions ⁶⁷

Thèse: L'auto-transcendance, par laquelle l'homme est amené à reconnaître la présence de l'infini au cœur de sa propre réalité finie, trouve son expression concrète et son explicitation dans l'histoire des religions. La théologie (chrétienne) de la révélation intègre et transcende l'histoire des religions dans une perspective eschatologique et universelle. Réciproquement, la révélation reçoit sa vérification historique et rationnelle de l'expérience religieuse de l'être humain.

a) La théologie contemporaine, tant protestante que catholique, est interpellée par l'histoire des religions. Pannenberg estime en particulier qu'il ne nous est plus possible d'en revenir à une conception supranaturaliste ou kérygmatic des rapports entre la foi chrétienne et les autres religions (cf. *GSTh* 1, 252 ss.): la simple opposition de la révélation et de la religion (K. Barth) ne suffit plus; s'il est vrai qu'E. Troeltsch nous a conduit à refuser à la révélation chrétienne toute prétention à l'absolu, la réaction kérygmatic à sa position erronée n'est guère plus satisfaisante: rien ne sert, en effet, d'avancer le kérygme évangélique, ou une conviction croyante, pour résoudre la question des religions mondiales, si une telle proposition court-circuite toute argumentation rationnelle, appuyée sur des phénomènes vérifiables (cf. *GSTh* 1, 256).

L'enjeu de la démarche de Pannenberg revient à replacer la problématique de l'expérience religieuse dans une perspective historique, eschatologique et universelle. L'approche phénoménologique du fait religieux court en effet le risque de réduire l'expérience religieuse à des généralisations abstraites (*GSTh* 1, 257 ss.); c'est pourquoi Pannenberg ne lui reconnaît qu'une fonction *propédeutique* (*GSTh* 1, 261 s.): la phénoménologie de la religion prépare une anthropologie satisfaisante de l'expérience religieuse, mais elle ne saurait faire justice à la dimension *historique* de cette expérience.

b) On comprend mieux les réserves de Pannenberg à l'encontre d'une anthropologie générale et abstraite, cantonnée dans les typologies an-historiques: définir l'être humain comme « *Frage nach Gott* » (*GSTh* 1, 373 ss.), c'est-à-dire comme interrogation incessante de sa destination

⁶⁷ Nous suivons particulièrement ici « *Die Frage nach Gott* », *GSTh* 1, 361-386, et surtout « *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* », *GSTh* 1, 252-295; *WTuTh* 303-329 et 361-374; « *Christologie et théologie* », *art. cit.*, 90 ss.

ultime à l'infini, demeure une opération formelle et nominale, qui ne rend pas compte de la réalité historique et empirique de l'homme. Pour apprécier à sa juste valeur la relation concrète de la révélation et des religions, il est nécessaire de faire le détour de l'histoire des religions.

Les difficultés ne font pourtant que surgir. La tentation est grande, en effet, de succomber aux charmes de l'évolutionnisme et du syncrétisme (cf. *GSTh* 265 ss.). L'idée d'évolutionnisme se heurte notamment à l'histoire interne de chaque religion prise pour elle-même et au fait que nous avons bien de la peine aujourd'hui, face à la possibilité effrayante d'une catastrophe nucléaire, à croire à un quelconque progrès de l'histoire humaine (*GSTh* 1, 265). Le syncrétisme, lui, menace de dissoudre l'individualité particulière de chaque religion en une unité générale et abstraite.

Néanmoins, la question de l'unité des religions ne saurait être éludée. La quête même de l'unité est inscrite bien trop profondément dans l'existence de l'homme et dans la structure de sa raison. Il s'agit, pour Pannenberg, de prendre au sérieux la capacité d'intégration de chaque religion, de s'interroger avec rigueur, sur la base des réalités historiques, quant à la faculté de chaque religion d'opérer et de créer une unité réelle des hommes et des religions; le critère permettant de juger de la pertinence existentielle et théologique d'une religion pourrait bien être celui-ci: dans quelle mesure cette religion contribue-t-elle réellement à l'unification de l'humanité?

S'il rejette avec force la perspective évolutionniste, dont la tendance contredit en effet l'idée d'une ontologie proleptique et eschatologique (cf. *supra*), Pannenberg paraît nettement moins réservé à l'encontre du syncrétisme, dont il vous propose une version historicisée. L'unité des religions ne saurait être affirmée, ni au détriment de la singularité de chacune d'entre elles, ni au détriment de leur historicité concrète. De plus, cette unité n'est pas donnée à l'avance, mais elle fait l'objet d'une quête et d'un processus historiques ouverts sur l'avenir.

c) Le jugement que Pannenberg porte sur les religions n'a pourtant rien de linéaire ou de naïvement optimiste. Deux éléments fondamentaux apparaissent en effet au regard, qui vont infléchir de manière déterminante la théologie pannenbergienne de l'histoire et des religions.

1. Le processus de l'histoire des religions, comme tel, n'a rien d'un processus linéaire ou non-problématique, comme si les religions cheminaient sagement et iréniquement vers le terme de leur histoire: le processus de l'histoire des religions signifie au contraire, pour Pannenberg, l'his-

toire d'un combat et d'une rivalité (*Wettstreit*, cf. *GStH* 1, 270); les religions sont en lutte ouverte au sujet de la totalité de la réalité, de son sens et de sa finalité. L'unité des religions ne saurait donc être établie en faisant abstraction de cette rivalité ouverte et de la réserve eschatologique qui la caractérise.

2. Les religions elles-mêmes, dans leur singularité typique comme dans leurs processus continuel, ne présentent pas un visage univoque. Pannenberg les lit aussi dans la perspective de leur attachement à la finitude et de leur possible perversion:

« A partir de la foi chrétienne, on peut dire en tout cas que les religions non-chrétiennes reposent sur des figures troubles et provisoires de la vraie réponse apportée à l'humanité par l'histoire de Jésus, en ce sens que l'événement par lequel elles s'appuient a aussi été perverti (*verkehrt*) par la finitude des puissances censées fonder la totalité du réel » (*GStH* 1, 380 s.)⁸⁸.

Les religions non-chrétiennes demeurent rivées à des figures particulières et finitissantes de l'infini, elles ne parviennent pas à s'ouvrir véritablement à la réalité libératrice de cet infini. Tel est le jugement *théologique* auquel parvient Pannenberg, quand il se réfère explicitement à la révélation chrétienne pour comprendre les autres religions. Les remarques faites dans sa *Christologie* corroborent d'ailleurs pleinement cette conception: les figures de révélation auxquelles renvoient les religions non-chrétiennes restent étrangères à la radicale ouverture de soi, au don infini de soi dont seul Jésus a su faire preuve, dans son attitude et jusqu'à sa mort. L'*Hingabe* de Jésus à son Père constitue la manifestation par excellence, ultime et définitive, du véritable Infinité, dans la mesure même où Jésus ne se substitue pas à Celui qu'il manifeste, mais se donne totalement à lui, en le reconnaissant comme différent de lui.

Néanmoins, Pannenberg n'en reste pas à cette appréciation encore très limitative et restrictive des religions non-chrétiennes. Le point 2. doit être éclairé et précisé à l'aide du point 1.: si les religions ne sont que l'an-

⁸⁸ Déjà dans *WIM*, en 1962, nous trouvons une double définition de la religion chez Pannenberg: d'une part, dans la ligne de K. Barth, les religions sont comprises comme recherche de la sécurité (*Sicherheit*) et effort de mettre la main sur Dieu (27); d'autre part, Pannenberg précise que, compte tenu de l'imagination créatrice de l'homme, toujours ouverte à l'irruption de l'infini, « la religion est davantage qu'une simple création de l'homme » (11).

ticipation provisoire et imparfaite, démoniaque parfois, de l'Infini, elles n'en participent pas moins au combat et au débat relatifs à l'interprétation globale de la réalité ⁶⁹.

d) L'histoire des religions doit donc être passible d'une interprétation théologique positive, qui tienne compte à la fois de sa dimension historique spécifique et de la révélation proposée par le christianisme.

Pannenberg souligne tout d'abord, dans de nombreux écrits, que toute religion de l'histoire universelle témoigne concrètement, au cœur même de l'expérience humaine, d'une rencontre effective avec la puissance ultime qui détermine le réel, avec Dieu. Dans l'histoire des religions, telle qu'elle nous apparaît, et malgré les limites dont elle souffre, l'homme fait réellement l'expérience d'une présence de Dieu et il perçoit une certaine réponse de l'Infini à son interrogation (cf. *GSTh* 1, 380). L'élucidation théologique des rapports entre la révélation et les religions ne saurait donc se satisfaire d'une conception hiérarchique ou dualiste: la révélation assigne sans doute une limite critique aux autres religions, mais cette limite ne peut être vérifiée et expérimentée qu'au sein du processus de l'histoire des religions. C'est dire que la révélation s'inscrit elle-même dans l'épaisseur et dans l'ambiguïté de l'histoire des religions et qu'elle n'est pas compréhensible hors des médiations historiques et religieuses dans lesquelles elle se donne à connaître.

Pannenberg ne cherche pas, comme le Schleiermacher des *Reden* de 1799, à extraire des religions historiques le pur joyau de « la religion ». Il reproche au contraire à Schleiermacher de sous-estimer la dimension historique des religions particulières et de réduire la religion à une expérience subjective (cf. *WTuTh* 374).

La religion comporte ainsi, pour notre auteur, une dimension éminemment positive: elle est auto-manifestation de la réalité divine (*Selbstbekundung göttlicher Wirklichkeit*, cf. *WTuTh* 374) dans les médiations de l'expérience historique de l'être humain.

Cette thèse, qu'il faut bien nommer un postulat, rejoint tout à fait l'affirmation théologique fondamentale de Pannenberg au sujet de la révélation comme histoire (cf. *supra*, ch. 1). Nous pourrions dire que l'interpré-

⁶⁹ Cf. à ce sujet J. Track: « Ueberlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit », *KuD* 20, 1974, 106-137, et, dans un sens opposé: F. Mildnerberger: *Theologie für die Zeit*, Stuttgart 1969.

tation théologique de l'expérience religieuse proposée ici revient à étendre à l'ensemble de l'histoire des religions ce que la théologie de la révélation réservait à la seule histoire du Christ: Dieu n'est jamais donné comme un objet parmi d'autres, comme si nous pouvions le saisir et le contempler dans un face-à-face immédiat; il n'apparaît jamais qu'indirectement, au travers des données de l'expérience (*in anderen Gegenständen der Erfahrung mitgegeben*, cf. *WTuTh* 303). Ce postulat religieux de Pannenberg repose bien évidemment sur une précompréhension de la réalité elle-même, ainsi que nous l'avons montré plus haut: il n'est possible de voir dans les religions historiques une authentique présence de l'Infini que si l'on admet, au préalable, la présence de cet Infini au sein même de toute réalité. Pannenberg n'hésite donc pas à recourir à un *Weltverständnis* religieux et à interpréter la réalité de manière religieuse: la réalité lui apparaît notamment comme porteuse d'une trace (*Spur*) de la réalité divine elle-même (cf. *WTuTh* 305). Inversement, ce postulat ontologique ne suffit pas. L'histoire des religions apporte la démonstration d'une concrétisation incessante, sans laquelle les considérations ontologiques et anthropologiques demeureraient lettre morte. Aucune expérience véritable de Dieu, de l'Infini, n'est pensable, qui ne se médiatise dans l'expérience historique que l'homme fait de la réalité dans son ensemble et donc dans l'expérience religieuse qui l'explicite (cf. *WTuTh* 315).

Venons-en à l'interprétation théologique globale que Pannenberg propose de l'histoire des religions ⁷⁰.

Les religions, nous l'avons déjà dit, participent à un débat universel au sujet du sens ultime de la réalité (270). Le terme ultime de leur quête, c'est à la fois l'identité de Dieu, point omega de leurs anticipations provisoires, et la destination de l'homme. Ainsi, révélation et religions ne s'excluent pas, mais s'incluent ⁷¹; il s'agit de penser cette inclusivité en tenant compte du processus eschatologique de l'histoire des religions, mais sans sous-estimer la dimension critique de la révélation chrétienne; en même temps, on ne saurait subordonner l'histoire des religions au point de vue supérieur d'une théologie chrétienne qui surplomberait les faits de l'histoire ⁷². Comment obtenir un équilibre aussi délicat ?

⁷⁰ Cf. ici *GStH* 1, 252 ss.; les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet article conçu en 1962.

⁷¹ Sur cette question, cf. P. Knitter: *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes*, Marbourg 1974 (sur Pannenberg, p. 192-199).

⁷² C'est en particulier le reproche que fait Pannenberg à la théologie des religions de H. R. Schlette, cf. *WTuTh* 322.

La réponse de Pannenberg est dialectique et nuancée. D'une part, affirme-t-il, nous ne saurions nier les tensions et les contradictions qui caractérisent l'histoire universelle. L'unité n'a rien d'une évidence:

«A l'origine, les religions, pas plus que l'humanité, ne formaient une unité » (274).

Néanmoins — et c'est là l'autre volet du débat —, les tensions et le pluralisme constatés ne doivent pas nous faire perdre de vue la visée eschatologique de l'unité. Si l'unité n'est pas une évidence première, donnée à l'origine, elle peut être pensée comme un terme eschatologique rationnel.

Le christianisme, estime Pannenberg, a joué sur ce point un rôle historique et objectif considérable. Par son sens dominant de la mission et de l'universalité, il a été, qu'on le veuille ou non, un facteur historique décisif, un ferment et un catalyseur essentiels au sein de l'expérience religieuse universelle de l'humanité (275).

Avant l'apparition du christianisme, les religions pouvaient se satisfaire de leur particularité et se confiner dans leur isolement, sans que la question de l'unité des religions soit abordée. Mais l'avènement historique du christianisme, comme phénomène objectif, a bouleversé la situation: c'est le christianisme lui-même qui a rendu possible et même nécessaire l'idée d'une histoire universelle des religions.

La solution de Pannenberg a ceci d'original qu'elle tente d'opérer une synthèse entre ce qu'E. Troeltsch avait nommé la méthode historique et la méthode dogmatique en théologie. Il n'est plus question pour lui, en effet, d'opposer stérilement la perspective positiviste de l'histoire des religions à la perspective kérygmatische de la théologie; tout au contraire, l'histoire elle-même, dans sa dynamique interne, offre la solution aux dilemmes de la pensée théologique: en comprenant le christianisme, phénomène historique, comme le facteur intra-historique déterminant par lequel l'histoire des religions accède à sa propre unité, Pannenberg élève l'histoire au rang de discipline théologique et démontre en même temps la pertinence de sa conception proleptique et eschatologique de la foi chrétienne pour la compréhension rationnelle de l'histoire.

Dans la perspective proposée, les religions anticipent proleptiquement leur unité en direction d'une réalité qui transeende leurs contradictions; elles ne trouvent leur sens que dans la visée eschatologique du christianisme, telle qu'elle apparaît dans le cours naturel de l'histoire. *Ainsi, c'est le processus immanent à l'histoire des religions elles-mêmes (dont le christianisme fait partie) qui accomplit le sens de cette histoire et qui établit la vérité de l'histoire.*

Pannenberg postule ainsi une unité eschatologique de l'histoire des religions en la déduisant historiquement du phénomène que constitue le christianisme. Cette procédure de méthode est fondée dans l'affirmation plus large de l'unité essentielle de la divinité elle-même (276 s.): l'uoification progressive des religions, qui marchent vers l'eschaton, correspond à l'agir unificateur de la divinité, de même, nous l'avons vu, qu'à l'unification progressive de l'humanité en marche vers sa destination ultime (277).

c) Qu'est-ce qui confère à la foi chrétienne — et non plus seulement au christianisme, conçu comme phénomène historique — sa spécificité par rapport à l'histoire des religions et à son mouvement d'unification ? Poser cette question décisive, c'est, en fait, demander ce qui autorise Pannenberg à voir dans le christianisme l'instance de jugement permettant de statuer sur le sens et la finalité de l'histoire des religions. La foi chrétienne ne risque-t-elle pas de se perdre dans le flot de l'histoire universelle et sa vérité ne va-t-elle pas se dissoudre dans l'explicitation eschatologique de la totalité, dont les religions semblent détenir le monopole ? A l'inverse, comment Pannenberg parvient-il de subordonner l'histoire des religions à un *a priori* dogmatique, si le christianisme doit être reconnu comme le facteur déterminant qui donne sens à cette histoire ? Tout d'abord, Pannenberg entend maintenir de manière conséquente et cohérente son point de vue historique et anthropologique, contre toute tentation supranaturaliste et kérygmatische. Il n'est pas question, pour lui, de recourir à une instance dogmatique et subjective qui ferait table rase de l'histoire et qui reviendrait à soumettre l'histoire des religions à un *a priori* extra-historique, fût-ce celui de la foi (290); même le concept de révélation ne résoud rien par miracle (cf. *WTuTh* 326). Il faut avoir au contraire le courage théologique de s'appuyer pleinement sur l'histoire. Si le christianisme et la foi chrétienne dépendent en définitive de la manifestation historique de Jésus de Nazareth, la théologie n'a rien à craindre de l'histoire. L'histoire représente pour elle le lieu suffisant de sa démonstration et de sa vérification.

Cette perspective résolument historique permet à Pannenberg de rechercher le critère de vérité au sein même de l'histoire. La distance critique à l'encontre des religions ne découle pas *exclusivement* de la révélation chrétienne, mais elle apparaît déjà au sein même de l'histoire des religions:

« L'histoire des religions, telle qu'elle apparaît *a posteriori* à l'historien, accomplit déjà la critique des religions » (288).

Est-ce à dire que les religions posséderaient en elles-mêmes leur véri-

té ultime et que la vérité de l'histoire des religions scrait à chercher dans l'*homo religiosus* ? La théologie de l'histoire des religions vire-t-elle ici en anthropologie religieuse, voire en anthropologie tout court (cf. L. Feuerbach) ?

Le propos de Pannenberg est certainement plus subtil. Les religions, il nous le rappelle, ont naturellement tendance à se recroqueviller sur elles-mêmes et à refuser ainsi à l'Infini la place qui lui revient. Mais l'Infini est une réalité active et dynamique, qui se manifeste dans le présent de l'histoire. Parce qu'il est l'Infini véritable, et non quelque misérable émanation de la finitude, il s'impose aux religions et les redresse dans la bonne direction. C'est donc l'Infini, dans sa dynamique purificatrice et active, qui constitue le critère de l'histoire des religions, et qui en opère la critique permanente.

Lorsqu'il jette son regard, nécessairement rétrospectif, sur l'histoire des religions dans son déroulement complexe, l'historien dispose donc déjà d'une donnée essentielle, qui échappe à l'homme religieux en train de vivre sa religion: il découvre la présence d'un processus de purification eschatologique et proleptique, par lequel les religions se dépouillent progressivement de leur attachement aux réalités finies et s'ouvrent à la dimension libératrice de l'Infini. Ainsi, le rapprochement et l'unification progressive des religions dans l'histoire peuvent apparaître à l'historien comme tel (et pas seulement au croyant) comme l'avènement d'un infini dans l'histoire, au travers de la remise en cause et de la critique des religions particulières.

Cela dit, Pannenberg ne peut évidemment pas en rester à une approche qui présente toutes les apparences d'une apologétique de l'immanence. Parler du Dieu infini, d'un Dieu qui surgit du fond de l'histoire et qui ne se laisse jamais enfermer dans une prétendue origine an-historique, dans une *archè* ou un *Urbild* mythiques, n'est-ce pas faire appel, d'entrée de jeu, à une conception chrétienne de Dieu et de la religion ? Cela ne revient-il pas, de fait, à s'appuyer sur une instance critique autonome et transcendante, indépendante de l'histoire ? Pannenberg aborde la question de front (cf. *GSTh* 1, 290 s.). Il reconnaît clairement que sa théologie de l'histoire des religions représente une « perspective chrétienne » (290), qu'il ne s'agit nullement de nier. Tout dépend néanmoins de ce que l'on entend ici par « perspective chrétienne ».

Ce dont Pannenberg ne veut pas, c'est d'une théologie de l'histoire des religions qui prendrait appui sur une affirmation purement gratuite et subjective de la foi, sans la soumettre ensuite à la moindre discussion (290). Il refuse tout net une immunisation de l'histoire des religions et de la foi chrétienne contre l'argumentation critique.

Pannenberg témoigne en réalité d'une confiance inouïe et totale dans la logique objective interne (*Sachlogik*, cf. 290) de l'histoire des religions et du christianisme qui en fait partie. L'histoire des religions, en effet, ne peut être comprise comme une véritable manifestation de l'Infini, de Dieu, que si l'on présuppose la présence en elle d'un divin qui transcende les limites finies qui la caractérisent; il suffit de prendre l'exemple de l'histoire de la religion d'Israël, pour s'apercevoir au prix de quel processus douloureux Israël a fini par prendre au sérieux le Dieu qui vient (291).

Sans doute, Pannenberg ne nie pas que la perspective chrétienne relève aussi, en partie, d'une interprétation subjective (cf. 294: « *nicht nur als subjektive Deutung* »); son espoir réside cependant dans le fait que l'histoire et le message de Jésus puissent s'avérer comme le « résultat possible » d'une interprétation historique cohérente et immanente de l'histoire des religions, dans sa quête du « mystère divin » (294). Il sait, de plus, que cette quête du mystère divin demeure étroitement liée à la conscience de son caractère problématique et contesté (295).

En définitive, la conception de l'histoire des religions qui apparaît ici, et qui sera approfondie et précisée en 1975 dans « Christologie et théologie », repose sur la présence active de l'Infini au cœur de l'histoire (cf. *GSTh* 1, 394). Le caractère « absolu » du christianisme — qu'un E. Troeltsch avait vainement tenté de concilier avec la relativité de l'histoire des religions⁷³ — apparaît à Pannenberg comme une vérité d'histoire, c'est-à-dire comme une vérité proleptique et eschatologique.

Ainsi la boucle est bouclée, qui nous conduit de la thèse de la révélation comme histoire à la théologie de l'histoire des religions, et qui nous permet de vérifier anthropologiquement la pertinence eschatologique de l'idée de Dieu au cœur de la réalité historique⁷⁴.

« Christologie et théologie », en 1975, résume admirablement le parcours pannenbergien:

1. « il faut traiter l'histoire de la religion (...) comme histoire divino-

⁷³ Cf. E. Troeltsch: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, (1902), Munich et Hambourg 1969.

⁷⁴ Dans « Christologie et théologie », *art. cit.*, Pannenberg noue la gerbe entre sa perspective christologique, l'anthropologie et la théologie de l'histoire des religions: « La christologie doit donc thématiser l'être humain de Jésus dans sa religion à l'histoire de la religion déterminée comme histoire de la question concernant Dieu et de l'échec sur Dieu. Mais il faut lire ici l'histoire de la religion et des religions non pas seulement comme une collection d'images, de représentations humaines, mais comme un combat tendant à la manifestation de la réalité divine même contre les tentatives humaines pour la dominer (...) (92) ».

humaine: histoire où, dans le changement des représentations religieuses, il s'agit à la fois d'une action de la réalité divine qui se manifeste elle-même, et de sa connaissance ou méconnaissance par les hommes » (92);

2. « dans la mesure où les hommes pratiquent la paix, le droit et l'amour, leur action réalise Dieu. La réalisation de soi par l'homme et la réalisation de soi par Dieu sont donc identiques. Elles s'accomplissent dans un seul et même processus. La réalisation de soi par l'homme est la réalisation de soi par Dieu, mais elle n'est atteinte que comme réalisation de soi par Dieu » (98).

Il ne s'agit pas ici d'une identification pure et simple, non dialectique, du mouvement de Dieu et du mouvement de l'homme, mais d'une découverte par l'homme de sa destination ultime au contact de la présence active et libératrice du véritable Infini. La révélation, dans sa dynamique de transformation, accomplit en Jésus de Nazareth, dans son histoire et dans sa destinée, la destination eschatologique de l'homme, en lui donnant la possibilité de l'anticiper dès aujourd'hui.

§ 6. *La théologie: hypothèses critiques et traces de Dieu*⁷⁵

Thèse: La raison et la foi ont en commun leur structure eschatologique; la foi accomplit la raison. De ce fait, la théologie chrétienne, comme discipline unitaire, est en mesure de vérifier la rationalité de ses énoncés, qu'elle comprend comme des hypothèses subjectives et provisoires relatives à la totalité du réel; ces hypothèses théologiques sont susceptibles à la fois d'une vérification eschatologique — liée à la fin des temps — et d'une vérification actuelle, fondée sur les implications contenues dans l'idée d'un Dieu manifesté dans l'histoire.

Nous aimerions montrer, pour terminer notre présentation des rapports entre la théologie et l'anthropologie, à quel point Pannenberg lie sa conception de la théologie — comme discipline scientifique, globale et systématique — à son approche anthropologique. Nous le ferons en deux temps: tout d'abord, en examinant la relation de la raison et de la foi; ensuite,

⁷⁵ Nous renonçons à présenter ici l'ensemble du modèle théologique exposé par Pannenberg dans *WTuTh* (cf. l'étude critique qu'en a donnée J.-D. Kraege: « La théologie est-elle une science ? », *RThPh* 1976, 25-45); notre propos, plus limité, est de souligner le rôle de l'*anthropologie* dans la manière dont Pannenberg fonde la théologie.

en nous arrêtant plus précisément à l'idée d'hypothèse, qui se trouve à la racine de la conception pannenberghienne de la scientificité de la théologie, et dont nous dégagerons l'articulation avec l'idée de trace — ou de manifestation — de Dieu.

a) *Raison, vérité et foi* ⁷⁶

Une des préoccupations constantes de Pannenberg est de repérer la compatibilité fondamentale de la foi chrétienne avec l'idéal moderne de rationalité critique. Dès l'instant, en effet, où nous vivons, travaillons et pensons en régime de modernité, dans un monde « devenu majeur » (cf. le concept de *mündige Welt* chez D. Bonhoeffer), nous ne pouvons plus régresser en deçà de la rationalité critique ⁷⁷. Pannenberg peut bien dénoncer l'anthropologisation et la sécularisation indues de la foi chrétienne, l'abandon de l'idée (rationnelle) de Dieu et le repli sur la subjectivité qui l'accompagne, il n'en demeure pas moins un adepte convaincu des temps modernes; pour lui, il ne faut pas nier l'*Aufklärung* de manière absurde et irréaliste, il faut bien plutôt « dépasser l'histoire par l'histoire » (E. Troeltsch), c'est-à-dire surmonter l'anthropologisation de la théologie par la rationalité théologique, en parant au danger conjoint de subjectivisme irrationnel et d'autoritarisme ecclésiastique. Ce parti-pris fondamental, à vrai dire, est de taille à surprendre le lecteur trop pressé, qui aurait tendance à ne retenir de la théologie de Pannenberg que son insistance sur l'histoire des traditions et son dogmatisme traditionaliste ⁷⁸. Encore une fois, nous croyons trop simpliste et facile une interprétation qui accuserait Pannenberg dans les impasses de l'objectivisme, du dogmatisme et du traditionalisme. Le pari de Pannenberg consiste tout au contraire, de notre point de vue, à dénoncer les fausses alternatives — sujet — objet, foi-histoire, raison-foi, tradition-critique — et à postuler l'interdépendance dialectique de termes que l'on a pris l'habitude d'isoler de manière abstraite.

Ainsi, Pannenberg récuse d'entrée la fausse opposition entre tradition

⁷⁶ Cf. avant tout « Glaube und Vernunft » (*GStH* 1, 237-251) et « Was ist Wahrheit ? », *GStH* 1, 202-222, ainsi que la mise au point récente « Wahrheit, Gewissheit und Glaube », *GStH* 2, 226-264.

⁷⁷ Cela explique la démarche de *WtUTh* (première partie), où Pannenberg passe du positivisme au rationalisme critique, et ensuite seulement à l'herméneutique.

⁷⁸ C'est ainsi, par exemple, qu'un auteur libéral, H. Dressel, reproche à Pannenberg d'en rester à une christologie ultra-conformiste et traditionnelle, « orthodoxe et introvertie », cf. *Krise und Neuanfang der Christologie*, Berne 1966, p. 10.

et nouveauté ou, si l'on préfère, entre tradition et révolution (cf. *WiM* 86-95). Il précise en particulier :

« L'affirmation selon laquelle l'histoire des traditions est le concept le plus profond d'histoire ne signifie naturellement aucune justification d'une quelconque crispation traditionaliste » (*ThaC* 328).

Sans doute, poursuit-il, la tradition est devenue pour nous aujourd'hui, notamment sous les coups de boutoir de l'*Aufklärung*, un processus purement formel, souvent dépourvu de sens (*WiM* 89). Pannenberg ne se prive d'ailleurs pas de critiquer une simple reprise de la tradition mythique axée sur l'Origine absolue des choses et sur une prétendue vérité première. Toute protologie nous est interdite. Mais il importe aussi de découvrir, dans le sillage et sous l'influence des prophètes d'Israël, une toute autre dimension de la tradition, c'est-à-dire son ouverture radicale à l'avenir (cf. *WiM* 90 s.):

« Les promesses devaient être transmises afin qu'on puisse scruter l'horizon dans l'attente de leur accomplissement » (*WiM* 92).

Pour l'Israélite, l'ouverture à l'avenir et l'attente d'un accomplissement futur sont fondées dans l'accomplissement antérieur d'une promesse plus ancienne; ainsi, de promesse en promesse et d'accomplissement en accomplissement, la tradition s'avère résolument porteuse et anticipatrice d'avenir.

Pour Pannenberg, le critère d'interprétation de la tradition (le critère de toute attitude critique face à la tradition) est donc à chercher dans l'avenir infini de Dieu, en tant qu'il constitue lui-même le passé et le présent:

« Ce que l'homme garde en mémoire grâce à la tradition chrétienne lui ouvre en même temps la possibilité d'une position critique à la lumière de l'avenir de Dieu » (*WiM* 95).

La tradition n'est donc pas simple transmission du passé dans le présent, actualisation dans l'aujourd'hui et dans l'immédiat, mais elle dépend elle-même profondément de la force de l'avenir. Il n'est possible de parler d'une « force de ce qui est transmis », comme le fait Pannenberg (cf. *GStH* 1, 119: « die erschliessende Kraft des Ueberlieferten »), c'est-à-dire d'une force en quelque sorte immanente au processus de l'histoire des traditions, que sur la base de la reconnaissance d'une force de l'avenir,

d'un *eschaton* déjà à l'œuvre dans le passé et dans le présent. Bref: le principe critique susceptible d'éclairer le sens de la tradition se situe dans la force rétroactive de l'avenir. *L'ontologie eschatologique et proleptique garantit la possibilité de la rationalité critique.*

Il est frappant de constater que Pannenberg prend ici ses distances aussi bien par rapport au rationalisme critique tel que le comprend K. R. Popper que par rapport à la réhabilitation des préjugés et de la tradition tentée par H.-G. Gadamer⁷⁹, Popper ne peut fonder en définitive son rationalisme critique que sur l'idéal inaccessible et imaginaire d'un progrès infini de la raison (cf. *WTuTh* 43), alors que Gadamer se réfugie dans l'application immédiate de la tradition, en faisant fi de la réalité de l'histoire universelle et de l'eschatologie⁸⁰. Pannenberg, lui, ne croit ni à l'autarcie ou à l'autonomie de la tradition (c'est le danger du traditionalisme et de l'obscurantisme, perceptible chez Gadamer), ni à la suffisance propre de la raison (c'est le danger du rationalisme); la raison ne trouve pour lui sa justification ultime et objective que dans la force de l'avenir; l'avenir fonde la rationalité critique, de même qu'il fonde l'exercice humain de la liberté dans l'histoire.

Pour dépasser l'opposition, qu'il juge stérile, entre le traditionalisme et le rationalisme, et faire ainsi droit à la valeur indéniable de la tradition aussi bien qu'aux exigences de la raison, Pannenberg estime donc nécessaire de reconnaître en l'*eschatologie* le critère ultime de l'une et de l'autre et de s'appuyer sur une compréhension *proleptique* du réel⁸¹.

L'anticipation, ou prolepse, que nous avons considérée comme la plaque-tournante de la pensée pannenbergienne, constitue le ressort intime des concepts de raison et vérité.

⁷⁹ Cf. en particulier K. R. Popper: *Conjectures and Refutations*, Londres 1972, 4e éd., et H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972, 3e éd., p. 250 ss.

⁸⁰ Cf. « Hermeneutik und Universalgeschichte », *GSTh* 1, 91-122.

⁸¹ Pannenberg reprend ainsi implicitement la dialectique énoncée par E. Troeltsch — l'un de ses maîtres à penser — à la fin de ses *Soziallehren*: « Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits », *Ges. Schriften* 1, Tübingen 1912, p. 976 ss., la formule vaut aussi bien, chez Pannenberg, en ce qui touche la théorie de la connaissance qu'en ce qui touche la théorie de l'être. Deux questions se posent toutefois à propos de la thèse de Troeltsch et pourraient s'avérer également pertinentes dans notre critique de Pannenberg: 1) l'au-delà doit-il être pensé en termes d'éternité (à la manière de Platon) ou en termes d'avenir historique? 2) faut-il comprendre « la force de l'en-deçà » au sens d'un génitif objectif, fondé dans la manifestation de Dieu (ainsi K. Barth: *Parole de Dieu et parole humaine*, Paris 1933, p. 86) ou au sens d'un génitif subjectif, comme si l'au-delà était une force immanente à l'en-deçà — ainsi Troeltsch lui-même, selon W. Groll: *E. Troeltsch und K. Barth*, Munich 1976, p. 106-129 ?

Pannenberg n'hypostasie pas la raison⁸², pas plus qu'il n'admet la présence de principes rationnels *a priori* (243 s., 245)⁸³; il ne connaît pas de raison transcendente, fondée sur un *intellectus* initial, ni de raison passive, simplement percevante (cf. le concept de *vernehmende Vernunft*), qui se contenterait de ratifier et de justifier la permanence statique du même (= *das Immerseiende*) (247). Pannenberg recourt au concept typique de *raison historique*; il comprend la raison comme une activité humaine radicalement ouverte à l'histoire et à sa perspective eschatologique, et donc aussi comme une activité structurée de manière proleptique. Cette définition de la raison en fonction de l'histoire et de l'eschatologie est tout à fait décisive pour comprendre la relation que Pannenberg va établir

⁸² Je suis ici *GSTh* 1, 237-251. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ces pages.

⁸³ Pannenberg n'a pas encore développé cette fameuse « théologie de la raison » annoncée en 1961 par R. Röhrich (*Sonntagsblatt* n. 29, p. 31, cf. *OaG* 146). Néanmoins, nous pouvons mentionner plusieurs tentatives dans ce sens:

a) Dans la *Christologie*, il précise: « Le rôle d'une théologie de la raison serait de montrer comment, malgré cet abandon de la tendance propre de la pensée à se refermer sur le concept, le souffle de la pensée n'est pas coupé, il est libéré. On verrait ainsi combien l'ouverture à un infini qui n'est jamais pleinement appréhendé par le concept est loin d'être destructeur de la pensée » (*GC* 186, note 158 = *EC* 227). En clair: l'anticipation rend mieux compte de l'infini (historique et eschatologique) que le concept hégélien.

b) Dans « Le fondement christologique de l'anthropologie », Jésus est conçu comme le seul être véritablement rationnel, dans le sens d'une christologie du *logos* (cf. *Concilium* 6, 1973, 433 = 100). Sur la christologie du *logos*, cf. toutefois les réserves de Pannenberg à l'égard de son ami John Cobb jr, auteur de *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphie 1975: « A Liberal Logos Christology: The Christology of John Cobb » dans *John Cobb's Theology in Process*, éd. D. R. Griffin et Th. J. J. Altizer, Philadelphie 1977, p. 133-149. Cf. d'autre part les remarques de Pannenberg à ce sujet dans *GC, Nachwort* (1976), p. 426.

c) Dans sa postface de 1976 à la *Christologie*, Pannenberg met le lecteur en garde contre une interprétation de son projet qui irait dans le sens du rationalisme: « Il est certes présumé (s.-e.: dans ma christologie) que la logique matérielle du processus de la tradition christologique est accessible à l'analyse rationnelle, mais je ne prétends par là ni déduire les énoncés christologiques de principes de la raison, ni pouvoir analyser de manière exhaustive le processus de la tradition christologique » (*GC* 416, éd. de 1976). Affirmation qui correspond tout à fait à la critique des principes *a priori* de la raison menée dans *GSTh* 1, 243 ss., mais qui ne nous empêchera pas de nous demander plus loin si Pannenberg n'a pas soumis la théologie de la révélation aux nécessités pratiques de la raison, de l'histoire et de l'expérience, s'il ne l'a pas transformée ainsi en une sorte de nouvelle « théologie naturelle ». — Sur la question du statut de la raison dans l'œuvre de Pannenberg, cf. en particulier L. Steiger: « Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft », *ZThK* 59, 1962, 88-113; K.-M. Beckmann: « Theologie der Vernunft und der Geschichte? », *KiZ* 21, 1966, 404-409; K.-A. Wohlfarth: « Vernünftiger Glaube? », *TThZ* 79, 1970, 367-370; F. Wagner: « Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft », *KuD* 24, 1978, 262-284.

entre la raison et la foi. On pourrait en effet parler ici d'une véritable isomorphie entre la foi et la raison. La foi et la raison ont en commun une structure eschatologique isomorphe:

« Réfléchir à l'essence historique de la raison nous a conduit dans l'horizon de l'eschatologie. Il n'y a pas seulement la foi qui ait un rapport à l'avenir, dans la mesure où elle anticipe par la confiance l'invisible réalité qui vient. Mais la raison elle-même, dans son historicité et dans son ouverture, est constituée par l'anticipation d'un avenir ultime, parce que c'est seulement à partir de la totalité dans sa structure eschatologique essentielle (et donc aussi dans sa structure temporelle) que la signification définitive de chaque élément particulier apparaît » (250).

Cela revient-il à dire que la foi et la raison se confondent ? Pannenberg n'est pas dupe de l'isomorphisme structurel, somme toute assez formel, qui caractérise la relation de la raison et de la foi. Il sait que la raison ne fait qu'anticiper, dans le présent, une réalité ultime dont elle n'a pas vraiment ni explicitement connaissance; à l'instar de la religion, seule à même d'explicitier la visée humaine de totalité, la foi s'appuie sur un avenir certain et déterminé, là où la raison risque sans cesse de s'engluier dans les réalités immédiates et de perdre ainsi sa raison d'être eschatologique (250 s.). Sans doute, il n'y a pas lieu d'affirmer une opposition absolue entre la raison et la foi, bien au contraire, puisque l'objectif de Pannenberg consiste justement à vouloir surmonter la vieille scission de la raison et de la foi, en démontrant qu'en dernière instance, la raison ne peut subsister que dans un authentique acte de foi, et que la foi n'est nullement fermée par principe à la rationalité. Mais il importe de reconnaître leur différence: s'il est vrai qu'elles dépendent l'une et l'autre du même fondement, c'est-à-dire de ce Dieu qui vient à nous du fond de l'histoire, il faut dire aussi que seule la foi a une perception claire, univoque, de ce fondement que la raison tendrait plutôt à occulter (251). Seule la foi, dans sa structure objective, vit constamment de la force de l'avenir, et peut ainsi contribuer à l'élucidation continue de la raison. On pourrait donc dire que pour Pannenberg, *la foi accomplit la raison* en la ramenant sans cesse à son orientation et à son fondement eschatologiques.

Pannenberg aborde la question théologique et philosophique de la vérité à l'aide du même modèle épistémologique (cf. *GStH* 1, 202-222), basé sur la notion d'anticipation. C'est l'occasion pour lui de préciser le sens de la subjectivité. Nous nous trouvons en effet placés ici devant la scission issue de l'*Aufklärung*: la vérité doit-elle être comprise comme l'identité et l'adéquation du vrai avec lui-même

(ainsi l'ontologisme de la pensée grecque) (210) ou au contraire comme l'expression subjective de l'homme seul face à lui-même (ainsi, par exemple, Nietzsche) (211) ? L'instance ultime décidant de la vérité du vrai repose-t-elle sur l'objectivité de l'être ou sur la subjectivité de l'homme ?

Pannenberg estime que la question est mal posée, et il se propose de la reprendre à la lumière de la tradition chrétienne. S'il est vrai, en effet, que la vérité présente une structure historique, son fondement doit être cherché au cœur même de l'histoire. Du point de vue de la tradition judéo-chrétienne, l'homme apparaît comme dominant la création, en particulier par sa faculté de transcender le réel par la pensée. La pensée — *das Denken* — tient lieu d'intermédiaire entre le sujet humain et la réalité dans laquelle il vit, car l'homme s'y manifeste simultanément comme créature, dépendante d'une réalité extérieure, et comme puissance créatrice (212 s.). Par sa pensée créatrice et imaginative, l'être humain dépasse les limites de la réalité présente, non pas en direction d'un surnaturel inaccessible, mais en anticipant la totalité de la réalité et en découvrant Dieu comme fondement de cette totalité. Si l'être de l'homme et l'être de Dieu, dans leur relation, sont à penser comme des réalités historiques et proleptiques, la vérité, elle aussi, doit être comprise dans cette perspective eschatologique (217).

La vérité du vrai dépend pour Pannenberg de l'avenir du réel et de Dieu comme fondement de cet avenir; de même, la vérité de l'homme, sa destination et son identité ultimes, reposent sur l'*eschaton* dont le réel porte trace. La conception proleptique et eschatologique de la vérité postulée par Pannenberg signifie donc qu'il est possible d'unir, dans une même visée, la présence actuelle du vrai et sa réalité à venir. Ce qui est vrai pour moi est vrai ici maintenant, mais il ne reçoit sa vérité que de l'avenir que j'anticipe provisoirement, dans ma saisie présente de la totalité. Tel est le paradoxe de la pensée sur lequel Hegel s'était cassé les dents, et que seule une pensée proleptique et eschatologique est à même d'appréhender, en se fondant sur l'anticipation exemplaire et décisive que représente, dans l'histoire des traditions, l'histoire de Jésus et sa manifestation du Royaume.

b) Hypothèse, révélation et rationalité ⁸⁴

L'examen des catégories de rationalité critique et de vérité nous a

⁸⁴ Nous suivons dans ce paragraphe certains développements de *WTuTh*. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage, dont je signale deux importantes recensions: U. Gerber, dans *ThPr* 9, 1974, 56-64; R. Marlé, dans *RSR* 64, 1976, 557-594 (cf. 558-566).

permis de mettre le doigt sur l'unité foncière de la pensée pannenbergienne, marquée par ce souci tout à fait remarquable de conjuguer l'exigence de rationalité (héritée de l'*Aufklärung*), le respect de l'histoire et l'enracinement judéo-chrétien de la pensée moderne. Pour Pannenberg, la théologie ne saurait se contenter d'affirmer assertoriquement sa propre vérité, la vérité de la foi sur la christologie, mais elle doit montrer parallèlement que cette vérité est en mesure d'éclairer la pensée et la connaissance de la réalité et de dénouer les apories face auxquelles la modernité a trop facilement tendance à se résigner.

Nous pouvons approfondir cette question de l'unité de la pensée, de l'histoire et de la théologie, en nous penchant sur la manière, à la fois anthropologique et christologique, dont Pannenberg comprend le fondement systématique de la théologie.

1. Pannenberg définit la théologie comme science de Dieu, *Wissenschaft von Gott* (299 s.) — non pas seulement, donc, comme science du christianisme ou comme doctrine de la foi; la *théo*-logie ne se confond pas avec une sociologie du christianisme ou avec une pistéologie. Mais la définition préalable et élémentaire de la théologie en fonction de son objet décisif — Dieu — n'est pas simple et ne va pas de soi. Partir de Dieu, en effet, n'est-ce pas en revenir à une position de foi et à une autorité soustraite à toute vérification rationnelle ? N'est-ce pas présupposer une connaissance de Dieu préalable à tout débat et à toute recherche (300 s.) ? Le fait est que Pannenberg table sur une définition « nominale » de Dieu (304 s.), en comprenant l'objet de la théologie comme « die alle bestimmende Wirklichkeit », la réalité qui englobe et qui détermine la totalité du réel. En posant *au départ* que la théologie est à saisir comme « science de Dieu », il ne fait encore que signaler le *problème* qui va occuper la théologie (301). On peut se demander à cet égard si la théologie fondamentale ne devrait pas aller plus loin et définir la théologie en fonction d'une connaissance de Dieu spécifique: toute la question est en effet de savoir quel est le rôle de la catégorie et de la réalité même de révélation dans la définition de la théologie.

Mais une deuxième difficulté surgit, dont Pannenberg a clairement conscience: si Dieu n'est ainsi posé *au départ* que sous la forme d'un problème, d'un horizon de sens, dont il s'agit de débattre, ne sommes-nous pas obligés soit d'expliquer Dieu en recourant à des théories extérieures à son propre concept (ce qui signifie réduire la théologie à l'anthropologie, à la psychologie ou à la sociologie), soit de comprendre l'idée même de Dieu comme une simple *hypothèse*, avec ce danger, parallèle au précédent,

de faire alors dépendre l'hypothèse-Dieu, comme hypothèse centrale de la théologie, d'une réalité distincte de la sienne⁸⁶ ? Dans les deux cas, on le voit, c'en serait fait de la spécificité du discours théologique (302). Pannenberg opte sans hésitation pour la deuxième possibilité, mais en la modifiant dans la ligne de sa théologie de la révélation et de l'histoire. Voici en effet comment se présente la solution à l'aporie signalée :

« L'idée de Dieu est mesurée et vérifiée *en fonction de ses propres implications*; selon son concept, elle signifie en effet 'réalité qui détermine tout'; elle devra donc se vérifier en fonction de la réalité de l'homme et du monde telle qu'elle est expérimentée » (302)⁸⁶.

Comment faut-il interpréter cette thèse tout à fait fondamentale, qui entend unir la perspective de l'auto-révélation de Dieu et l'exigence rationnelle de vérification ?

On pourrait penser que Pannenberg désire soumettre l'idée de Dieu, dans sa généralité, à une instance de vérité extérieure à toute révélation⁸⁷, et qu'il succombe ainsi, plus ou moins explicitement, à la tentation d'une théologie naturelle organisée autour de l'idée de vérification. Une telle critique ne saurait à notre avis être avancée que de façon extrêmement différenciée, parce que l'intention et le propos avoués de Pannenberg tiennent compte de cette objection et entendent la dépasser. La vérification dont parle ici Pannenberg est en effet à comprendre comme une vérification menée en fonction des implications *immanentes* au concept qu'il s'agit de vérifier, ce qui permet d'envisager l'idée d'une auto-vérification (*Selbsterweis*) de Dieu, tout à fait parallèle à l'idée d'auto-révélation de Dieu dans l'histoire, et pensée dans la ligne de l'ancienne « preuve » ontologique de l'existence de Dieu. En toute rigueur, cette auto-vérification de l'idée de

⁸⁶ Pannenberg a en effet préalablement défini l'hypothèse (philosophique en particulier) comme une anticipation portant sur une réalité englobante, cf. *WTuTh* 60 ss., 72 s.

⁸⁷ Texte si dense et si difficile qu'il me paraît nécessaire d'en retrasnserir ici le mot à mot : « dass der Gottesgedanke an seinen eigenen Implikationen gemessen und geprüft wird: der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren ».

⁸⁷ Cf. la même argumentation dans *GSTh* 1, 365, texte sur lequel nous aurons d'ailleurs à revenir : « Dabei braucht es sich nicht um eine der biblischen Gottesoffenbarung vorgegebene Instanz zu handeln, an der sie sich zu legitimieren hätte (...) Die Bewahrung des christlichen Redens von Gott kann nur so stattfinden, dass erst die Offenbarung selbst am Menschen und seiner Welt das aufdeckt, woran sie ihre Wahrheit erweist ». Dans nos conclusions (cf. II^e partie, ch. 5), nous nous rallierons pleinement à cette affirmation, tout en ayant relevé que la mise en œuvre de son projet par Pannenberg nous paraît contredire l'intention émise ici.

Dieu à l'aune de ses propres implications et de ses propres effets de sens dans la réalité n'est donc pas accessible à la connaissance finie et actuelle de l'homme; elle n'aura lieu qu'à la fin des temps, lorsque Dieu se manifestera comme celui qui a été anticipé en vérité dans l'histoire de Jésus. Tant que la fin de l'histoire demeure suspendue, l'idée de Dieu restera une simple hypothèse livrée à la finitude de nos capacités:

« Il appartient donc à la finitude de la connaissance théologique d'en rester aussi au caractère hypothétique de l'idée de Dieu et de céder ainsi le pas à l'expérience du monde et de l'homme en fonction de laquelle l'idée de Dieu a à se vérifier » (302) ⁸⁸.

Il semble donc possible de résumer ainsi la pensée de Pannenberg relativement à la vérification des énoncés théologiques:

a) l'auto-vérification définitive, par laquelle Dieu s'attestera comme conforme à sa révélation et aux énoncés théologiques eux-mêmes, n'aura lieu qu'à la fin des temps, lors de l'avènement de la révélation ultime de Dieu; Dieu seul est le sujet de cette procédure de vérification. Il n'est donc pas question de mesurer Dieu à un critère qui lui serait étranger, tel que notre conception actuelle du monde, le progrès de l'histoire, etc.;

b) néanmoins, l'hypothèse-Dieu peut être vérifiée, de manière provisoire, dans la mesure où elle dépend de l'expérience que l'homme fait du monde et de lui-même; sur ce point, on peut dire que l'homme est le sujet — fini et relatif — de cette vérification intérimaire ⁸⁹.

⁸⁸ Pannenberg précise de plus: « D'autre part, comme thème de la théologie, Dieu englobe déjà, selon son concept même, la réalité de l'expérience ».

⁸⁹ Notre résumé, forcément succinct, nous paraît être confirmé par ce qu'écrit Pannenberg dans *WTuTh* 346 s.: d'une part, il admet l'idée de « vérification eschatologique » avancée par J. Hick et I. M. Crombie: seule la fin de l'histoire apporte la décision définitive; mais d'autre part, il souligne que nous devons recourir dès maintenant à des critères de vérification, de façon à atteindre au moins une « décision provisoire » (347, cf. aussi *Grundlagen der Theologie*, Stuttgart 1974, p. 40 s.). Selon Pannenberg, ces critères sont à tirer de l'expérience que nous avons de la réalité dans sa totalité; ils ne peuvent être, si l'on suit la théorie de K. R. Popper, que des critères *negatifs*; ainsi, une hypothèse théologique sera dite non vérifiée à condition de satisfaire aux quatre exigences négatives suivantes:

— si elle ne peut pas être vérifiée comme découlant des implications de la tradition biblique

— si elle n'a pas de rapport, philosophiquement satisfaisant, à l'ensemble de la réalité

2. Science de Dieu, *théo-logie*, la théologie chrétienne ne saurait procéder que par hypothèses, puisque son objet lui-même, Dieu, représente une hypothèse à vérifier. Pannenberg érige ainsi l'hypothèse au rang d'instrument fondamental de la méthode théologique, et cela pour une double raison: d'une part, la connaissance théologique participe de la finitude inhérente à toute connaissance humaine; d'autre part, l'objet lui-même de cette connaissance théologique se présente comme un objet problématique, à discuter et à interpréter; il n'y a rien d'un résultat ou d'une évidence.

Pannenberg distingue ici entre les hypothèses de type historique, scientifique, philosophique, etc. C'est l'hypothèse philosophique, plus encore que l'hypothèse historique, qui lui paraît se rapprocher le plus de l'hypothèse dite théologique. Comme l'hypothèse théologique, l'hypothèse philosophique porte en effet sur la totalité de la réalité et s'interroge en conséquence aussi sur l'unité et le fondement de cette réalité. L'une et l'autre ont en commun une problématique éminemment *métaphysique*, à laquelle aucune perspective authentiquement moderne, et donc anthropologique, ne saurait se soustraire.

Qu'est-ce qui distingue plus particulièrement, dès lors, l'hypothèse philosophique et l'hypothèse théologique? Pannenberg est d'avis que si l'hypothèse philosophique ne prend Dieu qu'en tant qu'objet-limite de sa recherche, l'hypothèse théologique considère posément Dieu comme le cœur et le centre de la réalité. C'est l'ensemble de la réalité qui apparaît à la théologie comme la trace de Dieu (304 s.), et rien de ce qui ressort de cette réalité ne pourrait être appréhendé sans le recours à la « *bestimmende Wirklichkeit* » de Dieu (307) ⁸⁰.

— si elle ne permet pas d'intégrer le domaine d'expérience dont il est question (par exemple le domaine social lorsque l'on parle de l'Eglise)

— si elle ne dépasse pas la capacité d'explication de théories théologiques antérieures (*WTuTh* 348).

Il nous paraît que ces critères négatifs impliquent nécessairement des aspects positifs: Pannenberg ne parle pas simplement de falsification, mais il utilise des procédures de falsification pour déterminer une vérification positive. C'est pourquoi nous ne reviendrons pas sur ces aspects négatifs dans notre conclusion, cf. III^e partie, ch. 5.

⁸⁰ Pannenberg est bien conscient du caractère problématique de la catégorie de totalité; il est en effet toujours possible d'imaginer, même au-delà de Dieu, une nouvelle totalité qui englobe Dieu, et ainsi de suite *ad infinitum*. Mais on voit bien qu'une telle idée passerait à côté de l'idée spécifique de Dieu. Pannenberg prend donc acte des limites du concept de totalité, mais l'accepte comme l'instrument provisoire le plus adéquat pour exprimer l'unité du monde et de la réalité (cf. *WTuTh* 307).

En d'autres termes, la théologie explicite et thématise de manière globale et cohérente la réalité englobante de Dieu, là où la philosophie ne peut désigner Dieu qu'à l'horizon de sa connaissance.

Pourtant, la théologie, selon Pannenberg, ne met pas la main sur cette totalité. Nous ne pouvons que l'anticiper comme totalité de sens, dans le contexte de notre expérience et de notre finitude. C'est toujours au cœur d'une expérience contingente que nous percevons en fait la totalité, et uniquement sur le mode de l'anticipation (cf. 312).

Les hypothèses théologiques se caractérisent dès lors de la manière suivante:

a) Elles anticipent la réalité de Dieu de manière *subjective*, puisqu'elles sont des saisies partielles d'une totalité qui ne se profile qu'à l'horizon de leur visée.

b) Elles anticipent la réalité de Dieu en se situant au cœur de l'expérience historique que l'homme a de lui-même et du monde.

c) Elles demeurent soumises à la vérification ou à la falsification que peut leur apporter le processus même de l'expérience qui se poursuit (cf. *WTuTh* 312 s.).

d) Elles ont une portée *intersubjective*, comme l'atteste leur dépendance par rapport à la totalité du réel et à Dieu comme totalisation ultime de la totalité (cf. *WTuTh* 304 et 329).

3. Selon Pannenberg, la théologie est à même de satisfaire pleinement aux critères de scientificité formulés en 1931 par H. Scholz contre la définition trop kérygmatisée de la théologie chez K. Barth⁸¹:

a) La théologie satisfait au postulat de *cohérence* (le 2^e dans l'énumération de Scholz), dans la mesure où elle s'en tient à un seul et unique objet, Dieu: en effet, précise Pannenberg, « l'objet de la théologie est (...) l'auto-manifestation indirecte de la réalité divine dans les expériences prophétiques de la totalité de sens de la réalité, réalité à laquelle se rapportent les traditions croyantes des religions historiques » (330).

⁸¹ Cf. H. Scholz: « Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? », *ZdZ* 9, 1931, 19 ss., cf. le résumé qu'en donne Pannenberg dans *WTuTh* 271 ss.

b) La théologie répond au *Satzpostulat* de Scholz dans la mesure où ses affirmations ont un caractère *cognitif* et font référence à des *faits*. En effet, la théologie ne doit recourir qu'à des propositions qu'elle tient pour *vraies* et qui ne soient pas en contradiction les unes avec les autres (cf. *WTuTh* 271). L'énoncé théologique, l'*Aussage*, porte sur une réalité de fait et peut donc être vérifié objectivement (cf. aussi *GSTh* 1, 112 ss., contre Gadamer). Cette adhésion au postulat d'énonciabilité concorde tout à fait, soulignons-le, avec la définition que donne Pannenberg de la révélation *comme* histoire: la vérité chrétienne est énonçable, et son énonciabilité tient à sa relation essentielle avec des faits objectifs et vérifiables.

c) La théologie satisfait enfin au 3^e des postulats de Scholz, dit postulat de vérification (*Kontrollierbarkeit*). Les affirmations — en soi subjectives, Pannenberg ne le conteste pas — de la foi chrétienne demeurent de simples affirmations, elles demandent donc à être vérifiées (333 s.); elles ne sont que des hypothèses qui, à l'instar de n'importe quelle autre hypothèse, doivent être vérifiées en fonction de leurs propres implications (335).

Pannenberg ajoute que les hypothèses théologiques sont des hypothèses *au troisième degré* (336); en effet, comme hypothèses *théologiques*, elles portent sur des hypothèses *religieuses* qui, elles-mêmes, sont l'explicitation d'hypothèses relatives à la totalité de l'*expérience humaine*. Il faut donc parler d'une séquence à trois termes: *expérience* (profane), *religion*, *théologie*. D'une manière générale, la possibilité de vérification de ces hypothèses théologiques complexes se rapproche de celle des hypothèses philosophiques (dans leur rapport à la totalité), mais aussi de celle des hypothèses historiques et herméneutiques (qui se rapportent à l'expérience humaine et religieuse) (344); mais elle dépend en dernière instance de la définition nominale de Dieu comme « *alles bestimmende Wirklichkeit* », dans la mesure où la théologie dans son ensemble examine critique le présent, le passé, les idéologies et la tradition à la lumière de cette réalité englobante. (346) ⁹².

4. Nous avons souligné plus haut (ch. 1 § 5) les conséquences de la méthode historique pour la compréhension pannenbergienne de l'Écriture sainte et de son nouveau statut dans la modernité. Nous n'y reviendrons

⁹² Nous avons essayé de résumer l'essentiel de ce qu'affirme Pannenberg du caractère hypothétique et scientifique de la théologie. Le lecteur peut se reporter à l'excellente présentation de la pensée de Pannenberg dans l'ouvrage de F. W. Kantzenbach: *Programme der Theologie*, Munich 1978, p. 289-314, notamment p. 294-296: « *Die Aufgabe der Theologie* ».

donc pas ici. Par contre, il nous paraît utile d'expliciter encore une fois la relation de l'anthropologie et de la théologie chez Pannenberg, en nous arrêtant pour terminer à la manière dont il conçoit le fondement ultime de la théologie systématique (cf. en particulier *WTuTh* 406-425). Etant donné le poids que Pannenberg accorde aux concepts de totalité et de réalité, sa définition de la théologie culmine à bon droit dans une interprétation systématique. Nous devons reconnaître la profonde cohésion qui apparaît ainsi entre la théorie de l'hypothèse et la compréhension de la théologie systématique. Mais cela nous permet aussi de redécouvrir l'impact décisif de l'anthropologie; en effet, la théologie systématique, loin de former un discours dogmatique et doctrinaire clos, définitif et autoritaire, se noue dans un projet de théologie fondamentale (418) et n'est, par conséquent, pas capable de décider de la vérité ultime de la foi chrétienne (419); cette vérité ultime de la foi n'est jamais donnée une fois pour toutes à la théologie fondamentale, elle demeure pour elle une réalité hypothétique et problématique, soumise à discussion (*strittig*). La vérité du christianisme, comme l'idée de Dieu, ne peut pas être séparée de l'histoire et de son processus contingent, essentiellement ouvert à l'avenir. Dès lors, la théologie fondamentale est renvoyée à une « théorie générale de la religion » (419 et 424), théorie qui a pour tâche, nous l'avons vu, de relier l'anthropologie abstraite et la théologie de la révélation⁹³. Cela n'empêche pas la théologie systématique de dépendre étroitement de l'anthropologie: « La thématique de la religion présuppose comme son propre fondement une anthropologie générale »; c'est pourquoi, conclut Pannenberg de manière significative, « les fondements les plus généraux de la théologie systématique doivent être cherchés dans l'anthropologie, dans la mesure où la théologie s'intéresse d'emblée aux phénomènes anthropologiques sous l'angle de leurs implications religieuses et théologiques » (424).

Réciproquement, seule la doctrine de Dieu (et non pas l'éthique, soulignons-le) fournira le fondement (*Fundierung*) spécifique, particulier, de la théologie systématique (425).

Ces deux derniers points ne sont pas contradictoires aux yeux de Pannenberg: l'affirmation d'un fondement spécifique et particulier — christologique — de la théologie n'annule pas du tout cette autre affirmation,

⁹³ Cf. Kantzenbach, *op. cit.*, p. 293: « Die Theologie der Religionsgeschichte wird so bei Pannenberg das entscheidende Bindeglied zwischen der Gotteslehre und der Phänomenologie menschlicher Wirklichkeit ».

selon laquelle la théologie systématique — le tout de la théologie — doit être rattaché à un fondement anthropologique général et à une théorie universelle du phénomène religieux. Dans l'optique résolument dialectique qui est celle de Pannenberg, l'un ne va jamais sans l'autre: pas de vérité du christianisme sans *contexte* anthropologique global et universel, et pas de *fondement* théologique spécifique sans enracinement plus large dans l'histoire universelle et dans l'expérience de la totalité. Seule cette dialectique permet à Pannenberg de conjoindre l'assertion de fondements anthropologiques généraux (*Grundlagen*) et d'un fondement, d'une *Fundierung* spécifiquement christologique. Pour lui, la théologie systématique n'a de chance de s'avérer porteuse de sens, féconde et heuristiquement satisfaisante que si ses hypothèses corroborent la théorie générale et fondamentale de la religion et de l'expérience du sens. Réciproquement, nous l'avons souligné tout au long de nos analyses, la religion et l'expérience humaine s'accomplissent, s'achèvent et se réalisent en vérité dans le christianisme, seule réalité historique capable d'opérer la synthèse universelle des données contingentes de l'histoire des traditions. La théologie et l'anthropologie semblent donc s'unir, dans la perspective pannenbergienne, selon le mode dialectique d'une *interdépendance nécessaire du spécifique et de l'universel, de la vérité et de la réalité, du kérygme et de l'histoire*. La théologie de la révélation se parfait dans une anthropologie universelle, sans laquelle elle ne serait qu'énonciation subjective et arbitraire, hypothèse soustraite à toute espèce de contrôle.

Excursus: Objectivité et caractère hypothétique des énoncés théologiques: Pannenberg est-il cohérent ?

De nombreux critiques ont relevé l'évolution de Pannenberg entre *OaG*, où il affirmait avec force le caractère objectif et factuel de la révélation et la possibilité non problématique de sa connaissance, et *WTuTh*, où l'accent est placé sur le caractère hypothétique des énoncés théologiques.

L'évolution est clairement perceptible. Il suffit, à cet égard, de noter les corrections significatives apportées lors de la deuxième édition de *GC*, en 1966, où le terme trop objectivant de *Faktum* est régulièrement remplacé par celui d'*Ereignis* (événement). Dans la préface à *GuW*, en 1975, Pannenberg écrit notamment ceci: « Aujourd'hui comme naguère, je suis d'avis que la foi juive et que la foi chrétienne sont nées d'expériences historiques et de la réflexion sur leur signification et je pense que la saisie et la vérification présente de ces expériences et de cette réflexion

exigent la connaissance de leur contenu et sont donc l'objet du savoir historique et de la raison (*Einsicht*) dans toutes ses dimensions. Pourtant, mon jugement sur le degré de certitude théorique que l'on peut atteindre en la matière est aujourd'hui plus différencié que ce que pouvaient laisser croire plusieurs de mes formulations d'alors. Dans l'intervalle, j'ai trouvé de plus en plus importante l'idée, que j'avais déjà, mais dont je n'avais pas perçu toutes les dimensions, selon laquelle le caractère provisoire et le pluralisme de notre connaissance de la révélation de Dieu dans l'histoire appartiennent à la structure matérielle de cette révélation » (GuW 8 s., c'est moi qui souligne). Les modifications apportées par Pannenberg regardent donc davantage la question du degré de certitude que la thèse fondamentale de la connaissance historique et rationnelle de la révélation, qui demeure inchangée. Dans *WTuTh*, le caractère hypothétique des énoncés théologiques est accentué, sous la pression de la pensée critique et eschatologique. L'affirmation théologique est relativisée par rapport à la parole de la foi et par rapport à l'événement de la révélation, et l'on voit que cette relativisation découle de la structure même de la révélation dans l'histoire.

Il n'y a donc pas contradiction entre les affirmations massives de Pannenberg en 1961 et ses analyses plus nuancées de 1973-1981. Il nous semble au contraire que la pensée *proleptique*, mise en œuvre dès *OaG*, a conduit tout naturellement selon une logique progressive et cohérente, à la thèse du caractère *hypothétique* des énoncés théologiques. La foi elle-même, dans son aspect subjectif, n'échappe pas à cette logique *proleptique*, comme le montre un texte de 1978:

« La certitude de la foi, comme toute certitude, demeure elle aussi présence anticipatrice de cette vérité, *prolepsis*; elle est donc subjective; son anticipation n'est vraie que dans la mesure où la vérité divine vient à sa rencontre et se donne *proleptiquement* à elle » (*GStH* 2, 263) (Pannenberg joue ici sur les mots *Vorwegnahme* et *Vorweggabe*: nous ne pouvons anticiper la vérité que si Dieu se donne à nous dans une *Vorweggabe*!).

Conclusion de la première partie

Nous sommes ainsi arrivé au terme de notre exposé de la pensée théologique fondamentale de W. Pannenberg. Il n'était pas question pour nous de présenter dans le détail tous les aspects d'une pensée extrêmement

ample et complexe, mais d'en saisir de manière synthétique et systématique la visée fondamentale.

Deux points nous paraissent devoir être soulignés:

a) La question centrale posée par Pannenberg nous est apparue comme étant celle du rapport entre la révélation historique de Dieu en Jésus de Nazareth et la compréhension globale de l'homme et du monde. Le résultat de notre enquête se présente dès lors ainsi: Pour Pannenberg, *la révélation et l'anthropologie, loin de s'opposer abstraitement, se complètent selon le modèle d'une dialectique ordonnée*; cette dialectique constitue la condition de possibilité de toute vérification ou falsification rationnelle des hypothèses théologiques.

Expliquons-nous sur le sens de cette dialectique ordonnée, dont le concept, qui ne se trouve pas comme tel dans les écrits de Pannenberg, peut sembler contradictoire. En effet, dans une dialectique, il n'est pas possible de désigner un point de départ, puisque nous nous mouvons dans un cercle.

Pannenberg est néanmoins obligé de rompre quelque part ce cercle dialectique, s'il ne veut pas succomber aux tentations de la gnose ou du syncrétisme. Chez lui, la révélation historique, indirecte et proleptique, de Dieu en Jésus de Nazareth constitue clairement *le point de départ doctrinal* de la théologie. La révélation, telle qu'il la comprend, est première par rapport à l'anthropologie, et elle ne cesse d'attester sa prééminence et sa précellence au sein même de l'histoire et de l'expérience humaines. En ce sens, il nous paraît légitime de parler d'une dialectique *ordonnée*. Il s'agit bien d'une dialectique, puisque l'histoire ou l'expérience humaines ne demeurent pas *extérieures* à la révélation ou à l'agir de Dieu: au contraire, pour se vérifier, la révélation recourt aux implications de sens et de réalité qui sont les siennes dans la vie et dans l'histoire des hommes. Dieu se révèle, Dieu se vérifie: sa révélation de soi ne saurait être subordonnée à une quelconque instance anthropologique préalable (cf. *GStH* 1, 365 et *WTuTh* 302 et 313)⁹⁴; cela ne l'empêche pas, inversement, d'être étroitement corrélatrice de la réalité historique et eschatologique de l'être humain.

⁹⁴ Kantzenbach souligne à juste titre cette théorie du *Selbsterweis* de Dieu, auto-démonstration qui n'est pas de l'ordre d'une « preuve » rationnelle, mais de l'ordre d'une vérification à partir de l'expérience du monde et de l'homme, *op. cit.*, p. 294.

La dialectique, selon laquelle la révélation et l'anthropologie se rapportent étroitement l'une à l'autre, est donc une dialectique ordonnée à l'auto-révélation de Dieu. S'il y a lieu de parler d'une dialectique, c'est, en dernière instance, parce que Dieu, dans sa révélation et dans le mouvement profondément réaliste de son incarnation, assume la réalité humaine et constitue lui-même la relation et le dialogue. Pannenberg rend compte, dans toute son œuvre, de cette *inclusivité* fondamentale et universelle de Dieu en comprenant le Dieu de l'histoire et de l'avenir comme un Dieu qui fonde la totalité du monde et donc aussi comme le Dieu créateur agissant au cœur de la nature en devenir.

Cette dialectique, pour être ordonnée, n'en est pas moins une vraie dialectique, puisqu'on ne peut pas saisir la vérité de la révélation sans passer par la médiation de l'histoire et de l'anthropologie, tandis que l'histoire et l'anthropologie ne trouvent leur sens qu'à la lumière de la révélation. On pourrait dire que, pour Pannenberg, la *priorité dogmatique* de l'auto-révélation est inséparable de la *précédence herméneutique et historique* de l'expérience humaine, qui constitue le lieu unique de vérification de la révélation. Sans l'auto-manifestation de Dieu dans l'histoire⁸⁵, il n'y a pas de connaissance chrétienne et christologique de Dieu; mais l'inverse vaut aussi: sans l'expérience humaine et sans la médiation herméneutique du sens, sans les anticipations de la totalité dans notre histoire, nous ne pourrions pas connaître Dieu d'une manière réelle et conforme à nos dispositions humaines⁸⁶. A la vérité de Dieu, dans son auto-révélation, correspond étroitement la réalité de l'homme et du monde.

En résumé, le projet de théologie fondamentale de Pannenberg peut être ramené aux deux points centraux suivants:

1. La révélation de Dieu dans l'histoire est le fondement doctrinal *a priori* de l'anthropologie.

⁸⁵ Pour Kantzenbach, l'insistance de Pannenberg sur l'histoire et l'historicité serait l'indice de son refus d'une théologie naturelle (p. 295); au contraire, W. Weischedel voit dans l'ensemble du projet pannenbergien un triple effort de théologie naturelle, la théologie naturelle étant fondée a) dans l'anthropologie b) dans l'idée de signification ou de sens c) dans une théologie de l'histoire, cf. *Der Gott der Philosophen*, II, Darmstadt 1975, 3e éd., p. 75 ss., 79 ss., 81 ss. Pour Weischedel, la pensée de Pannenberg tourne en un cercle vicieux: « Ce qui doit être prouvé est donc présupposé » (p. 84). Nous reviendrons sur cette question dans notre examen critique.

⁸⁶ C'est là la question, largement débattue à l'époque de la théologie dialectique, de l'*Anknüpfungspunkt* et des rapports entre la nature et la grâce; cf. l'excellent exposé qu'en donne C. Gestrich dans son livre: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, Tübingen 1977.

2. L'anthropologie générale est le fondement rationnel et herméneutique *a posteriori* de la révélation.

Il s'agit de deux thèses dialectiques, ce qui ne signifie nullement que le fondement doctrinal se dissout dans le fondement herméneutique: *la vérité se vérifie dans la réalité, dans la mesure même où elle se réalise déjà en elle et en constitue l'origine et le terme.*

b) La solution pannenbergiennne à la question: « comment une dialectique ordonnée est-elle possible » ? dépend intimement de sa théorie de la *prolepse*. La dialectique effective de la révélation et de l'anthropologie a pour ressort la structure proleptique globale qui habite la révélation et la réalité humaine.

La *prolepse* prend le relais, chez Pannenberg, de l'ancienne analogie⁹⁷. Voici comment peut être résumée la fonction globale de l'anticipation dans le discours théologique pannenbergien:

1. La révélation a elle-même une structure proleptique, puisque sa vérité ultime n'apparaît dans le présent que sous la forme d'une anticipation de l'eschaton.

2. Le cœur de la révélation, la christologie, est le fondement proleptique de la théologie de l'histoire.

3. L'idée de Dieu ne peut être affirmée et comprise en théologie chrétienne que dans le contexte d'une pensée proleptique et eschatologique, en ce sens que Dieu devient proleptiquement et rétroactivement ce qu'il est déjà de toute éternité: avenir infini et absolu.

4. Corrélativement, l'être de l'homme et l'être du monde, objet de l'anthropologie et de l'ontologie, ne sont saisissables qu'en tant qu'ils anticipent la destination ultime et l'avenir infini de l'un et de l'autre.

5. En théologie chrétienne, tout énoncé a valeur d'hypothèse, non pas au sens d'une affirmation subjective et gratuite, mais au sens d'une anticipation présente de l'*eschaton* à venir.

Suite à ces cinq remarques, on peut dire de la pensée pannenbergiennne,

⁹⁷ Comme l'a très bien vu F. Konrad, *op. cit.* Sur les rapports entre analogie et dialectique, cf. P. Gisel et Ph. Secrétan: *Analogie et dialectique*, Genève 1982.

ramenée à ses rouages fondamentaux, qu'elle représente une *dialectique proleptique* censée rendre compte, de manière rationnelle et universelle, de l'unité vivante entre Dieu et l'homme, unité identifiée et rendue possible dans l'événement christologique.

Deuxième partie

Examen critique

Dans notre première partie, nous avons présenté les options centrales de la théologie de Pannenberg. Elle nous est apparue comme une théologie de la *révélation* gravitant autour des notions décisives d'*histoire* et d'*eschatologie* et fortement marquée par la fonction de vérification de l'*anthropologie*. Nous avons découvert de plus que le cœur de cette théologie — la *christologie* — constitue le foyer à partir duquel il devient possible d'énoncer le sens de la *totalité*, de l'universel, puisque, dans l'histoire même de Jésus de Nazareth, base fondamentale de la christologie, il y a *anticipation* de cette totalité, et, plus théologiquement encore, *anticipation de Dieu lui-même*, conçu comme puissance ultime et eschatologique à l'œuvre dans notre réalité.

Au seuil de notre examen critique, qui doit se concentrer sur des enjeux essentiels, il ne nous échappe pas qu'une critique cohérente et systématique de la théologie pannenbergienne présente des difficultés considérables, dans la mesure où elle ne devrait pas s'interroger seulement sur les options dogmatiques et herméneutiques fondamentales de l'auteur, mais examiner aussi dans le détail les choix historiques et exégétiques qui les sous-tendent.

L'œuvre de Pannenberg en impose à la fois par sa cohérence doctrinale, sa subtilité philosophique et la solidité de son information historique et exégétique. Nous ne saurions par conséquent la critiquer sous tous les angles possibles; il nous faut au contraire avouer d'emblée le but limité, mais également plus précis, de cette deuxième partie: loin d'additionner l'ensemble des critiques déjà fort nombreuses qui ont été adressées à Pannenberg depuis 1960¹, nous avons préféré nous arrêter à quelques questions, à quelques enjeux à notre avis décisifs dans les positions formulées par Pannenberg. Ainsi, nous n'aurons pas à reprendre dans le détail tous les éléments du projet christologique de Pannenberg². Notre question centrale sera bien plutôt de nous demander sur quelle conception fondamentale de la révélation, de l'histoire, de la foi et de la théologie s'appuie en fait Pannenberg pour rendre compte de la christologie.

¹ Voir dans notre bibliographie, en particulier, les travaux suivants: Althaus, Barth, Beckmann, Berten, Burhenn, Buss, Ebeling, Flückiger, Fuchs, Geense, Gibellini, Goebel, Grobel, Hamilton, Harder, Hesse, Hilbert, Jackson, Jüngel, Kantzenbach, Klappert, Klein, F. Konrad, Lauret, Mc Dermott, Mildenerberger, Moltmann, Mühlberg, Neie, Peters, Placher, J. M. Robinson, Sauter, von Schönborn, Schwarzwälder, Steiger, Tupper, Weischedel. L'introduction de J. M. Robinson: « Offenbarung als Wort und Geschichte » dans *ThaG* 11-134 demeure sans doute la meilleure présentation d'ensemble de la discussion, même si elle est limitée au débat des années 1959-1964.

² On se reportera pour ce qui est de l'étude détaillée de la *Christologie* aux travaux remarquables de Klappert, Mc Dermott, Neie et von Schönborn.

Dans un premier temps, nous centrerons notre examen critique sur les relations de la révélation, de la foi et de l'histoire³; ensuite, nous traiterons de la dialectique établie et affirmée par Pannenberg entre sa théologie de la révélation et l'anthropologie; cela nous amènera à préciser enfin dans quelle mesure il peut paraître légitime et pertinent de voir dans le projet pannenbergien global une restauration plus ou moins explicite de la « théologie naturelle » dénoncée naguère, avec lucidité selon nous, par K. Barth.

Le lecteur ne trouvera donc pas ici une étude critique exhaustive et détaillée de la christologie de Pannenberg, telle qu'on peut d'ailleurs en trouver des esquisses fort satisfaisantes sous la plume de B. Klappert, de B. Mc Dermott, de H. Neie ou de Ch. von Schönborn⁴, mais une tentative d'évaluation critique portant sur la *fonction* de la christologie de Pannenberg dans son univers *spéculatif*. Il apparaîtra ainsi clairement que tout discours théologique ou dogmatique particulier et que toute interprétation exégétique des Ecritures obéissent à des présupposés doctrinaux ou spéculatifs⁵. Cette découverte n'enlève d'ailleurs à nos yeux aucune valeur au travail théologique et exégétique, elle en atteste seulement la fragilité humaine et le caractère tout à fait situé et subjectif, comme nous aurons à le développer, pour notre part, en parlant notamment de l'incontournable *unilatéralité* de la théologie et de la foi, de leur aspect éminemment *partisan* (cf. notre troisième partie).

Il est utile de rappeler dès lors notre problématique personnelle, inspirée avant tout de la position théologique de K. Barth (cf. notre *Introduction*, ci-dessus p. 11-16). Elle peut être ramenée à la question décisive suivante:

« Etant donné le contexte argumentatif et spéculatif qui est le sien, la *Christologie* de Pannenberg confirme-t-elle le projet initial de « théologie de la révélation » qu'elle est censée vérifier, ou ne représente-t-elle pas plutôt la justification *a posteriori* d'une théorie spéculative de l'histoire et de l'homme construite autour de la catégorie englobante d'anticipation ? ».

³ Cf. ici avant tout les études citées de J. Barten et de G. Klein.

⁴ Cf. notre bibliographie.

⁵ Il appartient à notre avis à la théologie systématique de mettre en évidence ces présupposés et de les examiner à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ telle qu'elle est attestée dans les Ecritures. Mais ce serait une illusion naïve que de croire à la possibilité d'un point de départ absolu en théologie; parler de révélation, c'est déjà faire preuve d'un certain choix théologique, d'une interprétation théologique. Le cercle indéniable qui apparaît ici n'a rien d'effrayant: la réflexion théologique, à l'instar de la foi sur laquelle elle s'appuie, tient plus de risque et du parti initial que de la géométrie.

Chapitre I

Foi, histoire et révélation⁶

Thèse: Pannenberg aboutit à fonder la foi sur l'histoire, en ce sens qu'il fait du savoir historique une condition préalable et nécessaire de la foi. Parallèlement, la révélation n'est plus conçue comme Parole interpellante, comme kérygme émanant de Dieu, mais c'est l'histoire comme telle, dans sa réalité accessible à la raison, qui devient elle-même révélation.

Dans les termes de K. Barth, on pourra dire dès lors que la révélation devient, chez Pannenberg, un prédicat de l'histoire⁷.

§ 1. *Rappel du contexte argumentatif: critique de l'autoritarisme irrationnel et du positivisme de la révélation*

Le point crucial de la réflexion pannenbergienne, dans sa réaction très caractéristique contre les théologies de la Parole de Barth et de Bultmann, est à situer, selon nous, dans le refus de tout autoritarisme irrationnel. Ignace Berten, l'un des meilleurs commentateurs du projet pannenbergien, l'écrit très justement:

« La philosophie des Lumières a définitivement émancipé la rai-

⁶ Cf. les analyses brillantes de I. Berten, *op. cit.*, p. 17-56.

⁷ Cf. K. Barth: *KD* I/2 64 = I/2 * 56.

son humaine. La théologie, comme la foi, doit une fois pour toutes se dépouiller de toutes les formes autoritaires héritées du passé pour s'adresser à l'homme libre et adulte en son intelligence »⁸.

Par analogie avec la célèbre dé-mythologisation (*Entmythologisierung*) bultmanienne⁹, Pannenberg parle quant à lui d'une dé-positivation (*Entpositivierung*) de la foi comme de la théologie. La tâche centrale de la théologie contemporaine, issue de la Révolution française et de la philosophie moderne (*Aufklärung*), consiste en effet, selon lui, à dégager l'Evangile et la théologie de toute tentation « positionnelle »¹⁰, c'est-à-dire à les éloigner de toute position irrationnelle et arbitraire, soi-disant fondée sur le caractère caché, mystérieux, trans-rationnel de la révélation (cf. *ThaG* 293). Pannenberg mène ainsi, conjointement, une critique de l'irrationalisme et de l'obscurantisme et une critique, plus théologique cette fois, du supranaturalisme sous toutes ses formes¹¹. Ce n'est donc pas un hasard si son adversaire théologique principal sera de plus en plus, bieu davantage que R. Bultmann (avec lequel il partage malgré tout un souci commun de rationalité et de « modernisme »), K. Barth lui-même, à qui il empruntait pourtant, au départ, l'intuition fondamentale de la théologie de la révélation, mais dont les attaches avec le supranaturalisme du XIXe siècle sont bien connues.

Dans un autre contexte, la rupture de Pannenberg avec Barth peut être comprise comme la mise en forme systématique du slogan fameux du post-barthien Dietrich Bonhoeffer, qui voyait dans la *Dogmatique* barthienne l'expression ultime d'un « positivisme de la révélation ».

Pannenberg va en effet attaquer K. Barth sous tous les angles possibles, mais toujours sur la base de cet affect anti-autoritaire :

⁸ *Op. cit.*, p. 45. Cf. aussi les remarques de C. Geffré : *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 85 ss.

⁹ Pannenberg s'est exprimé en détail sur sa conception du mythe, dans une perspective évidemment très différente de celle de Bultmann; cf. *Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972.

¹⁰ Cf. à ce sujet l'article de D. Rössler : « Positionnelle und kritische Theologie », *ZThK* 67, 1970, 215-230.

¹¹ Pannenberg rejoint ici le propos de J. Moltmann, lorsque ce dernier critique, dans la *Théologie de l'Espérance*, la « subjectivité transcendente » de Dieu chez K. Barth. On voit aussi pourquoi il est trop facile de classer Pannenberg dans les héritiers d'un supranaturalisme, fût-il de type rationnel, comme a tendance à le faire par exemple F. W. Kantzenbach : *Programme der Theologie*, Munich 1978, p. 314. Pour notre part, nous parlerons plutôt d'un renouveau de la métaphysique rationnelle, ce qui est autre chose qu'un retour au supranaturalisme.

1. Dans sa définition de la théologie, Barth s'appuie sur l'audace (*Wagnis*) de la foi et prend pour point de départ immédiat (*unvermittelter Ansatz*, dit Pannenberg) Dieu en soi et pour soi, c'est-à-dire une parole originaire et surnaturelle, totalement déconnectée de l'histoire et de la réalité dont nous faisons l'expérience comme êtres humains. Pannenberg voit dans cette manière de procéder, qui fait abstraction des médiations de l'histoire humaine et de la réalité du monde, la conséquence d'un « postulat irrationnel de la conscience théologique » (*WTuTh* 274), c'est-à-dire d'une position invérifiable et arbitraire du théologien considéré comme un individu isolé et subjectif. En d'autres termes: en prétendant fonder le discours théologique sur la révélation objective et surnaturelle de Dieu, Barth ne ferait en réalité qu'*absolutiser* sa propre conscience de sujet autonome¹² et projetterait en Dieu l'illusion philosophique de l'immédiateté du sujet, du Je = Je de Fichte. Le discours théologique de Barth culminerait dans ce slogan: *Dieu d'abord* (= Dieu en soi et pour soi, dans son aséité et dans son autonomie absolues, irréductibles). Mais il reviendrait à dire en fait — si on l'analyse philosophiquement, c'est-à-dire en fonction de son argumentation immanente —: *Moi d'abord* (en tant que Sujet théologique, le Je transcendantal du théologien particulier se prend pour l'absolu qui détermine la réalité de Dieu)¹³. La définition supranaturaliste de Dieu comme Sujet absolu consacre en vérité la suprématie de l'autonomie moderne du sujet¹⁴. Pannenberg en arrive ainsi à déchiffrer chez K. Barth, de manière éritique, une détermination subjective et fidéiste du travail théologique lui-même, puisque la réflexion théologique ne respecte plus chez Barth les conditions de la pensée humaine et de l'histoire, mais absolutise une auto-position arbitraire de la foi individuelle.

2. Pannenberg s'en prend aussi au positivisme irrationnel de Barth en ce qui concerne sa compréhension de la révélation. L'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ est en effet, pour K. Barth, l'expression d'une sub-

¹² Cf. les thèses critiques de son collègue et ami Trutz Rendtorff, « Radikale Autonomie Gottes », dans *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, p. 161-181, cf. en particulier p. 173: « Die Kirchliche Dogmatik von Karl Barth ist durch und durch christologische Dogmatik. Die Christologie aber ist die dogmatische Fassung des Autonomieproblems ».

¹³ Sur le rapport de Fichte à la théologie moderne, on consultera les analyses récentes d'E. Jüngel, dans *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 170 ss.

¹⁴ Thèse reprise actuellement dans les recherches de T. Rendtorff et F. Wagner à Munich. Cf. l'ouvrage collectif: *Die Realisierung der Freiheit*, Munich 1975.

jectivité absolue et transcendente de Dieu¹⁵, détachée complètement, selon Pannenberg, de l'histoire. La définition barthienne de la révélation empêche du même coup toute prise au sérieux de l'histoire: la révélation est pensée uniquement en termes d'*Urgeschichte*, de transcendance abstraite et fantastique faisant irruption dans le monde « senkrecht von oben », par le biais d'une verticalité sans médiation:

« L'analyse que donne Barth de la prétention émise par la prédication chrétienne d'être parole de Dieu renvoie d'abord à l'événement 'historique premier' (*urgeschichtlich*) de la révélation, mais cet événement n'est connaissable, sur le terrain de l'histoire, ni comme événement, ni comme Parole de Dieu. On ne peut fonder sa réalité de Parole de Dieu qu'à partir de Dieu lui-même »¹⁶.

3. Dans la foulée de la critique précédente, Pannenberg note également qu'avec son interprétation de la doctrine trinitaire, K. Barth privilégie indûment la trinité dite « trinité immanente », en la déduisant de l'irréductible subjectivité de Dieu. Pannenberg retrouve ainsi chez Barth, jusque dans sa réflexion trinitaire, les séquelles de la *Kerygmatheologie*: la doctrine trinitaire ne serait, chez Barth, que « le déploiement de cette connaissance en vertu de laquelle Jésus est le Christ, ou le Kyrios, le Seigneur »¹⁷. D'où l'objection décisive de Pannenberg:

« Barth ne développe pas d'emblée sa doctrine trinitaire sur la base des données exégétiques — par exemple: en fonction de la relation historique de Jésus avec son Père —, mais il argumente en fonction de la logique inhérente au concept de révélation, concept qui exige que l'on distingue entre sujet, prédicat et objet »¹⁸.

De ces trois points décisifs de la critique que Pannenberg adresse à Barth, nous voyons se dégager son souci prioritaire de l'histoire: si la révélation n'est auto-révélation de Dieu que de manière *indirecte*, par le canal et la médiation d'événements historiques contingents, c'est bien parce

¹⁵ L'expression, on s'en doute, n'est pas de Barth lui-même, mais de J. Moltmann, cf. *Theologie der Hoffnung*, op. cit., p. 43 ss. Barth lui-même parle, dans un article fameux sur W. Herrmann, de la « subjectivité indépassable » de Dieu (cf. *Die Theologie und die Kirche*, Munich 1928, p. 264). Sur la question, cf. avant tout « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 171 ss.

¹⁶ *Ibid.*, p. 173.

¹⁷ *Ibid.*, p. 177.

que, fondamentalement, dans la logique de l'incarnation, la révélation respecte infiniment la réalité de l'histoire humaine. De même que la révélation assume et respecte l'histoire, de même la théologie ne peut pas prendre appui sur une vérité immédiate, de type gnostique, comme par exemple la transparence illusoire de la conscience subjective, mais elle doit faire le détour significatif de l'expérience humaine et historique du réel. Nous voyons ainsi que la critique de l'autoritarisme irrationnel va profondément de pair, chez Pannenberg, avec sa théologie de la révélation comme histoire. Dans son épaisseur, l'histoire fait barrage contre l'autoritarisme et le gnosticisme potentiels d'une foi livrée à sa seule subjectivité.

§ 2. *Examen critique de la conception de la foi présupposée par Pannenberg*

Il nous a paru nécessaire de rappeler le contexte fondamental qui détermine la conception pannenbergienne de la révélation et de l'histoire: critique de l'autoritarisme et de l'irrationalisme, Pannenberg se fait aussi, à la lecture de K. Barth, critique du *subjectivisme de la foi*. La théologie chrétienne, pour lui, ne peut s'appuyer que sur la révélation comme histoire. Elle n'est intelligence de la foi, *intellectus fidei*, que dans la mesure où la foi dépend elle-même en priorité de l'objectivité avérée de la révélation et de l'histoire.

Qu'est-ce qui est en jeu dans cette position ? Plus encore que la définition de la révélation de l'histoire, il nous paraît que c'est le *rapport* de la révélation (et de l'histoire) à la foi. Pannenberg a sans doute raison sur un point: il n'est pas possible de parler de la foi sans parler d'abord de la révélation et de sa configuration historique essentielle. Mais l'inverse ne saurait, à notre avis, être oublié: il n'est pas possible de parler de la révélation (comme telle) *en dehors de la foi*. Pannenberg voit une relation de dépendance, de hiérarchie, entre la révélation (comme histoire objective) et la foi (comme appropriation subjective postérieure), là où nous pensons qu'il faut reconnaître une relation dialectique. Tout le débat va donc tourner autour du statut de la foi dans la (re)connaissance de la révélation.

1. Nous l'avons montré, Pannenberg distingue entre la logique et la psychologie de la foi (*GSTh* 1, 226). La « logique de la foi » recouvre ce qu'il est convenu d'appeler le *contenu théologique* de la foi, c'est-à-dire, dans les termes classiques de la théologie protestante, l'objet de la *notitia* et de l'*assensus* (cf. *GSTh* 1, 225); la psychologie de la foi » ne concerne par contre que le processus subjectif par lequel l'homme individuel fait

l'expérience de ce contenu; c'est pourquoi la logique de la foi demeure, selon Pannenberg, la présupposition dogmatique d'une psychologie de la confiance.

En privilégiant comme il le fait la logique de la foi, Pannenberg insiste sur le fondement objectif de l'acte de foi, à savoir sur l'agir même de Dieu ou sur sa promesse (ainsi en 1959, cf. *GSTh* 1, 66) et, plus centralement encore, sur la révélation historique de Dieu (ainsi en 1963 dans sa réponse à P. Althaus, cf. *GSTh* 1, 236: « la révélation comme histoire pour la foi »).

L'intention de Pannenberg est claire: logiquement — c'est-à-dire: *théologiquement* — la foi doit faire face à la révélation, découler d'elle, et non pas se substituer à elle. La certitude dont la foi peut faire preuve ne doit donc rien à la foi *comme telle*, dans sa subjectivité, mais elle est fondée dans l'objectivité de la révélation historique; la foi n'est pas fondée en elle-même, elle dépend objectivement de la réalité historique de la révélation.

2. La position de Pannenberg soulève à nos yeux une double interrogation, de type dogmatique d'abord, de type herméneutique ensuite:

a) Dans la manière dont il comprend la relation de la révélation et de la foi, Pannenberg n'en vient-il pas à réduire la foi à son aspect purement cognitif et intellectuel, à la transformer en un simple savoir, ou du moins en une attitude humaine (la confiance) basée sur un savoir préalable? Cette conception étriquée de la foi — comme si la foi était d'abord et uniquement la prise en compte d'une réalité objective — ne signifie-t-elle pas du même coup l'étranglement de la révélation elle-même, interprétée exclusivement comme une réalité objective et repérable, sans que son dynamisme propre — l'agir de Dieu à l'égard de l'homme, son interpellation existentielle et son caractère de Parole — soit respecté? En d'autres termes: on doit se demander si l'interprétation dogmatique que donne Pannenberg de la relation entre la foi et la révélation tient assez compte du cercle (dialectique) constitutif selon lequel le *sens* de l'une découle du sens de l'autre, et réciproquement; il nous paraît vain, en effet, de vouloir définir théologiquement la foi en faisant abstraction de la volonté divine de salut qui se manifeste dans la révélation; inversement, nous ne croyons guère possible de parler théologiquement de la révélation en faisant abstraction de l'interpellation qu'elle représente, de l'invitation qui, en elle, appelle l'être humain à la foi.

b) En interprétant la révélation en termes rigoureusement historiques, en identifiant même la révélation historique de Dieu et l'histoire comme révélation, Pannenberg s'expose en outre à une critique plus herménéutique que dogmatique, encore que ces deux éléments demeurent interdépendants. On peut se demander, en effet, si Pannenberg n'aboutit pas à subordonner complètement la connaissance de la révélation à la connaissance historique, au détriment de la foi. Ce serait là la conséquence extrême de son insistance unilatérale sur l'objectivité du fondement de la foi. Nous pensons que ce deuxième point — relatif à l'herméneutique de la connaissance théologique — rejoint le précédent et nous renvoie à la question de la relation et de l'unité entre la théorie théologique et l'herméneutique. Autrement dit: peut-on sérieusement envisager un travail théologique respectueux à la fois du dynamisme théologal de la révélation et de la requête moderne d'une herménéutique critique et historique? Telle est bien la question centrale, éminemment moderne, face à laquelle l'effort intellectuel de Pannenberg nous place.

Pour atteindre réellement la position de l'auteur, il nous faut réexaminer la manière dont il envisage le rapport entre la perspective herménéutique (= la question du savoir historique relatif à la révélation) et la perspective doctrinale (= la relation de la révélation et de la foi).

3. Pour Pannenberg, rappelons-le, le savoir historique relatif à l'histoire, bien qu'il fonde objectivement la possibilité subjective de la foi, ne rend nullement superflue la foi comme telle. Ce savoir historique constitue en effet la *condition nécessaire, mais non suffisante* de la foi. C'est dire aussi que, pour être dans sa vérité spécifique, le *Christusgeschehen* à l'œuvre dans l'histoire — *comme bistoire* — ne peut être appréhendé que dans et par la foi (*nur im Glauben*) (GSTh 1, 236). Pannenberg concède donc un point important: comme telle la révélation, le *Christusgeschehen*, n'est connu que dans la foi. Il assortit néanmoins cette concession d'une considération préalable déterminante: s'il n'est connu que dans la foi, le *Christusgeschehen* doit pourtant être saisi d'abord *via rationis et historiae*; la foi n'ajoute rien à l'histoire et à la raison, elle saisit subjectivement, en toute confiance, la vérité préalablement contenue dans l'histoire et préalablement reconnue par la raison.

C'est là, à notre avis, l'aspect le plus discutable de la théologie pannenbergienne de la révélation. La question, en effet, ne fait que rebondir. Le savoir relatif au fondement même de la foi doit être accessible et vérifiable de manière rationnelle, indépendamment de la foi. Sinon, du point de vue de Pannenberg, nous tomberions dans la psychologie (subjective)

de la foi et nous nous laisserions abuser par la démarche toute personnelle et subjective de celui qui croit, au risque de céder à l'arbitraire et au déshonneur de la référence objective et historique de la foi chrétienne. Pannenberg subordonne ainsi la vérité de la foi à la vérité préalable d'un savoir historique rationnel, « naturel ». Il admet implicitement que si tout homme ne croit pas, tout homme qui réfléchit devrait néanmoins aboutir, sur la seule base de sa raison, de l'étude objective de l'histoire et des données naturelles de la conscience, à franchir le pas et à donner son adhésion subjective, sa confiance, à la vérité déjà contenue dans l'histoire et dans le monde.

4. Nous pouvons préciser notre critique en nous interrogeant enfin sur la manière dont Pannenberg comprend l'idée de *fondement* (*Grund*).

La logique de la foi, telle que Pannenberg l'entend, repose en effet sur l'idée d'un fondement objectif. Mais le terme n'est pas clair dans la pensée de Pannenberg. Veut-il parler de ce qui fonde la foi *en tant que telle*, c'est-à-dire du fondement ultime et premier, de la justification théologique et intra-divine de la foi, conçue, au sens propre, comme don de Dieu, comme événement de grâce et de salut ? En ce cas, le fondement de la foi ne peut être que l'agir salutaire de Dieu, la détermination décisive et éternelle en vertu de laquelle Dieu se tourne vers l'homme, l'interpelle et lui offre la possibilité de vivre dans une nouvelle liberté ; un tel fondement devrait être compris non seulement comme nécessaire, mais aussi tout à fait suffisant. Dans l'intention de Pannenberg par contre, il semble bien que le fondement de la foi se confonde avec la justification *historique et rationnelle* à laquelle la foi doit *nécessairement* faire appel si elle ne veut pas sombrer dans l'arbitraire.

Excursus

C'est Eberhard Jüngel, le dogmaticien de Tubingue, qui a le mieux formulé, à notre avis, la critique qu'il y a lieu d'adresser sur ce point à Pannenberg¹⁸.

Jüngel s'est arrêté plus particulièrement à la manière dont Pannen-

¹⁸ Cf. son article capital : « Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit W. Pannenberg », dans *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975, p. 419-440. Les chiffres entre parenthèses dans notre texte renvoient à cet article.

berg argumente dans son article « Einsicht und Glaube » (*GStH* 1, 223 ss.). Il est parvenu à décomposer cette argumentation en la ramenant aux points essentiels suivants:

1. La critique pannenbergiennne de toute « compréhension autoritaire de Dieu » constitue — comme nous l'avons vu plus haut — le point de départ et la présupposition fondamentale des considérations relatives au fondement rationnel et historique de la foi chez Pannenberg.

Dans cette perspective, Jüngel est impressionné par la tentative de Pannenberg de rattacher ultérieurement l'idée de Dieu et l'idée de liberté humaine¹⁹. Il en va d'une continuité systématique indéniable: c'est en effet au oom de la liberté humaine, telle que la conçoit la conscience moderne, que Pannenberg s'efforce de rendre le fondement de la foi accessible à l'analyse rationnelle (432)²⁰.

2. Pour satisfaire à l'exigence de rationalité propre à la conscience moderne, Pannenberg ajoute que le fondement de la foi doit être accessible à la connaissance rationnelle *indépendamment de tout recours à la foi*, sans quoi il serait rendu dépendant d'une « assurance subjective » (cf. *GStH* 1, 223).

3. Pannenberg affirme donc simultanément: a) que le chrétien confesse recevoir sa foi de Dieu; b) qu'il tient sa foi « par la médiation d'un savoir démontrable, relatif au destin de Jésus et à sa signification » (cf. *GStH* 1, 223).

La critique de Jüngel découle tout naturellement de l'interprétation qu'il croit pouvoir donner de cette argumentation: Pannenberg en vient à dégager le fondement de la foi « fide remota » — abstraction faite de la foi. C'est bien, en effet, ce à quoi vise Pannenberg. Mais Jüngel précise

¹⁹ Jüngel fait ici mention de l'ouvrage *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, recueil d'articles remarquables, où Pannenberg ne cesse de conjoindre sa critique de l'autoritarisme à une affirmation positive, à la fois philosophique et théologique, de la liberté.

²⁰ Jüngel a repris ses analyses critiques de la pensée de Pannenberg dans son ouvrage ultérieur: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978, 3e éd., cf. notamment p. 19 s. n. 6. Dans cette note, Jüngel développe l'idée selon laquelle Pannenberg en arrive à penser aussi bien Dieu que l'homme en fonction de l'idée préalable de liberté et à faire de la sorte abstraction de la révélation et de la foi, en apportant pour ainsi dire une nouvelle « preuve » — anthropologique cette fois — de l'existence de Dieu. Sur les rapports entre Jüngel et Pannenberg, cf. les intéressantes remarques du théologien catholique W. Kasper: « Abschied vom Gott der Philosophen », *EvKomm* 10, 1977, 622-623.

encore ceci: l'auto-compréhension de la foi ne doit pas être fondée, selon Pannenberg, sur l'assurance subjective — au sens de la psychologie de la foi —, mais bien sur cette « médiation d'un savoir démontrable » (433).

Toute la question est dès lors de déterminer si Jüngel a raison d'affirmer que Pannenberg veut fonder la foi elle-même (non pas simplement sa connaissance médiate, le mode d'accès à la foi) sur un savoir rationnel préalable et indépendant.

Pour ma part, je suis d'avis que Jüngel touche réellement le nerf de la position pannenbergienne et que sa critique est légitime. Sans doute, Pannenberg a pris soin de préciser qu'il n'entendait pas fonder la foi sur l'anthropologie (cf. *GSTh* 1, 223)²¹, mais qu'il voulait bien plutôt la fonder — au nom même de son identité, de sa « pureté » — sur l'*extra nos* historique et incarné que constitue la révélation. Néanmoins, emporté, à notre sens, par son adhésion inconditionnelle à la problématique moderne de la liberté et, finalement, de la subjectivité (!), Pannenberg demeure prisonnier de la logique interne de l'historicisme: il s'incline devant cette vérité contraignante, selon laquelle la vérité de l'histoire n'est accessible qu'au savoir historique et à la connaissance de la raison. C'est pourquoi il ne se contente pas de fonder la foi sur l'*extra nos* de la révélation — seule démarche à notre avis théologiquement correcte —, il la fonde, plus profondément, sur le savoir humain relatif à l'histoire. *La théologie devient historiologie et rationalisme*, dans la mesure même où la foi — versant subjectif de la révélation, nous y viendrons plus loin — est subordonnée à la raison et à l'histoire.

E. Jüngel a donc tout à fait raison de dire, contre Pannenberg: « une vérité qui fonde la foi ne doit pas nécessairement être connue *remota fide*, pour pouvoir fonder la foi. Dire que la foi doit se comprendre elle-même comme agie par Dieu, ce n'est dire qu'une demi-vérité, si on ne dit pas en même temps ceci: si Dieu est l'agent de la foi, c'est bien parce que *seule* la foi est en mesure de donner raison à Dieu, c'est bien parce que *seule* la foi permet que Dieu soit Dieu et, en conséquence, parce qu'elle *seule connaît* Dieu pour ce qu'il est » (434 s.).

Jüngel reconnaît sans doute, avec Pannenberg, que ce n'est pas la *décision* de la foi, *comme telle*, qui fonde la vérité et la certitude de son contenu. Néanmoins, il pense, à l'opposé de Pannenberg, que seul le contenu objectif de la foi peut fonder la foi, au vrai sens du terme *fonder*,

²¹ « Dabei geht es natürlich nicht darum, den Glauben etwa vom Menschen her statt von Gott her zu begründen ». Déclaration de principe, louable en soi, mais qui ne nous paraît nullement confirmée par la teneur globale de l'argumentation de Pannenberg.

et qu'aucun savoir historique et rationnel préalable n'est en mesure d'assumer cette fonction.

Cet excursus était nécessaire, à notre avis, pour atteindre le cœur du problème: la critique d'E. Jüngel montre en effet qu'il y va ici de la *définition même de la foi*. A la différence de Pannenberg, Jüngel opte clairement pour la perspective critique de la justification par la foi seule (*sola fide*) et il applique sans hésitation cette *particula exclusiva* à la problématique des relations entre la foi et l'histoire.

Sur ce point, nous observons une remarquable continuité entre la particule exclusive d'origine luthérienne et la concentration christologique barthienne: de même, en effet, que la foi seule donne accès à la connaissance du vrai Dieu et rend compte de la vérité de l'existence humaine, de même la foi, en tant qu'elle prend sa source dans la révélation même de Dieu, ne saurait être subordonnée à un corps étranger, que ce soit la raison, l'histoire ou l'ontologie. C'est là un point que nous aurons donc à reprendre dans nos thèses finales.

Pour l'instant, nous nous contenterons d'indiquer la différence fondamentale qui sépare la position de Pannenberg de celle de Jüngel et, selon nous, de K. Barth. Selon Jüngel, en effet, il n'est pas possible d'isoler artificiellement le contenu de la foi (*fides quae creditur*) de son mouvement dans la vie de l'homme (*fides qua creditur*). Si la foi est réellement un événement (*Ereignis*), c'est-à-dire, au sens propre, un advenir de Dieu dans la vie de l'homme, c'est qu'elle ne se ramène pas simplement à une attitude psychologique ou cognitive, comme le laisse entendre la distinction de Pannenberg entre la psychologie et la logique de la foi. Pour Jüngel et pour Barth, la « logique » de la foi est justement à saisir en fonction de son caractère événementiel, dans la perspective de l'agir de Dieu en tant qu'il se révèle à l'homme. L'événement de la foi ne repose pas sur un mouvement propre de l'homme, sur sa raison ou sur son savoir historique, mais il s'appuie sur un événement objectif fondateur, la révélation (cf. Jüngel, 435). Jüngel nous donne ici à penser, par-delà les distinctions artificielles de Pannenberg, que la foi ne peut jamais être définie théologiquement *fide remota*, parce que cela signifierait la mise à l'écart de la révélation elle-même — *revelatione remota* ! Il y a, en conséquence, cercle de la foi et de la révélation, de la *fides quae* et de la *fides qua creditur*, dans la mesure où la foi repose entièrement sur le dynamisme fondateur de la révélation, et où ce dynamisme ne peut être connu et reconnu que

dans et par la foi. C'est à vouloir briser ce cercle théologique fondamental que Pannenberg s'est risqué, et c'est à l'occasion de cette tentative illusoire que sa théologie de la révélation va se muer plus ou moins consciemment en une théologie naturelle²², c'est-à-dire en une entreprise de rationalisation et d'historicisation de la révélation (cf. *infra* ch. 3).

§ 3. *Théologie kérygmatisque et critique historique*

Nous devons aller plus loin dans notre examen critique et nous demander quel est le rapport entre la conception de la foi et la théorie de la révélation et de l'histoire qui sous-tend la position de Pannenberg. Nous examinerons cette question en nous arrêtant à la manière dont Pannenberg interprète la fonction de la *méthode* historique dans le discours théologique relatif à la révélation.

Nous avons vu, dans notre première partie, que la théologie dite kérygmatisque — à savoir la tendance commune à Barth et à Bultmann, dans le sillage de M. Kähler — n'est pas parvenue, selon Pannenberg, à faire une place véritable au processus et à la réalité de l'histoire universelle comme telle. Nous avons montré également qu'au sein de la théorie herméneutique globale de Pannenberg, c'est l'histoire des traditions, en tant qu'elle unifie les faits historiques et le sens qu'ils comportent, qui rend possible le dépassement des apories inhérentes à cette théologie kérygmatisque.

L'option herméneutique de Pannenberg découlait, rappelons-le, d'une réinterprétation critique de la méthode historique et de sa portée pour la théologie de la révélation; nous avons pu souligner à plusieurs reprises les incidences fondamentales de cette réinterprétation en ce qui concerne notamment la christologie (unité historique et dialectique de l'histoire de Jésus et de la christologie) et la théologie de la résurrection.

Soyons tout à fait clair: pas davantage que Pannenberg, nous ne pensons qu'il faille *opposer* artificiellement, de manière non dialectique, le kérygme et l'histoire. En fait, par-delà ses attaques souvent excessives, simplifiantes et caricaturales à l'encontre de la théologie de la Parole (ou

²² A la suite de Jüngel, nous ne nous sommes arrêté ici qu'à l'article de 1963 « *Einsicht und Glaube* ». Pour vérifier le bien-fondé de l'intuition de Jüngel, il faudrait nuancer le propos et analyser de plus près d'autres affirmations pannenbergiennes, notamment celles où il se confronte directement au problème de la théologie naturelle et à celui des rapports entre la foi et la raison. Cf. à ce sujet le ch. 3 de cette partie.

théologie kérygmaticque), Pannenberg est mû par la volonté évidente et légitime d'articuler théologiquement l'histoire de Jésus de Nazareth et sa valeur proprement christologique (en tant que réalité confessée et désignée comme réalité christique). D'autre part, il serait totalement erroné de penser que Pannenberg se serait contenté d'avaliser les acquis de la « nouvelle recherche » sur le Jésus historique. Son projet systématique ne s'explique au contraire, nous l'avons indiqué, que par la volonté de surmonter les impasses de l'historicisme, auxquelles s'était heurté le libéralisme du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, dépassement que Pannenberg a essayé de promouvoir en faisant de la Résurrection historique de Jésus le fondement premier et décisif de la connaissance christologique.

Cet élément, pleinement positif, étant reconnu à sa juste valeur, il nous faut noter un deuxième point, qui prête par contre à la critique. Nous avons pu constater en effet, au fil des analyses pannenbergiennes, que le dépassement simultané de la théologie kérygmaticque (dans ce qu'elle pourrait avoir de subjectiviste) et de la recherche historique relative à Jésus (dans sa dimension historiciste) reposait, dans l'argumentation de Pannenberg lui-même, sur une conception particulière, *spéculative*, de l'histoire universelle. Nous avons abouti au résultat suivant: pour comprendre l'unité de l'histoire et de la christologie (= révélation), Pannenberg fait appel à une interprétation générale, spéculative plus que théologique, de l'histoire, en vertu de laquelle la réalité historique ne trouve son sens que par le travail en elle de l'infini ou de l'absolu.

Nous pourrions concentrer notre critique sur le point suivant: eo quoi une analyse purement rationnelle et philosophique de la réalité historique doit-elle nécessairement s'appuyer sur un tel a priori spéculatif, sans lequel l'histoire elle-même semble perdre toute consistance et toute signification? C'est à cet aspect-là de la pensée pannenbergienne que nombre de ses lecteurs se sont heurtés, arrivant sans peine à la conclusion selon laquelle rien dans la considération normale et naturelle de l'histoire ne nous oblige à opérer un tel saut²³.

Nous préférons pour notre part aborder la question sous un angle plus théologique et nous demander: dans la mesure où, chez Pannenberg, l'his-

²³ Cf. en particulier les analyses critiques de M. Buss: « Der Sinn der Geschichte », *ThaG* 171-196; d'un point de vue philosophique, H. M. Baumgartner a montré que la théorie d'une histoire universelle est exposée à des apories quasi insurmontables, cf. « Narrative Struktur und Objektivität », dans *Historische Objektivität*, éd. J. Ruse, Göttingen 1975, p. 48-67, cf. 63. Baumgartner ne peut accepter l'idée d'histoire universelle que comme une idée régulatrice, au sens de Kant (cf. p. 66). — Sur la conception pannenbergienne de l'histoire, cf. l'exposé détaillé de Flacher.

toire universelle, dans sa dimension téléologique²⁴ et eschatologique, dé-tient en elle-même et par elle-même le critère d'interprétation de la révélation et de la christologie, ne doit-on pas admettre que le kérygme chrétien fondamental, — c'est-à-dire: la confession de foi centrale par laquelle les chrétiens de tous les temps en arrivent à identifier le Jésus de l'histoire au Christ et au Seigneur et à voir en lui leur salut et leur vérité, — est reodu *dépendant* d'une théorie de l'histoire finalement construite *revelatione remota* ?

En nous posant cette question radicale, nous approfondissons la problématique du paragraphe précédent. Non seulement nous nous interrogeons sur la relation de la foi et du savoir (ou de la raison), mais nous nous demandons de plus si la portée décisive de la révélation et du kérygme — termes que nous utilisons ici en un sens équivalent — repose sur un élément interne à l'agir et à la volonté de Dieu. Après avoir examiné l'aspect plutôt subjectif et gnoséologique de la connaissance de la révélation (foi et raison), nous portons notre regard sur la réalité plus objective de la révélation et nous nous interrogeons *théologiquement* sur l'enracinement proprement *divin* du kérygme et de la révélation. C'est dire, comme Pannenberg l'a reconnu en particulier à partir de 1975 (cf. « Christologie et théologie »), que nous en arrivons à prendre enfin au sérieux l'origine et la réalité intra-divines de la révélation, au lieu d'en rester à une approche purement phénoménologique, descriptive, herméneutique du processus d'interprétation par et dans lequel s'énocce cette révélation. *La révélation devient ici concept théologique, et non plus seulement instrument herméneutique.*

Il nous paraît utile de rappeler que Pannenberg croit possible, à la suite d'E. Troeltsch en particulier, de faire du Jésus historique comme tel le fondement de la foi (cf. *GSTh* 1, 60); sans doute, ce fondement implique l'événement de la Résurrection, comme nous l'avons vu; néanmoins, le Jésus historique doit être « saisissable historiquement », c'est-à-dire « donné préalablement au kérygme chrétien primitif » (*GSTh* 1, 61), contrairement à ce que prétendait la théologie dialectique. Il s'agit donc bien

²⁴ J'emploie le terme, même si Pannenberg le récuse pour sa part (cf. *GSTh* 1, 9 et 72), parce que j'estime que l'accentuation de la totalité et de la fin de l'histoire prend chez lui une tournure indubitablement téléologique, comme l'a reconnu G. Sauter (cf. *Zukunft und Verheissung*, Zurich 1965, p. 243 ss.). Sans doute, Pannenberg instruit-il le procès d'une téléologie de type évolutionniste; néanmoins, sa pensée n'a de sens que dans la perspective de l'anticipation du *telos* de l'histoire, quand bien même ce *telos* est compris comme « l'force de l'avenir ». La théologie de Pannenberg met en œuvre une *téléologie de type eschatologique*, ainsi que l'a démontré notre analyse de l'ontologie de l'avenir.

pour Pannenberg de choisir entre le primat arbitraire et subjectif de la foi (ou du kérygme) et le primat théologique de l'histoire comme clef unique de la révélation (cf. *GSTh* 1, 63); en d'autres termes, son projet consiste à prendre le détour de l'histoire des traditions et non pas à s'appuyer — comme par exemple Gerhard Ebeling, un autre représentant typique de la théologie kérygmaticque (*Worttheologie*) — sur « l'autorité présupposée du kérygme ou de la puissance de Jésus en tant qu'il est Parole de Dieu » (*WTuTh* 286).

C'est dans sa *Christologie* que Pannenberg a expliqué et développé de la manière la plus claire sa conception des rapports entre le kérygme et l'histoire déjà esquissés en 1961 dans « Kerygma und Geschichte » (cf. *GSTh* 1, 79 ss.). La thèse initiale de la *Christologie* contient en effet *in nuce* la solution personnelle de l'auteur: « La christologie traite de Jésus comme le fondement de la confession et de la foi qui reconnaît en lui le Christ de Dieu » (GC 15 = 15) (c'est moi qui souligne). Tout en refusant d'établir une opposition tranchée et absolue entre le Jésus historique et le kérygme chrétien primitif, Pannenberg estime néanmoins possible (historiquement) et nécessaire (théologiquement) de remonter du kérygme au Jésus historique, par un *Rückgang* qui est la seule manière de garantir l'unité même de l'Écriture. Pour Pannenberg, le Jésus historique, tel qu'en rend compte, dans ses limites, la méthode historique moderne, est le canon dans le canon de la réflexion théologique contemporaine. C'est le « sens immanent » à l'histoire de Jésus qui constitue le critère et le fondement de toute la démarche herméneutique en théologie.

Ce faisant, Pannenberg s'oppose de manière programmatique, nous l'avons dit, à la position représentée avec force, au début du siècle, par Martin Kähler. Kähler donnait toute priorité au Christ de la foi, tel qu'il apparaissait concrètement dans la *viva vox* de la prédication ecclésiale, sur le Jésus de l'histoire; seul le Christ de la foi, selon la célèbre formule de Kähler, est le Christ réel, *der wirkliche Christus*. Pannenberg ne cesse, dans toute sa pensée, de dénoncer le subjectivisme fondamental qu'il détecte derrière cette position; pour lui, en effet, le Christ de la foi, dont parle avec tant d'insistance Kähler, ne peut être en définitive que celui qui est expérimenté subjectivement, *hic et nunc*, dans la vie individuelle et diverse de la foi. En fait, la théologie kérygmaticque est *ipso facto*, chez Kähler, théologie de l'expérience²⁰: « l'expérience chrétienne d'aujourd-

²⁰ Pannenberg n'aura pas de peine à retrouver cette accentuation unilatérale de l'expérience actuelle et contemporaine (qui a lieu au détriment de la réalité historique) dans

d'hui, constate Pannenberg à propos de Kähler, était le pivot de sa pensée » (GC 19-20).

A travers Kähler, bien évidemment, c'est l'ensemble de la théologie kérygmatisque telle qu'elle a pris forme dans le mouvement de la première théologie dialectique, que vise Pannenberg. Ce n'est pas ici le lieu de développer les rapports internes entre Barth et Bultmann à cet égard²⁶. L'essentiel nous paraît être que Pannenberg généralise sa critique de Kähler et l'applique, *cum grano salis*, à toute position théologique qui tend à privilégier le kérygme, la Parole de Dieu par rapport à l'histoire. En fait, pour Pannenberg (qui suit, sur ce point tout au moins, la « nouvelle recherche sur le Jésus historique ») le fondement de la foi n'est pas à chercher dans le kérygme comme tel, mais dans l'histoire.

Pannenberg va encore plus loin que les post-bultmanniens, pour lesquels l'histoire fondait la vérité du kérygme en vertu d'une exigence préalable du kérygme lui-même. Il considère l'histoire comme telle, dans sa nudité, comme la raison suffisante de la vérité de la foi.

Dans le durcissement systématique que Pannenberg fait subir aux thèses heuristiques des historiens, l'histoire tend à devenir le fondement suffisant de la foi. Tel est le résultat qui, selon nous, doit être soumis à la critique.

1. Nous partons, pour notre part, de l'assertion théologique préalable selon laquelle le kérygme évangélique, en tant qu'il re-présente de manière véridique et valable la révélation de Dieu dans notre réalité est le seul fondement possible permettant d'appréhender la vérité de l'histoire et de l'existence humaine; en d'autres termes, nous présupposons, avec Barth et avec Bultmann sur ce point, que la Parole de Dieu qui nous interpelle en Jésus-Christ est le point de départ, le critère permanent et le fondement suffisant de toute parole théologique subséquente et responsable. C'est dire que l'histoire, dans sa généralité comme dans sa concrétion la plus immédiate, ne saurait être que le lieu d'une vérification *a posteriori* de la vérité, et que la méthode historique, loin de fonder la foi, ne fait qu'en vérifier les traces.

l'œuvre de G. Ebeling (cf. la manière dont, tout récemment, cet auteur revalorise l'expérience comme source de la théologie en la mettant sur le même pied que l'Écriture (*Dogmatik des christlichen Glaubens*, I, Tübingen 1979, p. 41 s.)). Mais Pannenberg devrait à notre avis se demander pourquoi K. Barth, dans sa critique même de la « théologie de l'expérience » de frappe libérale, n'a jamais cessé de saisir la « Parole de Dieu » en relation profonde avec l'expérience humaine (cf. *KD* 1/1 206 ss. 1/1 * 191 ss.).

²⁶ En ce qui concerne leur définition du kérygme, on notera la différence fondamen-

A partir de ce point de vue, clairement avoué, nous sommes en mesure de formuler notre première critique à Pannenberg. Elle touche sa conception même du *kérygme*. Pannenberg commet en effet, selon nous, l'erreur d'identifier le *kérygme* christologique fondamental (« Jésus est le Seigneur, mort et ressuscité pour tous les hommes ») avec les formulations plurielles et subjectives qu'en donnent les diverses couches du Nouveau Testament. Cela le conduit à ne voir dans le *kérygme* comme tel — ce noyau indestructible et irréductible des affirmations néo-testamentaires — un ensemble d'affirmations subjectives et arbitraires, comme si le *kérygme* pouvait être considéré du seul point de vue (herméneutique et descriptif) de l'histoire des traditions et n'avait pas en lui-même, théologiquement parlant, valeur de révélation pleinement suffisante. En réduisant le *kérygme* à une série d'interprétations subjectives dont la vérité éventuelle ne dépendrait que du Jésus de l'histoire, Pannenberg passe à côté de l'essence théologique du *kérygme*, dont la particularité est justement de conjointre l'histoire de Jésus, la confession de foi qui lui répond et l'interpellation qui, au sein même de cette histoire, rend possible cette réponse ²⁷.

Pannenberg nous paraît donc faire preuve d'une conception non-théologique du *kérygme*. Il subordonne la révélation à des considérations purement méthodologiques et herméneutiques, qui l'empêchent de saisir la Parole de Dieu dans ce qu'elle a d'*immédiatement* provocant. Le *kérygme* tend à se dissoudre dans les variations infinies de l'histoire des traditions; faute d'oser « faire le saut », faute de risquer le pari d'une parole théologique que rien ne viendrait garantir, mais à force de se sécuriser sur fond de certitudes historiques par ailleurs reconnues fragiles (!), Pannenberg n'arrive pas, selon nous, à comprendre le *kérygme* comme une

tale suivante: Bultmann souligne la dimension *interpellatrice actuelle* du *kérygme* (= le *Dass*), là où K. Barth pense cette dimension interpellatrice *en relation* avec l'histoire passée et fondatrice que signifient les années 1-30 de notre ère. Sur ce point, K. Barth est sans aucun doute plus proche de Käsemann et de Pannenberg que de Bultmann, dans la mesure où il maintient — à juste titre, selon nous — l'unité profonde du *kérygme* et de l'histoire. Néanmoins, Barth partage avec Bultmann l'intuition théologique tout aussi décisive de la *priorité de droit* du *kérygme* (ou de la Parole) sur l'histoire. C'est dire que l'unité théologique du *kérygme* et de l'histoire *découle* directement de la Parole de Dieu, qu'elle est posée et instituée par la révélation, non par l'histoire.

²⁷ A notre avis, Pannenberg avait saisi quelque chose de cette unité profonde entre le *kérygme*, l'histoire et l'interpellation dans sa thèse 7 de 1961: « La parole renvoie à la révélation comme promesse, parénèse et récit » (*OaG* 112), encore que la distinction entre parole et révélation soit des plus contestables. Malheureusement, Pannenberg, dans sa querelle contre la théologie *kérygmaticque*, n'a pas su développer sérieusement cet élément et s'est laissé séduire par la logique interne d'une historiologie spéculative.

interpellation actuelle et vivante, comme une *présence* de Dieu dans sa révélation; il se ferme à ce que R. Bultmann nomme, à sa manière, la « présence de Jésus-Christ dans le kérygme »²⁸, pour ne voir dans le kérygme qu'effet second, médiatisé, révélation imparfaite de la seule vraie révélation, de la révélation indirecte de Dieu dans l'histoire. Sans doute pouvons-nous dire que Pannenberg est acculé à cette position par un respect trop poussé des médiations historiques et une crainte excessive de l'assertion théologique dans ce qu'elle a, précisément, d'immédiat, de subjectif et de risqué. *Fides, non historia, facit theologiam!*

2. Il nous est apparu, au cours de ce travail, que Pannenberg ne se contente pas de tableer sur le Jésus de l'histoire, mais qu'il fonde pour ainsi dire l'histoire de Jésus sur le fondement plus décisif encore, à savoir sur la Résurrection de Jésus. Dans la logique de la *Christologie*, telle qu'elle s'exprime en particulier par le moyen de la corrélation fondamentale entre l'histoire de Jésus et sa Résurrection, seule la Résurrection de Jésus est à même, selon Pannenberg, de constituer le sens ultime et véritable de l'histoire de Jésus et de sa mort en croix. Il semble donc que ce que nous venons de dire s'écroule comme château de cartes. Pourtant, la position de Pannenberg n'est pas tellement déterminée par le caractère kérygmatisé de la Résurrection de Jésus que par sa dimension intrinsèquement historique. En faisant appel à la Résurrection de Jésus comme le fondement de la christologie, Pannenberg ne fait que prolonger et étayer son postulat de base, selon lequel c'est l'histoire comme telle qui constitue la révélation de Dieu. *Le concept théologique de Résurrection n'est pas pour Pannenberg le corrélat de la révélation ou de la Parole de Dieu, mais celui de l'histoire comme lieu pleinement suffisant de la révélation.* Le recours à la catégorie de résurrection, dans l'argumentation de Pannenberg, ne repose pas sur un acte de foi lié à l'interpellation du kérygme pascal; il découle bien plutôt d'une exigence interne et immanente à la théorie spéculative de l'histoire universelle, considérée dans son ouverture essentielle et naturelle à la manifestation de l'absolu (ou de l'infini). Pour pouvoir parler rationnellement et objectivement de la résurrection, sans succomber aux démons honnis de la subjectivité, Pannenberg est ainsi obligé de postuler a priori la réceptivité naturelle de l'histoire à l'infini, infini dont la résurrection apparaît dès lors comme le chiffre contingent.

²⁸ Cf. « Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus », Heidelberg 1960, p. 27, et la critique que donne Pannenberg de cette formule dans *GC* 19 = 21 (note 16).

Nous pouvons affiner notre critique de la manière suivante: la résurrection, comme catégorie théologique, n'émane pas, chez Pannenberg, du kérygme pascal *comme tel*, elle n'est que la conséquence logique et quasi nécessaire de l'histoire de Jésus. Chez Pannenberg, le vrai kérygme n'est pas d'abord la Parole de Dieu, l'interpellation qui émane de l'intervention historique de Dieu en Jésus, mais *c'est le sens immanent à l'histoire de Jésus*. Dès lors, il nous paraît qu'il faut choisir entre deux interprétations:

— ou bien le « sens immanent à l'histoire de Jésus » n'est autre que le kérygme, la Parole de Dieu manifestée, qui place l'homme concret devant la question de la vérité, du salut de sa vie. En ce cas, nous ne voyons pas très bien ce qui a pu motiver les critiques si sévères de Pannenberg à l'encontre de la théologie kérygmaticque;

— ou bien le sens immanent à l'histoire de Jésus correspond à la logique interne de l'histoire universelle, et il faut admettre que la théologie de Pannenberg repose sur l'a priori préalable, non-théologique, mais spéculatif, d'une vérité immanente à l'histoire comme telle. Pour excessive qu'elle puisse paraître, cette deuxième hypothèse nous a semblé la plus cohérente pour comprendre l'ensemble des affirmations développées par Pannenberg. La manifestation de Dieu n'a pas tellement lieu comme une Parole qui saisit et qui bouscule l'être humain, elle se donne plutôt à reconnaître (objectivement) dans le processus naturel de l'Histoire. *Historia facit theologiam*.

3. Pour préciser encore notre critique, il est nécessaire de nous remettre en mémoire la distinction opérée par Pannenberg, dans sa *Christologie*, entre la christologie et la sotériologie (cf. GC 32 ss. = 37 ss.). La thèse du chapitre qui traite de cette distinction énonce clairement le double souci de Pannenberg: « La confession de foi dont Jésus est l'objet ne peut être séparée de la signification que Jésus a pour nous. Mais l'intérêt sotériologique ne peut être le principe de la doctrine christologique » (GC 32 = 37). D'une part, Pannenberg prend donc ses distances par rapport à la réduction de la christologie à la sotériologie, telle qu'il la détecte chez R. Bultmann (cf. GC 32 n. 1), mais également chez P. Tillich, pour qui, en définitive, « la christologie est une fonction de la sotériologie » (cf. GC 42 = 49). C'est dire que Pannenberg, sur ce point, se rapproche de la conception plus objective — Bultmann dirait: objectivante — de K. Barth. Mais, d'autre part, Pannenberg n'accepte nullement de fonder la dimen-

sion sotériologique de la révélation dans le kérygme ou dans la Parole de Dieu; la signification sotériologique de la christologie, sa dimension « *pro me* », doit être comprise comme une implication rigoureuse, et démontrable, du sens immanent à l'histoire même de Jésus. Recourant en toute logique et avec beaucoup de cohérence à sa théorie herméneutique de l'histoire des traditions, Pannenberg n'a guère de peine à poser « que l'histoire de Jésus possède elle-même une signification sotériologique » (GC 43 = 51). En conséquence, il faut bien voir que si la sotériologie découle de la christologie, elle n'a de sens qu'en fonction et sur la base de l'histoire de Jésus, et qu'elle demeure donc accessible comme telle à la méthode historico-critique.

Pour voir clair dans cette épineuse question, il me paraît souhaitable de distinguer deux niveaux: le niveau herméneutique d'une part, le niveau dogmatique d'autre part.

Du point de vue herméneutique, Pannenberg a tout à fait raison d'affirmer que le sens sotériologique de l'histoire de Jésus découle de cette histoire même et qu'il fait donc l'objet d'une analyse de l'histoire des traditions. En d'autres termes: il n'y a pas besoin d'avoir la foi ou d'entrer en théologie pour comprendre et reconnaître que, du simple point de vue de l'histoire et des sources, le christianisme présente objectivement l'histoire de Jésus comme émettant une prétention sotériologique. La sotériologie, en tant qu'elle émane objectivement de la christologie, est passible d'une compréhension historique et rationnelle.

Le tort de Pannenberg est de transformer cette évidence herméneutique en une thèse dogmatique. Le fait indéniable que l'histoire de Jésus soit « le critère qui permet de juger la tradition christologique et aussi les différentes préoccupations sotériologiques qui ont déterminé les exposés christologiques » (GC 43 = 51) n'entraîne nullement, à notre avis, que l'histoire de Jésus soit le fondement théologique de la christologie. Une telle manière de penser revient à confondre le critère de vérification et le fondement théologique. Il est juste d'affirmer, en effet, que l'histoire de Jésus est à la base de la christologie et que toute christologie, comme toute sotériologie d'ailleurs, qui s'émanciperait de cette base, cesserait *ipso facto* d'être chrétienne. Mais il n'en demeure pas moins que le fondement théologique de la christologie, comme de l'histoire de Jésus, est à situer, non pas dans l'histoire comme telle, mais dans la Parole de Dieu, c'est-à-dire dans l'acte par lequel Dieu, de toute éternité, se manifeste et se révèle dans son être propre, à travers l'avènement de Jésus de Nazareth. En dehors de cette référence au seul vrai fondement théologique, à la Parole éternelle de Dieu se révélant dans l'histoire, l'histoire elle-même, la réalité humaine et

l'expérience comme telles demeurent ambiguës. Même l'histoire de Jésus, telle qu'elle se donne à comprendre dans les témoignages de l'histoire des traditions, demeure opaque et équivoque, tant qu'elle n'est pas saisie de l'intérieur par la connaissance qui émane de la Parole. Le savoir par lequel la foi prend acte de l'histoire de Jésus est donc, contrairement à ce que prétend Pannenberg, d'un autre ordre que le « savoir naturel » de la raison historique. *La juste relation de la christologie et de la sotériologie ne découle pas d'une considération neutre de l'histoire des traditions, elle est un corrélat de la révélation de Dieu, telle que l'annonce le kérygme christique.* C'est dire aussi que seul le kérygme, comme proclamation venant de Dieu²⁹, fonde à proprement parler la foi, fait que la foi soit la foi, et non pas quelque savoir ou quelque connaissance humaine générale.

4. En dernier lieu, nous contestons le « nouveau monopole » que Pannenberg accorde implicitement à la méthode historique³⁰.

Sans doute, nous avons relevé avec insistance que Pannenberg n'accepte pas que l'histoire — l'*Historie*, la méthode historique — se limite aux faits qui présenteraient des éléments analogiques avec d'autres faits reconnus historiques; sans quoi, nous l'avons vu, c'est la Résurrection de Jésus elle-même, et toute idée générale de « résurrection d'entre les morts », qui devraient être éliminées *a priori*. A la suite de R. R. Niebuhr notamment, Pannenberg s'est élevé avec véhémence contre cette restriction positiviste et historiciste de l'*Historie* et il a souligné en particulier que, pour être reconnu dans son historicité, un fait ne doit pas nécessairement entrer dans le cadre pré-établi d'une comparaison de type analogique; il suffit qu'il prenne appui sur une chaîne traditionnelle, sur un processus d'histoire des traditions présentant tous les gages d'une réalité plausible.

Nous nous étonnons de la confiance pour ainsi dire absolue que Pannenberg place en cette histoire des traditions, alors même qu'il la refuse au kérygme comme tel. Qu'est-ce qui prouve, en effet, que les événements et les faits dont parle l'histoire des traditions ne sont pas de pures illusions, sans aucun fondement de réalité historique ? Prenons encore une fois

²⁹ X. Léon-Dufour a remarquablement mis en évidence cet aspect kérygmatic des récits de la résurrection de Jésus, cf. son livre *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, p. 167 s.

³⁰ Je dis: « nouveau », pour mieux l'opposer au monopole que dénonçait lui-même Pannenberg en 1959, *GS7h* 1, 54 ss.

l'exemple de la Résurrection de Jésus: à en croire Pannenberg, les récits relatifs à cet événement ne sauraient être déclarés non historiques du seul fait qu'ils ne peuvent s'appuyer sur aucun autre événement analogue; or il nous apparaît évident, quant à nous, et à l'inverse de ce que pense Pannenberg, que rien ne nous autorise, au niveau du jugement historique le plus rigoureux, à affirmer que ces récits ont une base historique, uniquement parce qu'ils dépendent d'une tradition supposée crédible et fiable. *Le recours à l'histoire des traditions n'a pas plus d'efficacité historique que le recours au kérygme*, dans la mesure où nous nous en tenons au langage de l'historien — *fide remota*.

En fait, Pannenberg ne peut avancer comme argument décisif en faveur de la résurrection de Jésus et de son historicité que la référence des récits néo-testamentaires au langage eschatologique de la résurrection générale d'entre les morts (cf. GC 95 = 114); c'est seulement parce que la tradition de l'espérance eschatologique et le langage apocalyptique stipulent la réalité de la résurrection finale d'entre les morts qu'il devient possible d'admettre, en analogie avec cet événement *historico-eschatologique* (!), l'historicité pour ainsi dire rétrospective de la résurrection de Jésus. *L'argumentation de Pannenberg ne peut apparaître, aux yeux d'un jugement historique rationnel, que comme la conséquence d'une pétition de principe*³¹.

Tout bien considéré, l'historicité de la résurrection de Jésus, telle que la comprend Pannenberg, échappe aux entraves positivistes et historicistes de l'*Historie*. Pannenberg ne nie pas que l'*Historie* — au sens où l'entend R. Bultmann — est inapte à rendre compte de la réalité résurrectionnelle; mais Pannenberg conteste l'étroitesse de cette *Historie* au nom et à l'aide de sa propre conception spéculative de l'histoire universelle;

³¹ Plusieurs auteurs se sont attachés à comprendre et à critiquer la conception pannenbergienne de l'historicité de la résurrection de Jésus. Nous leur devons beaucoup. Citons en particulier: D. P. Fuller: « The Resurrection of Jesus and the Historical Method », *JBR* 34, 1966, 18-24; A. Suhl: « Zur Beurteilung der Ueberlieferung von der Auferstehung Jesu in W. Pannenberg GC », *NZStZ* 12, 1970, 294-308; A. Geense: *Auferstehung und Offenbarung*, Göttingen 1971, p. 189-206; H. Burhenn: « Pannenberg's Argument for the Historicity of the Resurrection », *JAAR* 40, 1972, 368-379. — Burhenn a montré, de manière à notre avis très convaincante, que l'historien, en tant que tel, n'est nullement tenu de défendre la cohérence des origines du christianisme et que les affirmations de Pannenberg concernant la résurrection de Jésus outrepassent les possibilités de l'historien et ne ressortent, au mieux, que du jugement théologique. — Burhenn a tout à fait raison, mais il faut encore ajouter que Pannenberg entend faire éclater les limites de l'historicisme en direction d'une conception spéculative de l'histoire.

saisie dans la perspective eschatologique de son ouverture essentielle à l'infini, à l'absolu, l'histoire universelle fonde rétrospectivement la validité et la fiabilité de l'histoire des traditions et rend possible un travail méthodologique sérieux.

Sans doute, l'*Historie*, dans ses limites positivistes, perd son monopole; mais l'histoire des traditions, enracinée dans la dimension eschatologique de l'histoire universelle, lui succède; le nouveau « savoir historique » instauré par la philosophie de la totalité eschatologique devient la clef de lecture de la réalité historique et permet de décider de l'historicité des traditions. Ainsi, à ce qu'il nous semble, Pannenberg ne fait que déplacer le problème que nous a légué effectivement la modernité: la méthode historique, de positiviste qu'elle tendait à être, s'est transformée en instrument au service d'une métaphysique rationnelle; le conflit typiquement moderne de la raison et de la foi est résolu, en apparence seulement, par l'insertion de la foi dans l'espace de la raison et de l'eschatologie dans celui de l'histoire. Les historiens et les philosophes ne veulent rien savoir de la foi; qu'à cela ne tienne: le théologien leur fait la démonstration métaphysique d'une présence implicite de la totalité, de l'absolu et de Dieu au cœur même de leur travail et de leur problématique. Sous couvert d'argumentation rationnelle et rigoureuse, Pannenberg court le risque de substituer la métaphysique rationnelle à la théologie comme *intellectus fidei*; il redonne vie, *nolens volens* (cf. ci-dessous, ch. 3), aux espérances et aux illusions les plus tenaces de la théologie naturelle.

Chapitre II

Le problème de la vérification par l'anthropologie

Thèse: Bien qu'il pose au départ que la révélation de Dieu en Jésus-Christ constitue sa propre instance de vérification, Pannenberg aboutit à faire dépendre la théologie chrétienne dans son ensemble d'une anthropologie préalable, supposée générale et universelle. La théorie de l'anticipation en est l'exemple le plus achevé, dans la mesure où elle postule l'existence d'un *logos* commun entre la révélation et l'histoire humaine.

La troisième partie de notre exposé de la pensée de W. Pannenberg a été consacrée explicitement au rapport entre la théologie et l'anthropologie. Il est temps de nous interroger de manière critique sur le rapport ainsi établi par Pannenberg et de nous demander en particulier, à la suite de K. Barth, si la christologie pannenbergienne, ainsi que l'ensemble de sa théologie, ne se ramène pas en définitive à être fonction « d'une anthropologie, d'une cosmologie et d'une ontologie présupposée universelles »¹.

C'est intentionnellement que, dans le cadre de notre exposé, nous avons commencé par la théologie de la révélation et de l'histoire et par sa concrétisation christologique, pour n'aborder qu'ensuite la relation systématique entre la théologie et l'anthropologie. Une interprétation respectueuse des intentions parfois subtiles de Pannenberg se doit en effet de tenir compte de l'enracinement biblique et historique de sa pensée et de

¹ « Lettres du grand âge », *ETHR* 51, 1976, 165-187, 172 (= *Briefe 1961-1968*, Zurich 1975, p. 282).

comprendre ses aspects plus philosophiques, voire plus apologétiques, à la lumière de cet enracinement et de cette intention théologique fondamentale. Autrement dit: les considérations générales que développe souvent Pannenberg dans des domaines aussi divers et complexes que l'anthropologie, la théorie de l'histoire ou de la connaissance, l'ontologie et la *Wissenschaftstheorie*, peuvent paraître « neutres », détachées, purement objectives²; on ne les saisit bien que dans la perspective de leur signification globale et de leur finalité théologique.

Le projet d'une théologie christologique de la révélation et de l'histoire (cf. les ch. 1 et 2 de l'exposé) précède — non seulement en fait, mais également en droit — les constructions philosophiques et apologétiques. Voilà ce qu'il nous fallait reconnaître d'abord, pour rendre justice à Pannenberg. Cela ne nous empêchera pourtant pas, dans un deuxième temps, de nous pencher sur la relation fondamentale entre le projet théologique et ses justifications apologétiques. Tel est, justement, le but, dans notre examen critique, de ce deuxième chapitre. Il s'agit pour nous de nous demander, en effet, si les justifications anthropologiques, de par leur caractère apologétique, ne tendent pas à trahir la légitime intention du projet théologique; si en d'autres termes, l'apologétique ne se substitue pas fautivement à la théologie.

Sans doute, la tâche critique se présente ici sous un jour très ardu, parce que Pannenberg procède toujours *par voie dialectique et circulaire*. Cette réalité devra nous retenir tout particulièrement. Nous pouvons la schématiser à l'aide des deux thèses complémentaires suivantes:

1. la théologie de la révélation, telle que la comprend Pannenberg, trouve dans la théorie anthropologique générale le fondement rationnel de sa propre vérification.

(Il n'y a donc pas d'opposition de principe entre la révélation et l'anthropologie analytique ou « naturelle »);

2. l'anthropologie philosophique générale, telle qu'elle peut être élaborée en Occident tout au moins, repose à son tour, du point de vue historique, sur les effets de sens (*Wirkungen*) de la tradition chrétienne.

(Il y a donc continuité historique et dialectique entre le christianisme et la pensée occidentale).

² Comme tout théologien, Pannenberg ne croit pas à la possibilité d'une philosophie purement analytique et prétendue neutre, détachée de toute interprétation et de tout parti-pris; cf. à ce sujet P. Gisel: « La croyance et le réel », *RThPh* 111, 1979, 373-388.

Notre critique de la théologie pannenbergiennne, saisie dans ses aspects les plus contestables — en tant que projet apologétique basé sur un *a priori* unitaire et moniste, justifié à l'aide de la raison et de l'histoire —, devra tenir compte de ce caractère éminemment dialectique. On sait que, dans une argumentation de type dialectique, il n'est jamais possible de déterminer un commencement. Une fois admis que la pensée pannenbergiennne fonctionne selon un modèle dialectique, il paraît très difficile de prétendre jouer l'un des termes de la relation — l'un des éléments du cercle — contre l'autre: par exemple, la révélation contre l'anthropologie. Dans une dialectique théologique, — quoi qu'en dise d'ailleurs Pannenberg —, cela n'a pas de sens de partir soit de la révélation, soit de l'anthropologie; nous avons affaire à une navette, à un va-et-vient incessant qui nous conduit de la révélation à l'anthropologie et de l'anthropologie à la révélation. Nous n'avons pas à opposer deux points de départs, deux principes contradictoires, mais à les penser dans leur relation dialectique.

Dissocier les éléments d'une telle dialectique est donc, nous en convenons, un procédé hautement problématique. Néanmoins, cela nous paraît la seule manière de jeter quelque clarté sur l'enjeu du débat. Nous commencerons donc par le point de vue qui part de la révélation, pour n'adopter qu'ensuite celui qui part de l'anthropologie.

§ 1. La révélation comme processus d'auto-vérification

La théologie de Pannenberg, nous l'avons montré, se veut théologie de la révélation (*Offenbarungstheologie*), au double sens que peut prendre cette expression en français: théologie qui prend pour objet la révélation (génitif objectif) et théologique qui s'inspire de la révélation (génitif subjectif: « Dieu seul parle bien de Dieu »)². En même temps, et sans y voir la moindre contradiction, elle estime à la fois possible et nécessaire une vérification de la révélation au cœur même de la réalité historique et de l'expérience humaine.

Comment peut-on en arriver à penser ainsi simultanément l'autonomie absolue de la révélation et son besoin de vérification? Y a-t-il donc deux

² Cf. « Christologie et théologie », *art. cit.*, 90: « Dieu n'est connu que par Dieu »; cette assertion fonde, non pas l'impossibilité d'une connaissance humaine de Dieu, mais la théologie comme pensée, à l'encontre de toute théologie naturelle (*ibid.*, 86). Cf. notre § suivant.

sources de connaissance du vrai — la révélation et l'anthropologie ? Quel est le rôle de l'anthropologie par rapport à la révélation ?

Pour Pannenberg, nous l'avons vu, il est *nécessaire* qu'il y ait vérification de la révélation, si la théologie chrétienne ne veut pas succomber aux pièges de l'autoritarisme et du subjectivisme, en se contentant de tabler sur de simples affirmations de foi, somme toute gratuites et arbitraires, c'est-à-dire sans fondement rationnel et réel (cf. ci-dessus 2e partie, ch. 1, § 1). Cette vérification n'est pas seulement nécessaire en droit, elle est également *possible* en fait, comme l'atteste la théorie de la médiation indirecte de Dieu dans la réalité (révélation indirecte de Dieu *in, durch et als Geschichte*, Dieu comme trace (*Spur*) inscrite dans le réel, cf. ci-dessus 1re partie, ch. 3 § 6).

Rappelons que Pannenberg n'a nullement l'intention de soumettre l'idée de Dieu ou celle de révélation à une instance qui lui serait étrangère ou extérieure. Ce danger ne peut être conjuré, à son avis, qu'à la condition de comprendre la vérification comme *auto-vérification* (*Selbsterweis*), c'est-à-dire comme vérification procédant entièrement de la révélation elle-même. La seule vérification de la révélation, la seule vérification de Dieu lui-même ne peut être qu'auto-attestation de Dieu par Dieu, *auto-vérification de Dieu dans l'avènement souverain de Dieu*. Bref : si elle entend fonder réellement, et pas seulement verbalement, la scientificité de la théologie, la théorie de la vérification de la révélation doit nécessairement s'appuyer sur l'axiome théologique premier de la *Selbstoffenbarung Gottes* : *l'auto-vérification de la révélation découle nécessairement de l'auto-révélation de Dieu*.

Mais une deuxième explication s'impose, qui va modifier considérablement, à notre avis, le fond du problème. Etant donné que Dieu ne se révèle jamais *directement*, dans la simple transparence illusoire de l'instant ou de la présence, mais qu'il se révèle toujours par le moyen des médiations historiques (cf. la 1re partie ch. 1), l'auto-vérification de Dieu consécutive à son auto-révélation ne peut prendre à son tour la forme que d'une vérification *indirecte*, se produisant au contact et au cœur de la réalité historique et de l'expérience humaine (cf. *WTuTh* 302 et *GSTh* 1, 365, textes capitaux dont nous avons exposé l'enjeu ci-dessus, 1re partie ch. 3 § 6).

Que penser de cette ingénieuse et subtile théorie théologique de la vérification ?

1. Nous avons supposé (cf. *supra* p. 171) que si l'auto-vérification dont nous parlons n'a lieu, au sens propre, que de manière eschatologique,

à la fin des temps, Pannenberg n'en maintenait pas moins l'idée d'une possible et nécessaire vérification *provisoire* de la révélation, vérification opérée et conduite par l'être humain, dans les limites de sa condition historique et finie.

Si notre interprétation est correcte, nous sommes bien forcé de reconnaître que la solution imaginée par Pannenberg est loin de donner satisfaction. En effet, Pannenberg s'est clairement posé en champion de la scientificité de la théologie⁴. Il a du même coup battu en brèche, avec une détermination peu commune, tout fondement arbitraire et subjectif de la théologie (cf. ci-dessus 2e partie, ch. 1). Mais il s'est aussi efforcé de situer cette scientificité de la théologie dans le cadre plus englobant, plus totalisant, de l'histoire universelle et de l'eschatologie. La vérification ne sera donc jamais que provisoire et anticipée, puisque seule la totalité (la fin de l'histoire, le *telos* ultime du réel) fournira la clef de la vérification.

Avec cette théorie proleptique-eschatologique de l'auto-vérification de la révélation, Pannenberg estime s'être donné les moyens de respecter en même temps la complexité de la réalité et de l'expérience humaine dans l'histoire et l'exigence d'objectivité, qui va de pair avec toute idée de vérification au sens propre. Mais il s'agit-là, croyons-nous, d'un trompe-l'œil. En fait, Pannenberg ne peut échafauder une telle théorie de la vérification que sur la base d'un *a priori* arbitraire et subjectif, qui tend à voir dans la fin de l'histoire l'avènement objectif de la vérité. Sous ses apparences de bon sens et d'objectivité, la thèse réaliste de la vérification eschatologique relève en réalité d'un choix éminemment subjectif, qui ne saurait convaincre que les convaincus et qui demeure, par ailleurs, très formel. Philosophiquement parlant, Pannenberg n'a pas réussi à résoudre le problème de la juste relation entre la perception subjective, individuelle du réel et la compréhension objective de la totalité du réel. Sans doute, il a pris ses précautions, en relevant avec force le caractère *subjectif* de l'hypothèse, qu'elle soit scientifique, philosophique ou théologique. Il a noté que les hypothèses théologiques elles-mêmes anticipent la réalité de Dieu, sa venue définitive, de manière subjective. Mais il a fait un pas de plus, en affirmant que les hypothèses théologiques doivent aussi pouvoir être vérifiées dans un cadre d'*intersubjectivité*, et en précisant qu'une telle vérification intersubjective devrait tenir compte de l'ensemble de la réalité et de l'expérience humaine (cf. *supra* p. 173). Il est donc juste de dire, si j'ai

⁴ Cf. la critique sévère de J.-D. Kraege: « La théologie est-elle une science ? », *RThPh* 1976, 25-45.

bien compris Pannenberg, que les hypothèses particulières, émises par tel ou tel théologien, sont subjectives, mais que les hypothèses théologiques dans leur ensemble requièrent une vérification intersubjective et objective, quoique provisoire.

Eo sommes-nous plus avancés ? D'une part, Pannenberg souligne le caractère proleptique et eschatologique des hypothèses théologiques, dont la vérité ultime dépend essentiellement de la fin de l'histoire dans son objectivité massive; d'autre part, il maintient qu'une vérification provisoire est déjà possible aujourd'hui, et qu'elle ne saurait en rester à la dimension purement subjective de telle hypothèse théologique particulière. Il semble donc bien que nous soyons écartelés entre l'exigence de vérification présente et le renvoi massif à l'eschatologie. L'objectivité de la vérification des hypothèses tient l'avènement réel de la fin de l'histoire, mais en même temps Pannenberg doit bien reconnaître aux hypothèses leur caractère entièrement subjectif. La pensée de Pannenberg demeure grevée d'une hypothèse philosophique considérable, parce qu'elle fait preuve d'une soumission indue au schéma simpliste qui voit dans le sujet et dans l'objet de simples vis-à-vis. Ce n'est qu'en pensant *théologiquement* le dépassement de la scission sujet-objet que nous parviendrons à comprendre la vérification de la révélation comme un événement émanant réellement de la révélation et lié à la vie de la foi.

2. La contradiction la plus fondamentale, dans la pensée théologique de Pannenberg, nous paraît se situer en effet dans l'impossibilité dont il fait preuve de penser la *priorité de droit* de la révélation. Si la vérification de la révélation ne peut résulter que d'une confrontation avec les implications de sens contenues dans l'expérience humaine, cela signifie que l'homme, d'une certaine manière, doit être en mesure d'entrer, par ses propres moyens, dans le mouvement de la révélation, et donc que le sujet humain, dans sa finitude, tend à s'élever à la hauteur de l'infini et à se fondre en lui. Pour pouvoir penser l'auto-vérification de la révélation dans la réalité de l'homme, Pannenberg est ainsi obligé de recourir à Hegel, même si l'eschatologie en modifie la perspective moniste et fusionnelle. Malgré son refus très net du conceptualisme absolu et du monisme an-historique de Hegel, Pannenberg court indéniablement le risque d'identifier le sujet humain et l'être de Dieu: *la thèse de l'auto-vérification de la révélation dans la réalité humaine implique une homologie de principe entre la révélation et l'anthropologie*.

De fait, Pannenberg n'a pas réussi à maintenir de bout en bout la perspective historico-eschatologique de sa pensée; il admet, en définitive,

la nécessité de surmonter la finitude humaine, puisqu'il interprète la réalité historique elle-même, signe et lieu de cette finitude, comme une « position de Dieu »⁵. Sans cette présupposition décisive, l'auto-vérification de la révélation serait vouée à l'échec; en effet, si la réalité historique dans laquelle se meut l'être humain ne portait aucune trace de Dieu, aucune manifestation du sens, elle ne pourrait pas servir d'instance de vérification à la révélation; la tentative de mesurer et de tester l'affirmation théologique de la révélation aux implications de réalité qu'elle contient se heurterait à l'absence même de Dieu au sein de toute réalité. Pannenberg doit donc postuler une unité fondamentale de l'histoire et de la réalité divine, une continuité simple, non problématique⁶, entre l'auto-réalisation humaine et l'auto-réalisation divine⁷, un *Gesamprozess* uniforme et univoque. L'auto-vérification de Dieu n'est pensable qu'au prix d'une telle présupposition: il y a trace de Dieu dans la réalité et cette trace est connaissable en soi, indépendamment de la révélation.

En bref, l'ambiguïté de la position de Pannenberg nous paraît pouvoir être soulignée à l'aide des deux thèses complémentaires et contradictoires suivantes:

a) D'une part, Pannenberg affirme que la révélation de Dieu en Jésus-Christ ne peut être vérifiée qu'à partir de ses propres implications.

b) D'autre part, Pannenberg ajoute que ces implications de la révélation correspondent à la constitution réelle de l'histoire et du monde de l'homme. C'est donc seulement en vertu de cette deuxième thèse que Pannenberg parvient à écarter le danger de subjectivisme et d'autoritarisme arbitraire qu'il craint par-dessus tout; car toute auto-vérification de la révélation ou de la foi qui s'appuyerait sur le mouvement subjectif de l'une ou de l'autre, sans faire appel à la présence objective et universelle du divin dans l'histoire et dans le réel, signifierait un retour impossible dans les impasses de l'*Offenbarungs-positivismus*.

⁵ « Christologie et théologie », 92.

⁶ Sans doute. Pannenberg reconnaît que, dans ce processus, il n'y va pas seulement du positif, mais aussi des défaillances humaines, de la négativité; dans l'histoire humaine, nous trouvons aussi bien une méconnaissance qu'une connaissance de Dieu (*ibid.*). Néanmoins, il ne nous paraît pas remettre en question le principe d'une continuité entre la réalité de l'homme et celle de Dieu.

⁷ Même critique de la part de Ch. von Schönborn, *art. cit.*, 445.

§ 2. L'autonomie relative de l'analyse anthropologique ⁸

L'anthropologie, nous l'avons vu, permet à Pannenberg d'opérer de manière objective et rationnelle la vérification de la révélation, compte-tenu que cette dernière doit être mesurée à ses propres implications de sens dans la réalité de l'homme. Nous avons commencé par examiner la théorie pannenbergienne de la vérification de la révélation sous l'angle de la révélation; il nous faut maintenant nous tourner vers le rôle de l'anthropologie, cette nouvelle « théologie fondamentale ».

Notre critique portera avant tout sur l'interprétation maximalisante et excessive que Pannenberg donne de l'anthropologie. Nous résumons cette interprétation de la manière suivante:

1. Il n'y aurait pas de différence qualitative de principe entre l'anthropologie générale et l'anthropologie théologique. Elles ne se distingueraient que par un écart de type quantitatif, en fonction de leur degré plus ou moins grand de concrétisation historique.

2. L'anthropologie générale, menée selon les normes de l'analyse rationnelle et historique, serait inéluctablement conduite — par une sorte de logique interne de l'argumentation — à poser l'idée de Dieu comme constitutive de l'être humain. Faute de reconnaître cette nécessité, l'anthropologie générale s'effondrerait et passerait à côté de son véritable objet.

3. L'anthropologie et la théologie se relieraient d'une manière dialectique, selon un cercle nécessaire: d'une part, l'anthropologie a besoin de l'idée de Dieu pour saisir l'être de l'homme dans sa totalité; d'autre part,

⁸ Notre critique doit beaucoup, sur ce point, aux analyses de W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, II, Darmstadt 1975, 3e éd., p. 75-87. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Weischedel passe, dans son exposé, de l'anthropologie transcendente de K. Rahner à la nouvelle forme de « théologie naturelle » qu'il détecte chez W. Pannenberg. Il y a en effet d'indéniables parentés entre le projet de Rahner et celui de Pannenberg: certes, Pannenberg critique à plusieurs reprises la perspective transcendente du grand théologien catholique (cf. notamment « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », *op. cit.*, p. 357 n. 18), perspective jugée trop abstraite parce qu'elle ne tiendrait pas vraiment compte de l'histoire (ou de ce que Rahner nomme la catégorialité). Sur les rapports entre Rahner et Pannenberg, cf. en particulier E. H. Friedmann: *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, p. 345 n. 61, où la christologie de D. Wiederkehr est présentée comme un mélange de Pannenberg, Rahner et Barth; W. Kern: « Eine Wirklinie Hegels in Deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmetnschheit », *ZKTh* 92, 1971, 1-28, estime que l'orientation de Rahner est davantage *bewusstseinslogisch* (en rapport avec la conscience et la connaissance) que celle de Pannenberg, jugée plus *seinslogisch* (ontologique et historique).

la théologie de la révélation ne peut s'avérer rationnelle et objective que si elle recourt à une anthropologie universelle.

A notre avis, le philosophe W. Weischedel — par ailleurs si opposé à une philosophie inféodée à la révélation⁹ — a raison de terminer son analyse de l'argumentation pannenberghienne dans *Was ist der Mensch?* par la critique suivante:

« Avec ces explications, Pannenberg accorde trop à l'anthropologie philosophique. Certes, il pose une limite: 'Aucune preuve théologique de l'existence de Dieu n'est ainsi portée' (*WiM* 11). Pourtant, Pannenberg affirme que, dans l'ouverture de l'homme au monde (*Weltoffenheit*), un rapport à la réalité de Dieu est présupposé. Or cela veut dire que la réalité de Dieu est garantie (*bewahrheitet*) en fonction de la *Weltoffenheit* de l'homme. Si cette dernière constitue un moment essentiel et nécessaire de la réalité humaine, alors la réalité de Dieu doit être également acceptée de manière nécessaire »¹⁰.

Pour le philosophe rationnel qu'était W. Weischedel, Dieu n'est pas nécessaire à la constitution de l'anthropologie comme telle; il s'agit là pour lui, de toute évidence, d'une précaution méthodologique, relevant bien davantage d'un athéisme formel que d'une position dogmatique; en effet, Dieu ne saurait être pensé comme un objet nécessaire à la pensée, il n'est accessible comme tel qu'à la foi¹¹. Weischedel reconnaît ainsi, au contraire de Pannenberg, la limite rationnelle, raisonnable et naturelle de la pensée humaine, son incapacité foncière à penser la réalité de Dieu dans sa manifestation. Mais il met, du même coup, le doigt sur une vérité théologique tout aussi fondamentale: en vertu de l'essence de la révélation,

⁹ Weischedel rejoint sur ce point la critique de Hans Albert et du rationalisme critique à tout *Offenbarungsmodell* en philosophie, cf. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, 2e éd.

¹⁰ Eberhard Jüngel, le systématicien du Tübingen, s'inspire ici des considérations de Weischedel et les développe avec ampleur dans son maître-ouvrage: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978, 3e éd., cf. en particulier les p. 16-44, où l'auteur s'oppose en fait à l'ensemble du projet apologétique pannenberghien sous le titre: « Ist Gott notwendig? ». Pour Jüngel, il n'est jamais nécessaire de penser Dieu; Dieu relève de la grâce et de la révélation, non pas d'une nécessité de la pensée. Car ce serait transformer Dieu en l'objet de nos propres désirs, et annuler l'idée même de révélation.

¹¹ Kant, lui, après avoir fait de Dieu, dans la Première Critique, un simple idéal de la raison, a repris la question dans la Deuxième Critique, dans l'ordre de la raison pratique et de la morale. Quant à Weischedel, il finit lui aussi par parler de Dieu, et c'est bien normal, puisqu'il prétend fonder une « philosophie théologique ». Il est frappant de voir qu'il n'arrive à penser Dieu que sous l'apparence d'une origine absolue et négative de l'interrogation humaine et comme une oscillation absolue, *op. cit.*, p. 238.

Dieu n'est pas plus *nécessaire* à la théologie qu'il ne l'est à la philosophie; c'est dire, avant tout, qu'il ne saurait être pensé théologiquement sur la base d'une nécessité, qu'elle soit de type rationnel ou, comme c'est le cas chez Pannenberg, de type anthropologique.

Voilà donc la critique centrale qu'il y a lieu d'adresser, selon nous, au projet pannenbergien de vérification de la théologie par l'anthropologie: *Dieu n'est pas nécessaire à la pensée*, et cela non pas selon une quelconque « paresse de l'Esprit »¹², mais simplement parce que, dans l'être de sa manifestation, dans la révélation de sa grâce, *il est Dieu*.

Non seulement l'analyse anthropologique générale ne dit sur Dieu rien de nécessaire et rien d'évident, mais encore elle ne cesse de parler de l'homme en soi et pour soi et de passer ainsi à côté de la réalité révélée de Dieu; par conséquent, aucune anthropologie préalable ne saurait servir de préambule rationnel et nécessaire à l'affirmation croyante de Dieu ni d'instance concrète de vérification de cette affirmation.

§ 3. *Le passage du fini à l'infini*

Pannenberg s'est efforcé de mettre en lumière le lien entre l'anthropologie et la théologie à l'aide du couple philosophique du fini et de l'infini. Il s'est ainsi heurté au problème de la reprise théologique du langage spéculatif hégélien. C'est pourquoi il nous paraît utile de nous arrêter, dans notre critique, à l'utilisation nuancée que fait Pannenberg de la pensée hégélienne¹³.

Rappelons que, pour Hegel, le problème central de toute philosophie véritable venant après Kant et l'*Aufklärung* est de surmonter les scissions, c'est-à-dire les antinomies artificielles, que provoque, dans la conscience et dans la réalité, le recours à l'entendement, au *Verstand* fini de l'être hu-

¹² L'expression est de Hegel. Pannenberg s'en sert, dans son dialogue avec Weischedel, pour dénoncer les déficiences du nihilisme, cf. *GStH* 1, 375.

¹³ Pannenberg se refuse à être catalogué simplement comme théologien hégélien, cf. sa lettre à Ch. von Schönborn: « Zur 'Aporie der Zweinaturenlehre' », *FZPhTh* 25, 1978, 100-103. — Les prises de position de Pannenberg à l'égard de Hegel sont nombreuses: nous nous contenterons de renvoyer ici à *GStH* 1, 91 ss., 202 ss., ainsi qu'à: « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *ArPh* 33, 1970, 755-786 (= *GGMF* 78-113) et à: « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 171-189 (= *GStH* 2, 96-111). Deux études critiques s'y sont particulièrement attachées: W. Kern, *art. cit.* (cf. ci-dessus n. 8) et C. M. Williamson: « Hegel in Modern Dress », *Interp.* 36, 1972, 84-87. Cf. aussi Ch. Frey: *Reflexion und Zeit*, Gütersloh 1973 et E. Brito: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur 1979.

main. L'infini, c'est à souligner, n'est pas donné comme tel dans le fini, mais c'est l'activité dialectique de la réflexion qui découvre la nécessaire présence de l'infini au cœur du fini; par ailleurs, il s'agit là d'une découverte obtenue par le biais d'une négation, *via negationis*. Une citation de l'*Encyclopédie* éclaire bien cette conception globale: « La dialectique (...) est cet acte immanent de dépassement, où le caractère unilatéral et limité des déterminations qui relèvent de l'entendement se représente tel qu'il est, c'est-à-dire comme leur négation. Le caractère de tout fini est de se supprimer. La dialectique constitue donc l'âme motrice du progrès scientifique, et il est le principe qui seul confère au contenu de la science *corrélation et nécessité immanentes*, de même qu'en lui, absolument parlant, réside la véritable élévation au-dessus du fini, l'élévation qui n'est pas extérieure » ¹⁴.

En clair: l'élévation au-dessus du fini est constitutive de la dynamique interne du fini. Toute la question sera de savoir, dans le débat sur le sens de la dialectique hégélienne, si cette constitution interne et intérieure du fini par l'infini découle de l'être du fini comme tel (*thèse de l'immanence nécessaire*) ou n'est posée qu'*a posteriori* par le mouvement transcendant de l'infini comme tel.

Comment Pannenberg se situe-t-il par rapport à la théorie hégélienne? Dans un premier temps, il insiste sur la *dialectique négative* (l'expression est de Th. W. Adorno) par laquelle Hegel relie le fini et l'infini.

« Hegel s'efforça de toute son intelligence de démontrer qu'il est nécessaire de penser Dieu, ou, selon ses propres termes, qu'il est nécessaire de s'élever au-dessus du fini jusqu'à l'idée de l'infini. Hegel en fit la démonstration par tout son système, en soulignant à chaque occasion, par le biais de la réflexion dialectique, que l'infini, ou l'absolu, était déjà implicitement pensé au cœur des scissions qui traversent la finitude du fini » ¹⁵.

Pannenberg confirme pour sa part cet aspect de la thèse hégélienne: « Le rapport du fini à l'infini est toujours donné de manière *négative* » ¹⁶ proposition qu'il est d'ailleurs possible et nécessaire de fonder christologiquement: c'est en effet déjà dans la manière dont Jésus médiatise, par son

¹⁴ *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, trad. M. de Gandillac, Paris 1970, § 81, rem. 2, p. 140. Sur la négation chez Hegel, cf. Ph. Widmer: « Notes sur la négativité dans la philosophie de Hegel », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 124-147.

¹⁵ « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », *ibid.*, p. 180 = *KuD* 23, 1977, 33.

¹⁶ *ThaG* 320. Le texte continue ainsi: « et cela déjà dans le cas de Jésus ».

histoire et son destin, la venue du Royaume (de l'infini, en termes spéculatifs hégéliens) qu'est légitimée l'articulation négative du fini et de l'infini, en opposition à toute affirmation gnosticiante d'une présence immédiate de l'absolu dans l'histoire. Pannenberg entend rendre compte de la prise de conscience hégélienne suivante: un infini qui ne serait pas négation, suppression et reprise (*Aufhebung*) du fini ne serait encore qu'un infini imparfait, un mauvais infini, réduit aux dimensions de la finitude¹⁷. Pannenberg se sert donc des analyses hégéliennes relatives à cette dialectique négative, mais cela ne signifie pas que soit pour autant tranchée la question posée plus haut, concernant l'interprétation immanente ou transcendante de cette dialectique. Il est frappant de constater, en effet, que Pannenberg *modifie* considérablement la thèse hégélienne, dès lors qu'elle lui paraît à la fois trop peu respectueuse de la contingence de l'histoire et de la finitude de l'homme et préjudiciable aussi à la figure historique de la révélation christique.

Précisons les points sur lesquels il se sépare clairement de Hegel:

1. Chez Hegel, c'est le concept, le *Begriff* spéculatif, qui anime la dialectique du fini et de l'infini; aucune place n'est laissée, de la sorte, à la *nouveauté radicale, eschatologique*, de l'infini, pas plus qu'à la *contingence* profonde et essentielle du fini¹⁸. C'est pourquoi, dans la logique tout à fait remarquable de son projet, Pannenberg substitue à la notion hégélienne de *Begriff* celle, plus historique et plus dynamique, d'*anticipation, Vorgriff*.

Il faudra dire, en remodulant la perspective hégélienne, que le fini anticipe provisoirement la présence de l'infini (la négation est donc reprise en termes *temporels* et non plus simplement logiques), sans que jamais l'infini ne vienne *figer* le fini dans la rigidité du concept spéculatif.

2. Pannenberg ne veut pas en rester au pouvoir *négativisant*¹⁹ de l'in-

¹⁷ Dans la *Philosophie de la Religion*, lorsqu'il traite des preuves de l'existence de Dieu, Hegel présuppose, sous-jacente à l'argument ontologique, l'élévation de l'esprit humain du fini à l'infini (cf. *GGMF* 15).

¹⁸ Ce thème de la *contingence* est tout à fait essentiel dans la conception pannenbergienne de l'histoire, il va de pair avec son insistance sur l'ouverture eschatologique de l'histoire. La théorie *proleptique* consiste précisément à respecter la contingence et la finitude de l'histoire, contre toute domination spéculative du Concept et de l'Absolu.

¹⁹ Cf. à ce propos A. Léonard: « L'Absolu et l'histoire selon Hegel », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 81-93, 91 ss.: cet auteur insiste sur l'incapacité de Hegel à reconnaître une « positivité originare ».

fini ou à la dispersion illimitée d'un fini éclaté²⁰. En théologien positif et historique, il insiste christologiquement sur le caractère *donné et positif* de l'infini; en clair, il met en lumière le fait que l'infini signifie tout autant l'accomplissement du fini que sa crise et sa suppression (cf. *ThaG* 323). Sans doute, cet élément était pensé chez Hegel, mais avec le risque permanent de voir la positivité de l'infini être déconstruite dans le mouvement dialectique infini de l'Esprit.

Ces deux points précisés — accentuation de l'anticipation historique et eschatologique contre toute main mise spéculative du Concept, insistance sur la positivité historique et théologique de l'infini —, il nous devient possible d'élucider la portée du couple fini/infini dans le projet théologique global de Pannenberg:

a) La corrélation du fini et de l'infini doit être comprise en termes d'histoire et d'eschatologie; la catégorie d'anticipation permet de rendre compte de la négativité concrète par laquelle l'infini devient présent dans la réalité historique. Théologiquement, c'est la *christologie* qui constitue la clef de cette corrélation du fini et de l'infini.

b) Ce premier point n'empêche pas d'affirmer la nécessité de penser l'infini comme pôle constitutif de l'être humain dans sa structure interne et immanente. Il est en effet nécessaire²¹, tant logiquement qu'anthropologiquement, de recourir à l'idée d'infini pour comprendre la constitution fondamentale de l'homme. La corrélation du fini et de l'infini a une *portée anthropologique*.

c) La corrélation du fini et de l'infini a enfin une portée théologique. Dieu ne peut pas être conçu autrement que dans la perspective d'une « *alles bestimmende Wirklichkeit* », d'un infini à la fois immanent et transcendant face au monde²². Si Dieu n'était pensé que dans son opposition au fini, et pour ainsi dire indépendamment de lui, il ne serait qu'un double ou une prolongation du fini. La transcendance de Dieu, son véritable caractère d'infini, n'a de sens concret que si elle est comprise dans sa pré-

²⁰ Ce sont des auteurs comme Th. W. Adorno ou J. Derrida qui se complaisent dans une dialectique purement négative.

²¹ Pour Pannenberg, il s'agit là d'une nécessité *logique*, limitée au domaine du fini, et non pas d'une nécessité théologique (communication orale du 7 mai 1976).

²² Cf. « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », *op. cit.*, p. 189: « Dieu est le véritable infini, à la fois transcendant et immanent au monde ».

sence et dans son immanence au monde. Pannenberg s'éloigne ainsi, grâce à sa méditation de la dialectique hégélienne du fini et de l'infini, de toute conception *vide, séparée et abstraite* de la transcendance de Dieu: un Dieu simplement « tout autre », totalement différent, ne serait ni le Dieu de Jésus-Christ, ni un Dieu des hommes, ni enfin un Dieu véritablement créateur et rédempteur ²³.

Que conclure de ce débat entre Pannenberg et Hegel ?

Tout d'abord, il importe de reconnaître que notre auteur ne se contente pas de dialoguer avec Hegel sur une base purement philosophique. *La théologie christologique de l'anticipation constitue le nerf de la critique de Hegel*. Pannenberg ne pense pas *dans le vide*, il ne recourt pas à des catégories abstraites et générales avec lesquelles il serait possible de jouer par la pensée ²⁴, mais il a le souci concret et réaliste de l'interprétation du monde, de l'homme et de l'histoire. *Son point de départ n'est pas la pure transparence isolée du Concept, le monde des idées ou des formes idéales, mais la double consistance historique de l'homme dans le monde et de la révélation de Dieu aux hommes*.

Sur ce point-là, nous ne pouvons que lui donner raison et l'admirer pour le discernement théologique dont il fait preuve à l'égard des tentations de la gnose hégélienne ²⁵. Pannenberg a clairement reconnu, en effet, que l'impressionnante construction de l'esprit que représente l'ensemble de la pensée hégélienne conduisait à travestir la positivité historique et la spécificité théologique de l'événement fondateur de la foi chrétienne. La christologie historique et eschatologique constituée, de ce point de vue, un excellent rempart contre la tentation gnostique et spéculative.

Néanmoins, les choses ne sont pas si simples. Pour avoir décelé les dangers du conceptualisme spéculatif de Hegel, Pannenberg n'en estime

²³ Pannenberg s'en prend ici au premier Barth. Le dernier Barth nous paraît avoir néanmoins réussi à démontrer qu'il est théologiquement possible et nécessaire de conjoindre l'idée de l'altérité infinie de Dieu et celle de sa proximité la plus proche.

²⁴ Cf. les remarques qu'il fait en *ThRG* 79-91 sur le danger des figures formelles *a priori*.

²⁵ Cf. la critique d'I. Iljin: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berne 1946, qui voit dans la pensée hégélienne un conglomérat de panthéisme, de monisme et de panlogisme (p. 341). Ch. von Schönborn se demande quant à lui, à propos de la théologie pannenbergienne qui lui paraît absolutiser la pensée: « Gerät solches Denken nicht in bedenklliche Nähe zur Gnosis ? », *art. cit.*, 445. Il faut pourtant reconnaître que Pannenberg a partiellement absous Hegel du reproche de panthéisme et qu'il l'a par ailleurs attaqué sur sa compréhension an-historique et absolue du concept; on comprend qu'il réponde à von Schönborn qu'il entend respecter la finitude de la pensée, tant philosophique que théologique, et qu'il ne faut pas surestimer sa proximité par rapport à Hegel (*FZPhTh* 25, 1978, 103).

pas moins nécessaire de recourir à la logique hégélienne du fini et de l'infini pour rendre compte de la continuité systématique entre l'anthropologie générale et l'assertion théologique. C'est sur ce point que surgit notre désaccord:

1. Si Pannenberg modifie la pensée hégélienne, par une prise au sérieux plus grande de l'histoire et de l'eschatologie, il demeure prisonnier d'un présupposé hégélien essentiel, selon lequel il y a une *continuité dialectique nécessaire* entre la connaissance philosophique de l'infini et l'affirmation théologique de Dieu. S'il n'en vient pas, comme Hegel, à dissoudre la représentation religieuse (le mythe)²⁶ dans le concept philosophique, Pannenberg n'établit, par contre, pas de différence *qualitative* fondamentale entre philosophie et théologie²⁷.

2. A l'instar de Hegel, Pannenberg pense la réalité infinie de Dieu comme une réalité *naturellement accessible*, faisant nombre avec la logique interne de la Raison et du concept. Sans doute Pannenberg diffère-t-il de manière considérable dans l'interprétation même qu'il donne du concept, nous l'avons vu: on peut parler à son propos d'une historicisation et d'une eschatologisation de la raison et du concept. Néanmoins, chez lui comme chez Hegel, l'infini, en tant qu'il constitue dialectiquement la finitude, demeure l'objet d'une contemplation rationnelle et naturelle. C'est la conséquence logique de son refus de distinguer clairement la théologie de la philosophie et la foi de la raison.

3. Dans une perspective plus anthropologique, Pannenberg s'est efforcé de comprendre la transcendance de Dieu à partir de la liberté et de la subjectivité de l'homme²⁸. Son argumentation est construite de telle sorte que la problématique de la liberté et du sujet *conditionne* la définition de Dieu, sans que puisse apparaître la part spécifique de la théologie de la

²⁶ Cf. *Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972, repris dans *GSTh* 2, 13-65.

²⁷ Cf. *supra*, ch. 1, ces remarques critiques sur la conception pannenbergienne de la théologie et de la foi. Von Schönborn récuse la doctrine trinitaire hégélienne et sa reprise par Pannenberg, en insistant, pour sa part, sur la différence qualitative entre une théologie qui se sait liée au « lieu herméneutique » de la tradition et de la foi et une théologie qui s'en affranchit (*art. cit.*, 437, n. 19).

²⁸ Cf. notamment *GGMF* 9 ss. et *GSTh* 2, 80 ss. E. Jüngel se demande à ce sujet si Pannenberg n'en vient pas, dans *GGMF*, à déduire Dieu de l'horizon anthropologique de la liberté: *Gott als Geheimnis der Welt*, *op. cit.*, p. 19 s., n. 6.

révélation. Pannenberg se contente de montrer en quoi la christologie et la doctrine trinitaire *modifient* les données de base de l'analyse philosophique et anthropologique; il n'en continue pas moins de rendre compte du sens de la christologie et de la doctrine trinitaire *en fonction* de la philosophie du sujet.

4. On ne saurait, bien évidemment, sous-estimer les constants rappels par lesquels Pannenberg relativise les données anthropologiques: elles ne sont, dit-il, que des éléments provisoires et abstraits par rapport au caractère concret et historique de la christologie. Pour lui, seule la christologie propose un véritable infini. Pourtant, il ne cesse de contredire cette assertion théologique fondamentale par la logique interne de son argumentation. Le projet christologique est *univoque*, sa mise en forme logique est *équivoque*; j'en veux pour preuve l'ambiguïté rémanente de sa théorie du *fondement*: d'une part, Pannenberg nous dit que la christologie est le fondement de l'anthropologie; d'autre part, il concède qu'au sein de la réalité qui est la nôtre, il n'est jamais de fondement absolu, qu'il ne peut donc s'agir que d'une *dialectique des fondements*: autrement dit, la christologie ne peut être le fondement de l'anthropologie qu'à la condition de comprendre dialectiquement l'anthropologie comme le fondement plus large de la christologie²⁹. Nous voyons bien l'intention théologique de l'auteur: il entend maintenir la *corrélation* fondamentale de la christologie et de l'anthropologie, contre toute opposition stérile de l'une et de l'autre. Néanmoins, le recours à la théorie spéculative générale du fini et de l'infini obscurcit plus qu'il n'éclaire la *priorité* de la christologie. La priorité de la christologie est le nerf d'une théologie de la révélation; Pannenberg nous paraît remettre en question cette priorité, en faisant de la christologie l'illustration exemplaire, mais postérieure, d'une théorie spéculative dominante³⁰.

²⁹ Pannenberg le reconnaît explicitement dans la préface de *GStH* 2, où il prend ses distances par rapport à son article « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne »: la relation de fondement entre l'anthropologie et la christologie (plus largement: la théologie) ne peut être qu'une relation circulaire et réciproque. Déjà dans *WTuTh*, Pannenberg voyait dans l'anthropologie « les fondements (Grundlagen) les plus généraux » de la théologie systématique (424).

³⁰ Telle était déjà l'ambiguïté de son argumentation dans « Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen », *ThRG* 79-91, où l'exemple christologique est utilisé pour dénouer les apories (préalablement posées) de la problématique ontologique des rapports entre l'essence et la manifestation.

§ 4. Pannenberg et l'a priori religieux ³¹

Dans un texte sans doute vieilli et imprécis, W. Hamilton écrivait entre autre: « A la base du travail de Pannenberg, il y a un présupposé relatif à la religiosité naturelle de l'homme (...). La théologie de Pannenberg est une théologie de l'a priori religieux, dans une forme à vrai dire plus ontologique qu'épistémologique » (*ThaG* 228) ³².

Il ne s'agit nullement pour nous de nous appuyer ici sur les analyses ambiguës de W. Hamilton, dont le sécularisme nous paraît outrancier (cf. *ThaG* 229). Pannenberg les a, pour sa part, repoussées avec une ironie non dissimulée. Plus intéressant et plus utile sera par contre le recours à la catégoric critique d'a priori religieux, dans une appréciation de l'apologétique philosophique et théologique de W. Pannenberg.

1. Ecartons d'abord tout malentendu et tout contresens. On ne saurait reprocher à Pannenberg de déduire transcendentement, à la manière de Kant, la réalité de l'homme d'une catégorie a priori, de la religiosité par exemple. Pannenberg s'est assez élevé contre toute occultation et contre toute anticipation *transcendentes* de la révélation et de l'histoire. D'ailleurs, la critique de Hamilton s'avère courte et légère, si on analyse l'ensemble des propos de Pannenberg sur l'histoire des religions et l'expérience religieuse. Jamais, en effet, Pannenberg n'en reste à une simple « religiosité naturelle » de l'homme; il estime au contraire essentiel de découvrir l'être religieux profond de l'homme *dans* les processus complexes et inachevés

³¹ L'expression fameuse d'a priori religieux » remonte à E. Troeltsch: « Das religiöse Apriori », *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1913, Aalen 1962, p. 754-768; l'auteur s'y oppose à W. Herrmann et au supranaturalisme (p. 766), dans des termes très proches de ceux utilisés aujourd'hui par Pannenberg. — Pannenberg a néanmoins émis des doutes sur la théorie de l'a priori religieux, cf. *GStH* 1, 280 s. n. 43, sa conception de la révélation et de l'histoire ne lui permettant pas de postuler « une structure a priori de l'expérience religieuse ». W. Hamilton, pour sa part, a reproché à Pannenberg de développer une « théologie de l'a priori religieux », cf. son article « Die Eigenart der Theologie Pannenburgs », *ThaG* 225-251, 228, et la réaction de Pannenberg, *ThaG* 289 n. 2.

³² Connue comme l'un des représentants de la théologie américaine de la « mort de Dieu », Hamilton oppose, sans doute trop sommairement, la religiosité naturelle de l'homme à sa sécularité. A vrai dire, la religiosité et la sécularité nous paraissent caractériser également l'homme moderne; la question consiste plutôt à montrer *comment* la foi chrétienne reprend *critiquement* et *éclaire* les éléments de l'expérience « naturelle » de l'homme. La théologie chrétienne ne saurait tabler, à notre avis, ni sur le « retour du sacré », qui est très ambigu, ni sur la sécularisation irréversible du monde moderne, qui est loin d'être aussi générale qu'on pourrait le penser; elle doit rencontrer l'homme concret, *dans* son athéisme comme dans sa religiosité.

de l'histoire. L'être religieux profond de l'homme n'est pas achevé, il n'est jamais donné *a priori* et abstraitement: il est en devenir et en gestation, selon la dynamique proleptique et eschatologique chère à notre auteur, et il concerne, de plus, l'intégration progressive et universelle de l'ensemble de l'humanité et de l'ensemble des religions du monde.

2. S'il peut être légitime et utile de critiquer la position de Pannenberg à l'aide de la catégorie d'*a priori* religieux, c'est à la condition de préciser que nous employons cette expression, non pas dans le sens de Kant ou de Troeltsch, mais dans la perspective d'une *logique de l'argumentation*. Pannenberg ne parle ni d'une détermination transcendentale *a priori* de l'homme, qui serait pour ainsi dire religieux indépendamment de toute perspective historique, ni d'une évidence naturelle de Dieu et de la religion³³, mais il *argumente* de telle manière que la constitution *religieuse* de l'homme apparaît comme une condition préalable nécessaire, comme un *a priori* logique indispensable à l'affirmation théologique de Dieu. Voilà en quoi relève selon nous l'*a priori* religieux de Pannenberg.

Il ne nous échappe pas que cet *a priori* logique demeure pour Pannenberg de l'ordre de l'abstraction et de la forme provisoire. Il ne saurait en rien décider de la vérité de l'expérience religieuse. C'est pourquoi il nous faut affiner et préciser notre critique, en tenant compte de ce que Pannenberg affirme de l'expérience religieuse comme telle.

3. En effet, il nous paraît important et honnête de relever qu'à aucun moment, Pannenberg ne sépare la *religiosité* de l'homme de son *expérience historique*. Il ne suffit pas, à ses yeux, de prétendre que l'homme est un être religieux; il faut encore et surtout considérer la manière concrète et effective dont l'homme fait l'expérience du divin dans l'histoire. Une citation, tirée de la réponse de Pannenberg à W. Hamilton, dans le débat mentionné plus haut, peut à elle seule nous éclairer sur ce point: « La vérité de l'expérience religieuse — surtout comme expérience de Dieu — ne saurait être fondée dans la structure de l'homme comme question, mais seulement dans la rencontre effective (*Widerfahrnis*) de la réalité » (*ThaG* 289 n. 2). Précision tout à fait essentielle: la connaissance authentique et véridique de la réalité divine (du divin, plus encore: de Dieu comme tel)

³³ Cf. la réplique cinglante de Pannenberg à Hamilton: je vois, aussi bien que vous et que quiconque, qu'il n'est pas du tout évident de parler de Dieu aujourd'hui ! (*ThaG* 290, n. 2 de la p. 289).

ne peut advenir que dans l'expérience humaine, concrète, historique et réelle. A cet égard, comme nous l'avons vu, l'histoire des religions met en lumière et explicite ce que l'histoire universelle courante ne fait que contenir implicitement.

Nous n'en estimons pas moins que l'argumentation conduite ici par W. Pannenberg recèle un *résidu d'hégélianisme*. En effet, rien ne nous garantit, à vues humaines, et dans l'ordre de la raison, que l'homme fasse *effectivement* connaissance, dans l'histoire, fût-ce dans cette histoire particulière que constitue l'histoire universelle des religions, de la vérité divine. De fait, Pannenberg s'appuie sur un *a priori* religieux, qu'il s'efforce de fonder rationnellement: il présuppose que, dans l'histoire des religions, l'homme rencontre d'une manière ou d'une autre une *réalité* — celle de Dieu —, et que, de plus, cette réalité n'a rien d'arbitraire ou de surnaturel, puisqu'elle concorde tout à fait avec l'essence même de l'être humain. *La vérité religieuse de l'homme est tirée de son histoire, de même que, chez Hegel, la vérité comme telle se constitue dans le processus dialectique de l'histoire.*

A mon sens, l'objection la plus sérieuse qu'il y a lieu de formuler à l'encontre d'une telle conception est la suivante: elle témoigne d'une interprétation exagérément optimiste et simplifiée du phénomène religieux. Recourir à l'idée du divin, de l'infini ou de la puissance (*Macht*) agissant dans l'histoire, pour assurer les bases de la théologie chrétienne proprement dite nous paraît insatisfaisant pour une double raison: d'une part, c'est faire trop bon marché du point de départ que constitue l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ; d'autre part, c'est sous-estimer l'*ambiguïté fondamentale du sacré ou du religieux*. Sous l'angle de la simple raison, en effet, l'histoire des religions pourrait tout aussi bien être comprise comme la manifestation d'un certain nombre d'illusions ou d'aliénations (cf. en particulier le démonisme, les phénomènes de possession, etc.) ou comme le résultat d'une projection tout à fait illusoire et trompeuse (cf. la critique à bien des égards pertinente de L. Feuerbach). En outre, Pannenberg ne peut interpréter l'histoire des religions comme il le fait qu'en opérant un *choix* théologique et herméneutique bien plus subjectif qu'il ne veut l'admettre. Ce choix consiste à *parier* en faveur de la vérité et de la réalité de Dieu, telles qu'elles se manifestent au sein même de l'histoire universelle; il ne découle pas d'une analyse immanente de l'histoire ou de la structure de l'être humain comme tel, mais d'une *décision* théologique préalable, étroitement solidaire d'un acte de foi.

Le tort de Pannenberg revient donc, selon nous, à présenter comme un fait de raison, ou comme une évidence analytique, la décision théolo-

gique fondamentale en faveur de la révélation et de l'acte de foi. L'affirmation légitime de notre auteur, selon laquelle la foi en Dieu entretient un rapport étroit et nécessaire avec la réalité ³⁴, est énoncée dans un contexte d'argumentation erroné, qui menace de la transformer en un propos *apologétique* au sens négatif du terme: l'histoire des religions semble constituer un préalable rationnel nécessaire à l'affirmation théologique de l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ.

4. Les remarques précédentes nous conduisent à poser une question plus spécifiquement théologique et donc encore plus fondamentale. Elle n'a plus seulement trait, en effet, à la méthode de l'argumentation, mais elle concerne l'assertion dogmatique comme telle. Nous n'arrivons pas à saisir quelle différence de principe Pannenberg peut établir entre l'*expérience* historique de Dieu et sa *connaissance*.

Nous sommes bien d'accord avec notre auteur, quand il précise, dans un texte récent, que la certitude de la foi « ne repose pas sur sa propre décision subjective, mais sur la présence même de la vérité » ³⁵, en ce sens que la connaissance de Dieu émanant de l'acte de foi a son fondement objectif dans l'auto-révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais nous sommes d'avis qu'il se laisse emporter par la logique néo-hégélienne de l'expérience historique. Dans cette logique, en effet, la vérité apparaît comme la résultante d'un processus historique, et il n'y a dès lors de connaissance de cette vérité qu'au travers de l'expérience historique elle-même.

Un coup d'œil rétrospectif sur l'argumentation globale de Pannenberg nous permettra de vérifier le bien-fondé de notre critique. Le propos de Pannenberg peut être ramené aux points suivants:

a) L'histoire des religions est l'archive d'un ensemble de rencontres ou d'expériences de la divinité: il s'agit-là d'une constatation purement phénoménologique.

b) Seules les expériences effectives de la divinité permettent d'affirmer

³⁴ Le théologien chrétien parie en effet sur la réalité de Dieu et de son rapport au monde; mais il s'agit précisément d'un pari, existentiel et engagé, et non d'une proposition analytique: cf. P. Gisel: « La croyance et le réel », *art. cit.*, 388. Gisel montre très bien qu'un rationalisme, même épuré, ne saurait venir à bout des contraintes historiques, sociales et traditionnelles dans lesquelles nous vivons réellement; la théologie « s'engage pour un croire instruit, à l'écoute du monde et de l'histoire des hommes ».

³⁵ Cf. « Wahrheit, Gewissheit und Glaube » (1978), dans *GStH* 2, 226-264, 251.

la religiosité constitutive et essentielle de l'être humain saisi dans sa dimension historique. La religiosité de l'homme n'est donc pas déduite ici d'un *a priori* religieux (au sens de Kant et de Troeltsch), elle découle plutôt de la description phénoménologique de l'histoire des religions ³⁶.

c) Seule, enfin, cette expérience effective de la divinité dans l'histoire des religions est à même de trancher la question de la *vérité* (cf. *ThaG* 289 n. 2).

On voit bien ainsi que, pour Pannenberg, *connaissance et expérience de la vérité ne font qu'un*. L'expérience phénoménologique de la divinité, ou du sacré, et la connaissance théologique de Dieu sont mises sur le même plan, à l'aide de la catégorie unificatrice d'expérience historique effective (*Widerfahrnis*). Toute distance ou distinction est abolie entre l'expérience historique de l'homme et la connaissance de Dieu, comme si la révélation n'apportait aucune nouveauté par rapport à l'expérience humaine. L'histoire détermine la théorie théologique de la connaissance, la révélation devient, au plan de la connaissance, un prédicat de l'histoire.

L'occultation de la différence qualitative entre l'expérience religieuse et la connaissance croyante de Dieu a également pour conséquence la confusion implicite entre le Dieu de Jésus-Christ et le divin comme tel.

Il y a lieu de se demander ici dans quelle mesure Pannenberg n'aboutit pas, *de fait*, à une certaine *sacralisation* du Dieu révélé en Jésus-Christ, effet ultime de l'évidence trop facilement reconnue à la religiosité historique de l'homme ³⁷.

§ 5. Le cercle reliant l'histoire en général au christianisme en particulier

Nous sommes arrivés à la conclusion selon laquelle la théologie de Pannenberg s'inscrit dans un processus apologétique de vérification par l'anthropologie et par l'histoire. Notre thèse critique nous paraît confirmée par la manière dont Pannenberg conçoit le rapport entre l'histoire uni-

³⁶ Sur l'importance de la perspective phénoménologique chez Pannenberg, cf. la critique de K. Schwarzwälder: *Theologie oder Phänomenologie*, Munich 1966, p. 90-118. Pannenberg se réfère à vrai dire beaucoup plus souvent à Heidegger qu'à Husserl; bien qu'il n'acceptant pas les reproches de Schwarzwälder, il reconnaît néanmoins ceci: « Solche Reduktion von supranaturalen Aussagen der Tradition auf ihren phänomenal aufweisbaren Gehalt bildet das Wahrheitsmoment in der Charakteristik meiner Theologie als einer 'phänomenologischen' durch K. Schwarzwälder » (*ThaG* 295 n. 7).

³⁷ Comme le montre aussi « Christentum und Mythos », *GStH* 2, 13-65.

verselle et le christianisme dans sa fonction objective d'origine historique.
Rappelons les lignes essentielles de l'argumentation de Pannenberg:

1. L'anthropologie générale (concentrée dans la dialectique de la *Welt-offenheit* et de la *Gott-offenheit*), telle qu'elle se donne à lire dans la pensée occidentale moderne, constitue, pour nous autres modernes, la condition de possibilité d'une vérification rationnelle des assertions théologiques.

2. Les origines historiques contingentes de l'anthropologie générale occidentale, dans sa cohérence globale, sont à chercher dans l'idée chrétienne de l'homme³⁸. On ne peut donc comprendre le sens rationnel de cette anthropologie moderne sans tenir compte de son lien historique constitutif avec le christianisme.

Nous avons clairement à faire ici à un *cercle herméneutique*: l'origine historique de la pensée occidentale est *indispensable* à la compréhension rigoureuse interne de cette pensée, mais, en même temps, c'est cette pensée occidentale moderne qui constitue le *critère rationnel* permettant de vérifier la vérité actuelle du christianisme comme doctrine.

Une double question nous paraît dès lors s'imposer:

1] L'origine historique de la pensée, de la culture et finalement de la théologie ne devient-elle pas une condition *nécessaire* (et non plus seulement contingente) de toute pensée ? En d'autres termes: le christianisme, compris comme corps historique, ne devient-il pas la *loi* qui régit objectivement la pensée occidentale moderne³⁹ et n'est-il pas transformé en *pré-supposé apologétique* de toute pensée ?

2] La foi chrétienne, de son côté (je dis bien: la foi chrétienne, la « christianité » (M. Heidegger), et non plus: le christianisme), n'est-elle pas comprise, de manière exclusive et réductrice, comme une pure mani-

³⁸ Pannenberg recourt à la même argumentation dans « *Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen* », *GStH* 2, 226-264 et dans « *Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte* », *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich 1979, 8, 1-23.

³⁹ Pannenberg transformerait ainsi l'Evangile en Loi, par le biais d'une historicisation induite de la théologie; il dénaturerait la « christianité » (M. Heidegger) en christianisme historico-mondial.

festation historique et comme une donnée immanente à l'histoire universelle ? Sa vérité doctrinale ou dogmatique n'est-elle pas mesurée à l'aune de ses seuls effets historiques (*Wirkungen*) et de son effectivité empirique ⁴⁰ ? Notre interrogation ne se limite pas à des considérations dogmatiques générales: nous avons également en vue les incidences pratiques, pastorales et catéchétiques d'une position *historicisante* comme celle de Pannenberg. S'il est vrai, en effet, que l'Evangile soit la clef nécessaire à la compréhension rationnelle du monde et de l'histoire, le meilleur moyen d'annoncer cet Evangile et de le vivre n'est-il pas alors, selon la célèbre formule de Lessing, d'éduquer le genre humain en vue d'une analyse rationnelle et historique de la réalité, du monde et de l'histoire ? Et cette éducation, censée déboucher sur la liberté, ne porte-t-elle pas en germe, à son insu peut-être, la coercition et la violence, dans la mesure où elle implique un totalitarisme larvé de la pensée rationnelle et universelle ? N'est-il pas plus conforme à l'esprit de l'Evangile et à l'aspiration légitime des hommes à la liberté de reconnaître dans la vérité même de l'Evangile une vérité que s'offre à la connaissance et à la foi dans la précarité et dans la liberté la plus totale ? N'est-il pas plus légitime, théologiquement et anthropologiquement, d'avouer la *gratuité absolue* de la vérité chrétienne ?

Sans doute, notre question porte-t-elle ici davantage sur les conséquences implicites et possibles de la pensée de l'auteur que sur ce qu'il affirme *expressis verbis*: on ne saurait qualifier cette pensée comme telle, dans sa formulation explicite, de pensée totalitaire: il suffit, pour s'en rendre compte, de renvoyer à la critique théologique et politique que Pannenberg adresse à toute notion de domination (*Herrschaft*) et d'autoritarisme ⁴¹, de même qu'à sa prise au sérieux du concept théologique de Règne (ou seigneurie) de Dieu. Néanmoins, notre objection porte bien sur l'aspect totalitaire et englobant de l'*argumentation* et de la *démarche spéculative* de Pannenberg. Son universalisme historique contient, en germe,

⁴⁰ Cf. nos analyses à propos de l'auto-vérification de la révélation: mesurer la révélation à l'aune de ses propres implications dans l'expérience et dans l'histoire, c'est finalement élever notre *Wirkungsgeschichte* (l'expression est de H.-G. Gadamer) en critère ultime de vérification. L'auteur qui a le mieux montré le cercle ainsi établi chez Pannenberg entre l'histoire et l'anthropologie est F. Konrad: *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, Munich 1971, p. 290 s.

⁴¹ Cf. par exemple « Der Sozialismus — das wahre Gottesreich ? », dans *Müssen die Christen Sozialisten sein ?*, éd. W. Teichert, Hambourg 1976, p. 60-65, p. 63: « C'est seulement quand les hommes ne domineront plus les hommes, mais que Dieu lui-même régnera immédiatement au milieu d'eux, que la paix et la justice adviendront de manière définitive parmi les hommes ».

une intégration rationalisante et autoritaire des positions individuelles, partielles et subjectives, qui s'affrontent en fait dans la réalité ⁴².

De plus, nous butons sur une contradiction frappante entre l'intention herméneutique avouée de Pannenberg et sa mise en œuvre spéculative. En principe, Pannenberg n'entend nullement jauger la vérité ultime de l'Evangile à l'aune de ses effets historiques, de sa *Wirkungsgeschichte*; son projet théologique consiste, bien plutôt, à soumettre les affirmations anthropologiques et sotériologiques postérieures et secondaires au jugement critique et à l'instance fondatrice que constitue le « sens immanent à l'histoire de Jésus ». Dans la visée profonde (et légitime) de Pannenberg, il n'appartient pas à la *Wirkungsgeschichte* du fait chrétien d'énoncer et de justifier la vérité de ce fait fondateur, mais c'est ce fait fondateur comme tel, dans sa signification immanente et théologique, qui sert de critère ultime à l'intelligence de la *Wirkungsgeschichte*.

Point d'hégélianisme, donc, dans l'intention explicite du théologien de la révélation qu'entend demeurer Pannenberg. Mais qu'en est-il de sa mise en œuvre ?

Pannenberg ne se contente pas, nous l'avons vu, d'affirmer le caractère eschatologique de la vérité christique et de comprendre le fait fondateur comme anticipation de la vérité ultime, liée à la fin des temps. Il ne s'arrête pas à la considération théologique de la dialectique profonde qui unit vérité historique et vérité eschatologique, prolepse christologique et manifestation finale du Royaume de Dieu. Il assied cette théorie théologique dans une théorie épistémologique et ontologique, qui découvre, au cœur même de la pensée et du réel, un principe proleptique et eschatologique analogue. Le caractère de vérification ultime de la fin de l'histoire ou de la totalité n'émane pas uniquement du fait christologique fondateur, il constitue aussi un dérivé nécessaire de la raison, de l'histoire et de l'être appréhendés dans leur essence rationnelle et universelle. C'est ainsi que le théologien de la révélation se mue en subtil et imposant apologiste néo- ou post-hégélien, pris dans les rêts d'une dialectique ⁴³ unitaire et moniste, où la fin de l'histoire devient le fondement d'une vérité qui s'identifie, de plus

⁴² Cf. la critique de J. Moltmann: *Kirche in der Kraft des Geistes*, Munich 1975, 239-241 = *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris 1980, 281-284.

⁴³ En mai 1976, lors d'un entretien à Neuchâtel, W. Pannenberg reconnaissait préférer la notion de dialectique à celle d'analogie, notion qu'il avait d'ailleurs déjà très largement critiquée à la suite de K. Barth mais surtout de Duns Scot. Pannenberg est un penseur dialectique, qui souligne les relations circulaires et réciproques qui unissent la théologie et l'anthropologie; c'est ce qui le sépare profondément d'un E. Jüngel, pour lequel la théologie chrétienne, basée sur la révélation, ne saurait aujourd'hui se passer de l'analogie.

en plus, avec le processus même de cette histoire et où l'*histoire de la raison* et la *raison de l'histoire* tendent à se fondre. Dans cette perspective, à laquelle Pannenberg ne nous semble pas parvenir à échapper, il devient impossible de *confronter critiquement* le fondement de la vérité et le processus de l'histoire dans lequel il s'inscrit en effet. Vérité et réalité, jugement et histoire, théologie et anthropologie font désormais partie d'un processus plus large et plus riche, d'un englobant historique et eschatologique. Pannenberg s'est donné les moyens spéculatifs, et non plus simplement théologiques, de contempler l'unité (eschatologique !) de l'histoire et de la vérité, au lieu d'en rester à la sobre assertion d'une *theologia crucis*. Bref: il nous apparaît que la tentative unitaire et spéculative de Pannenberg a pour effet d'oblitérer gravement la relation conflictuelle et paradoxale de la vérité et de l'histoire, voire même de l'Evangile et du christianisme. Elle n'arrive plus à rendre compte de la spécificité particulière et unilatérale du fait chrétien, qu'elle résorbe dans une universalité indifférenciée et englobante.

§ 6. La prolepse, clef du monisme pannenbergien ⁴⁴

Notre interprétation de la pensée pannenbergienne a montré le rôle central de la catégorie de *prolepse* (cf. *supra* 1^{re} partie, ch. 3 § 4, p. 142 ss.). Rappelons brièvement les conclusions auxquelles nous sommes parvenus:

— aussi bien la connaissance de la réalité que la réalité elle-même ont une structure proleptique

⁴⁴ Sur cette catégorie de prolepse, cf. les considérations de G.-Ph. Widmer: « Anticipation et résurrection en philosophie de la religion », *SiPh* 27, 1967, 172-191, ainsi que les remarques de J. Molimann, *op. cit.*, p. 217 ss. = 255 s.; concernant son rôle chez Pannenberg, cf. les analyses critiques de G. Klein (citées plus haut, 1^{re} partie, ch. 3 § 4), ainsi que G. Sauter: *Zukunft und Verheissung*, Zurich-Stuttgart 1965, p. 262-269; K. Schwarzwälder, *op. cit.*, p. 90-118. — Il est à relever que Pannenberg, s'il n'a pas inventé cette catégorie, lui confère une portée systématique nouvelle. Ce que nous critiquons ici, ce n'est nullement le recours à la catégorie de prolepse, c'est l'usage dialectique qui en est fait. G. Sauter a noté le terme chez J. Weiss et A. Schweitzer, ce qui n'est pas étonnant, de même que dans le *Römerbrief* de K. Barth, où il est refusé (*op. cit.*, p. 265); en effet, la critique que G. Sauter adresse au concept de prolepse semble provenir du jeune Barth, cf. *Die Auferstehung der Toten*, Munich 1926, 2^e éd., p. 99: « Die Offenbarung Gottes in Christus erkennen, heisst sich in ihre Verheissung, nicht proleptisch in eine vermeintliche Erfüllung hineinstellen »: pour Sauter, la prolepse reviendrait à privilégier la *securitas* au détriment de la confiance en la Promesse. Il faut néanmoins admettre que, chez Pannenberg, la prolepse renvoie à la *présence* de l'avenir et non pas simplement à un accomplissement futur.

— l'événement central de la révélation de Dieu dans l'histoire, à savoir le fait christologique, est à comprendre comme anticipation de la fin de l'histoire

— si la christologie constitue le fondement ontique de la réalité en sa structure proleptique, elle ne prend tout son sens (noétique et herméneutique) que dans le cadre de la structure proleptique et eschatologique de cette réalité (cf. *supra* p. 151 s.).

Si notre interprétation est correcte, nous pouvons attribuer à la catégorie de prolepse une *fonction unificatrice essentielle*, puisqu'elle assure l'unité, la cohérence et la convergence du discours théologique particulier (la christologie) et du discours philosophique général (l'onto-anthropologie).

*La prolepse est la version historique de la dialectique et relaie de fait le rôle traditionnel de l'analogie dans la métaphysique théologique*⁴⁶.

Dans sa critique de Pannenberg, K. Schwarzwälder a forgé une image éclairante pour expliquer l'argumentation de l'auteur: nous avons affaire, dit-il, à deux échelles glissant l'une sur l'autre⁴⁶. Sur la première échelle, il est question de Dieu comme puissance (Schwarzwälder dit même, comme *Numen*), c'est-à-dire d'un Dieu purement abstrait (phénoménologique); sur l'autre échelle, par contre, Pannenberg envisage le Dieu révélé en Jésus-Christ. Mais justement: les deux échelles glissent constamment l'une sur l'autre, dans une sorte de jeu dialectique infini; nous passons sans cesse de la phénoménologie à la théologie et de la théologie à la phénoménologie. Dans une telle réversibilité, tout dialogue et toute critique se heurtent à un reproche d'incompréhension et d'unilatéralité: Pannenberg se tient dans un poste d'observation, d'où il a réponse à tout. C'est d'autant plus grave, estime Schwarzwälder, que tout en parlant de la vérité, Pannenberg n'arrête pas de la relativiser et de la différer au nom de l'historicité proleptique et eschatologique du réel et de la connaissance (p. 108). L'histoire a toujours le dernier mot dans cette dialectique. La conclusion de Schwarzwälder est ironique: « Geschichte

⁴⁶ Cf. nos considérations sur l'analogie, *supra* Ire partie, ch. 2, § 2. Pour nous, aucune théologie n'est possible sans analogie, mais il doit s'agir d'une *analogia fidei*, fondée dans la révélation. En substituant à l'analogie une dialectique proleptique de type rationnel, Pannenberg ne cède-t-il pas à la tentation moniste ?

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 107. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

wird als Geschichte in der Geschichte geschichtlich nur durch Geschichte verstanden und erfahren » (p. 95).

La critique de K. Schwarzwälder touche juste, en ce qu'elle met à jour, selon nous, le moteur dialectique, unitaire et finalement moniste de la pensée de Pannenberg. Notre analyse nous a mené à voir ce moteur dans la prolepse elle-même. Tous les lecteurs de Pannenberg, toutefois, n'acceptent pas cette conclusion critique relative au rôle de la prolepse⁴⁷. Ainsi, G. Ph. Widmer, dans un article important, se rallie pleinement à la perspective de Pannenberg, après avoir rappelé les lettres de noblesse du langage proleptique⁴⁸. Pour cet auteur, la foi chrétienne recuse bel et bien la double illusion de la protologie des origines et de l'eschatologie des fins dernières et, de par son orientation proleptique fondamentale, elle « opère dans l'histoire, tout en ayant son centre de gravité dans l'eschaton » (187); l'histoire, de son côté, est comprise comme « le milieu où l'homme conquiert sa liberté en s'affranchissant des phantasmes des protologies et des eschatologies » (188). Le langage de Widmer n'a rien de pannenbergien, mais son analyse rejoint tout à fait l'intention de notre auteur: l'anticipation permet de penser l'unité du présent et de l'avenir et d'y lire ainsi l'engagement et la surgescence de la liberté humaine.

Pourtant, nous ne saurions, de notre côté, nous rallier si facilement à la théorie pannenbergienne de la prolepse. Voici pourquoi:

1. La catégorie de la prolepse, telle que Pannenberg l'interprète et l'utilise, n'est en rien une catégorie formelle et neutre, purement descriptive. Elle comporte au contraire un enjeu idéologique considérable. Elle présuppose en effet — comme n'importe quel concept historique d'ailleurs — toute une philosophie de l'histoire, du temps, de l'homme et de l'être, comme Widmer le souligne bien⁴⁹.

Sans doute, comme Schwarzwälder l'a montré, il est illusoire de vouloir

⁴⁷ Dans le *Nachwort* de 1976 à sa *Christologie*, Pannenberg cite les auteurs qui se sont ralliés, selon lui, à sa théorie christologique de la prolepse: Moltmann, Wiederkehr, Rahner, Kasper et U. von Balthasar (p. 418 n. 5).

⁴⁸ *Art. cit.* Widmer signale l'origine épicurienne et stoïcienne de la prolepse; il rappelle l'usage qu'en ont fait Clément d'Alexandrie, Leibniz et Kant. On se reportera aussi à l'art. « Antizipation » de l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. J. Ritter, I, 1971, 419-425.

⁴⁹ Le propre d'une catégorie, pour Pannenberg, est précisément d'anticiper la totalité du savoir (cf. « Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes'... », *art. cit.*, 482). La catégorie de prolepse, loin d'être formelle et neutre, dépend de la totalité du savoir et de la totalité de l'être.

répondre de manière tranchée à la question: Pannenberg pense-t-il la christologie en fonction de l'ontologie et de l'anthropologie proleptique, ou procède-t-il de manière inverse? En raison de sa conception de la vérification et de la dialectique, il estime possible, nécessaire et légitime de faire *l'un et l'autre*. Bien sûr, la christologie n'est pas dite de la sorte *identique* à l'ontologie ou à l'anthropologie: ce serait là une interprétation dérisoire et mesquine de la pensée pannenbergienne. Mais un point nous semble devoir être admis: la christologie, pour Pannenberg, ne peut être formulée de manière rationnelle qu'à la condition de reconnaître une *homologie de structure* (proleptique) entre la christologie et la réalité, de même qu'entre la foi au Christ et la connaissance du réel. Pannenberg ne peut généraliser l'usage de la théorie proleptique, en l'appliquant par exemple, comme nous l'avons vu, à la théorie de la science, que parce qu'il se rallie théologiquement à la thèse d'une *homologie fondamentale* entre l'être du Christ et l'être de l'homme d'une part, entre la foi et la raison d'autre part. La prolepse est le lieu où s'articulent la philosophie et la théologie, la christologie et l'anthropologie, l'ontologie et la révélation⁵⁰. Elle relaie le rôle classique de l'analogie de l'être pourtant dénoncé par Pannenberg dans ses premiers écrits.

2. Nous contestons radicalement, le lecteur l'aura compris, l'homologie fondamentale ainsi présupposée par Pannenberg entre la christologie (ou, plus largement, la théologie de la révélation) et l'onto-anthropologie. Une telle assertion revient en effet à gommer une double distinction essentielle à nos yeux:

a) Dans son *monisme objectif*, la thèse proleptique développée par Pannenberg a pour conséquence de niveler la différence ontologique et théologique entre l'être de Dieu et l'être de la réalité. Rien ne permet de voir ce qui distingue radicalement, dans la pensée de Pannenberg, ces deux réalités qui, pour être connexes, n'en sont pas moins distinctes. L'être de Dieu et l'être du monde apparaissent comme *homogènes*. Pannenberg souligne, sans doute, la transcendance infinie de Dieu, mais il comprend d'emblée cette transcendance infinie comme une transcendance totalement immanente au monde, c'est-à-dire comme une transcendance historico-

⁵⁰ C'est la raison pour laquelle G.-Ph. Widmer voit dans les catégories de prolepse et de résurrection des instruments de pensée utiles à la *philosophie* de la religion, et pas seulement à la théologie chrétienne.

temporelle et proleptique, comme un eschaton qui se réalise *essentiellement* dans la continuité immanente de l'histoire: le Dieu de l'histoire est en même temps « dieu comme histoire », *Gott als Geschichte* ! A la limite, Dieu fait ici nombre avec l'histoire, il est totalement historicisé, proleptisé et eschatologisé. Sa réalité même, à l'instar de celle du monde, est comprise comme historique et temporelle; son éternité n'est que la forme infinie de son historicité et de toute historicité. Dans sa passion et son respect systématique de l'anticipation, Pannenberg ne tombe-t-il pas dans le piège où l'attendait Hegel ? Ne finit-il pas, lui aussi, l'infinie différence de Dieu ⁶¹ ?

b) La thèse de Pannenberg a aussi un aspect *subjectif, noétique*. Il nous semble en effet qu'elle en vient à confondre subtilement — par le biais de la dialectique — le discours de la foi et le discours de la raison, la proclamation kérygmatique immanente à la théologie et la généralisation abstraite, latente dans toute analyse rationnelle. Le point de vue de la foi, dans son irréductible particularité, — j'aime à dire même: dans son irréductible *unilatéralité* —, et le point de vue de la Raison, dans sa tendance inéluctable à l'universalité, ne sont-ils pas subsumés sous la catégorie englobante d'anticipation, qui présuppose une irruption nécessaire de la Totalité ? Dès l'instant où il a admis la présence d'un noyau proleptique commun immanent à la foi et à la raison, comment Pannenberg pourrait-il encore soumettre la réalité mondaine de l'homme au jugement critique de la théologie de la révélation et de la foi ? Nous nous tenons ici dans un cercle vicieux, dans un glissement dialectique infini de deux échelles de valeurs et de lectures, où tout discernement théologique devient fragile, et où la *conciliation*, la *convergence* l'emportent sur la *rupture* et sur la *décision libre*. Bref: la théorie proleptique est le cœur d'une théologie de la médiation d'inspiration néo-libérale ⁶², incompatible, selon nous, avec une théologie de la révélation et de la foi placée clairement sous le signe de la croix (cf. *infra*).

Conclusion: les mobiles profonds du postulat de vérification dialectique

Au cœur du postulat pannerbergien de vérification par l'anthropologie,

⁶¹ Cf. les critiques que lui adressent dans ce sens H.-Th. Goebel: *Wort Gottes als Auftrag*, Neukirchen 1972, p. 254 ss.; F. Konrad, *op. cit.*, p. 419.

⁶² Comme l'a noté W. Trillhaas, dans sa recension de la *Christologie*, *ThLZ* 91, 1966, 207-211.

nous avons découvert la présence d'une dialectique spéculative; il nous paraît guère possible, dès lors, de distinguer concrètement, dans ce que Pannenberg nomme vérification, ce qui relèverait spécifiquement de l'action de la révélation (rappelons-nous la thèse pannenbergienne de la vérification comme *Selbsterweis Gottes*) et ce qui relève de la raison dans son exercice le plus naturel. Pannenberg ne saurait reconnaître une différence *qualitative* entre ces deux aspects de la vérification, qui vont dialectiquement de pair; la distinction qu'il semble pouvoir admettre est une distinction *temporelle*: seul Dieu, en effet, vérifiera à la fin des temps ce que l'homme doit encore vérifier, de manière provisoire, à l'aide de sa raison. On le voit: le recours à la révélation, comme instance suprême et normative de la théologie, et le recours au principe empirique et historique de réalité s'articulent, de façon complémentaire, dans une dialectique unitaire.

Si notre compréhension de la pensée pannenbergienne se tient, il n'est guère possible de critiquer une telle pensée sans se situer, d'une manière ou d'une autre, à l'extérieur de la dialectique qu'elle présuppose. Nous courons dès lors le risque de ne pas faire justice aux intentions profondes de Pannenberg. Notre choix doit pourtant être avoué le plus clairement possible: puisque nous récusons la dialectique moniste et unitaire que nous propose Pannenberg, nous ne pouvons la critiquer que dans une perspective non dialectique, thétique et polémique.

La position de Pannenberg revient en quelque sorte à dire: les mobiles fondamentaux de la vérification doivent être cherchés *en même temps* dans la révélation et dans l'anthropologie. C'est là une position éminemment dialectique, puisque les deux pôles imposés à la réflexion, la révélation et l'anthropologie, s'éclairent, se conditionnent et se fondent réciproquement.

Nous sommes d'avis, au contraire de Pannenberg, que les mobiles légitimes d'une vérification véritablement théologique doivent être cherchés exclusivement dans la révélation. Ou bien la révélation, ou bien l'anthropologie générale: *tertium non datur*. Nous partons donc d'une thèse proposant une vraie alternative, et non pas d'une position dialectique englobante. Néanmoins, nous devons nuancer notre approche. Nous avons bien dit que la révélation devait être considérée comme le point de départ. Il n'en reste pas moins que le rapport de cette révélation à la réalité, anthropologique notamment, doit apparaître dans le développement de la pensée théologique. La thèse de la révélation comme point de départ exclusif — thèse protestante s'il en est ! — ne nous dispense nullement d'une réflexion anthropologique en théologie. C'est pourquoi nous croyons important de

reformuler notre désaccord avec Pannenberg, en faisant mieux apparaître le sens positif que nous aurons à reconnaître à son intention:

1. Pannenberg revient sans cesse, dans l'explication de sa théologie, à des postulats philosophiques qui conditionnent sa thèse de la vérifiabilité de la révélation dans la réalité anthropologique et historique. Trois postulats nous sont apparus clairement, qui sont corrélatifs entre eux:

1] *Postulat de rationalité*: pour que l'homme puisse saisir le sens rationnel de la révélation, il importe que la révélation ait un point d'appui et de vérification dans la réalité. Dès l'instant où la révélation s'atteste historiquement, son sens théologique et sotériologique est parfaitement accessible, en principe, au savoir naturel et à l'investigation scientifique de la raison humaine.

2] *Postulat d'historicité*: la révélation ne peut être vérifiée que sur la base des événements successifs de l'histoire et de la chaîne interprétative que constitue l'histoire des traditions. L'homme lui-même vit dans l'histoire et c'est l'histoire, comme totalité indépassable, qui en constitue le sens le plus large, le plus englobant. L'historicité fondamentale de l'homme correspond tout à fait à l'historicité de la révélation, c'est pourquoi elle représente le lieu et les moyens les plus naturels de sa vérification.

3] *Postulat d'universalité*: la révélation doit être vérifiée en fonction de la totalité et de l'universalité de la réalité; dans son historicité et dans sa rationalité, l'être humain, nous l'avons vu, appelle et signale cette exigence de totalité. Cette ouverture constitutive de l'homme à la totalité du réel et à l'universalité des choses et des êtres correspond tout à fait, en retour, au caractère universel de la révélation.

2. Il nous faut saisir l'intention positive et légitime qui sous-tend le projet théologique, par ailleurs contestable, de Pannenberg. Nous pouvons en décrire ainsi les caractéristiques:

a] Pannenberg souligne que la révélation de Dieu en Jésus-Christ, en tant qu'elle s'insère et s'inscrit dans la réalité de notre vie, est parfaitement sensée et parfaitement compréhensible. Il y va ici de l'intelligibilité même de la révélation, ce qui ne signifie aucunement, notons-le d'ores et déjà, que la révélation doive être soumise à un principe de rationalité étranger à sa logique interne. Quoi qu'en dise Pannenberg, la révélation met en

œuvre et propose une *nouvelle condition de la raison*, distincte de sa condition philosophique ou anthropologique générale. Il appartient à l'anthropologie théologique de développer ce concept *sui generis* de raison, et de montrer en quel sens et en quoi la révélation illumine, convertit et oriente la raison naturelle. La tâche de l'herméneutique, par contre, consistera à préciser la distinction qu'il y a lieu d'établir entre cette révélation kérygmatique trans-rationnelle et les diverses formes de langage dans lesquelles elle est transmise, interprétée et rendue compréhensible.

b) De la même manière, Pannenberg a raison d'affirmer que la révélation de Dieu en Jésus-Christ est toujours liée à un événement historique particulier et qu'elle interpelle les hommes au cœur de leur histoire. Notre désaccord avec lui porte davantage sur le lien spéculatif, relativement nécessaire, qu'il postule entre la révélation et l'histoire universelle, que sur la relation théologique évidente qu'entretient la révélation avec l'histoire universelle.

c) Pannenberg a tout à fait raison, enfin, de souligner le caractère éminemment *inclusif* de la révélation: elle concerne bel et bien, dans sa visée essentielle, l'ensemble des hommes. Toute la question sera en fait de savoir si ce caractère inclusif et universaliste découle de la nature intrinsèque de la révélation, à l'exclusion de toute autre instance, ou si elle découle *aussi* (comme le présuppose sans cesse Pannenberg) de la constitution interne de la réalité, de l'histoire et de l'être.

Le caractère problématique du projet pannenbergien nous paraît venir de la *réciprocité* ou de la *circularité dialectique*⁶³ qu'il établit et présuppose entre ces postulats (rationalité, historicité, universalité) et ses options théologiques de base (révélation, histoire, inclusivité). La dialectique y devient, nous semble-t-il, l'instrument privilégié d'une apologétique rationalisante. La vérification théologique est doublée d'une vérification rationnelle; le fondement christologique, qui pouvait prétendre, à lui seul, justifier la démarche théologique dans son ensemble, est *fondé* à son tour dans l'anthropologie.

⁶³ Cf. l'aveu symptomatique de Pannenberg dans la préface de *GSTh* 2 au sujet de la relation réciproque du fondement christologique et du fondement anthropologique.

Nous opposons pour notre part à cette procédure dialectique et apolo-gétique la thèse non dialectique suivante:

Ou bien la révélation vérifie en l'homme la vérité qu'elle implique.

Ou bien il ne faut pas parler de vérification en théologie.

Autrement dit: la vérification adéquate de la révélation, dans la mesure où elle découle du mouvement propre à la révélation (auto-vérification !), a lieu dans l'événement par lequel l'homme *reçoit* ce que Dieu lui donne. La vérification a lieu dans la foi. Elle est de l'ordre du don, elle n'a rien d'une exigence. Il nous appartiendra dès lors de montrer qu'en dehors d'une telle vérification *sui generis*, éminemment théologique et personnelle, il n'y a pas de vérification en théologie, pour autant que l'on se tienne strictement à une théologie de la révélation (cf. *infra* IIIe partie, thèses 1 et 5).

Chapitre III

Renouveau de la théologie naturelle ? ¹

Thèse: La théologie de Pannenberg peut être considérée, dans sa mise en œuvre, comme une tentative de renouveler la théologie naturelle naguère dénoncée par K. Barth. Cela signifie à notre sens que Pannenberg contredit son point de départ christologique (= théologie de l'auto-révélation de Dieu), dans la mesure où il s'appuie sur le double principe de l'homogénéité de la grâce et de la nature d'une part, du savoir et de la foi d'autre part. Ce renouveau de la théologie naturelle culmine chez Pannenberg dans la place qu'il accorde à la catégorie de Totalité.

Dans ce troisième et dernier chapitre critique, nous aimerions résumer notre évaluation de l'entreprise théologique pannenbergienne à l'aide du concept de « théologie naturelle ». L'historien de la théologie moderne et contemporaine sait les difficultés et l'ambiguïté polysémique de ce concept. Il nous faudra donc non seulement préciser le sens que recouvre l'expression à nos yeux, mais encore analyser la manière dont Pannenberg s'est lui-même situé à son égard. Ce faisant, nous n'apporterons pas d'éléments critiques réellement nouveaux par rapport aux deux chapitres précédents, mais nous radicaliserons plutôt notre critique. En effet, il nous est apparu que Pannenberg tend à subordonner la connaissance spécifique de la révé-

¹ Je m'inspire ici des travaux suivants: E. Jüngel: « Das Dilemma der natürlichen Theologie... », *art. cit.*; W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen II*, *op. cit.*; Ch. Link: *Die Welt als Gleichnis*, Studien zum Problem der natürlichen Theologie, Munich 1976; Ch. Gestrich: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*, Tübingen 1977.

lation à un savoir rationnel et naturel préalable à la foi (ch. 1) et que sa théorie dialectique de la vérification trahit le même souci (ch. 2). Par là, nous indiquons d'ores et déjà le sens fondamental que nous attribuons à l'expression de « théologie naturelle », sens négatif et critique: *toute tentative de théologie naturelle revient à subordonner la révélation à une instance étrangère à son essence et préalable à sa connaissance.*

a) A dire vrai, Pannenberg n'apprécie guère le reproche qui lui est fait de succomber aux démons de la théologie naturelle. Il ne s'estime pas du tout compris par ceux qui émettent un pareil jugement.

Pour notre part, nous avons essayé de montrer plus haut ce qui, chez Pannenberg, pouvait effectivement prêter le flanc à cette critique. Nous l'avons relevé déjà dans le moteur même de sa pensée théologique, c'est-à-dire dans sa théorie de la révélation *comme* histoire. En effet, dire: « la révélation advient comme histoire », c'est admettre *in nuce* l'identification possible et latente de la révélation et de l'histoire; en élargissant la révélation à toute l'histoire et à toute histoire, au-delà de l'événement singulier que constitue la christologie, Pannenberg s'exposait bel et bien à la réversibilité de la thèse: s'il est vrai que la révélation est histoire, on peut tout aussi bien dire que *l'histoire est révélation*². Le premier indice de théologie naturelle chez Pannenberg semble bel et bien découler en droite ligne de la manière dont il conçoit au départ sa théologie de la révélation. A cela s'ajoute, comme nous l'avons vu, la contradiction interne de sa théorie de la vérification, basée simultanément sur l'affirmation d'une auto-vérification (*Selbsterweis*) de la révélation et sur l'exigence d'une vérification critique et rationnelle de caractère universel, c'est-à-dire accessible et définitive à tout homme, indépendamment d'une réponse de la foi à cette révélation.

Néanmoins, avant de développer notre point de vue, il nous faut d'abord signaler la position de principe défendue par Pannenberg en ce qui concerne le problème de la théologie naturelle.

A première vue, Pannenberg apparaît comme un adversaire résolu de toute espèce de théologie naturelle, comme en témoigne, parmi d'autres, le texte suivant, tiré de l'article « Christologie et théologie »: « Si Dieu n'est révélé que par le Christ, le chrétien — Karl Barth n'a cessé de l'in-

² De manière significative, maint interprète de la théologie de Pannenberg sous-estime l'importance de cette équivalence; cf. par exemple B. Lauret: *L'histoire, révélation de Dieu*, Paris 1969 (dactylographié).

culquer — ne peut pas vouloir connaître Dieu en dehors du Christ. *Il ne peut alors y avoir de place pour une quelconque 'théologie naturelle' »*³.

Il s'agit là d'une affirmation de principe, dont nous ne saurions sous-estimer l'importance pour l'évaluation de la pensée pannenbergiennne. Nous aurons à tenir compte du rapport entre cette intention déclarée et sa mise en œuvre. Pannenberg se veut fondamentalement un théologien de la révélation; il récuse *expressis verbis* tout projet de théologie naturelle, dans la mesure où l'idée même de théologie naturelle lui paraît contredire une véritable *Offenbarungstheologie*. Comment se fait-il, dans ces conditions, que nous puissions néanmoins soupçonner, chez lui, la présence d'un tel projet de théologie naturelle ?

Notre problématique ne repose pas sur un soupçon gratuit ou biaisé, mais sur d'autres textes de Pannenberg. Dès 1962, dans son article « *Natürliche Theologie* » du *Lexikon für Theologie und Kirche*⁴, et de plus en plus par la suite, Pannenberg a non seulement souligné la vérité du problème contenu dans l'idée de théologie naturelle, il s'est aussi démarqué, de la manière la plus nette, de la critique barthienne de la théologie naturelle. Ainsi, en 1969, dans un article consacré au « discours de Dieu devant la critique athée »⁵, Pannenberg voit dans cette critique barthienne deux défauts principaux:

1. Elle prend l'aspect d'une simple *polémique*, et non, comme Pannenberg le souhaiterait, d'une argumentation rationnelle en bonne et due forme.

2. Elle repose sur une *compréhension étriquée de la révélation* (cf. *GGMF* 30).

Ce refus d'embrayer sur la position de Barth comme telle n'est nullement en contradiction, notons-le, avec le rejet de principe de la théologie naturelle mentionné plus haut. Pannenberg est d'accord de dénoncer avec

³ « Christologie et théologie », *art. cit.*, 85 s. = *GStH* 2, 129 (c'est moi qui souligne).

⁴ *LThK* 7, col. 816-817. Pannenberg souligne en particulier que les Réformateurs et l'orthodoxie protestante estiment évident que tous les hommes, indépendamment de la révélation, savent quelque chose de Dieu (816) et que Schleiermacher a tenté de fonder la théologie naturelle à partir du concept de religion. C'est Ritschl, puis Barth, qui ont réduit la théologie au point de vue de la communauté et qui ont conduit à un « positivisme théologique » menaçant de dissoudre « la vérité universelle de la foi » (817). En conclusion, Pannenberg tient pour légitime la problématique qui relie « l'ouverture de l'homme comme question » à l'idée de Dieu (*ibid.*). Implicitement, Pannenberg admet donc que l'anthropologie et la théologie fondamentale s'appuient sur les questions de la théologie naturelle.

⁵ « Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik », *GGMF* 29-47.

Barth, toute théologie naturelle contrevenant à une vraie théologie de la révélation, mais il désire procéder autrement; il opère un déplacement. Contrairement à celle de Barth, jugée trop sommaire, la critique pannenberienne doit être saisie en fonction des deux présupposés suivants:

1) Volonté d'une argumentation rationnelle fondée.

2) Conception englobante et inclusive de la révélation, conçue dans son rapport essentiel à l'histoire universelle.

Pannenberg, nous l'avons dit, juge la conception barthienne de la révélation « exclusive » et « extrême » (cf. *GGMF* 31), parce qu'elle se concentre uniquement sur le Christ, en faisant abstraction de l'histoire globale de la révélation et en prenant l'incarnation comme un point de départ absolu, au lieu d'y voir avant tout un point d'aboutissement. Le projet spéculatif par lequel Pannenberg s'efforce, dans « Christologie et théologie », de penser l'unité de la christologie « par en haut » et de la christologie « par en bas » correspond bien à l'intention d'une théologie de la révélation conçue dans l'horizon universel et englobant de l'histoire. Mais il y a plus grave encore, selon Pannenberg, dans la théologie de Barth: sa maximalisation christocentrique de l'Incarnation, liée à ce que J. Moltmann appelait, pour sa part, la « subjectivité transcendente de Dieu »⁶, découle d'un subjectivisme radical au plan de l'argumentation théologique. En effet, en réduisant l'auto-révélation de Dieu en Christ à la révélation d'un Sujet absolu, Barth fonderait la théologie toute entière sur « une position de notre propre conscience » (*WTuTh* 267), il ne ferait que projeter sur l'objet de la théologie, sur Dieu, le sujet du discours et de l'argumentation; il subordonnerait l'affirmation de Dieu, seul infini véritable, à une position subjective et arbitraire, à « la foi » de l'être fini comme tel. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Pannenberg en revient à reprocher à K. Barth de *finitiser* Dieu au moyen d'une argumentation déficiente: Barth n'aurait pas pensé Dieu comme le véritable infini, mais comme un infini abstrait, sans relation avec la réalité historique de l'homme⁷.

Quelle est alors la raison qui pousse Pannenberg à reconnaître la vérité du problème de la théologie naturelle, dont il a par ailleurs refusé les

⁶ *Théologie de l'espérance*, Paris 1970, p. 59 ss. (= 51 ss. du texte allemand).

⁷ C'est le leitmotiv de la critique que Pannenberg adresse à Barth dans « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », *op. cit.* (= *GStH* 2, 96-111).

réponses ? En 1962, il reproche à Barth un « positivisme théologique » qui risque de conduire à une « dissolution de la vérité universelle de la foi »⁸. Dans la mise en œuvre globale de son projet christologique et théologique, Pannenberg s'est efforcé de penser cette vérité universelle de la foi, comme en témoigne ses réflexions dialectiques sur les rapports entre la révélation, l'histoire, l'anthropologie et l'ontologie. Il nous faut donc en revenir à la question suivante: y a-t-il lieu de reconnaître, dans la manière dont Pannenberg pense le caractère universel de la vérité chrétienne, une rechute dans la théologie naturelle ?

b) La question a été posée avec acuité par W. Weischedel et E. Jüngel, qui ont cru pouvoir y répondre positivement. Le mérite de ces deux auteurs est d'avoir repéré l'émergence ou la résurgence d'un projet de théologie naturelle dans l'argumentation même de Pannenberg.

E. Jüngel, dont nous avons déjà mentionné l'analyse, voit l'erreur de Pannenberg dans le fait qu'il mesurerait la révélation et la foi à l'aune d'un savoir préalable (*Dilemma*, 434).

Avant Jüngel, Weischedel avait vu dans la théologie de Pannenberg un « renouvellement de la théologie naturelle » basé sur le triple fondement de l'anthropologie, de la théorie du sens et de l'histoire⁹; le renouvellement (*Erneuerung*) consisterait donc dans le recours à ces lieux fondamentaux, distincts des lieux plus ontologiques de l'ancienne théologie naturelle. Dans les trois domaines mentionnés, Pannenberg prétendrait fonder la théologie à l'aide d'arguments rationnels convaincants, et non plus en faisant appel à de simples affirmations subjectives de la foi. Mais Weischedel estime qu'il n'y est aucunement parvenu, si l'on considère l'exigence proprement philosophique d'une argumentation rationnelle. Chez Pannenberg, note Weischedel, en philosophe rigoureux, « la révélation ne peut être vérifiée que par une compréhension dont elle fait déjà partie, de manière prégnante et normative (...) Elle se vérifie dans un cercle »¹⁰. A l'op-

⁸ Cf. *LThK* 7, art. « Natürliche Theologie », 817.

⁹ *Op. cit.*, p. 75 ss., 79 ss. et 81 ss. Sans doute, l'intention personnelle de Weischedel n'est pas de plaider pour une théologie de la révélation et de la foi, mais de défendre une philosophie théologique rationnelle contre le positivisme de la révélation. La critique du philosophe à l'encontre de Pannenberg est convaincante, même si sa propre « philosophie théologique » reste décevante: son Dieu se ramène à un *Vonwahr der Fraglichkeit* et à une « oscillation absolue » (p. 238). La théologie chrétienne a beaucoup à recevoir d'une entreprise qui, dans ses limites même, nous renvoie à la sagesse et nous incite, en fait, à prendre congé du Dieu des philosophes !

¹⁰ *Ibid.*, p. 81. Ce propos confirme notre analyse critique du processus de vérification, cf. ci-dessus le ch. 2.

posé de sa légitime intention philosophique, la théologie de Pannenberg reste dépendante de la révélation et de la foi, c'est-à-dire de présupposés que Weischedel considère comme tout à fait subjectifs et arbitraires.

Alors qu'E. Jüngel émet une critique théologique à l'encontre du projet de Pannenberg, W. Weischedel se borne volontairement à l'aspect philosophique de la question. On pourrait dire qu'il rend ainsi, presque sans le vouloir, le plus beau des hommages à Pannenberg: celui d'être resté, envers et contre tout, un théologien partisan de la révélation et de la foi, *malgré* ses velléités de théologie naturelle et de théologie philosophique. Bien entendu, Pannenberg ne saurait accueillir cette critique comme un compliment, puisque son intention consiste justement à dépasser le caractère subjectif et partisan de la théologie de la révélation et de la foi ! Nous voilà donc contraint à poursuivre notre investigation et à vérifier l'intuition apparemment éclairante de Weischedel: cette théologie de la révélation n'est-elle pas à comprendre *aussi* comme une authentique tentative de théologie naturelle ?

c) Pour aller de l'avant, il nous paraît nécessaire de préciser en quel sens nous parlons ici de « théologie naturelle ».

Excursus d'histoire de la théologie

L'expression même de « théologie naturelle » est pour le moins ambiguë. Signifie-t-elle « théologie de la nature » ou « théologie de l'homme naturel » ? Et comment faut-il comprendre le génitif dont il s'agit dans les deux cas: théologie qui traite de la nature ou de l'homme naturel (gén. objectif), ou théologie saisie sous l'angle de la nature ou de l'homme naturel (gén. subjectif) ?

Le premier terme de l'alternative nous retiendra plus loin (théologie de la nature, au sens d'un génitif objectif). En ce qui concerne le deuxième terme (théologie de l'homme naturel, ou de l'homme « avant la foi »), il est intéressant de noter ici le choix opéré par R. Bultmann. Bultmann, en effet, a relevé le sens positif d'une théologie de l'homme naturel (génitif objectif), en développant à sa manière, une théologie existentielle de l'homme « avant la foi » (cf. en particulier sa présentation de la théologie de Paul, dans sa *Théologie de Nouveau Testament*)¹¹. Ce choix explique tout

¹¹ *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968, 6e éd., p. 191 ss.

à fait ce qu'il affirme de la théologie naturelle: « Si la théologie protestante doit fermement maintenir, contre tout 'est Deus in nobis' ouvert ou caché, que Dieu n'est visible que pour la foi et que la foi consiste à s'incliner docilement devant la révélation de Dieu présente dans la parole de la prédication, elle n'en a pas pour autant fini avec le problème de la théologie naturelle »¹². On notera ici la ressemblance du *diagnostic* posé par Bultmann avec celui d'E. Jüngel: s'il n'est pas question de substituer une théologie naturelle à la théologie de la révélation, le *problème* de la théologie naturelle n'en demeure pas moins réel, *comme problème*. On sait que R. Bultmann s'est efforcé de le résoudre à l'aide de sa propre théorie herméneutique de la précompréhension; sur ce point, il est possible de noter un certain parallélisme entre la théologie de Bultmann et celle de Panenberg, par-delà tout ce qui les sépare¹³.

Il en va évidemment tout autrement chez K. Barth. Faute de pouvoir étudier l'ensemble de sa critique de la théologie naturelle¹⁴, nous nous contenterons de suivre ici les précieuses indications de Ch. Link.

Selon cet auteur, la critique de K. Barth est double. D'une part, Barth réfute la conscience moderne de l'autonomie comme critère de la pensée théologique: faire de la théologie naturelle, c'est « interpréter la révélation en se faisant conduire par la conscience philosophique de la vérité »¹⁵; en ce sens, Barth a vu dans la théologie naturelle un phénomène typiquement moderne, c'est-à-dire la mise en forme théologique des aspirations de l'homme à sa propre justification, et il a, de manière sans doute assez sommaire, identifié la théologie naturelle ainsi comprise au néoprottestantisme. Mais, d'autre part, la critique de Barth vise déjà la théorie de la *revelatio generalis* accréditée par l'orthodoxie protestante, à la suite de la tradition antérieure¹⁶, théorie selon laquelle la christologie, *revelatio*

¹² *Foi et Compréhension* I, Paris 1970, p. 328-348, 329.

¹³ Une bonne comparaison est offerte entre Bultmann, Ebeling et Panenberg dans l'ouvrage cité de H. Goebel. La meilleure étude de l'herméneutique de R. Bultmann est celle de M. Boutin: *Relationalität als Verstehensprinzip bei R. Bultmann*, Munich 1974.

¹⁴ Cf. les excellentes analyses de Gestrich et de Link.

¹⁵ Link, *op. cit.*, p. 61.

¹⁶ Bultmann, plus généralement, ramène la théologie naturelle à ses origines catholiques, *op. cit.*, p. 328. Il y voit l'affirmation d'une connaissance de Dieu indépendante de la révélation, obtenue *lumine naturalis ratione* et faisant office de *praeambula fidei*. Les analyses historiques de Jüngel et de Link sont plus développées:

a) pour Jüngel (*art. cit.*, 422 ss.), le concept est pré-chrétien, il remonte à Varron et même à Platon et à Aristote; les sophistes ont recouru à la théologie naturelle pour parer à l'éclatement du divin dans le polythéisme; la théologie chrétienne a intégré de manière critique cette théologie naturelle, comprise « dans le sens d'une connaissance rationnelle de

specialis, viendrait consolider et confirmer une *revelatio generalis* préalable.

En fait, le nerf de la critique adressée par Barth à la théologie naturelle doit être cherché dans son concept de révélation, comme l'a bien reconnu Pannenberg. La théologie naturelle peut être, pour Barth, « l'hérésie par excellence »¹⁷, parce qu'elle prétend compléter la possibilité même de connaître Dieu en Jésus-Christ (*Erkennbarkeit*, cognoscibilité) « par une cognoscibilité fondée ailleurs »¹⁸. Refuser toute théologie naturelle de ce type (y compris l'analogie de l'être, dans la mesure où elle vise bien cela), c'est refuser d'admettre au sens strict, une double connaissance de Dieu ou un double concept de révélation. C'est reconnaître sans am-

Dieu à partir de la nature » (425). Contrairement à Rom. 1, 18 ss., qui conclut à la non-connaissance existentielle de Dieu, le christianisme a de plus en plus identifié théologie naturelle et théologie de la révélation; Jüngel en voit la preuve dans la scolastique, où la superposition de la nature et de la grâce se double d'une superposition du savoir et de la foi (426). Si Thomas d'Aquin rattachait encore la nature à la grâce, la théologie catholique moderne, en réaction contre Balus, forgea le concept de *natura pura*, de nature privée de grâce (428); la théologie naturelle était devenue ainsi l'affaire de la théologie philosophique (429). Pour Jüngel, la définition de l'homme à partir de la justification par la foi seule, dans la Réforme (429 ss.) signifie la crise de la distinction entre connaissance naturelle et connaissance surnaturelle de Dieu; Schleiermacher (dans la *Glaubenslehre*) comme K. Barth partent résolument du Christ seul (433). Notons que Jüngel, à la différence de Pannenberg, interprète Schleiermacher en fonction de sa dogmatique et dans le sens d'un refus de la théologie naturelle; Pannenberg se réfère, lui, aux discours sur la religion de 1799. — Nous verrons plus loin comment Jüngel en vient à reconnaître une légitimité théologique au problème posé par la théologie naturelle.

b) Ch. Link, *op. cit.*, p. 14-32, résume ainsi l'histoire de la théologie naturelle:

— dans la tradition théologique théorique, la théologie naturelle aboutit à des impasses: Vatican I isole la nature de la grâce et consacre le « duplex ordo cognitionis »; la Réforme subordonne la théologie naturelle au concept de Loi, opposé à celui d'Évangile; elle n'y voit en conséquence que *religio falsa* (p. 30); selon Link, la tradition dogmatique échoue dans sa tentative de résoudre le problème de la théologie naturelle parce qu'elle en reste à un concept théorique de la raison;

— à l'inverse, la tradition catéchétique déleste la théologie naturelle de tout l'appareil théorique traditionnel, en faisant appel bien plus à l'expérience qu'à la raison (p. 16 ss.); selon Link, seule la tradition catéchétique permet de reprendre de manière féconde et positive la question de la théologie naturelle. La solution originale de Link est intéressante, mais elle ne nous semble pas dispenser la théologie de se poser des questions fondamentales, que sont de toute manière en jeu dans la pratique catéchétique. Aucune perspective pratique ou pastorale n'est démunie de choix doctrinaux.

¹⁷ Cf. *Dogmatique* II/1 *, p. 140 = *KD* II/1 p. 157.

¹⁸ *Ibid.*, p. 133 = *KD* II/1 p. 149.

bage que la révélation de Dieu en Jésus-Christ est la source unique de notre connaissance de Dieu.

Ces précisions données, nous sommes en mesure d'indiquer en quel sens nous parlerons ici, à propos de la pensée de Pannenberg, de « théologie naturelle » :

1. La théologie naturelle doit être comprise comme la tentative de promouvoir ou de reconnaître une connaissance de Dieu préalable à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et d'ériger cette connaissance indépendante de la révélation en instance valable pour l'ensemble de la théologie chrétienne.

2. La théologie naturelle émet la prétention d'être indispensable à quiconque entend donner une interprétation correcte et complète de la révélation christique. Elle s'affirme en particulier comme une condition nécessaire de la vérification rationnelle de la révélation et de sa connaissance.

3. La théologie naturelle doit être saisie dans sa double dimension ontologique et noétique :

a) Ontologiquement, c'est-à-dire en ce qui touche à l'être de Dieu et à l'être de l'homme, elle présuppose l'homogénéité de principe entre la nature et la grâce ou, si l'on préfère, entre l'ordre de la création (théologie du premier article du *Credo*) et l'ordre de la rédemption (théologie du deuxième et du troisième articles).

b) Noétiquement, c'est-à-dire en ce qui touche à la connaissance de la révélation, elle présuppose l'homogénéité de principe entre le savoir naturel et la foi.

4. Notre critique de la théologie naturelle, ainsi définie, implique la double assertion positive suivante :

a) La révélation définitive et exclusive de Dieu en Jésus-Christ (y

compris dans son aspect de réalité présente et eschatologique) est le fondement suffisant de notre vraie connaissance de Dieu ¹⁹.

b) La révélation de Dieu en Jésus-Christ est le fondement de notre vraie connaissance du Dieu créateur. Autrement dit: la christologie est la condition de compréhension de la théologie chrétienne du premier article du *Credo*.

Nous aurons à revenir sur les implications de cette double affirmation dans notre troisième partie ²⁰.

d) Qu'en est-il, sur la base de notre définition, de la relation objective de Pannenberg à la théologie naturelle ?

Même s'il récusé, en 1975, toute théologie naturelle au sens où nous l'avons maintenant définie, en la mesurant de manière légitime au critère de la théologie christologique de la révélation, nous avons bien dû admettre que, non seulement dans son article de 1962 (dans le *LThK*), mais dans l'ensemble de sa pensée, Pannenberg reconnaît une indéniable pertinence au problème de la théologie naturelle, puisqu'il y va, en lui, de la vérité universelle de la foi ²¹. Il rejoint par là la proposition d'E. Jüngel, qui voit la vérité du problème de la théologie naturelle dans la question qu'il soulève à propos de la « prétention universelle du mot 'Dieu' » ²². Il importe dès lors de dire en quoi la solution de Pannenberg, qui diffère de celle d'un E. Jüngel, nous paraît insatisfaisante au regard d'une authentique et rigoureuse théologie de la révélation.

Pour ce faire, nous prendrons appui sur les thèses que nous avons énoncées ci-dessus et nous considérerons quelques affirmations particulières de Pannenberg, à titre de vérification de notre critique. Cela devrait nous permettre d'asseoir notre hypothèse d'une logique systématique cohérente à l'œuvre dans l'ensemble des écrits de l'auteur et de légitimer du même coup notre essai de critique globale.

¹⁹ Comme le dit Jüngel: le vrai est « index sui et falsi », *art. cit.*, 433. C'est pourquoi l'idée même de théologie de la révélation implique que l'on place en Dieu la norme de vérification et de falsification des énoncés théologiques. La révélation (pôle objectif) et la foi (pôle subjectif) constituent le lieu de cette vérification. Cf. plus bas, IIIe partie, ch. 5.

²⁰ Contrairement à E. Brunner et à P. Althaus, nous ne croyons pas qu'il soit légitime de parler d'un *Ur-* ou d'une *Schöpfungsoffenbarung*. La révélation est une; la foi au Créateur découle de la révélation unique de Dieu en Jésus-Christ. Christocentrisme ? Non, mais prise au sérieux de la « radicale médiation christologique » qui configure le discours sur la Création (cf. P. Gisel: *La création*, Genève 1980, p. 261 ss., qui souligne aussi les limites du projet barthien).

²¹ « Natürliche Theologie » II, *art. cit.*, 817.

²² « Das Dilemma », *art. cit.*, 437.

1. Nous partons de notre thèse 4 b): « La révélation de Dieu en Jésus-Christ est le fondement de notre vraie connaissance du Dieu créateur », et nous nous demanderons à cet égard si Pannenberg n'en vient pas à présupposer ce que nous avons appelé « l'homogénéité de principe entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption » (thèse 3 a) ²³.

Un exemple nous aidera à démêler cette épineuse question. En 1970, dans un dialogue serré et de haut niveau intellectuel avec des physiciens notamment, Pannenberg s'est risqué à parler d'une « théologie de la nature » ²⁴. Nous ne pouvons pas retracer ici la subtilité et l'envergure de cette réflexion. Notre propos se limite à une évaluation des enjeux fondamentaux qui se jouent dans une telle tentative.

Premier point à relever: Pannenberg ne parle aucunement d'une théologie naturelle, au sens où, à la suite de K. Barth, nous l'avons définie, mais bien d'une *théologie de la nature* (génitif objectif). L'axiome central de notre auteur est dès lors le suivant: « Le Dieu de la foi chrétienne, dans son caractère unique, est aussi le Seigneur de la nature » (34). Propos dont on ne peut que souligner le caractère tout à fait légitime et recevable, dans le contexte d'une théologie chrétienne de la création, quoiqu'il puisse tout aussi bien être défendu dans un contexte simplement monothéiste.

Pannenberg va cependant plus loin. Il distingue, en effet, cette théologie de la nature d'une théologie de la création: une théologie de la création, précise-t-il, ne peut être que le « résultat possible » d'une démarche plus fondamentale, que seule peut mener une théologie de la nature (34).

Le sens de cette distinction apparaît à la lecture de l'article dans son ensemble. Une théologie de la création ne sera une authentique « interprétation théologique de la réalité naturelle » (34) qu'à la condition de comprendre la nature de son processus global (*Gesamtprozess*), et donc de ne pas s'en tenir aux commencements de ce processus, comme aurait tendance à le faire une perspective centrée sur la notion de création. Cela signifie, pour Pannenberg, que la théologie doit d'abord comprendre le lien de la nature avec Dieu, avant de pouvoir parler de « création »: « Confesser le Dieu du message chrétien comme créateur du ciel et de la terre demeure un acte vide, une pure confession verbale, tant qu'on ne peut pas affirmer,

²³ Ch. von Schönborn nous paraît émettre la même critique lorsqu'il soupçonne Pannenberg de présupposer une identité ultime de la création et de l'eschatologie (*art. cit.*, 443). Von Schönborn a raison de souligner la nouveauté absolue et la différence qualitative qui sépare la création de l'eschatologie et de la christologie. Pannenberg, lui, « eschatologise » l'histoire, la christologie et la création; von Schönborn parle à ce propos, chez Pannenberg, d'une certaine « eschatologische Engführung » (*ibid.*).

²⁴ Cf. « Kontingenz und Naturgesetz », dans *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, p. 33-80. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ces pages.

avec de bonnes raisons, que la nature dont s'occupe le scientifique a quelque chose à faire avec ce Dieu-là » (35).

Je ne crois pas trahir le propos de Pannenberg en l'explicitant ainsi: nous ne pourrions parler de « création du monde » — dans le langage de la confession de foi — que sur la base d'une théorie solidement argumentée et pleinement rationnelle, démontrant l'interdépendance de la nature comme telle (*physis*) et de Dieu.

Un élément s'ajoute: la nature devra être comprise dans sa dynamique historique et eschatologique, et non pas seulement à partir de son commencement. Pannenberg applique ici à la nature physique ses considérations d'ontologie eschatologique relatives à la priorité de l'avenir.

La reprise théologique de la confession de foi au Dieu créateur reste ainsi subordonnée en principe à une hypothèse préalable, qui a trait aux relations entre la nature et Dieu. La théologie chrétienne de la création n'a de sens, aux yeux du discours scientifique et de la raison philosophique, qu'à la condition de pouvoir être appuyée et vérifiée dans une analyse immanente de la réalité naturelle. La théologie de la nature est élevée au rang de pierre de touche critique et rationnelle de la théologie de la création. Elle en devient le présupposé logique: seule une *physique* de type eschatologique, laissant une place à l'idée de Dieu, est à même de garantir la possibilité rationnelle d'un discours théologique sérieux au sujet de la création. Notre propos n'est pas d'étayer dans le détail notre lecture, par exemple en recourant à une analyse des présupposés scientifiques ou exégétiques de Pannenberg, mais de nous restreindre au domaine de la théologie fondamentale. Or nous pensons avoir suffisamment mis en évidence le *saut épistémologique* par lequel la théologie de la nature conçue par Pannenberg vire, *in nuce*, en une théologie naturelle *sui generis*: la connaissance naturelle, rationnelle et scientifique, de l'unité de la nature et de Dieu fonctionne indubitablement comme la base nécessaire à la compréhension rationnelle de la confession de foi au Dieu créateur. L'assertion de la foi au *Deus creator* est suspendue à la considération rationnelle et spéculative de la *natura qua natura*.

Ainsi, au lieu de reconnaître aux théories physiques et aux cosmologies scientifiques leur légitime autonomie, de même que leur inévitable relativité et leur neutralité théologique, au lieu d'affirmer en toute sérénité, sur la base de la révélation christique, la foi au Dieu créateur, Pannenberg préfère soumettre la théologie au préalable discutable d'une ontologie mi-scientifique mi-théologique de la nature, saisie dans sa dynamique interne. Nous ne voyons pas de raison de ne pas qualifier cette démarche

de renouvellement cosmologique de la théologie naturelle, au sens où nous l'avons définie ²⁵.

2. Nous avons vérifié de la sorte la portée critique de nos thèses 1 et 2: Pannenberg pense qu'il est possible d'accéder à une connaissance de Dieu indépendante de la révélation chrétienne, et que cette connaissance, de plus, est utile et nécessaire à la théologie de la révélation, dans la mesure où elle en vérifie le rapport à la réalité (*Wirklichkeitsbezug*).

Les affirmations ontologiques de Pannenberg reposent en fait, nous n'avons cessé de le souligner dans ce travail, sur des décisions de type noétique ou épistémologique. La théologie naturelle à laquelle Pannenberg nous paraît succomber découle centralement de ce que nous avons nommé son présupposé noétique, à savoir l'idée d'une homogénéité de principe entre le savoir et la foi (cf. notre thèse 3 b) ²⁶.

Nous aimerions synthétiser ce point à l'aide d'un cas particulier.

a) Analysant les rapports, chez Pannenberg, entre la raison et la foi (cf. *supra* Ire partie ch. 3 § 6), nous avons vu que, par-delà tout ce qui les distingue, la raison et la foi ont en commun une même structure proleptique. Même si leur différence ne nous a pas échappé (la raison appelant une confirmation que seule la foi est capable de lui apporter), nous avons estimé pouvoir tirer la conclusion critique suivante (cf. *supra* IIe partie, ch. 1): Pannenberg fonde de façon définitive la foi sur la raison ou sur le savoir, dès l'instant où il ne reconnaît pas entre l'une et l'autre de différence *qualitative*, mais seulement une différence de degré. Sans doute la foi et le savoir ne sont-ils pas identiques, mais ils peuvent être dits homogènes et iso-

²⁵ Pannenberg confirme d'ailleurs implicitement notre analyse: « Confesser le Dieu du message chrétien comme le créateur du ciel et de la terre demeure un acte vide, une pure confession verbale, tant qu'on ne peut pas affirmer avec de bonnes raisons que la nature dont s'occupe le scientifique a quelque chose à faire avec ce Dieu » (35). Ces bonnes raisons, Pannenberg les trouve pour sa part dans une analyse ontologique de la nature comme contingence (par opposition à tout concept de loi qui ne rendrait pas compte d'une telle contingence), et il comprend cette contingence comme une ouverture fondamentale de la nature à un avenir absolu; la nature a une histoire; c'est pourquoi, de même que l'histoire et que l'être humain, la nature, dans son ouverture à l'avenir, est ouverte à Dieu. — Le modèle d'argumentation demeure ici également de type proleptique-eschatologique: la même structure est appliquée indifféremment à la nature, à l'homme et à l'histoire. La théologie naturelle est fondée rationnellement 1) dans l'histoire; 2) dans l'anthropologie; 3) dans la nature et dans l'être des choses.

²⁶ Jüngel parle d'une identité *herméneutique*, *art. cit.*, 426.

morphes: ils ont même origine naturelle et même structure proleptique, et ils reposent l'un et l'autre sur l'activité et sur la force de l'Infini.

b) Nous avons dit plus haut qu'il y allait, dans la question de la théologie naturelle, d'une juste distinction à établir entre la théologie du premier article et celles des deuxième et troisième articles du *Credo*. Un recours à la manière dont Pannenberg traite précisément le troisième article, la théologie de l'Esprit, nous confirme dans notre critique.

Pannenberg ne s'est pas contenté, en effet, de fonder la théologie pneumatologique sur la christologie et de l'insérer dans un contexte trinitaire (cf. notamment GC 170 ss. = 207 ss.). Il a aussi abordé la question de l'Esprit sous l'angle anthropologique²⁷, en dévoilant clairement, là aussi, ses batteries spéculatives. Sa tentative de fonder anthropologiquement la pneumatologie nous apparaît, de fait, comme un exemple particulièrement significatif de son identification latente de la raison et de la foi.

Dans la Bible, nous dit Pannenberg, l'Esprit est compris comme l'origine de la vie, de toute vie (177). Dès lors, « l'action particulière de l'Esprit dans le peuple de Dieu » — thématisée dans l'ecclésiologie chrétienne — apparaît comme « un cas particulier (*Sonderfall*) de ce qui vaut déjà pour toutes les communautés humaines et pour toute expérience humaine » (177). « C'est pourquoi la signification universelle de l'Esprit comme origine de toute vie doit (*muss*) être exposé avant la présence particulière de l'Esprit dans la communauté chrétienne » (177). Sans doute, reconnaît Pannenberg, il y a lieu d'admettre une différence entre l'esprit au sens général et l'Esprit de Dieu, mais leur rapport ne peut être établi qu'après avoir étudié « la fonction générale de l'Esprit », sa signification générale, comme concept.

Nous ne pouvons qu'abonder dans le sens de Pannenberg, lorsqu'il souligne l'aspect vivant et vital de l'Esprit, qui n'a rien d'immatériel, ainsi que sa dimension émotionnelle et pas seulement intellectuelle (178 ss.). De même, il voit très bien que, pour la Bible, la vie est une fonction de l'Esprit de Dieu, et non l'inverse (179). L'Esprit dont il est question ici de manière générale et propédeutique n'est donc pas identique à l'esprit de l'homme, mais il dépend intimement de Dieu: « L'esprit humain participe simplement à l'Esprit de Dieu » (179). Toutefois, Pannenberg ne s'en tient

²⁷ Cf. « Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist », dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, éd. C. Heitmann et H. Mühlen, Hambourg-Munich 1974, p. 176-191. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à ces pages.

pas à la constatation de cette différence fondamentale entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu. Suivant en cela son postulat de vérification rationnelle et anthropologique, il estime nécessaire de rendre compte du recours que fait la théologie à la catégorie d'« Esprit » à l'aide d'une argumentation anthropologique immanente. L'assertio théologique relative à l'Esprit nécessite une justification rationnelle, satisfaisant aux critères et aux exigences de l'anthropologie générale.

D'où la théorie apologétique avancée par Pannenberg: c'est la vie humaine *comme telle* et, plus largement encore, la vie organique dans son ensemble, qui doit être interprétée comme « extatique » (180); il ne suffit pas, comme le fait P. Tillich, de comprendre le phénomène anthropologique de l'extase à partir de l'Esprit de Dieu, car cela revient à maintenir une *distinction* artificielle entre l'Esprit de Dieu et l'esprit conçu comme dimension essentielle de toute vie. L'extase signifie pour Pannenberg, en fait, le mouvement propre à l'être humain et à la vie, mouvement par lequel l'homme et la vie se dépassent, se transcendent (Pannenberg parle explicitement d'une *Selbst-transzendenz* (181) ²⁸; dès l'instant où l'extase appartient par définition au phénomène de l'esprit humain, à l'homme lui-même (180), il faut oser affirmer que l'homme *comme tel* participe à l'Esprit de Dieu et, corrélativement, que l'Esprit de Dieu est à la fois transcendant et immanent par rapport à l'être humain (182) ²⁹. Une telle compréhension de l'Esprit à partir du phénomène général de l'extase a pour conséquence, selon Pannenberg, — en contradiction frappante avec ce qu'il disait d'abord — « qu'une séparation de principe entre l'Esprit humain et l'Esprit de Dieu n'est ni nécessaire, ni raisonnable (*sinnvoll*) » (183).

Une fois de plus, Pannenberg fait preuve d'une subtilité aussi déconcertante qu'admirable, de façon à sauvegarder l'unité dialectique entre la théologie de la révélation et le postulat de vérification anthropologique. Comment comprend-il en effet l'extase? Voit-il en elle une donnée immédiate ou immanente de l'être humain comme tel? En aucune manière. Il précise au contraire: « Le caractère extatique, auto-transcendant de toute expérience spirituelle atteste suffisamment la transcendance de Dieu face

²⁸ Comme il le note lui-même (180), Pannenberg ne veut exprimer rien d'autre, par cette analyse de l'auto-transcendance humaine, que ce qu'il avait déjà exposé dans *Wim* à l'aide des catégories de *Welt-* et de *Gottoffenheit*.

²⁹ Là aussi, Pannenberg est cohérent par rapport à ses affirmations sur la transcendance et l'immanence simultanée de Dieu dans l'histoire et dans le monde, cf. *supra* Ire partie, ch. 2 § 2; voir aussi ce qu'il dit des rapports entre le fini et l'infini.

à tout être créé. L'Esprit n'appartient jamais à la créature de manière immédiate, selon sa nature immanente, mais c'est la créature qui participe à l'Esprit » (183). La thèse anthropologique de l'auto-transcendance ne contredit en rien celle de la transcendance de Dieu, elle contribue au contraire à la garantir et à la fonder. L'expérience extatique de la créature n'est pas une capacité immanente, une possibilité intrinsèque de sa structure, mais une conséquence de l'action de Dieu en l'homme: « J'aimerais oser l'affirmation suivante: la créature participe à l'Esprit à la condition de se transcender elle-même, c'est-à-dire d'être élevée au-dessus d'elle-même dans l'expérience extatique » ³⁰.

Dans le discours théologique barthien, que Pannenberg entreprend ici de modifier, le choix était clairement posé: ou bien nous partons de la révélation de Dieu en Jésus-Christ et de sa pleine suffisance, et nous essayons dès lors de comprendre théologiquement les données anthropologiques à partir de ce point de départ (voir par exemple ce que Barth dit de l'*espérance* dans le § 73, IV/3 ***); ou bien nous attribuons à l'anthropologie *comme telle* une signification théologique préalable à la connaissance et à la reconnaissance de la révélation, tablant ainsi sur des possibilités ou des latences immanentes à la réalité de l'homme et du monde. La position fondamentale de Pannenberg est autrement plus complexe: en ce sens, elle récusé l'alternative telle que Barth la pose, et s'efforce de la dépasser par une démarche dialectique et unifiante. L'alternative de la révélation et de l'anthropologie est surmontée (au sens de l'*Aufhebung* hégélienne) dans la dialectique de la transcendance et de l'auto-transcendance, de la révélation et de l'extase. Ce serait simplifier à outrance que de prétendre que nous assistons ici à une identification du mouvement de l'homme et du mouvement de Dieu, ainsi que Barth, par exemple, a pu le dire à propos de Hegel. Pannenberg n'aboutit nullement à la confusion de Dieu et de l'homme, *il s'efforce au contraire de les distinguer pour mieux les mettre en relation*. Sa préoccupation théologique consiste à souligner le caractère véritablement transcendant de l'Infini. Néanmoins, nous ne pouvons pas admettre son argumentation centrale, telle que nous l'avons signalée au sujet de l'Esprit et de l'extase: Pannenberg en arrive en effet à justifier les énoncés de la foi chrétienne sur le Saint-Esprit en recourant à une

³⁰ La difficulté rejoint ici celle que nous avons noté au sujet de la dialectique du fini et de l'infini: cet infini qui élève l'homme au-delà de lui-même est-il le Dieu qui m'est donné à connaître dans son auto-révélation, ou puis-je en parler préalablement, sur la base d'une analyse anthropologique et logique indépendante, sans tenir compte de la réalité d'un *extra nos* ou de la positivité d'un événement qui m'interpelle ?

instance anthropologique indépendante. L'affirmation de la foi, qui voit dans l'Esprit un agir et une présence de Dieu intimement liés à la manifestation du Christ, ne lui apparaît que comme un aspect de la pneumatologie chrétienne; le renvoi aux données intrinsèques de l'anthropologie générale s'impose à lui comme un complément nécessaire, destiné à asseoir les bases rationnelles de la théologie du Saint-Esprit. Ainsi, une deuxième source de connaissance et d'argumentation est adjointe à la révélation, non pas comme une réalité dérivée ou facultative, mais comme une composante nécessaire et indispensable du discours théologique global. *La réalité anthropologique de l'auto-transcendance devient la médiation nécessaire de la connaissance théologique de l'homme.*

L'exemple que nous avons dégagé — la théologie de l'Esprit dans sa visée fondamentale — nous a ainsi permis de vérifier notre hypothèse critique: la « théologie de la révélation », qui sert de point de départ à Pannenberg, menace de virer en philosophie religieuse, dès l'instant où les postulats de rationalité et d'historicité servent à vérifier et à justifier la révélation elle-même. La pneumatologie pannenbergienne s'inscrit donc bien dans la ligne d'un projet général d'apologétique rationnelle, qui nous est apparu comme une forme renouvelée de théologie naturelle.

Notre examen critique, pour être complet et pertinent, devra encore prendre en considération la manière dont Pannenberg s'appuie sur la notion essentielle de *totalité*.

e) Dans ce paragraphe, nous commencerons par des éléments de critique *philosophique*, même s'il ne saurait nous échapper que la catégorie de *totalité* s'inscrit pour Pannenberg dans une visée éminemment *théologique*, appuyée sur des considérations historiques et exégétiques concrètes. La catégorie de *totalité* s'est en effet imposée à notre analyse de la pensée pannenbergienne comme la catégorie déterminante de tout le système, étant donné son lien étroit avec la théorie de l'anticipation.

1. Le point de départ qui conduit Pannenberg à recourir à cette catégorie de *totalité* n'est nullement abstrait ou général. Nous le voyons bien lorsque l'auteur affirme: « L'analyse de l'expérience du sens et de la signification pourrait montrer que la réflexion sur la *totalité* n'est ni un luxe superflu, ni une prétention à l'exhaustivité, ni un mythe de la raison totale, mais qu'il ne s'agit que de thématiser explicitement ce qui est déjà accompli, de manière implicite, dans toute expérience du sens et de la signification, et donc dans toute expérience comme telle » (WTuTh 196). Parler de *totalité* revient, en fait, à rendre compte de la logique interne du réel

et de l'expérience que nous en avons. C'est pourquoi Pannenberg a pu dire à G. Sauter: « La problématique de la totalité a pour moi une portée plus fondamentale que celle de l'histoire »³¹: l'histoire n'est encore que le lieu d'émergence de cette totalité: c'est la totalité qui explique le sens ultime de l'histoire. Mais on peut se demander si Pannenberg ne succombe pas à une telle fascination de la totalité, qu'il y ait lieu de parler ici d'un *mythe de la totalité*.

2. De fait, Pannenberg n'est pas du tout dupe des limites de la catégorie de totalité. Sans doute, comme l'avait vu Aristote, chaque catégorie de la pensée humaine est relative à la totalité du savoir et de l'être³²; mais cette relation à la totalité existe conjointement à l'affirmation et à la prise de conscience de la finitude de l'existence et de l'expérience humaines (482). Pannenberg ne peut maintenir une telle jonction de la totalité et de la finitude qu'à l'aide de sa théorie de l'anticipation: nous n'anticipons que dans notre conscience présente, de manière finie et limitée, la totalité qui se dessine à l'horizon de notre savoir et de notre monde. C'est dire que toutes les catégories de notre pensée — et donc centralement la catégorie de totalité — doivent être comprises comme des anticipations de la totalité. De plus, nous ne rencontrons pas la totalité sur le mode immédiat: nous devons nécessairement recourir ici à une *réflexion* seconde, dérivée. En quoi cette réflexion s'impose-t-elle de manière nécessaire? (483).

La réponse de Pannenberg peut être résumée ainsi: la réflexion sur la totalité est nécessaire, si l'on veut rendre compte de la vérité contenue dans nos affirmations. Il y va, en effet, non seulement de l'adéquation de nos affirmations à la réalité des choses et du monde, mais aussi de l'accord et de la cohérence de ces affirmations entre elles. Ainsi, la finitude de l'expérience humaine se trouve respectée: par l'anticipation, nous ne saisissons qu'une pluralité d'aspects divers et abstraits de la totalité; mais la totalité comme telle, de même qu'une totalité de catégories épuisant la totalité du réel, nous échappe sans cesse (484). Elle ne nous est accessible que

³¹ Cf. le volume collectif *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 100.

³² Pour les considérations qui suivent, cf. « Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes' für die Wissenschaftstheorie der Theologie », *Theologie und Philosophie* 53, 1978, 481-497. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet article. Les analyses de la totalité sont nombreuses chez Pannenberg: cf. en particulier *WTuTh. passim*, ainsi que *GSTh* 1, 123-158.

sous la forme d'une totalité de sens, d'un *Sinn-ganzes*: l'individu lui-même est une totalité, mais sa situation en un contexte particulier le rattache, de fil en aiguille, à une totalité toujours plus englobante ³³.

On ne saurait dénier à Pannenberg l'immense mérite d'avoir essayé de tenir ensemble une réflexion sur la totalité et un respect décidé de la finitude de l'existence humaine. Il s'est notamment démarqué avec une grande clarté, sur ce point, de la gnose hégélienne: Hegel n'a pas su, selon Pannenberg, comprendre la différence entre le tout et la partie et, plus fondamentalement, entre Dieu et le monde (497). Il a fait de la totalité une idée absolue qui englobe toutes les particularités. Pour Pannenberg, au contraire, les parties ne sauraient être déduites d'un concept général de totalité; le concept de totalité lui-même n'est ni « auto-constitutif », ni absolu (495); il faut lui conserver son caractère formel, et le comprendre à partir de la théorie de l'anticipation: le savoir anticipe la totalité « dans un monde qui n'est pas encore achevé et réconcilié en un tout » (497) ³⁴.

Nous prenons acte de ce caractère limité, non spéculatif et non absolu, de la catégorie de totalité dans la pensée pannenbergienne. Mais nous n'en pensons pas moins que l'insistance de Pannenberg sur cette catégorie de totalité ne rend pas vraiment compte de la finitude de l'existence humaine.

Deux arguments méritent ici d'être considérés:

1. Les totalisations, dont nous découvrons en effet la trace dans l'histoire, ne sont toujours que des totalisations partielles, unilatérales et incoordonnées. C'est une vue de l'esprit que de postuler comme clef de lecture de l'ensemble de l'histoire une idée abstraite de totalité. Une analyse objective de l'histoire universelle conduit à constater la présence récurrente d'une anomie et d'une dispersion, d'un désordre et d'un éclatement, bien plus que celle d'un ordre et d'une loi, d'une unité et d'une totalité.

Pannenberg succombe, sur ce point, au même travers optimiste qui caractérise sa théorie herméneutique du sens et de la signification ³⁵: il opte à chaque fois pour l'unité, la cohérence et la convergence, là où un

³³ La discussion à laquelle Pannenberg a soumis la pensée de W. Dilthey est à cet égard des plus instructives, cf. notamment *GSTh* 1, 142 ss. et *WTuTh* 78 ss. Sur l'herméneutique philosophique de Dilthey, cf. Gadamer *Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 205-228; G. Hünermann: *Der Durchbruch der geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brigau 1967, p. 133-291; P. Ricoeur: « La tâche de l'herméneutique », dans *Exegesis*, Neuchâtel 1975, p. 179-200, surtout p. 184-190.

³⁴ Sur la position de Hegel à l'égard de la finitude, et la critique qu'en donne Pannenberg, cf. avant tout *GSTh* 1, 218 ss.

³⁵ Cf. ci-dessus notre exposé, p. 142.

regard moins spéculatif serait parfaitement en droit de lire la présence du non-sens et du désordre. La théorie pannenberghienne de la totalité, de la même manière que la théorie de l'histoire qui lui correspond, subordonne la réalité ambiguë et plurielle de l'existence humaine et la finitude constitutive de l'homme et du monde à un *postulat logique de cohérence et de convergence*. J'estime pour ma part, d'un strict point de vue philosophique et analytique, qu'un tel postulat n'est ni corroboré par l'état empirique du monde, ni exigé par la raison humaine dans son exercice vérifiable. C'est une toute autre question, à notre sens, de savoir si une lecture résolument théologique de l'homme et du monde est amenée à reconnaître leur profonde unité *coram Deo*; à mon avis, un tel énoncé théologique ne saurait occulter la réalité complexe, les tragédies et les absurdités de l'histoire humaine. Car, dans ce domaine, nous pouvons considérer deux possibilités spéculatives tout aussi admissibles et contestables l'une que l'autre, dès l'instant où l'on s'essaie à une lecture dialectique et totalisante de l'homme et de son monde: ou bien la totalisation englobe les éléments tragiques, le désordre, le non-sens, la négativité³⁶ et lui confère en définitive un statut et un sens positif, ou bien, à l'instar de Th. W. Adorno, la dialectique ose s'avouer totalement négative et pessimiste³⁷. Dans les deux cas, je doute que le caractère fragmenté et incoordonnable de l'histoire et de la réalité singulières, la finitude dans son essence inaliénable et non totalisable, puissent trouver leur place et s'exprimer. La première objection qu'il y a donc lieu de formuler à l'encontre de l'entreprise de Pannenberg revient à se demander s'il est possible, en soi, d'explicitier le sens spécifique du fini, de l'individuel et de l'existentiel en recourant à une dialectique et à une totalisation.

La réponse de Pannenberg à semblable objection philosophique est évidemment déjà contenue dans la manière dont lui-même situe le problème: en s'appuyant sur le postulat logique d'une totalité comme clef de lecture de toute argumentation (ou énoncé) et de toute réalité, il s'interdit d'emblée la saisie de la finitude et de l'existence fragmentée dans sa vérité

³⁶ Sur cette question, cf. notamment G.-Ph. Widmer: « Notes sur la négativité dans la philosophie de Hegel », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel 1977, p. 144-177.

³⁷ Cf. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Francfort/Main 1966. Adorno parle à propos de l'histoire universelle d'une « logique du déclin » (p. 407) et envisage l'histoire sous l'angle du « périssable » (p. 351). T. Koch et K.-M. Kodalle ont souligné l'honnêteté d'Adorno qui, sous le coup de la « scandaleuse négativité du Mal dans l'histoire et dans le présent », a osé mener sa réflexion jusqu'aux apories extrêmes, cf. *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung*, Stuttgart 1973.

fragile et singulière. Nous avons à reconnaître ici le choc de deux philosophies incompatibles: l'affirmation de l'être singulier et incoordonnable de toute réalité individuelle, d'une part, le pari sur la totalité, d'autre part.

2. J'ajoute, à ce premier argument philosophique, un argument plus particulièrement herméneutique. La problématique de Pannenberg ne nous paraît pas faire droit, en effet, à la pluralité des interprétations relatives à un même élément de l'histoire. Il ne suffit pas d'entrevoir, comme le veut Pannenberg, l'enchaînement progressif et dialectique des parties dans une totalité supérieure; il faut s'interroger, plus fondamentalement, sur l'interprétation des parties et des réalités individuelles prises dans leur identité propre. Or Pannenberg postule ici implicitement que ces parties ou que ces réalités individuelles recèlent *un sens univoque et évident*. A l'a priori discutable de la cohérence et de la convergence (cf. notre argument précédent) s'ajoute donc le postulat tout aussi contestable de l'univocité des faits. *L'optimisme dialectique de Pannenberg se double d'un optimisme sémantique*: le sens n'est pas seulement supposé évident dans l'enchaînement des totalisations, il est déjà admis comme une donnée non problématique des éléments individuels, en dehors même de leur totalisation.

Pour le dire clairement, Pannenberg fait preuve, en la matière, d'un *positivisme épistémologique*: les faits ont leur sens en eux-mêmes, et le processus historique, traditionnel et dialectique dans lequel ils s'inscrivent ensuite ne peut que confirmer cette évidence non problématique et cette univocité linéaire de leur signification globale. On constate, déjà dans les prémisses philosophiques de Pannenberg, que le sens ne peut advenir à l'histoire et à la réalité que si l'on table empiriquement sur la structure interne qui les caractérise: aucune révélation ne saurait jeter sur elles un éclairage qui viendrait contredire le sens immanent qui les habite et que nous pouvons reconnaître en elles. D'une certaine manière, tout est joué dans l'analyse interne de l'histoire et de la réalité; la structure formelle dans laquelle la révélation chrétienne pourra s'énoncer est prédéterminée et anticipée par l'analyse philosophique de l'histoire et du réel.

3. Néanmoins, notre critique demeure incomplète si nous ne relevons pas la manière dont Pannenberg entrevoit les rapports entre la catégorie philosophique de totalité et l'affirmation chrétienne de Dieu comme réalité transcendant toute totalisation.

Pour lui, Dieu ne se confond pas, comme pourrait le faire croire une lecture superficielle, avec la totalité. Au contraire, la totalité pensée par la philosophie et par les sciences humaines n'apparaît en théologie

que sous la forme d'un *corrélât* (essentiel) de l'idée de Dieu. Ce n'est pas la totalité, mais Dieu qui constitue le thème central de la théologie chrétienne (490). Dieu ne se réduit pas à la totalité du réel, sans quoi il pourrait également être l'objet d'une nouvelle totalisation et devenir ainsi partie d'un tout plus vaste: Dieu échappe à la dialectique des totalisations, il en transcende la finitude. C'est dire aussi les limites de la totalité, qui ne saurait se constituer elle-même, se suffire à elle-même (490). La totalité, comme unité de ses parties, ne peut être pensée comme unité qu'à la condition de reconnaître en elle une réalité unifiante supérieure, c'est-à-dire la réalité à la fois transcendante (différente) et immanente (intégrante) de Dieu. Pannenberg en arrive dès lors à comprendre la réalité de Dieu comme « unité unifiante » et constituante de toutes les totalités (cf. 490 s.)³⁸. Sans doute, il l'admet lui-même, une telle conceptualisation demeure fragile: l'idée d'une unité unifiante reste tout à fait abstraite. Seule l'affirmation christologique de l'unité de Jésus avec Dieu permet de donner un sens concret à une telle approximation (cf. 493). Quel est alors le mérite particulier et l'apport objectif de la catégorie de totalité pour la théologie chrétienne ? « La catégorie de totalité (*Ganzes*) (et de partie) trouve ici sa signification spécifique pour la théologie: elle rend possible la médiation intellectuelle (*gedankliche Vermittlung*) entre la réalité finie de l'homme (*dem Endlichen*) et la réalité absolue de Dieu » (493); cette affirmation est fondée dans le fait que, par le processus de l'histoire universelle, Dieu opère la médiation entre sa création et lui-même (*ibid.*). En d'autres termes: sans la catégorie abstraite de totalité, la théologie ne pourrait pas expliquer, intellectuellement et rationnellement, comment se passe concrètement — dans la révélation du Christ — la rencontre de Dieu et du monde, de l'absolu et de l'historique.

La construction intellectuelle de Pannenberg est impressionnante. Sa rigueur ne doit cependant pas nous faire illusion. La manière dont Pannenberg échappe au monisme (Dieu comme totalité des totalités et donc aussi comme totalité totalisable, comme partie parmi d'autres), sans tomber pour autant dans le dualisme (Dieu comme unité totalement étrangère au monde qu'il unifie), est certes louable, mais cela ne l'empêche pas de *construire le concept ou l'idée de Dieu à partir et en fonction de celle de totalité*. A notre objection philosophique et herméneutique doit s'adjoindre une objection théologique et christologique: s'il est vrai de penser que le concept ou l'idée de Dieu ne peuvent être utilisés que dans l'optique de la catégorie de to-

³⁸ Cf. aussi *GSTh* 1, 138 ss.

talité, comment faire le lien avec une idée de Dieu rigoureusement déduite de la révélation de Dieu dans l'histoire, la croix et la résurrection de Jésus de Nazareth ? Ce n'est pas seulement pour nous une question de *méthode*, c'est tout autant une question de *langage et de transcription herméneutique*: dire et énoncer Dieu comme le Dieu de Jésus de Nazareth, comme le Dieu d'un Jésus crucifié, et comme le Dieu qui a ressuscité ce crucifié, n'implique-t-il pas une façon décidément non spéculative, non métaphysique et non englobante de dire et d'énoncer Dieu ? N'y a-t-il pas incompatibilité, sur ce point en tout cas, entre l'affirmation onto-théologique (M. Heidegger) ou métaphysique de Dieu et l'assertion théologique d'une manifestation de Dieu *sub specie historiae, crucis et resurrectionis Jesu* ? Pour ma part, disant Dieu en Jésus de Nazareth, je ne saurais transgresser la finitude singulière de la révélation biblique. Toute la question sera de savoir quelles conséquences une telle radicalisation christologique de l'affirmation de Dieu aura lorsqu'il s'agira de parler du Dieu créateur, dont il est aussi question dans la catégorie de totalité. L'honnêteté commande d'avouer l'aporie devant laquelle toute théologie chrétienne se trouve placée: comment reconnaître, dans le Dieu de Jésus, le créateur universel du monde, sans tomber dans les illusions d'une métaphysique générale ? Comment rattacher la christologie à la doctrine de Dieu ? Pannenberg s'est efforcé de répondre à cette question en pensant la réalité même de Dieu sur la base de la christologie. Il n'a pas montré de manière convaincante que cette option théologique était nécessairement compatible avec une réflexion centrée sur la catégorie de totalité. Il n'a sans doute pas identifié Dieu à la totalité ou au processus global de l'histoire universelle, comme on le lui a trop légèrement reproché³⁹; dans quelle mesure, par contre, n'a-t-il pas déduit logiquement le concept de Dieu — sur lequel repose aussi toute la christologie — d'une réflexion spéculative sur la totalité ?

Ces dernières considérations sur la totalité et sur le sens nous ont rapproché du point de vue de W. Weischedel: la théologie fondamentale de Pannenberg renouvelle l'ancienne théologie naturelle et ses illusions, en s'appuyant sur une conception spéculative et rationaliste de l'homme et de l'histoire, mais aussi en développant une théorie englobante et univoque du sens et de la totalité.

*

* *

³⁹ Je pense aux travaux de E. Mechels et de H. Th. Goebel.

Ces questions critiques à Pannenberg répondent à un *souci herménéutique et pastoral concret*. La tâche délicate et dangereuse des Eglises d'aujourd'hui n'est-elle pas de vivre et de dire l'*Evangile du Christ* en plein cœur d'un monde immense et divisé ? Tel est le défi lancé aux chrétiens : *témoigner*, avec honnêteté et avec cohérence intellectuelles et personnelles, de la *puissance de changement* extraordinaire contenue dans la figure historique d'un homme à bien des égards marginal et particulier; dire à *tous* les hommes, dans *toutes* les situations du monde, mais aussi et par conséquent à mon prochain le plus proche et à mon ennemi le plus quotidien, que le *salut universel* nous est donné gratuitement dans le visage paradoxal et limité de Dieu, dans l'infiniment fragile d'une croix et d'une foi, et non pas dans la réalisation de nos désirs de totalité et d'absolu; vivre la difficile et libérante suivance de Jésus de Nazareth dans la conscience aiguë de la victoire du particulier sur le général, de la parabole sur la sécurité intellectuelle, de la croix sur la totalité, du choix libre et personnel sur la démonstration, du risque sur la conciliation.

Oser penser la foi et l'action des chrétiens, en passant par la médiation particulière d'une révélation singulière, et par la médiation d'un acte de foi sans filet et sans garantie; oser relier l'universalité du salut à la précarité de la foi au Christ, voilà l'enjeu existentiel et ecclésial d'une réflexion théologique enracinée dans l'humain et portée par l'avènement de Dieu. L'exposé et le questionnement de la théologie de W. Pannenberg nous conduit à nous *reprendre*, à nous *ressaisir* et à nous *redéfinir*, dans l'horizon d'une pratique, d'un témoignage et d'un dire.

Troisième partie

Reprise théologique de quelques-uns des
défis posés par Pannenberg
à une « théologie de la révélation »

Chapitre I

Pour une théologie de la révélation

Thèse: La théologie chrétienne est, par définition, une théologie de la révélation.

L'expression « théologique de la révélation » doit être entendue à la fois au sens d'un génitif objectif et d'un génitif subjectif:

a) La théologie prend pour objet, à l'exclusion de tout autre, la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Tous les lieux qu'elle envisage (la création, la loi, l'homme, l'eschatologie, etc.) doivent être traités à la lumière de cet objet central, et comme en faisant partie.

b) La théologie ne parle pas seulement *de* la révélation (*von* ou *über Gott*), elle parle aussi *à partir de* la révélation (*aus Gott*): elle ne peut dire Dieu qu'en se mettant dans l'obéissance à l'écoute de ce qu'il dit dans l'Écriture. Le discours de la théologie est à comprendre comme l'essai de correspondre (*Entsprechen*) à un dire et à une parole qui la constituent (*Sprechen*).

§ 1. La théologie chrétienne est par définition « théologie de la révélation »

Il s'agit là pour nous d'un axiome de base, d'un point de départ tout à fait partial et unilatéral de la théologie chrétienne. Il ne nous est pas donné comme le résultat d'une recherche ou d'une enquête, comme le commencement théoriquement possible d'une connaissance ou d'une science religieuses. Il ne découle pas d'un *a priori* logique, philosophique ou spéculatif. Il n'est pas possible de l'englober dans une théorie plus large et

plus universelle, d'en rendre compte au moyen d'une philosophie de la religion ou d'une herméneutique du fait religieux. C'est bien une donnée absolue, un axiome de base, étroitement lié à l'acte de la confession de foi christologique. La théologie ne peut être science rigoureuse, sur ce point, qu'en s'avouant pour ce qu'elle est: réflexion et pensée secondes, dérivées, parce que relatives à une constellation de sens antérieure et fondatrice, à l'unité donnée et constituée de la révélation et de la foi.

Tel est le premier élément à souligner avec force: la théologie chrétienne s'appuiera, en toute honnêteté et rigueur, sur l'objet qui la constitue, c'est-à-dire sur la révélation définitive¹ et absolue de Dieu en Jésus-Christ. Il importe de préciser d'emblée que cette révélation, en son essence concrète et manifeste, n'a rien d'une évidence naturelle ou d'un savoir objectif. Littéralement, l'esprit de l'homme n'est en mesure ni de la prévoir ou de l'anticiper, ni de la décrire ou de la mesurer: elle transcende absolument les possibilités intrinsèques de la connaissance ou de l'être². Un texte biblique, parmi d'autres, atteste la légitimité de ce point de départ: « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme (...), c'est à nous que Dieu l'a révélé par l'Esprit » (1 Co. 2, 9-10)³. En ce sens, la vérité de la révélation nous apparaît comme une vérité de type subjectif et particulier, proposée à l'adhésion et à l'appropriation libres de l'homme, non comme une vérité objective et universelle que chacun pourrait admettre sur le mode d'une connaissance naturelle⁴. En d'autres termes, plus théologiques, elle est une vérité de foi, suscitée par l'Esprit de Dieu; elle ne se confond aucunement avec

¹ L'affirmation de ce caractère définitif de la Révélation n'est nullement contradictoire avec celle, complémentaire, de sa dimension eschatologique (cf. ci-dessous, ch. 2, 2). C'est d'ailleurs sur cette relation que Pannenberg a centré l'ensemble de ses travaux: cf. par exemple « Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie », *KuD* 25, 1979, 88-105, en réponse aux travaux publiés en son hommage dans *KuD* 24, 1978, 229-320.

² M. Faessler décèle ici un parallélisme étonnant entre la pensée d'E. Lévinas et celle de K. Barth, cf. son article: « L'intrigue du Tout-Autre: Dieu dans la pensée d'E. Lévinas », *ETRh* 55, 1980, 501-536.

³ Il est frappant de voir que W. Pannenberg, dans son argumentation de 1961, renvoie seulement à 2 Co. 4, 2-4, jamais, à ma connaissance, au texte que nous citons, cf. *OaG* 99: *GC* 173 y fait allusion dans un autre contexte. Dans un de ses textes les plus récents (« Wahrheit, Gewissheit und Glaube », *GSTh* 2, 226-264), Pannenberg insiste à nouveau — dans la ligne de ses prises de position antérieures — sur le savoir lié à la foi et il cite Rom. 6, 8 s. et 2 Co. 4, 13 s. (234), sans relever l'aspect spécifique d'un tel savoir, qui ne relève pas de la raison, mais est de l'ordre de la foi.

⁴ Nous disons cela, de toute évidence, contre la conception de la foi élaborée par Pannenberg dans *OaG*, *GSTh* I et 2.

une réalité immédiatement accessible à l'homme, à sa raison ou à son expérience.

Cette altérité radicale de la révélation, qui découle de la spécificité de son objet, n'autorise en rien à suspecter en la théologie de la révélation un quelconque « positivisme de la révélation » (D. Bonhoeffer) ⁶. La révélation dont il est question ici ne se propose pas à nous comme une donnée immédiate, positive et objective, sur laquelle nous pourrions mettre la main ou dont nous pourrions disposer ⁷; elle n'est en aucune manière un fait brut livré en toute évidence à un sujet connaissant, mais elle représente un événement irréductible, *sui generis*, que nous ne pouvons pas comprendre ni même approcher en dehors de la référence au Sujet absolu qui le constitue, Dieu dans sa parole d'auto-manifestation.

Le caractère axiomatique qui est ainsi reconnu à la révélation de Dieu en Jésus-Christ n'a donc pas à être justifié préalablement. Il s'agit à notre avis d'un choix intimement lié à l'essence de la foi chrétienne. Nous n'aurons donc pas, à ce stade, à en légitimer l'usage, car tout essai de médiation ou de conciliation avec un autre modèle possible — anthropologie fondamentale, théologie naturelle, etc. — ne ferait que le mettre en question et lui enlever toute pertinence. Notre point de départ axiomatique adopte, sans ambiguïté, une joyeuse bonne conscience, qui rend superflue toute prise au tragique des arguments adverses. Nous nous situons d'emblée dans l'intelligence de la foi et non dans l'abstraction d'un *fide remota* ⁷.

§ 2. La révélation dans son unicité

Sur ce point, nous ne pouvons que constater l'accord profond qui subsiste entre W. Pannenberg et K. Barth: parce qu'elle est, au sens strict, révélation de Dieu (= l'objet) par Dieu (= le sujet), *Selbstoffenbarung Gottes*, la révélation de Dieu en Jésus-Christ est une révélation *unique*.

⁶ Sur les limites de l'interprétation bonhoefferienne de la théologie de Barth, cf. Gestrich: *Neuzeitliches Denken*, op. cit., p. 323 s.: Gestrich discerne avec finesse que l'entreprise barthienne, loin de consacrer un *sacrificium intellectus* et un objectivisme, repose sur une « saisie rationnelle du mystère ».

⁷ Cf. à ce sujet l'excellent résumé que donne E. Busch de l'interprétation de Barth chez E. Jüngel: « Un Magnificat perpétuel », in K. Barth: *Index général et textes choisis, Dogmatique*, Genève 1980, p. 34.

⁷ A l'instar de la manière dont K. Barth s'est situé face à la théologie naturelle, cf. par exemple *Dogmatique* 11/1 ², 164-165 (= *Index*, 238 ss.).

Dès l'instant où la théologie prend au sérieux cette révélation de Dieu dans son caractère plénier de révélation, elle reconnaît qu'il n'y a qu'une seule et unique révélation et par conséquent un seul discours à son sujet, la *théologie*.

Il peut paraître banal de souligner, mais il n'en est rien: la thèse de l'unicité de la révélation s'oppose aux théories multiples d'une *double révélation* de Dieu, et en particulier à sa formulation classique dans la théologie allemande moderne, où certains auteurs ont jugé nécessaire de distinguer la *Schöpfungs-offenbarung* (révélation de Dieu dans sa création, ou l'*Uroffenbarung* (révélation primitive), de la révélation proprement christique⁸.

A notre avis, nous sommes placé ici devant un choix très essentiel. Car de deux choses l'une: ou bien — ce sera notre option — la création (et le discours qui l'accompagne) est *ordonnée* à la révélation du Christ⁹, ou bien elle représente une connaissance de Dieu accessible *aussi* en dehors de toute référence au Christ. Dans le premier cas, la création ne manifeste rien d'autre (si l'on peut dire) que la présence, l'action et la volonté du Dieu de Jésus; la théologie n'a pas à construire son concept de création ou à en développer le sens *comme si* la manifestation définitive de Dieu en Jésus de Nazareth, mort et ressuscité, pouvait être tenue en réserve, suspendue, différée: ce serait céder à l'illusion d'une théologie se contentant d'aligner divers objets (création, révélation, etc.) sans en voir l'unité profonde et la référence fondamentale (christologique). Au contraire, dans le second cas, la connaissance de Dieu dans la création est supposée possible grâce à la médiation d'un savoir naturel ou rationnel, sans rapport intrinsèque avec la connaissance de Dieu donnée en Christ; elle se confond en définitive avec ce que peut atteindre une théologie naturelle au sens où nous l'avons comprise ci-dessus¹⁰.

La manière dont nous comprenons l'unicité de la révélation de Dieu en Christ nous porte cependant à nous séparer du type de théologie de la révélation mis en œuvre par W. Pannenberg. Ce dernier, en effet, s'est

⁸ Cf. à ce sujet les analyses de C. Gestrich, *op. cit.*, p. 295 ss.

⁹ Quoique très opposé à ce qu'il nomme la réduction christomoniste barthienne, L. Scheffczyk reconnaît en définitive que la « theozentrische Sinnbestimmung » de la création culmine dans sa « christozentrische Sinnbestimmung », cf. *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, p. 27 ss. et 40 ss. Chez K. Barth, la création demeure toujours ordonnée à la rédemption, cf. aussi bien KD IV/3 que III/1 (cf. E. Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden*, *op. cit.*, p. 19 n. 26).

¹⁰ Selon nous, une théorie conséquente de la *Schöpfungs-* ou de l'*Ur-Offenbarung* revient toujours à une forme de théologie naturelle, comme l'avait très bien compris Barth.

tourné sans ambages vers une *Offenbarungstheologie*, et il a clairement reconnu la priorité de droit et de fait de la révélation christique dans la connaissance même de Dieu; mais il a établi une corrélation nécessaire (nécessaire du point de vue de l'argumentation et de sa crédibilité devant le *forum* de la modernité) entre cette révélation et le projet d'une anthropologie fondamentale. En affirmant, avec force et brio, que la compréhension de l'homme comme être ouvert à Dieu, comme *Frage nach Gott*, constitue un préalable nécessaire à l'explication rationnelle (et donc théologique) de la révélation, Pannenberg a explicitement remis en cause son point de départ. L'anthropologie générale joue, chez lui, le même rôle que la théorie de l'*Uroffenbarung* ou de la *revelatio generalis* dans les meilleurs exemples de théologie naturelle ou apologétique. Une conception, une idée, même nominale, de Dieu sert à vérifier la vérité et la crédibilité de la révélation: c'est là le glissement fatal, à notre sens, d'une authentique théologie de la révélation vers une théologie naturelle de frappe nouvelle ¹¹.

Pourtant, la pensée de Pannenberg nous oblige à nous poser la question suivante: en affirmant que la révélation est unique, ne courons-nous pas le risque de tout concentrer sur la pointe d'épingle que constitue l'événement du Christ, au détriment de l'histoire du salut et de l'histoire universelle — de la création à la révélation de la Loi, des prophètes à Jésus-Christ, de Jésus de Nazareth à la fin de l'histoire —, et de succomber ainsi au *christocentrisme*, voire au *christomonisme* tant reprochés à K. Barth? Comment la thèse de l'unicité de la révélation permet-elle en particulier de rendre compte de la signification de l'Ancien Testament et de thèmes comme la Loi, la colère de Dieu, etc. ¹²? Voici notre réponse à cette question: l'unicité de la révélation ne signifie aucun *christomonisme*, aucune réduction à l'histoire et à la personne de Jésus séparées de leur contexte historique et sémantique; elle s'accompagne, par contre, d'une lecture radicalement *christocentrique* de la révélation, en ce sens que toute l'histoire du salut, le processus global qui conduit de la création à la fin de l'histoire, à la rédemption, est compris en fonction et à partir d'une clef définitive,

¹¹ Notre analyse est confirmée par celle de Ch. Gestrich, qui estime périmée, chez Pannenberg, la distinction entre « une théologie christocentrique de la révélation » et « une théologie naturelle protestante », *op. cit.*, p. 325. C'est là pourtant un jugement que Pannenberg ne voudrait aucunement admettre, dans la mesure où il a écarté en principe (mais pas dans les faits) toute idée de théologie naturelle !

¹² C'est dans ce sens que vont les critiques adressées à K. Barth par P. Althaus (cf. « Die Inflation des Begriffs der Offenbarung in der gegenwärtigen Theologie », *ZSTh* 18, 1941, 134-149, cf. 134 et 137 s.) et par W. Elert (« Gesetz und Evangelium », dans *Zwischen Gnade und Ungnade*, Munich 1948, p. 132-169, cf. 132 s.).

l'événement christique saisi dans toutes ses dimensions. La différence établie de la sorte entre christomonisme et christocentrisme est capitale. Le christomonisme non seulement *réduit* l'ensemble de la réalité du Christ, mais il *identifie* de plus le Christ et la réalité. Qui dit « christomonisme » finit toujours par dire: « Christ est le Tout », là où il convient de dire: « Toutes choses sont en Christ ». L'homme, Dieu, la nature, le monde sont tenus pour foncièrement identiques au Christ. Le christomonisme est une gnose.

Il en va tout autrement lorsque l'on parle de christocentrisme. Nulle confusion, ici, entre le Christ et le monde. Le point de vue christocentrique, comme son nom l'indique, concentre et recentre l'ensemble de la réalité sur le Christ, reconnaît dans le Christ la clef de lecture positive et pleinement suffisante du monde et de la vie. Le Christ n'est pas le Tout, mais il éclaire le Tout de manière décisive, en lui redonnant son sens. Christocentrique et non christomoniste, la théologie de la révélation se doit de rendre compte, sous cet angle particulier et partiel que constitue la christologie, de la totalité du réel, de l'être humain dans la structure intime de son existence et de Dieu dans sa vérité même. Le christocentrisme est de l'ordre du choix, de l'engagement, du pari herméneutique; à l'inverse d'une gnose, il ne prétend pas englober tous les points de vue dans une universalité trompeuse et fictive: il avoue clairement son parti-pris christologique, sa limite positive.

C'est bien là la raison de la précarité singulière qui caractérise la théologie de la révélation, comparée à tous les systèmes rassurants que essaient de se substituer à elle. Contre toute raison et contre toute auto-justification, elle ne peut être, en son début comme en son cours, que *théologie de la Croix*. Elle n'a pas la possibilité de relativiser son fondement christologique. Elle n'a pas le droit d'aligner, à côté du Christ, d'autres dieux, d'autres connaissances, d'autres éléments du monde, d'autres données fondatrices. *Solus Christus!* Constamment, la raison, le bon sens, l'analyse, l'hypothèse essaient de compléter, de justifier, d'équilibrer, de relier cette vérité partielle et exclusive, d'en anticiper la rationalité en la mesurant à l'aune d'une Raison préalable et supérieure. La théologie est en danger de ne plus comprendre l'insistance johannique sur le Fils unique (cf. Jn 1, 17-18¹³; 10, 30; 14, 6¹⁴) et l'affirmation non moins centrale de Paul,

¹³ Le v. 17 est souvent utilisé dans le sens de la théorie luthérienne moderne de la Loi et de l'Évangile. Mais le v. 18 montre bien que Jean n'admet pas deux types de révélation; la manifestation de la grâce et de la vérité, donnée en Christ, le Fils unique de Dieu, constitue l'essence de la révélation.

selon lequel la grâce même de Dieu est « accordée en un seul homme, Jésus-Christ » (Rm 5, 15).

Nous disons bien: *solus Christus*, et non pas: *solus Jesus*. Le christocentrisme n'est pas à confondre avec la « jésulogie » — on nous passera ce terme technique repris de l'allemand ! —, si fréquente dans certaines formes de la piété protestante en particulier. La théologie de la révélation ne s'appuie pas sur la personne ou sur les mérites particuliers de Jésus, comme s'ils présentaient en eux-mêmes un quelconque intérêt sentimental, anthropologique ou spirituel, mais sur le *lien constitutif* que le Nouveau Testament établit et maintient entre ce Jésus de Nazareth, figure singulière, et son Dieu. *Solus Christus*, cela veut dire que nous partons sans hésitation de la manifestation pleine et véridique de Dieu en Jésus, confessé comme Christ et Seigneur, et non pas de l'attitude ou de l'éthique de Jésus. Jésus n'est pas d'abord modèle de vie ou prédicateur convaincant (il peut être reconnu comme tel *a posteriori*), il nous apparaît centralement comme révélation de Dieu en personne, *Deus in persona*. Un tel enjeu, immanent à une vraie théologie de la révélation, mérite d'être souligné, quand on voit les ravages provoqués, dans la théologie contemporaine, par une foule de conceptions « jésulogiques » du Christ. Nous n'avons pas à imiter Jésus, à faire « comme lui », à reproduire sa « pratique » — que nous la considérons comme éthique ou politique, réactionnaire ou révolutionnaire — mais à nous inspirer — dans une obéissance libre (!) — de la révélation et de la grâce de Dieu advenant en lui, de la manifestation, en lui, en sa personne, dans ses actes et dans sa parole, dans sa mort et dans sa vie, de la grâce et de la vérité glorieuse de Dieu ¹⁵.

L'unicité de la révélation implique dès lors le rejet de toute théologie

¹⁴ Il nous paraît tout à fait typique que, dans la *Christologie*, Pannenberg ne cite ni Jn 1, 17-18, ni Jn 14, 6. De même, U. Wilckens, dans le paragraphe qu'il consacre à la révélation selon Jean (OaG 80-87), insiste à tel point sur le couple « histoire-eschatologie » qu'il en perd de vue l'exclusivité de la révélation, trait pourtant caractéristique du johannisme, et ne cite aucun des deux textes mentionnés. Tout en soulignant avec force l'unicité christologique de l'auto-révélation divine, Pannenberg semble avoir reculé devant ces textes, qui excluent *a limine* toute vérification de la révélation dans une donnée anthropologique ou ontologique indépendante.

¹⁵ Nous indiquons par là qu'une théologie de la révélation dépasse tout à fait le seul niveau formel; elle ne dit pas seulement: Dieu s'est fait connaître en Jésus-Christ, elle embrasse aussi le *contenu* de cette manifestation, la justice (Rom. 1, 17), la grâce (Rom. 5, 15) et la vérité (cf. Jn 1, 18). La révélation est bonne nouvelle, Evangile; c'est à partir de ce contenu central et prioritaire qu'il y a lieu de parler de la Loi et du péché, de la création et de l'histoire, de la situation de l'homme, etc.

naturelle. Il n'y a pas de révélation naturelle¹⁶ ou générale, il n'y a pas de révélation première, liée à la création ou à l'origine du monde; la révélation de Dieu au sens strict se noue et se décide dans l'histoire et dans le destin de Jésus-Christ.

Excursus

Le texte de Rom. 1, 17 ss. a souvent servi de *locus classicus* à tous ceux qui voulaient défendre l'idée d'une double révélation¹⁷.

Paul parle effectivement dans ce texte de plusieurs révélations et semble ainsi mettre en question notre thèse de l'unicité de la révélation. Dans le texte de Rom. 1, 17 ss., il est question de trois révélations distinctes: révélation de la justice de Dieu (v. 17); révélation de la colère de Dieu (v. 18); révélation de Dieu dans le cosmos (v. 19-20). Mais c'est à notre avis l'ordre de la démonstration qu'il importe de bien voir. La révélation de la justice de Dieu — en termes équivalents: de sa grâce — est première. K. Barth a raison de remarquer à ce propos que Paul ne parle du jugement de Dieu que sur la base de la révélation de sa justice¹⁸; G. Bornkamm le confirme d'ailleurs: « C'est parce que Dieu fait connaître sa *dikaïosunē* que toute *adikia* des hommes apparaît maintenant aussi au grand jour »¹⁹. Sans doute Paul admet-il la permanence, même après la chute, d'une connaissance naturelle de Dieu; mais le statut de cette connaissance naturelle demeure des plus ambigus: d'une part, elle rend possible la condamnation de l'homme, incapable de se conformer à sa destination première; elle ne sert qu'à dévoiler la colère de Dieu; d'autre part, cette manifestation de la colère de Dieu ne prend tout son sens qu'à la lumière de la manifestation de sa justice.

On ne saurait donc isoler l'affirmation d'une connaissance naturelle

¹⁶ On signalera ici la solution nuancée de R. Bultmann: « L'idée de révélation dans le Nouveau Testament », *Foi et Compréhension* II, Paris 1969, p. 13-51. D'une part, Bultmann affirme: « Il y a ainsi une 'révélation naturelle' ou du moins il y en a eu une » (p. 41 s.); en ce sens, chronologique, la révélation du Christ « n'est pas la première » (p. 41); mais Bultmann précise d'autre part: « la révélation n'est donc rien d'autre que le fait que constitue à lui seul Jésus-Christ » (p. 33). L'élucidation du rapport entre ces deux affirmations reviendrait à développer l'ensemble de la théologie de Bultmann.

¹⁷ Cf. à ce sujet en particulier: C. Gestrich: *ap. cit.*, p. 307 ss.; G. Bornkamm: « Die Offenbarung des Zornes Gottes », dans *Das Ende des Gesetzes*, Ges. Auf., I, Munich 1963, p. 9-33; K. Barth *KD* II/1 p. 108 ss. = II/1 *, p. 97 ss.

¹⁸ *KD* II/1, p. 131 ss. = 117 ss.

¹⁹ « Die Offenbarung » p. 33.

de Dieu dans la création de la réflexion critique que Paul instruit à propos de la Loi, loi qui lui apparaît fondée en dernière instance dans l'Evangile²⁰. La conclusion de K. Barth nous semble devoir être retenue: « Paul parle sans cesse de l'homme naturel en le dépassant (...) Le 'point d'accrochage' n'est pas envisagé comme un donné existant chez l'homme, mais au contraire comme une possibilité toujours *nouvelle, créée* par l'Evangile lui-même »²¹.

Ainsi, il n'est guère possible de recourir à Rom. 1, 17-20 pour justifier une théorie de la connaissance naturelle de Dieu *indépendante* de la révélation christique²².

Qu'est-ce qui nous permet alors d'affirmer qu'il n'y a pas de révélation naturelle, là où Paul relativise seulement cette connaissance naturelle ? C'est qu'un déplacement sémantique considérable s'est opéré entre saint Paul et nous. Ce qu'il appelait « naturel » — dans son langage: le *cosmos* — était considéré sous l'angle de la création et présupposait un horizon commun de foi. A partir de la césure moderne entre foi et raison, christianisme et Lumières, parler de réalités naturelles, en théologie, revient à postuler une autonomie absolue de l'être et de la pensée. Une théologie de la révélation ne peut donc que refuser de se rendre sur le sol miné d'une telle dichotomie. Sans doute peut-elle inclure en son propre discours la référence au naturel et au créé, mais sans jamais céder à l'illusion qu'elle pourrait connaître le sens de ces réalités préalablement à la connaissance du Dieu révélé en Jésus-Christ.

Nous avons mis en évidence l'unicité et l'exclusivité christocentrique de la révélation. Il nous faut préciser maintenant le contenu de cette auto-révélation de Dieu.

§ 3. Dieu se révèle lui-même comme sujet

A la suite de Ph. Marheineke, K. Barth et W. Pannenberg, nous

²⁰ *Ibid.*, p. 33 n. 67.

²¹ *KD* II/1 p. 134 = 120.

²² Cf. Gestrich, *op. cit.*, p. 308 s.

croyons indispensable de comprendre la révélation comme un acte par et dans lequel Dieu se révèle en personne.

Une telle conception, relativement nouvelle, signifie une rupture radicale avec les schémas dogmatiques traditionnels du traité « de revelatione ». La pensée théologique classique distinguait en effet de manière scolaire la *revelatio generalis* de la *revelatio specialis*²⁵. Ce faisant, elle voyait dans la révélation, avant tout, la manifestation de quelque chose, d'un objet; à la limite, et dans les cas les plus contestables, on parlait de la révélation comme d'une vérité abstraite et intemporelle, indépendante non seulement de l'être même de Dieu, mais encore et surtout de son incarnation. En classant ainsi les contenus spéculatifs de la révélation en catégories abstraites, la théologie ne pouvait que passer à côté de la visée centrale du Nouveau Testament, dont le propos n'était pas de développer un concept de révélation, mais de rendre compte de ce qui s'était passé dans l'histoire de Jésus.

Le déplacement progressif de sens qu'a connu la catégorie théologique et dogmatique de révélation est l'expression d'une volonté très nette de retrouver cette visée centrale du Nouveau Testament. Dans la révélation, il ne s'agit pas de la manifestation d'un certain nombre d'objets, de vérités, de théologoumènes plus ou moins intéressants, mais de l'avènement de Dieu à notre monde et à notre vie. Dieu ne révèle pas en Jésus-Christ une vérité secrète et cachée, qui ferait double emploi avec l'événement même de la révélation, mais il se révèle bel et bien lui-même dans l'histoire de Jésus.

Il nous paraît important d'ajouter: Dieu se révèle lui-même comme sujet. C'est là un point de désaccord tout à fait évident avec la position de W. Pannenberg. Il ne nous suffit pas, en effet, de dire que Dieu se révèle lui-même dans l'histoire de Jésus. Il faut préciser qu'en se révélant lui-même, Dieu s'identifie et se personnalise, qu'il manifeste au sein même de l'histoire sa transcendance et sa liberté absolues.

Pannenberg a commis à cet égard un fâcheux contre-sens en pensant

²⁵ Cf. G. Gloege: « Offenbarung, VI », dans *RGG*³, IV, col. 1609 s. Dans une telle formalisation, la révélation, qu'elle soit naturelle ou surnaturelle, est comprise comme la communication d'une vérité cachée; on instaure de fait une théorie de la double vérité, cf. les distinctions usuelles: nature/grâce, raison/révélation, etc. La théologie de la révélation résolument christocentrique que nous proposons a pour effet de rompre avec de telles formalisations de la raison raisonnante; elle se veut une science positive, centrée sur l'événement qui la constitue. — Sur l'histoire des conceptions théologiques de la révélation, on consultera en particulier: R. Lalouelle: *Théologie de la Révélation*, Paris-Montréal 1963; G. Moran: *Theology of Revelation*, Londres 1967; H. Waldenfels: *Offenbarung*, Munich 1969.

que K. Barth aurait fondé sa doctrine trinitaire sur une notion dépassée de subjectivité. K. Barth n'avait aucune prétention philosophique, sur ce point pas plus que sur les autres: il n'entendait pas annexer la catégorie de subjectivité issue de l'idéalisme post-kantien et fichtéen; en recourant à la catégorie de « sujet », il voulait au contraire marquer la transcendance absolue, la gratuité infinie et la liberté souveraine d'un Dieu dont la révélation est et demeure un acte de grâce et de prévenance. Nous devons restituer la catégorie de « sujet » à son terreau d'origine, au langage théologique de la grâce, et non la transcrire dans les termes de la philosophie du sujet !

Nous indiquons de la sorte la nécessité de repenser les relations de la révélation à l'histoire (cf. *infra*, thèse 2) et de redécouvrir la révélation dans sa dimension de *mystère* (cf. thèse 4).

§ 4. *La théologie de la révélation ne parle pas seulement de Dieu (von Gott), elle parle aussi « à partir de Dieu » (aus Gott)*

Nous nous appuyerons ici sur une affirmation d'E. Jüngel: « En définitive, seul Dieu, en tant qu'il parle, peut dire lui-même ce que le mot ' Dieu ' donne à penser.

La théologie appréhende ce fait à l'idée de la catégorie de révélation (...) Dieu ne se rencontre que là où il se donne à expérimenter comme un Dieu qui donne »²⁴. E. Jüngel indique très bien, ainsi, quel est le statut de la théologie chrétienne, et quel lien spécifique elle entretient avec la catégorie centrale de révélation. Nous faisons ressurgir cette donnée essentielle qui semble avoir échappé à la perspicacité de W. Pannenberg: le travail théologique, mené par l'être humain, n'a de sens que s'il se comprend lui-même comme *réponse* ou comme *correspondance* à l'agir et à la venue de Dieu dans sa révélation. Autrement dit, la raison mise en œuvre par la théologie est une raison *éclairée par la révélation*, une raison située dans un contexte totalement nouveau, révolutionnaire par rapport à la définition philosophique qu'on pourrait en donner. La raison théologique est une raison transformée par la dynamique de la révélation, comme l'ont exprimé avec bonheur, quoiqu'à des titres divers, K. Barth, P. Thévenaz et J.-P.

²⁴ *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 14 et 20 (en note).

Gabus²⁵, puisqu'elle devient une raison *répondante*. En soulignant de cette manière le lien unissant nécessairement l'événement de la révélation et la mise en œuvre de la raison théologique, nous ébranlons toute une tradition de bon sens et de raison au sein même de la théologie moderne. Nous nous rallions à l'orientation théologique d'un K. Barth, en prenant mieux conscience aussi de la vérité de cette autre affirmation éclairante d'E. Jüngel, juste après la disparition de Barth, dans la cathédrale de Bâle: « Karl Barth a beaucoup donné à son époque, mais elle en a peu pris »²⁶. Toutes les évidences immanentes à la raison et à l'expérience s'opposent, en effet, à ce que l'on s'incline devant cette découverte théologique: s'il est vrai que seul Dieu parle bien de Dieu, mais que Dieu nous permet cependant de parler de lui, de le nommer et de le désigner en la personne de Jésus, toute connaissance théologique de Dieu s'exprimera dans un discours second et dérivé, selon une correspondance (*Entsprechung*) à la parole première et fondatrice que Dieu profère dans sa révélation. La révélation, dans ce cas, n'est plus à considérer, dans une optique réductrice et objectivante, comme l'*objet* du discours théologique, comme si elle était exclusivement *ce sur quoi* il y aurait lieu de s'exprimer. La révélation — c'est-à-dire « Dieu en personne » — devient *le sujet constitutif et fondateur du discours théologique*, la source et l'origine en vertu de laquelle il est possible et permis de « parler de Dieu », d'une manière responsable.

Excursus

Toute la théorie barthienne de la théologie, son épistémologie critique, est construite sur cette donnée fondamentale de la souveraineté constitutive de l'auto-révélation de Dieu. C'est pourquoi Barth ne peut considérer la connaissance théologique de Dieu, en définitive, que sous la forme d'une *rencontre existentielle et réelle avec Dieu* (cf. *Dogmatique* II/1 *, 21): il n'y a connaissance de Dieu que parce que Dieu agit. A cet égard, il n'est pas indiqué de considérer la connaissance de Dieu comme un *problème*:

²⁵ Cf. K. Barth: *Fides quaerens intellectum*. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry. Neuchâtel 1958; P. Thévenaz: *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, 1960; J.-P. Gabus: *Critique du discours théologique*, Neuchâtel et Paris 1977.

²⁶ Cité par E. Busch: « Un Magnificat perpétuel », dans *Dogmatique*, Index et textes choisis, Genève 1980, p. 31.

dans sa révélation, Dieu apporte à la fois la question et la réponse (*ibid.*, 2). L'attitude de l'homme ne pourra être ici que l'obéissance. A l'inverse de Pannenberg, Barth ne s'interroge pas sur la rationalité ou sur la possibilité de Dieu, il ne l'approche pas sous l'angle d'une hypothèse ou d'un problème, mais il le considère d'entrée de jeu comme la réalité par excellence, comme la source et le fondement certains du discours théologique²⁷. C'est aussi la raison pour laquelle il voit un lien essentiel entre le travail théologique et la rencontre existentielle de Dieu dans la prière²⁸, là où Pannenberg craint de dissoudre la théologie et sa rationalité dans le *no man's land* piétiste du discours à Dieu²⁹.

Il nous paraît dès lors possible et nécessaire d'envisager l'expression programmatique « théologie de la révélation » au sens d'un génitif subjectif: la révélation — Dieu lui-même — se dit dans un acte théologique authentique. Ce n'est pas nous qui prenons possession de l'objet-Dieu,

²⁷ Sur ce problème de la certitude, W. Pannenberg s'est exprimé dans un texte récent: « Wahrheit, Gewissheit und Glaube », *GStH* 2, 226-264, cf. 248 ss. Il y modifie une de ses thèses antérieures, en affirmant que l'adhésion (*Zustimmung*) au message du Christ ne découle pas simplement de la connaissance de ce message: « L'adhésion doit bien plutôt s'ajouter à la connaissance comme un élément qui la complète » (249). Néanmoins, Pannenberg maintient pour l'essentiel son analyse des rapports entre autorité et certitude: nous ne saurions, à son avis, séparer la question de la certitude propre à la foi de l'attitude globale de l'homme face à toute espèce de certitude; une certitude, de manière générale, ne repose pas sur une décision subjective, mais sur la présence même de la vérité (251). A la suite de Hegel, mais d'un Hegel lu davantage du côté du *Vorgriff* que du côté du *Begriff*, Pannenberg comprend la certitude comme anticipation d'une vérité objective (259); sans doute, il admet — la logique même du vocabulaire sujet/objet l'y oblige — que cette certitude de la foi demeure subjective (263), à l'instar de toute hypothèse. Pannenberg ne nous paraît pas avoir réussi à mettre en évidence, dans ce nouvel essai, en quoi la certitude de la foi se distingue fondamentalement d'une certitude hypothétique; il continue à penser la foi comme une forme d'anticipation et d'hypothèse, et passe ainsi à côté de l'essence personnelle et théologique de la foi comme telle. Le contenu qui est censé vérifier la foi et la constater objectivement — la vérité dans son avènement — demeure ici l'objet d'une pure hypothèse, d'une conjecture; si cela peut satisfaire au principe du rationalisme critique (cf. Popper), ça ne rend guère justice au réalisme théologique de la Révélation.

²⁸ Cf. *Dogmatique*, II/1^{er}, p. 20 ss.

²⁹ Cf. son affirmation dans *Grundlagen der Theologie*, op. cit., p. 103: comprendre la dogmatique à partir de la prière (ainsi que le propose H. Ott, à la suite de Barth), c'est « ne plus savoir ce que l'on fait »: bel exemple de la manière dont Pannenberg relègue l'aspect subjectif et spirituel de la foi dans le galetas des antiquités piétistes, au lieu d'y voir le nerf et le moteur de toute vraie raison théologique. Pour nous, la prière ne s'oppose pas à la raison théologique, mais en nourrit l'essor!

mais c'est Dieu, comme sujet, comme initiateur, qui prend possession de nous et suscite en nous la foi (au niveau existentiel) et la théologie (au niveau intellectuel).

La théologie de la révélation se concevra dès lors comme *intellectus fidei*: intelligence s'exerçant sur la foi (*intellectus fidei quae creditur*, génitif objectif), sans doute, mais aussi intelligence provoquée et suscitée par la foi (*fides qua creditur*), auto-compréhension de la foi, en tant qu'elle est fondée sur l'agir de Dieu dans sa révélation.

Mais une objection surgit, que nous ne saurions écarter à la légère. Définir la théologie, cet acte humain de pensée et de réflexion critique, comme correspondance ou comme réponse à l'événement de la révélation, prétendre, en d'autres termes, que *Dieu lui-même se dit dans le travail théologique*, cela ne signifie-t-il pas une identification et une confusion de la dynamique de Dieu avec celle de l'homme ? N'est-ce pas fonder dangereusement en un seul processus la manière dont Dieu se dit et celle dont l'homme est appelé à le dire, et court-circuiter ainsi la *distance* fondamentale (herméneutique et théologique) entre la révélation dans son caractère absolu et le discours théologique dans sa relativité et dans son expression plurielle ? N'aurions-nous pas succombé, par réduction gnosticiante et moniste de la parole théologique à la Parole divine, à une illusion comparable à celle de W. Pannenberg, lorsqu'il construit toute la théologie sur une conception spéculative, humano-divine, de l'histoire (cf. « Christologie et théologie ») ? Une telle question critique va dans la direction entrevue par le même Pannenberg dans son débat avec Gadamer (cf. *GSTh* 1, 108 ss.): l'énoncé humain d'une réalité ne colle jamais directement à cette réalité, une distance herméneutique subsiste toujours entre le dire et le réel. Il en ira de même en théologie: *nous ne saurions admettre une identification de l'assertion et de son objet*. Comment répondre alors à cette objection ? Comment échapper au soupçon plus ou moins explicite d'un *hégélianisme*, que K. Barth lui-même avait déjà dénoncé, en y voyant la confusion entre le mouvement de l'homme et celui de Dieu ³⁰ ?

Nous devons tenir compte de deux éléments principaux:

1. Nous récusons toute idée d'*identification* entre l'être de Dieu et l'être de l'homme, entre l'Esprit de Dieu et l'acte pleinement humain par lequel l'homme est appelé à le penser. Nous disons seulement qu'il y a, en théologie, *correspondance* entre le discours de l'homme et l'auto-révélé-

³⁰ Cf. *Hegel*, Neuchâtel 1955, p. 48-53.

tion de Dieu, lorsque l'homme se laisse guider dans l'obéissance et la foi. Dieu parle, l'homme répond et correspond, selon le jeu de mot qu'affectionne E. Jüngel: *Gott spricht — der Mensch entspricht*³¹; la théologie elle-même apparaît ainsi comme cet effort et cet essai de dire Dieu et de dire l'homme en correspondance dynamique avec ce que Dieu manifeste et révèle de lui-même et de l'homme en Jésus-Christ. Une telle correspondance ne saurait bien sûr abolir ou relativiser la différence qualitative fondamentale qui demeure entre Dieu et l'homme; elle maintient et respecte le caractère premier, fondateur, de la Parole que Dieu prononce, du *Deus dixit* sans lequel il n'y aurait pas de théologie possible. Mais elle rend également compte du fait (fondé dans la christologie) que Dieu n'a pas voulu en rester purement et simplement à cette différence, qu'il s'est gracieusement et souverainement donné à connaître: l'homme que nous sommes ne peut lui répondre (dans la foi d'abord, puis dans le discours théologique), lui correspondre, que sur la base d'un acte créateur, d'une initiative de Dieu. On voit ainsi que cette correspondance entre le discours de l'homme et la Parole de Dieu n'a rien d'automatique ou de nécessaire, qu'elle n'est en rien une main mise de l'homme sur Dieu (*ein geistiger Zugriff*), mais qu'elle ne peut être comprise que sous la forme et sous la condition d'une obéissance et d'une rectitude de l'homme croyant vis-à-vis de la Parole divine.

2. Il appert aussi que nous ne saurions envisager cette correspondance de la parole humaine à la parole de Dieu indépendamment du *don gracieux que constitue la foi*. L'analogie de correspondance qui relie le discours théologique à la révélation est et demeure une *analogia fidei*³². Au point

³¹ « Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie », *EvTh* 22, 1962, 535-557, 552. Par cette thèse, Jüngel entend rendre compte de la possibilité même de l'anthropologie théologique. Nous l'utilisons ici eu égard au discours théologique. Dans un sens voisin, cf. la manière dont J.-P. Gabus valorise l'*analogia relationis* (K. Barth): « ce n'est pas le discours humain qui donne sens au discours sur Dieu, mais c'est ce dernier discours qui fonde en réalité et donne son sens au discours de l'homme », *Critique...*, p. 312. A quoi il faut ajouter que ce « discours sur Dieu » est d'abord discours de Dieu sur lui-même, auto-révélation; sinon, l'on succomberait aux pièges du discours objectivant, par lequel on s'imaginerait pouvoir maîtriser Dieu. La théologie de la révélation nous apprend à distinguer entre Dieu et Dieu, à renoncer à notre maîtrise sur Dieu, à donner enfin la parole à Dieu.

³² Cf. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 383 ss.; J.-P. Gabus: *Critique...*, p. 313: « Mon propre discours (...) ne sera isomorphe au discours de Dieu, que si je me situe dans la connaissance de la foi, dans l'*analogia fidei* ». Toute une étude serait ici à entreprendre sur la différence fondamentale qui sépare un W. Pannenberg (pour qui l'analogie doit être dépassée dans une dialectique proleptique, cf. *GStH* 1, 181-201) d'un E. Jüngel (cf. son

de départ de la conscience théologique, dans sa rectitude et dans sa conformité à la Révélation, il y a toujours la certitude de foi, par et dans laquelle Dieu ouvre les yeux de l'homme et le rend capable de voir et de comprendre ce qu'il lui montre, d'accueillir sa Parole. C'est dans la foi seulement, conçue comme don gratuit de Dieu, abstraction faite de tout préalable, de toute anticipation de la raison ou de l'expérience, que l'homme s'avère capable de compréhension, *capax infiniti* ! La théologie chrétienne n'a de chances et de raisons de correspondre fidèlement à l'être et à la manifestation de Dieu, qu'à la condition expresse de s'avouer comme un *intellectus fidei*, c'est-à-dire comme l'écoute ardente et droite d'une Parole créatrice de foi (cf. Rom. 10, 17: la foi, *pistis*, vient de l'écoute, *akoè*). Telle sera, sur ce point, notre conclusion: la correspondance dont nous parlons ne sera pas une analogie de type ontologique ou fusionnel, selon laquelle l'homme détiendrait en lui-même une capacité naturelle à reconnaître la divinité de Dieu. La possibilité (tout à fait certaine) ³³ qu'a l'homme de connaître Dieu, de lui « correspondre », et par conséquent d'oser faire de la théologie, d'oser penser Dieu ³⁴, lui vient du dehors et d'ailleurs, d'une attribution extrinsèque, par la vertu d'une Parole fondatrice et première. Loin de correspondre automatiquement et mécaniquement à une objectivité massive, à un pur état de fait, la théologie, telle que du moins nous la comprenons, vivra dangereusement — et dans la reconnaissance — du don gratuit d'une Parole autorisante et libérante. Car c'est là, sans aucun doute, le différend majeur qui nous oppose à Pannenberg, et qui nous a conduit tout au long de cet essai: le théologien ne travaille pas d'abord sur des faits bruts et sur leurs interprétations historiques successives, dans une sorte de neutralité herméneutique et dogmatique, mais il a affaire *dès le début*, d'entrée de jeu, à une Parole vivante qui l'interpelle et qui le provoque; le théologien ne procède pas par hypothèse ou par conjectures, mais par fidélité et par choix. Sans doute, il rencontre cette Parole dans le tissu complexe et divers de l'histoire des traditions, de même

dernier ouvrage consacré à la question de l'analogie: *Entsprechungen*. Gott-Mensch-Welt, Munich 1980).

Chez Pannenberg, la « correspondance » entre la révélation et la théologie me paraît refusée ou différée, en ce sens qu'elle devient une question *temporelle*, dépendant de la différence ontologique entre l'anticipation et la fin de l'histoire (ou totalité); Pannenberg *relativise historiquement* la théologie, là où il y aurait lieu de la *fonder* dans l'*intellectus fidei*.

³³ Cf. à ce sujet K. Barth: *KD* II/1.

³⁴ Cf. P. Gisel: « Comment penser Dieu », *RThPh* 1978, II, 165-175.

que la révélation s'inscrit dans la médiation des textes. Néanmoins, il ne saurait y avoir de théologie sans l'*a priori* de la Parole et sans l'audace de la foi. L'histoire des traditions et la diversité des textes ont une fonction dérivée, elles sont les traces et les tests de cette Parole fondatrice.

Chapitre II

L'histoire dans la perspective d'une théologie de la révélation

Thèse: Pour une théologie de la révélation, au sens où nous l'avons définie, l'histoire doit être comprise comme prédicat de la révélation.

Une telle affirmation ne signifie nullement l'engloutissement de l'histoire humaine dans la révélation, elle implique au contraire le respect des limites et de la finitude singulière de l'histoire des hommes. C'est dans la mesure où, se faisant histoire particulière, Dieu donne sens à notre histoire que l'histoire *devient* prédicat de la révélation.

Le sens de l'histoire, sa dimension eschatologique, de même que les rapports entre la foi et la connaissance historique, sont dès lors à comprendre à la lumière de l'événement du Christ.

Négativement, nous nous opposons à toute conception spéculative ou métaphysique qui prétendrait inclure nécessairement l'idée de Dieu dans l'interprétation globale de l'histoire. La finitude essentielle de l'histoire humaine, sa contingence, liée à la texture diversifiée des interprétations qui en rendent compte, va de pair avec la thèse théologique du christocentrisme: l'événement du Christ éclaire l'histoire, mais ne se laisse pas résorber en elle.

§ 1. *L'histoire, prédicat de la révélation*¹

Dans notre thèse précédente, nous avons souligné la priorité fonda-

¹ Cf. K. Barth: *KD* I/2 50 ss. = I/2 * 43 ss., surtout 64 = 56: « La révélation n'est pas un prédicat de l'histoire mais l'histoire est un prédicat de la révélation (...). Ou encore

mentale et principielle de la révélation, en la comprenant d'emblée — dans la foulée de Barth et de Pannenberg — comme auto-révélation de Dieu, c'est-à-dire comme la manifestation souveraine de Dieu dans sa subjectivité absolue. La thèse que nous défendons maintenant découle de la première. Il est facile, en effet, de partir de la révélation, dès l'instant où l'on admet le donné biblique comme la norme du discours théologique et où l'on reconnaît à la catégorie moderne de révélation le droit et la capacité de rendre compte de ce donné. Mais la thèse initiale de la révélation se heurte immédiatement au problème de l'histoire, tel qu'il marque l'ensemble de la conscience moderne². La théologie de Pannenberg nous est apparue comme un effort particulier pour résoudre une difficulté inhérente à la théologie moderne et contemporaine. En fait, les théologies les plus influentes de l'époque moderne n'ont cessé de se battre avec cette question: il suffit de citer ici D. F. Strauss et Schleiermacher, Lessing et Kierkegaard, F. C. Baur et J. A. Möhler, E. Troeltsch et A. von Harnack, W. Herrmann et M. Kähler, Barth et Bultmann, Käsemann et Moltmann. Qu'en est-il des rapports entre l'histoire et la révélation (ou la vérité)? Leur relation est-elle de complémentarité, de conflit ou d'harmonie? Est-il légitime, en notre temps de déconstruction critique et herméneutique, d'hypostasier ainsi des réalités concrètes en concepts abstraits, peut-on parler valablement de l'Histoire et de la Révélation, là où nous ne rencontrons que des attestations partielles, limitées, des témoignages traditionnels épars et divergents, des traces d'interprétation multiples? L'émergence relativement récente du « problème herméneutique » n'a-t-elle pas fait éclater l'assurance et l'arrogance du discours dogmatique et conceptuel, en le renvoyant à la dure différence de l'histoire des traditions et des interprétations, au pluralisme et à la finitude des témoignages?

C'est là un ensemble de questions que nous ne saurions éluder, pour autant que nous tentions de relever honnêtement et sérieusement le défi posé par la théologie de Pannenberg. L'histoire peut-elle être théologiquement comprise et située, abstraction faite du flux herméneutique, incessant et ouvert, que constitue l'histoire des traditions; cette histoire des

il y a lieu d'affirmer: la révélation devient histoire; mais on ne peut pas dire: l'histoire devient révélation. En bref, dans la phrase 'Dieu se révèle' et dans les applications qu'on peut en faire, Dieu est et reste le sujet ».

² Cf. à ce sujet P. Gisel: *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité*. E. Käsemann, Paris-Genève 1977, et le compte-rendu qu'en donne G.-Ph. Widmer: « La théologie dans la modernité », *RThPh* 111, 1979, 47-56.

traditions, à son tour, peut-elle avoir un sens satisfaisant, hors de l'horizon de la totalité et de l'histoire universelle, et indépendamment d'une saisie « spéculative » de l'histoire, comprise comme lieu d'émergence du « divin », de la Totalité; qu'est-ce qui pourrait mieux rendre compte, enfin, de la contingence historique et de sa relation à la totalité que la théorie de l'anticipation, garantie indispensable de son ouverture eschatologique et de sa pertinence théologique ? Voilà, brièvement retranscrites, les questions essentielles devant lesquelles la théologie de Pannenberg nous place. Qu'allons-nous en faire ? Comment notre désaccord sur des points capitaux, relevant de la théologie fondamentale, va-t-il nous permettre d'intégrer la vérité du problème posé ? Comment, en d'autres mots, une théologie de la révélation parvient-elle à *dire le sens de l'histoire*, sans en escamoter ni la complexité, ni la réalité, ni la contingence ? Il importe ici, avant d'aller de l'avant, de rappeler la solution globale proposée par Pannenberg :

a) La révélation, comme auto-révélation de Dieu en Christ, est pleinement historique; elle ne crée pas l'histoire, mais s'y inscrit. Il faut donc présupposer l'existence de l'histoire universelle pour pouvoir parler de la révélation.

b) Nous n'avons jamais accès directement et immédiatement à la présence de Dieu dans sa révélation nue, mais Dieu ne se révèle à nous que dans la médiation indirecte des faits historiques et de leurs interprétations successives.

c) Nous ne pouvons avoir à la révélation historique de Dieu que dans et par une connaissance de type historique et herméneutique, portant sur l'histoire des traditions.

d) La légitimité rationnelle de la révélation peut être vérifiée à la condition de comprendre l'histoire universelle comme le lieu et le processus de manifestation de Dieu comme totalité.

e) La structure proleptique de la révélation christique est vérifiée et corroborée par la structure proleptique de l'histoire universelle comme anticipation de la totalité.

La question qui nous occupe sera dès lors la suivante: comment commencer à parler théologiquement de l'histoire ? Une théorie de l'histoire

(que ce soit une historiologie — théorie de la méthode historique —, une herméneutique, une philosophie spéculative, une description analytique et fonctionnelle, etc.) doit-elle être présupposée, avant même qu'il y ait lieu d'envisager la signification de la révélation ? Le concept d'histoire est-il déterminant pour énoncer le sens théologique de la révélation ?

Je pense qu'il est nécessaire d'établir ici une distinction entre les évidences du bon sens et l'aspect idéologique et philosophique d'une théorie englobante. Pour le simple bon sens, en effet, nous ne sommes pas capables d'envisager l'idée de révélation, ou même sa réalité, en dehors de témoignages indirects, des médiations écrites et traditionnelles que constituent les textes religieux, les écrits bibliques en l'occurrence; aucune religion ne présente ou n'affirme une apparition de Dieu ou de la divinité sans faire appel, d'une manière ou d'une autre, à une forme de tradition, qu'elle soit écrite ou orale: la révélation n'existe pas, en phénoménologie des religions, sous l'aspect d'une donnée brute et nue, dénuée de toute transmission. La révélation, en ce sens, est toujours indirecte, et cela ne vaut pas seulement, à mon avis, pour le christianisme. L'idée même d'une révélation directe et immédiate est une vue de l'esprit, ou tout au plus une certitude isolée et non-communicable. Dès l'instant où je me mets à rendre compte d'une révélation, je la médietise, je la rends indirecte. Ce n'est pas, en d'autres termes, l'essence de la révélation qui la rend indirecte, mais bien plutôt la structure même du langage et de l'existence sociale. En insistant sur l'aspect indirect de la révélation chrétienne, Pannenberg n'a rien dit de théologiquement décisif ou spécifique, il n'a fait que prendre acte d'une réalité socio-culturelle et linguistique élémentaire.

La révélation vient donc à nous, il faut le concéder pleinement à Pannenberg, par le biais limité et fini de la connaissance historique, au travers des médiations de l'histoire des traditions et des interprétations. C'est là une *évidence herméneutique* qu'aucune analyse sérieuse du phénomène de la transmission ne saurait ignorer. L'ennui, justement, consiste dans le caractère purement herméneutique et analytique d'une telle constatation. On ne bâtit pas une théologie, une *assertio*, sur une constatation de fait. La révélation, Pannenberg a dû finalement le reconnaître, n'est pas une catégorie herméneutique, un *instrumentum*, elle a une signification théologique, elle engage le sens de la réalité, elle embrasse sur l'être même du monde et sur la vie des hommes³. Qui prétend énoncer la signification théologique de l'histoire ne peut donc partir inductivement de l'histoire dans sa réalité

³ Cf. « Christologie et théologie », *art. cit.*, 88.

herméneutique; il doit remonter plus haut, à la source du discours théologique, à la révélation elle-même. C'est indubitablement une démarche choquante aux yeux des historiens et des herméneutes; mais c'est la seule, à nos yeux, qui présente une crédibilité et une honnêteté intellectuelle satisfaisantes. Aujourd'hui, plus que jamais sans doute, en ce temps de paresse et de démission de l'esprit, il importe d'avoir le courage de délimiter la chance spécifique du discours théologique.

Nous nous appuyerons dès lors sur la thèse de K. Barth: « La révélation est le sujet de l'histoire, l'histoire est le prédicat de la révélation », parce que nous en sommes arrivé à la conviction qu'elle est la mieux à même de fonder théologiquement le discours chrétien sur l'histoire. Le théologien chrétien dira la vérité de l'histoire au nom de la révélation, c'est-à-dire qu'il se situera à partir d'une instance *différente* de l'histoire comme telle⁴. Négativement, la thèse barthienne implique le refus radical, on ne peut le nier, de toute conception spéculative et moniste de l'histoire. Elle se heurte de front, en particulier, au présupposé philosophique et apologétique fondamental de Pannenberg, selon lequel il serait nécessaire de comprendre l'histoire — comme telle — en fonction de Dieu et de la totalité. Barth ne nie pas la réalité, la matérialité de l'histoire, comme on le lui a bien trop facilement imputé et reproché; il ne se situe pas naïvement hors de l'histoire, dans une sorte de Sur-histoire (*Uebergeschichte*) mythique et illusoire, mais il s'efforce de comprendre l'histoire sous l'angle exclusif de la révélation. Tel est l'enjeu théologique de sa démarche. La révélation, dire premier, interpellation fondatrice et constitutive de Dieu, est donc bel et bien « aux prises avec l'histoire » (P. Gisel), mais elle ne se confond jamais avec elle. E. Jüngel l'a exprimé avec bonheur: « La lutte que la foi mène avec l'histoire pour trouver la vérité de l'histoire serait *perdue d'avance pour la foi* si elle cherchait à se fonder sur des faits historiques. Dieu n'est pas un fait historique »⁵. Notre tentative de saisir l'histoire *sub specie revelationis* ne reviendra donc pas à rejeter l'histoire dans l'ombre de la révélation, ce serait là une entreprise toute négative; elle devra faire droit à l'histoire, lui reconnaître une signification positive dans l'ordre de la révélation; elle nous conduira également à valoriser l'histoire humaine dans sa finitude et dans sa contingence, hors de toute considération théolo-

⁴ Cf. la manière dont Widmer résume la thèse de Gisel: la vérité de l'Evangile est aux prises avec l'histoire, mais inversement c'est le théologien qui lit l'histoire (*art. cit.*, 47).

⁵ « Womit steht und fällt heute der christliche Glaube? », dans l'ouvrage collectif *Spricht Gott in der Geschichte?*, Fribourg-en-Brisgau 1972, p. 170.

gique, en opposition à toutes les velléités crypto-théologiques, spéculatives et apologétiques qui voudraient la sacraliser.

Paradoxalement, une authentique théologie de la révélation, en situant une certaine histoire particulière — celle du Christ, centralement — dans l'optique de la révélation de Dieu, libérera l'histoire humaine de ses folles aspirations à la totalité et à la plénitude: elle sera capable de reconnaître en l'histoire le champ de la finitude, de la pluralité et de la contingence, un champ par définition ouvert et plurivoque. Elle y déchiffrera la possible liberté de l'homme, irréductible à toute lecture nécessitante et spéculative de l'histoire. En définitive, c'est la révélation elle-même qui libérera l'histoire de tout fantasme de totalité ou de plénitude, et qui en constituera le critère, le jugement et la crise ⁶; l'histoire ne connaît pas de nécessité spéculative, elle n'entretient pas de rapport nécessaire avec Dieu, mais sa contingence radicale ⁷ découle de la contingence même de Dieu: Dieu, dans sa libre et souveraine révélation, n'est pas nécessaire ⁸. Il s'agira donc pour nous de comprendre en quel sens et de quelle manière la révélation décide du sens de l'histoire, l'intègre et l'assume, sans se confondre avec elle ou se perdre en elle.

§ 2. Histoire et eschatologie

En soi, l'histoire humaine n'a rien d'eschatologique; son caractère futur, sa *Zukünftigkeit*, n'est pas identique à son éventuelle qualification théologique par l'eschatologie, car elle ne possède pas en soi la possibilité de s'imposer comme une réalité animée ou investie par l'agir de Dieu. L'histoire et le Royaume de Dieu, l'histoire et Dieu lui-même, ne constituent

⁶ J.-L. Leuba pose ainsi l'alternative: « Ou bien admettre qu'il y a un jugement sur l'histoire universelle, mais que ce jugement est porté sur cette histoire au nom d'un critère qui ne se confond pas avec cette histoire, mais qui est donné par une révélation de type prophétique, manifestée sans doute dans un 'kairos' de l'histoire, mais s'imposant comme un critère de toute histoire. Ou bien admettre qu'il n'y a aucun jugement » (dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 158). C'est en effet la seule manière de poser la question, si on ne veut pas se soumettre à la théorie hégélienne d'un jugement immanent à la logique interne de l'histoire, selon l'axiome: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*.

⁷ C'est un de nos étonnements les plus grands: ce thème de la contingence de l'histoire, souligné avec force par Pannenberg dans toute son œuvre, ne l'a pas entraîné à réviser sa conception systématique des rapports entre l'histoire et Dieu. Car on ne peut pas penser la contingence temporelle de l'histoire sans du même coup lui reconnaître une réelle autonomie, dans la pensée, face à l'idée de Dieu.

⁸ Sur cette question, cf. E. Jünger: *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 16 ss.

pas une unité naturelle ou évidente⁹. S'il est vrai que l'histoire, en théologie, n'est que le prédicat de la révélation, qu'en est-il alors des rapports entre l'histoire et l'eschatologie? La théologie de Pannenberg, avec son insistance caractéristique sur la prolepse et sur l'eschatologie, nous oblige à clarifier notre propre concept d'eschatologie. La question nous paraît en effet se ramener à l'alternative suivante: *ou bien l'eschaton* (la réalité ultime) est fonction de l'histoire, *ou bien* l'histoire est subvertie par l'eschaton. *Tertium non datur*.

a) Prenons le premier terme de cette alternative: l'eschaton est une fonction de l'histoire. Dans ce cas, l'eschatologie est à comprendre à partir de l'histoire. Cela veut dire que l'eschaton entretient un rapport de continuité organique avec la texture de l'histoire, qu'il prolonge, confirme et accomplit linéairement l'histoire. Le modèle choisi est indiscutablement celui de la *linéarité* et de la *continuité*: aucune rupture qualitative, aucun conflit fondamental ne viennent entamer la succession non problématique de l'historique et de l'eschatologie. Sur ce point, il me semble que, *cum grano salis*, il y a une indéniable identité de vue entre la théologie de Pannenberg et celle d'O. Cullmann¹⁰. L'histoire continue et linéaire, le *continuum* spatio-temporel comme tel constituent le cadre de référence du discours théologique relatif à l'eschaton¹¹.

⁹ L'histoire comme telle, phénoménologiquement saisie, n'a pas affaire avec Dieu, contrairement à ce que voudrait supposer Pannenberg (cf. sa critique à l'égard de Jüngel, dans *ThRv* 70, 1974, 40 ss.). Comme le dit K. Barth: « Le monde en soi ne produit pas de paraboles du royaume des cieux » (*KD* IV/3 161 = IV/3 * 155; cf. à ce sujet Ch. Link: *Die Welt als Gleichnis*, op. cit., p. 305). Une chose est de constater que l'histoire véhicule des représentations religieuses et des affirmations au sujet des dieux; c'en est une autre que de voir dans l'ensemble de l'histoire une présence réelle de Dieu; c'est là toute la différence qui sépare la théologie de la phénoménologie.

¹⁰ Cf. le débat de Pannenberg avec Cullmann dans *ThaG* 315 ss. n. 24.

¹¹ Il y aurait là toute une étude à mener sur la fascination du modèle théologique lucanien sur la pensée de Pannenberg. Mais il importe de relever d'emblée que U. Wilckens et W. Pannenberg ont passablement réduit la théologie de Luc en lui donnant une portée systématique trop radicale, comme le souligne à juste titre F. Bovon: *Luc le théologien*, Neuchâtel-Paris 1978, p. 44: « Dire que Luc a situé la vie de Jésus dans une histoire du salut est certainement correct. Mais ajouter qu'il a inséré cette *Heilsgeschichte* dans une histoire universelle est une nouvelle exagération ». Lorsque Wilckens ajoute, à côté de l'histoire, la Parole de Dieu et le Nom de Jésus comme autres éléments déterminants, Bovon commente: « L'histoire ne serait donc pas la seule médiation nécessaire au salut. Tant mieux! » (*ibid.*). La suite de l'exposé de Bovon (p. 81-84) montre d'ailleurs que la conception lucanienne de l'histoire du salut et de l'eschatologie repose bien plus sur la Parole et sur l'Esprit que sur la continuité formelle de l'histoire et de l'eschaton.

b) Dans le second terme de l'alternative, l'eschatologie conteste et subvertit l'histoire, elle apparaît comme le discours de l'irruption et de la nouveauté critique; l'*eschaton* ne dérive pas linéairement de l'histoire, il ne se confond pas non plus avec la « futurité » ou avec « la force de l'avenir » (W. Pannenberg), mais il exprime la dimension future *immanente* à la révélation de Dieu en Jésus-Christ. L'*eschaton* est donc à penser ici comme une fonction de la révélation, et non comme une fonction de l'histoire. Sans doute, l'histoire n'est nullement engloutie ou absorbée (*verschlungen*), anéantie par l'eschatologie, comme le voudrait R. Bultmann, avec son insistance typique sur l'aspect présent de la révélation¹²; il ne s'agit pas d'une destruction, mais d'une confrontation, d'une lutte, où s'opposent, au cœur même de la réalité historique, la vérité de la révélation (la grâce) et la réalité pécheresse de l'homme, sa résistance foncière au Royaume de Dieu¹³. L'histoire n'est pas, en soi et pour soi, une réalité eschatologique, mais elle devient, par la vertu dynamique de la révélation, « fonction eschatologique » (E. Käsemann)¹⁴. C'est la révélation, en d'autres mots, qui investit et subvertit eschatologiquement la réalité historique dans laquelle nous nous mouvons. Dans la mesure où la révélation, comme le dit Barth, *devient* histoire, se fait concrètement histoire, elle assume aussi la dimension future de cette histoire.

Cela ne signifie pas qu'il faille parler du « futur comme qualité de l'être » (*Futurum als Seinsbeschaffenheit*) (Ernst Bloch), et confondre ensuite cette qualité ontologique avec l'*eschaton*¹⁵; cela reviendrait à extrapoler directement l'eschatologie de l'ontologie, en déduisant l'*eschaton* des possibilités et des latences intrinsèques de l'histoire humaine et de la réalité dans son ensemble, comme s'il n'y avait plus d'écart qualitatif entre le futur et la venue de Dieu dans sa révélation définitive. Une eschatologie

¹² Cf. en particulier « Histoire et eschatologie dans le Nouveau Testament », dans *Foi et Compréhension* II, Paris 1969, p. 112-128, 127; critique de la thèse de Bultmann par J. Molmann: « Das Ende der Geschichte », dans *Perspektiven der Theologie*, Munich-Mayence 1968, p. 232-250, 242 s.

¹³ H. Ott parle ici, à juste titre, d'une confrontation de l'homme avec la fin de l'histoire, cf. *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses*, Zollikon 1958, p. 63.

¹⁴ La formule se lit dans l'article de Käsemann: « Sackgassen im Streit um den historischen Jesus », *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1965, 2e éd., p. 67. Cf. l'usage qu'en fait E. Jüngel: « Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes », dans *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, p. 126-144, 126 s.

¹⁵ Cf. ici les excellentes remarques de H. Ott, *op. cit.*, p. 11. L'être de Dieu n'est pas englouti dans le fait qu'il vient, mais c'est le fait que Dieu vient qui découle de ce qu'il est, qui manifeste son être véritable. L'eschatologie n'est pas l'expression d'un manque à combler, d'une différence ou d'une déficience en Dieu, mais de la perfection de son être qui se révèle.

théologiquement sérieuse procédera en sens inverse, en s'appuyant sur les deux thèses suivantes:

a) L'eschatologie est un prédicat de la révélation: elle ne peut énoncer la dimension future de la révélation qu'en la comprenant à partir de la venue de Celui qui vient, du Seigneur de gloire qui a ressuscité Jésus de Nazareth.

b) La révélation eschatologique de Dieu, dans sa souveraine liberté, constitue le sens, caché jusque-là de l'histoire universelle. Le concept théologique d'histoire dérive de celui de révélation, et non pas inversement.

A certains égards, ces deux thèses rejoignent bien l'intention de W. Pannenberg, qui pourrait sans doute s'y reconnaître, tant il est vrai que ses positions demeurent toujours dialectiques. Néanmoins, en soulignant, comme nous le faisons, le caractère de *sujet* de la révélation, nous disons, quant à nous, que la révélation, l'eschatologie et l'histoire ne sont pas de purs concepts, des grandeurs que nous pourrions manipuler et dominer dialectiquement. Nous parlons ici d'une réalité qui nous échappe, d'un *mysterium* humainement inaccessible, offert tout à fait gratuitement à la perception de la foi. La présence de l'*eschaton* dans l'histoire n'est autre que l'avènement paradoxal et mystérieux du Seigneur de la fin des temps, du Dieu juge et sauveur, dans notre histoire et dans notre vie. Seule la foi, dans sa dimension à la fois existentielle et cognitive, est à même de reconnaître le sens de l'histoire entrouvert et dévoilé par la révélation christique. Nous devons donc admettre, aussi pénible que cela puisse paraître, le fossé qui sépare la foi de la raison, l'eschatologie de l'ontologie de l'avenir, la révélation de l'histoire universelle. Le seul point sur lequel la théologie chrétienne rencontre la philosophie et les sciences humaines, c'est le terrain et le terreau de l'histoire, l'histoire comme lieu (non comme moyen) de la révélation: bien qu'il ne soit accessible qu'aux yeux de la foi, l'éon qui vient a déjà fait irruption dans notre histoire; c'est dans l'histoire que nous en faisons l'expérience, et c'est dans l'histoire que nous y adhérons par la foi. Mais, pas plus d'ailleurs que « l'éon mauvais qui passe », l'éon qui vient ne fait l'objet d'un pur constat de la raison: leur rapport, comme leur différence, n'apparaissent qu'à celui qui croit au Seigneur du temps, au maître de la révélation.

De quelque façon que nous retournions les données du Nouveau Testament, nous n'échapperons pourtant pas à cette conclusion, qui est la base de la pensée théologique de W. Pannenberg: la structure de la foi et la structure de la révélation sont de type proleptique; la foi anticipe, dans

la vie du croyant, la venue de l'eschaton, de la même manière que la révélation historique de Dieu en Jésus anticipe et annonce la révélation finale et définitive de Dieu au terme de l'histoire. Le discours de l'anticipation appartient bel et bien à l'essence de la théologie chrétienne. Notre désaccord porte plutôt sur le *statut théologique* de la prolepse ^{16bis}.

Loin de nier la structure d'anticipation de la foi et de la révélation, nous pensons qu'il n'y a de prolepse que dans l'ordre et dans la lumière de la foi. L'anticipation demeure fondamentalement une *anticipatio fidei* (génitif subjectif) ! Cela signifie, à notre avis, que la prolepse n'est susceptible d'aucun discours objectivant et englobant, et qu'il n'est pas possible d'établir une homologie entre la christologie — anticipation plénière et véridique du Royaume de Dieu qui vient — et la réalité présente dans sa tension ontologique vers l'avenir. L'homologie superficielle que Pannenberg

^{16bis} Dans sa postface à la *Christologie*, Pannenberg souligne l'accord intervenu sur ce point dans le domaine de la christologie; il cite notamment Moltmann, Rahner, Wiederkkehr et Kasper (418 ss.). Nous retiendrons uniquement ici la position de Moltmann:

a) d'une part, Moltmann, comme Pannenberg, estime essentielle et inéluctable la catégorie de *prolepse*. Son texte le plus clair se trouve dans *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris 1980 p. 255-256 (= TA 217-218); il y reconnaît une catégorie essentielle de la théorie de la connaissance, catégorie médiatrice entre l'histoire et l'eschatologie; elle a pour but, selon lui, d'éviter ces deux erreurs opposées que sont « l'enthousiasme exalté » d'une part, la « résignation tragique » d'autre part (256 = 218). Comme Pannenberg, il voit dans la prolepse une anticipation de la fin, du « tout qui vient » (255 = 218);

b) ce que Moltmann conteste dans l'interprétation pannenbergienne de l'anticipation, c'est son insistance exagérée et illégitime sur la totalité comme principe anti-autoritaire (cf. 284 = 241, les remarques critiques de Moltmann sur l'opposition entre « autorité » (de la prédication) et « totalité »); de fait, la superficialité de la conception pannenbergienne provient de ce qu'il ne retient que la « structure formelle » de la prolepse (dans la relation continue entre l'histoire de Jésus et la résurrection), au détriment de la « dure antithèse » que constitue la croix (cf. *Der gekreuzigte Gott* 163 et 153 n. 13 = 200 s., 188 s., et les analyses de Pannenberg dans le *Nachwort*, N 419).

Moltmann et Pannenberg sont donc d'accord pour ce qui concerne le caractère nécessairement proleptique qui unit l'histoire et l'eschatologie dans le Nouveau Testament; le désaccord de Moltmann touche au statut épistémologique de la prolepse: il s'agit pour lui de la penser théologiquement, dans l'optique de la théologie de la croix, et non pas de se contenter d'appliquer au Nouveau Testament la structure formelle d'une anticipation globale et générale de la totalité abstraite. La différence entre l'anticipation de la totalité en général et l'anticipation au travers de la croix est la pierre de touche du dialogue entre les deux auteurs; elle inspire aussi notre critique de la pensée de Pannenberg. Moltmann a le mérite, à nos yeux, de n'avoir rien lâché de la théologie de la croix et de son corrélat — la théologie de la Parole — dans sa refonte personnelle de la théologie de l'histoire et de l'eschatologie: il faut noter que, malgré ses remarques les plus récentes, qui vont davantage dans le sens de Pannenberg, Moltmann n'a rien retiré de la critique adressée antérieurement à Pannenberg (*Theologie der Hoffnung* 69): sa pensée eschatologise les catégories de l'ontologie et de la cosmologie grecque, elle est davantage reflet de l'être que détermination et qualification théologiques de l'histoire à l'aide de la promesse.

a pu observer entre le Dieu qui vient et l'avenir, qui « décide » rétroactivement de la réalité que nous vivions antérieurement, demeure une homologie formelle, sans rapport avec le contenu théologique de la révélation. Dieu ne se révèle pas en Jésus-Christ comme la quintessence de ce qui vient, comme *das Zukünftige*, mais comme la contradiction radicale et comme la contestation critique de notre regard sur le monde et sur son avenir. Mesuré à notre aune naturelle, l'avenir du monde et celui de nos vies, pour le moins, ne peuvent aboutir qu'à la catastrophe, à la mort et au silence. Rien ne nous permet en fait de discerner dans l'avenir ce qui relève de la mort et ce qui relève de la vie, ce qui va dans le sens de la grâce et ce qui conduit au néant. L'avenir qu'envisage l'ontologie est indéterminé, non qualifié, c'est-à-dire qu'il peut tour à tour prendre le visage du bonheur ou celui du malheur. Seule la foi peut saisir l'avenir comme un don, comme l'avènement de la vie et de la grâce, comme l'irruption glorieuse de Dieu. Seule la révélation transcendante et irréductible de Dieu par Dieu donne à penser « le mystère de l'Histoire » (J. de Senarclens).

L'eschatologie est un prédicat de la révélation: on ne saurait donc découvrir trace d'eschatologie dans l'histoire sans passer par la révélation. C'est Dieu lui-même qui *est* eschatologique, avant toute connaissance de la structure de l'histoire ou du réel; c'est lui, en tant que maître et sujet de l'histoire, qui s'affirme et s'atteste dans l'histoire comme Celui qui vient; c'est donc *parce qu'il est le Seigneur qu'il est aussi celui qui vient, et non pas inversement*; l'eschatologie découle de la révélation. Dès lors, la théologie n'aura pas à interpréter le sens de Dieu en fonction de l'histoire ou de l'avenir, mais c'est au contraire l'histoire et l'avenir qu'elle interprétera critiquement, en fonction de l'ad-venir, de l'avènement de Dieu dans sa révélation.

§ 3. *La révélation devient histoire*

En situant, comme nous l'avons fait, l'histoire, l'eschatologie et la révélation, respectons-nous la pleine historicité de la révélation, sans laquelle il n'y aurait même pas lieu de parler de révélation ? Sommes-nous en mesure de rendre compte de la thèse centrale de K. Barth: « La révélation *devient* histoire » ? La thèse de Barth peut paraître boîteuse et insatisfaisante: comment, en effet, la révélation, qui est historique par définition, pourrait-elle devenir historique ? L'histoire ne fait-elle pas partie, dès le départ, de l'essence de la révélation ?

Nous reconnaissons que l'expression est fragile et discutable, du point

de vue de la rigueur conceptuelle. Mais nous l'utiliserons néanmoins, convaincu qu'elle exprime la distance, l'écart qualitatif qui demeurent entre l'événement de la révélation et la réalité globale de l'histoire. En disant que la révélation devient histoire, nous marquons en effet que le rapport entre ces deux instances est un rapport synthétique, et non analytique: la révélation, en s'inscrivant historiquement dans l'Histoire, ne devient pas toute l'histoire, ne se transforme pas en réalité purement historique. Elle devient *facteur d'histoire, événement historique particulier qui confère sens à l'Histoire. La révélation s'inscrit dans l'Histoire, mais ne fait pas nombre avec l'Histoire universelle. Son historicité reste suspendue à l'avènement souverain de Dieu.*

Dire que la révélation (sujet) devient histoire (prédicat), c'est prendre acte de la *différence* qu'instaure la révélation elle-même *entre l'histoire et l'Histoire*, c'est reconnaître une cassure et un écart à l'intérieur du flux historique, et refuser ainsi la thèse totalement illusoire: « L'histoire devient révélation ». La révélation ne devient en aucune manière l'Histoire, elle devient histoire, d'une manière contingente et sélective; elle se fait histoire particulière, source de sens pour l'ensemble de l'Histoire, mais aussi *conflict d'une histoire avec l'Histoire*. Dès l'instant où nous envisageons avec sérieux l'irruption de la révélation dans l'histoire, nous nous séparons d'une conception monolithique, linéaire et moniste de l'Histoire: l'Histoire cesse de former une *totalité plane* et une instance de *totalisation ou de signification*: elle devient le *lieu d'un affrontement*, le lieu de la possible irruption d'une vérité critique et spécifique. Notre débat avec Pannenberg, sur ce point particulier, nous oblige à tenir compte de la critique qu'il a adressée conjointement à O. Cullmann et à K. Barth: en séparant ainsi la révélation de l'histoire universelle, la théologie n'isole-t-elle pas l'histoire du salut de l'histoire universelle? La thèse: « La révélation devient histoire » ne revient-elle pas en fait à une simple tautologie: « La révélation devient révélation », « La révélation devient ce qu'elle est »? Penser la révélation comme simple mouvement de Dieu sur lui-même, comme auto-révélation d'un Sujet éternel, n'est-ce pas du même coup passer à côté de son historicité¹⁶? A notre avis, une telle critique et une telle interprétation reposent

¹⁶ Cf. par exemple J.-L. Leuba: *Théologie fondamentale*, cours donné pendant l'année académique 1963-1964, dactylographié, Neuchâtel, p. 104 s.: « C'est parce que cette histoire s'est produite qu'il y a lieu de parler de révélation, et non l'inverse » (...) il ne suffit pas de prendre connaissance de cette histoire (l'histoire d'Israël, du Christ et des apôtres) pour qu'elle devienne automatiquement révélation. Mais il n'y a pas de révélation s'il n'y a pas eu prise de connaissance de cette histoire-là. Il importe de distinguer ici (ce que Barth ne fait jamais) entre nécessité et suffisance ».

sur une incompréhension majeure de la théologie de K. Barth. Ce dernier n'était tout de même pas naïf au point de tirer sa conception de l'auto-révélation « du ciel »¹⁷, comme si la théologie, parlant de révélation, pouvait faire abstraction de l'épaisseur historique de l'événement de Jésus de Nazareth. Contrairement à la caricature que donne Pannenberg de sa pensée, K. Barth ne part pas d'une révélation indépendante de l'histoire, mais il comprend cette histoire particulière, l'histoire de Jésus de Nazareth, *comme* révélation du Dieu éternel. La catégorie théologique de révélation ne fonctionne pas chez lui « à vide », sur le modèle d'une logique abstraite et an-historique, mais elle est l'instrument herméneutique par excellence qui permet de rendre compte du sens de ce *kairos* décisif de l'histoire. Elle possède donc un caractère second et réflexe par rapport à la réalité historique qu'elle interprète; ce n'est qu'*a posteriori* que la théologie de la révélation est habilitée à reconnaître en la révélation le sujet transcendant et éternel qui constitue l'histoire.

Il importe donc de préciser le statut herméneutique de la catégorie de révélation: elle vient toujours après, puisqu'elle interprète l'histoire de Jésus comme le lieu décisif d'un agir et d'un avènement de Dieu. Nous ne pouvons pas partir, dogmatiquement, de la révélation, sans avouer qu'elle constitue une catégorie seconde sous l'angle herméneutique. Rétrospectivement, la doctrine s'appuie sur le résultat, sur la révélation, et le prend pour point de départ de son assertion: après avoir reconnu que la révélation interprète le sens de l'histoire (niveau herméneutique), elle en fait l'axiome de base de sa propre démarche: cette histoire particulière de Jésus de Nazareth manifeste la volonté de salut éternelle de Dieu, elle découle, selon une nécessité interne à l'être de Dieu, de sa volonté de rencontrer l'homme et de se faire reconnaître par lui. La révélation devient histoire, c'est le mouvement de l'incarnation, du *logos sarx egeneto* (Jn 1, 14): Dieu advient dans l'histoire. Il ne s'agit pas d'un mouvement et d'une venue à l'histoire purement formels, ce serait nous enfermer dans les limites d'une théorie conceptuelle abstraite des rapports entre « la révélation » et « l'histoire »; s'il est vrai que la révélation devient histoire, cela signifie aussi que nous avons à nous référer à l'événement central et fondateur de la révélation, au *Christusgeschehen*, pour saisir et cerner le caractère concret et interpellateur de la révélation. A la lumière des études les plus ré-

¹⁷ Ainsi que le présente sommairement H. Zahnt: *Aux prises avec Dieu*, Paris 1969, p. 131 ss., 147. Cf. la critique de Zahnt par E. Hübner: « Monolog im Himmel? Zu Karl Barth-Interpretation von Heinz Zahnt », *EvTh* 31, 1971, 63-86.

centes sur le Nouveau Testament ¹⁸, nous pensons que trois traits essentiels doivent être mis en évidence, si l'on entend comprendre le sens théologique de l'histoire, tel qu'il découle de la révélation christique:

a) L'homme Jésus, par sa prédication et son comportement, n'annonce pas un Royaume de Dieu à la taille de nos désirs et de nos attentes; il n'y a aucune continuité logique ou théologique entre la nouveauté du Royaume et la réalité de l'éon ancien; Jésus subvertit eschatologiquement, pourrions-nous dire, le monde des évidences, il oppose sans ambiguïté la vérité au mensonge, la liberté à la servitude, l'amour à l'égoïsme, la confiance au péché. Son ministère est tout entier d'innovation et de retournement (*metanoia*).

b) L'histoire de Jésus culmine dans sa mise à mort sur la croix. C'est dire que, désormais, le sens de l'Histoire dans son ensemble est lié au scandale de la Croix. Rien, ni l'optimisme progressiste, ni une quelconque gnose du type « Vendredi-Saint spéculatif » (cf. Hegel), ne saurait rendre compte de cette manifestation de Dieu *sub contrario*, sinon la foi la plus dépouillée et la plus essentielle; le mystère de l'histoire se voit dès lors rassemblé, nommé et identifié sur la croix.

c) Nous ne pouvons reconnaître la présence de Dieu dans sa révélation — c'est-à-dire dans l'histoire de Jésus et dans la croix — qu'à la lumière de l'espérance pascal, qui constitue ainsi, rétrospectivement, le sommet et le fondement de l'idée même de révélation. La Résurrection représente le sens et le fondement de la révélation, mais seulement dans la mesure où elle renvoie à l'histoire de Jésus et à sa mort: de tous les théologiens modernes, c'est Pannenberg qui, le mieux, a mis en valeur cette fonction constitutive et rétrospective de la Résurrection. Cependant, nous pensons nécessaire de souligner, plus fortement qu'il ne l'a fait dans sa *Christologie*, que la Résurrection ne confirme en aucune manière une évidence préalable, qu'elle ne ratifie pas du tout un « déjà vu » ou un « déjà connu », un donné anthropologique ou historique antérieur. *La Résurrection de Jésus n'a pas d'analogie*, parce qu'elle tient son originalité et sa nouveauté radicales du lien que le Nouveau Testament établit entre l'événement pascal et la crucifixion: elle est fondamentalement Résurrec-

¹⁸ Voir en particulier l'excellente synthèse de J.-F. Collange: *De Jésus à Paul. L'éthique du Nouveau Testament*, Genève 1980, p. 33-86.

tion du *Crucifié*, métaphore absolue d'une présence paradoxale de Dieu dans l'histoire. Il ne suffit pas de la comprendre comme miracle ou comme accomplissement eschatologique de l'histoire, c'est en oublier la pointe: celui qui est ressuscité et reconnu vivant n'est autre que le crucifié; la Résurrection, en ce sens, ne donne pas seulement signification à la croix, elle en tire littéralement sa portée et son contenu. Le caractère non-analogique de la Résurrection ne découle pas de l'opposition entre le naturel et le surnaturel, l'historique et l'eschatologique, mais du paradoxe de la Croix, de la *theologia crucis*.

§ 4. *Kérygme et histoire: les enjeux d'une théologie de la Parole*

Pour notre part, notre lecture de la théologie de Pannenberg et la confrontation qu'elle instaure avec les théologies de Barth et de Bultmann, issues toutes deux de la théologie dialectique, nous a conduit à une redécouverte des mérites d'une authentique théologie de la Parole¹⁹, capable d'assumer la médiation historique de cette Parole. L'axiome central d'une théologie de la Parole revient en effet à ceci: *la Parole s'est faite histoire*. Méthodologiquement, un tel axiome implique que c'est la Parole qui qualifie l'histoire, qui en détermine le sens. Nous devons d'ailleurs l'intuition de l'unité spécifique qui relie la Parole à l'histoire à une remarque de Pannenberg lui-même: nous ne saurions opposer abstraitement la Parole et l'histoire, le kérygme et l'événement; il s'agit de les penser dans leur relation vivante, incarnée, sans les confondre, mais sans les opposer non plus. Néanmoins, dans notre optique, la Parole demeure première: nous n'avons pas affaire à une dialectique égalitaire ou complémentaire, mais à une prévalence d'un terme sur l'autre, au sein même de leur unité vivante²⁰. La théologie chrétienne aura toujours à interpréter la réalité incontournable de l'histoire à la lumière critique et modifiante d'une Parole eschatologique

¹⁹ Nous estimons excessive et illusoire l'opposition stéréotypée entre une pure théologie de la Parole et une théologie de l'histoire: si nous donnons la priorité à la parole sur l'histoire, c'est à condition de préciser d'emblée l'enracinement historique, l'incarnation spatio-temporelle de cette parole. Sur la question, cf. notamment M. Seils: «Théologie de l'Existence et Théologie de l'Histoire — devant la philosophie du langage et la théologie de la parole», *ArPh* 33, 1970, 243-260; C. Geffré: «Des théologies de la parole à la théologie de l'histoire», dans *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, p. 83-102.

²⁰ J.-P. Gabus nomme «dialectique supplémentaire» (à la suite de H. Schröer) une dialectique qui maintient la prévalence d'un terme sur l'autre, au lieu de les fondre spéculativement (*op. cit.*, p. 155). A noter qu'une telle dialectique supplémentaire ou ordonnée correspond en profondeur au mode de pensée de K. Barth.

première et ultime, qui signifie à la fois la fin de l'histoire (sa mise en question radicale) et son renouvellement décisif; la théologie chrétienne ne saurait faire l'économie du conflit que la Parole instaure entre l'histoire et l'histoire: la Parole provoque l'événement, fait l'histoire, là où nous attendrions plutôt à ce que l'histoire détienne et manifeste le sens, institue une parole. Théologiquement, il y a bel et bien lieu d'affirmer que l'événement suit la Parole, en émane, et non pas que le sens émane du fait. La connaissance théologique, dans son caractère d'*intellectus fidei*, prendra donc comme point de départ l'interprétation, le dire, la Parole provocante et interpellatrice (au sens d'un R. Bultmann)²¹, ce que F. Belo a nommé — à tort — la « rature », le kérygme, jamais le fait, l'opacité du monde ou de l'histoire, la conjoncture ou l'économie. En théologie, l'infrastructure ou l'archéologie, les relations socio-culturelles, les connexions historiques ne déterminent pas l'objet, elles ne font que le conditionner et lui fournir son contexte. Dieu entre en histoire de lui-même, de sa libre initiative; non content, pourrait-on dire, d'assumer la condition historique et de courir le risque de la conjoncture, il restructure l'histoire, le monde et la vie de l'homme, il en inverse et en restitue le sens: c'est là, éminemment, l'œuvre de sa Parole faite chair, l'action historique de Jésus de Nazareth. A la *metanoia* de l'individu correspond une transformation de l'histoire, une prise en charge et une interpellation du monde par la Parole (*Wortgeschehen*, comme disent G. Ebeling et E. Fuchs).

Les enjeux d'une « théologie de la Parole » instruite par l'histoire sont à notre avis de deux ordres, méthodologique et critique:

a) En ce qui concerne la méthode, une théologie de la Parole se heurte de toute évidence à la question complexe des rapports entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi²². Il pourrait sembler qu'un des effets marquants de la nouvelle recherche sur le Jésus de l'histoire soit la perte de crédibilité de la catégorie théologique de « parole » ou de « kérygme »; à notre point de vue, il n'en est rien.

Contrairement aux simplifications inattendues de Pannenberg dans son combat mené aussi bien contre le barthisme qu'en opposition à l'herméneutique post-bultmannienne²³, la plupart des tenants de cette recherche

²¹ *Foi et Compréhension* II, p. 47.

²² Cf. à ce sujet l'excellente mise au point de J. M. Robinson: *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*, Genève 1960.

²³ Cf. *GSTh* 1, 79 ss.; *WTuTh* 266 ss. (Barth), 278 ss. (Ebeling); art. « Wort », dans *Theologie für Nichttheologen*, éd. H. J. Schulz, Stuttgart 1965, 107-113.

sur le Jésus de l'histoire (cf. surtout E. Käsemann et G. Ebeling) ont montré que l'histoire de Jésus constitue en fait la racine et la base du kérygme; il ne s'agit pas, pour eux, d'opposer l'histoire à la parole, mais de montrer la connexion de cette parole à l'histoire. En opérant ainsi la critique de la position radicale de R. Bultmann, les disciples, même les plus zélés, n'ont pas remis en cause l'axiome antérieur de la théologie dialectique, à savoir la prévalence fondamentale de la Parole ou du kérygme. Autrement dit, *la nouvelle recherche sur le Jésus de l'histoire est à comprendre comme la correction d'un excès, non comme la suppression d'une priorité.*

La théologie reconnaît aujourd'hui sans ambages que la Parole interpellatrice et fondatrice qui vient provoquer l'auditeur n'est en rien une entité métaphysique tombée du ciel, dénuée de tout enracinement historique, déconnectée de toute médiation²⁴; elle sait qu'en s'appuyant sur une Parole, elle a en vue la prise de parole historique de Jésus de Nazareth; c'est l'histoire concrète et contextuelle de cet homme, de cet individu singulier, qui tient lieu de Parole, parce qu'elle peut être décrite comme l'unité fondamentale d'une parole et d'un acte, *Wort und Tat*²⁵. Cette unité de parole et de l'action, en la personne historique de Jésus, constitue le « kérygme implicite »²⁶, sans lequel le kérygme explicite de la communauté chrétienne post-pascale n'aurait pas d'enracinement. Cela ne signifie pas, comme y a insisté à juste titre R. Bultmann, qu'il faille voir dans le Jésus historique, tel que peut l'atteindre précisément la recherche historique, une quelconque légitimation du kérygme²⁷; une telle « perversion », comme dit Bultmann, est peut-être le fait de W. Pannenberg, mais elle ne saurait être reprochée aux post-bultmanniens: l'enjeu qui nous intéresse ici n'a rien à voir avec une légitimation du kérygme par l'histoire, il s'agit bien plutôt de souligner la « continuité réelle » (*sachliche Kontinuität*)²⁸, théologique, qui relie le Jésus historique et le kérygme post-pascal. Si Bultmann a raison

²⁴ Cf. en particulier: F. Bovon: « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », *NTS* 21, 1974-1975, 23-39.

²⁵ Cf. par exemple: E. Fuchs: *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen 1971. Ainsi, il faut parler d'une unité de la *Wort-* et la *Tat-offenbarung*, comme l'avait reconnu L. Jhmels au début du siècle (cf. Pannenberg, *OnG* 20). Mais il n'est pas juste de prétendre que cette parole s'ajouterait à l'histoire (comme semble le craindre Pannenberg): la Parole fait l'histoire, l'inspire (cf. la théorie de R. Rothe), c'est la manifestation historique qui découle de la parole.

²⁶ Expression de G. Ebeling: *Théologie et proclamation*, Paris 1972, p. 104 ss., 117 ss., cf. aussi *Wort und Glaube* I, p. 203 ss., 245, 300 ss.

²⁷ Cf. « Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus » (1960), repris dans *Exegetica*, Göttingen 1967, p. 445-469, 453.

²⁸ Cf. la discussion de Käsemann avec Bultmann dans « Sackgassen », *art. cit.*

de craindre une perversion, il ne devrait pourtant pas nous rendre méfiant à l'égard de l'unité qui relie le fait historique (le *Dass* comme interpellation) et son contenu (le *Was*); car, ainsi qu'il le souligne lui-même, la christologie kérygmatisque a pour effet et pour fonction de mettre en lumière le caractère messianique de l'histoire de Jésus dans son ensemble ²⁹.

L'histoire de Jésus ne possède un caractère de kérygme implicite que si nous la considérons rétrospectivement, à la lumière du kérygme pascal explicite; en quelque sorte, le message eschatologique et l'action décisive de Jésus de Nazareth sont radicalisés dans le kérygme, qui n'a pas seulement valeur de parole, de communication verbale, mais qui doit aussi être compris comme agir et comme présence de Dieu; « le kérygme lui-même, dit Bultmann, est événement eschatologique », en ce sens que Jésus est réellement présent dans le kérygme ³⁰ et que c'est bien sa parole que l'auditeur perçoit et reçoit dans le kérygme ³¹.

La Parole de Dieu, identifiée christologiquement dans le kérygme, est donc cet événement en acte, cet événement historique et interpellateur de la Parole (*Wortgeschehen*), qui procède de Dieu, bien plus: qui fait advenir Dieu lui-même au langage. Par conséquent, lorsque nous disons « Parole de Dieu », nous envisageons un fait complexe, l'unité profonde qui rattache l'histoire de Jésus, son pouvoir d'interpellation et sa « répétition » (ou sa radicalisation) dans le kérygme pascal relatif à la Résurrection du Crucifié ³².

b) Le choix d'une théologie de la Parole comporte également un enjeu critique essentiel. Nous le définirons comme la contestation de l'historicisme et du formalisme linguistique:

1. Nous vivons en un temps marqué, jusqu'à l'apparition du structuralisme philosophique français, par la prédominance de la catégorie d'Histoire. K. Löwith a pu décrire ce phénomène comme un reliquat post-chré-

²⁹ « Das Verhältnis », *op. cit.*, p. 453.

³⁰ *Ibid.*, p. 469.

³¹ *Ibid.*

³² C'est cette complexité que Pannenberg, précisément, n'a pas su reconnaître, se donnant ainsi la part trop belle dans sa critique de la théologie barthienne. La Parole de Dieu n'est pas une belle abstraction, mais le mouvement réel par lequel Dieu se communique à nous en nous interpellant. La Parole de Dieu est l'événement de Jésus de Nazareth mort et ressuscité, répercuté par l'Écriture.

lien³³; et il est hors de doute que le marxisme a joué à cet égard un rôle capital dans la conservation et dans la généralisation du postulat historiciste³⁴. En simplifiant, on peut dire que le discours contemporain (à la fois post-marxiste et post-hégélien) relatif au sens de l'histoire présuppose, comme clef de lecture, que la vérité de l'être et des hommes se manifeste exclusivement et essentiellement sous la forme de la médiation historique: le sens de l'histoire découle de l'histoire du sens; le Vrai, c'est l'Historique, tout l'Historique, rien que l'Historique, et tout ce qui n'est pas Historique est relégué dans les oubliettes de l'illusion et du faux; pour la première fois dans l'histoire (!), l'Histoire est devenue le critère de la vérité. C'est là le lourd tribut que nous aurions à payer à l'influence de l'historicisme.

Nous ne saurions nier que cette détermination du sens et de la vérité par l'histoire rend compte de données tout à fait essentielles de notre perception de la réalité historique, et qu'elle présente, de plus, bien des analogies avec la conception chrétienne de l'histoire: il suffit, pour en prendre conscience, de signaler l'attrait considérable qu'exerce la pensée de Hegel sur nombre de théologiens chrétiens³⁵. Mais cela signifie-t-il qu'il faille entériner le *postulat historiciste* lui-même, dans son aspect idéologique ?

Nous pensons, quant à nous, que la théologie chrétienne, loin de ratifier le postulat historiciste, doit le contester radicalement. La vérité dont parle la foi n'est pas équivalente à la totalité de l'histoire et ne saurait être jaugée à l'aune ou au critère exclusif de l'Histoire. Il n'est pas juste de déduire de la foi en l'incarnation que l'histoire humaine dans sa totalité effective et réalise le sens et la vérité du monde et de l'homme; il n'est pas juste non plus de voir en l'histoire universelle le jugement porté sur le monde, le critère décisif et univoque de ce qui est vrai et de ce qui est faux. Contre cette illusion et cette *hybris* de l'historicisme, du matérialisme dialectique et du progressisme naïf, la foi chrétienne parie sur une Parole proférée, sur un universel concret et singulier, sur une altérité inaliénable, décidément unilatérale et positive, Parole qui instaure crise et interrogation, division et

³³ Cf. à ce sujet J.-L. Leuba: « La philosophie hégélienne de l'histoire selon K. Löwith », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 148-161.

³⁴ Ce n'est pas un hasard si l'un des critiques les plus sévères du marxisme, K. R. Popper, auteur de *La Société ouverte et ses ennemis*, s'est fait en même temps le pourfendeur de l'historicisme, cf. *Misère de l'historicisme*, Paris 1956.

³⁵ On citera pour mémoire, du côté protestant, Moltmann, Pannenberg et Jüngel, du côté catholique Küng, Chapelle, Bruaire, Dubarle, Léonard, Labarrière, Pinto de Olivera, Brito, etc. Cf. l'ouvrage collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., ainsi qu'Emilio Brito: *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur 1979.

décision (cf. Luc 12, 49-53 par exemple). L'histoire n'est pas le lieu automatique et mécanique du déploiement nécessaire, voire fatal de la vérité (contre Hegel); l'histoire n'est pas non plus le lieu d'une anticipation non problématique de la totalité (contre Pannenberg); c'est pourquoi elle doit être comprise comme espace de liberté et de contingence, dans lequel l'homme est invité de manière pressante à se situer face à l'interpellation et à l'exigence d'une Parole venue d'ailleurs; la liberté, qui constitue la vocation de l'homme, ne découle pas de la structure de l'Histoire, mais de la Parole qui l'interpelle; elle est fondée dans la révélation eschatologique de Dieu, non dans sa capacité intra-historique d'auto-transcendance.

2. Le formalisme linguistique contemporain, et en particulier certains tenants extrêmes du structuralisme philosophique³⁶, refusent de s'intéresser à l'histoire, qu'ils réduisent à une diachronie et subordonnent au fonctionnement et aux lois de la synchronie; pourtant, leur faiblesse essentielle ne réside pas tant dans cette mise entre parenthèses méthodique et idéologique de l'histoire ou du procès, que dans le primat ainsi accordé au langage et à la structure textuelle par rapport à la Parole ou à l'événement. A force de privilégier les relations dans le langage et les jeux de langage du récit, le formalisme linguistique nous paraît perdre de vue la dimension provocante et performative de la Parole proférée. Sans doute, la théologie pourra se servir des théories linguistiques pour clarifier ses procédures³⁷; mais la Parole dont elle vit ne saurait se ramener à un jeu de langage ou à des relations sémantiques. La théologie pariera ici sur l'événement positif d'une Parole incarnée, et non sur l'illusion formelle d'une linguistique générale; sur le réel et non sur la logique pure³⁸.

§ 5. Foi et histoire

Après avoir exposé en quel sens l'histoire constitue, pour Pannenberg,

³⁶ Je distingue volontairement ce structuralisme philosophique d'une méthode d'analyse structurale, comme l'est par exemple celle d'A. J. Greimas. Cela dit, on peut se demander si cette dernière, malgré son refus d'entrer en matière sur les questions philosophiques, ne repose pas implicitement sur un postulat d'immanence linguistique, le fonctionnement du langage étant pour elle l'unique instance du vrai. La sémiotique greimassienne, alors même qu'elle s'élargit au « monde », ne paraît pas en mesure de penser le monde autrement que sur le mode linguistique (cf. A.-J. Greimas: *Du Sens*, Paris 1970).

³⁷ C'est le mérite de J.-P. Gabus d'avoir tenté cette clarification méthodologique dans son livre *Critique du discours théologique*, op. cit.

³⁸ Cf. P. Gisel: « La croyance et le réel », *RThPh* 111, 1979, 373-388.

la médiation nécessaire de la révélation et de la foi, nous avons mis en évidence, dans notre examen critique, l'ambiguïté d'une telle affirmation: l'histoire comme telle, dans sa réalité objective, et la connaissance historique par laquelle nous prenons conscience de cette réalité ne deviennent-elles pas, plus ou moins subrepticement, le fondement nécessaire de la foi ? La question ne signifie pas seulement s'interroger sur le sens de la révélation et de l'histoire, elle concerne aussi le statut de la connaissance de cette révélation et par conséquent l'instance spécifique qu'est la foi.

Pour Pannenberg, nous l'avons vu, le problème se posait clairement en termes de conflit d'autorités: ou bien l'intelligence humaine, la raison, est en mesure de comprendre la révélation; dans ce cas, il n'est nullement besoin de lui adjoindre une aide extérieure: ni la foi (subjectivement), ni l'Esprit (objectivement) ne sauraient compléter la saisie rationnelle pleinement suffisante de la révélation dans l'histoire (*in et als Geschichte*); ou bien, thèse inverse, seule la foi est capable d'accéder à la connaissance authentique de la révélation, ce qui revient à choir dans les filets du subjectivisme et de l'arbitraire (cf. *GSTh* 1, 240 pour ce conflit d'autorités). Cette alternative radicale a été décrite avec précision par I. Berten dans sa présentation de la théologie de Pannenberg:

« La vérité du message s'impose à l'intelligence parce que ce message n'est rien d'autre que la réalité de l'événement historique de Jésus de Nazareth. Cet événement est transparent à son propre sens, 'pour qui a des yeux pour voir'. La reconnaissance de la révélation de Dieu en Jésus, grâce à la démarche historique, est le préalable nécessaire à la foi, si cette foi se veut un acte pleinement humain et libre ³⁹ (...) La pensée de Pannenberg est parfaitement claire sur ce point: tout ce qui est dans la foi est *connaissance* ne peut être connu que par l'histoire et doit toujours être pleinement vérifié par l'histoire. Je ne crois pas que Dieu s'est révélé en Jésus de Nazareth: la révélation de Dieu est le sens même de cet événement (...). Il me suffit de connaître l'événement pour en lire le sens ⁴⁰. (...) Je sais de science historique que Dieu est le Père de Jésus-Christ, que Jésus est Fils de Dieu » ⁴¹.

³⁹ Suit une citation de *ThaG* 341, texte où Pannenberg distingue nettement le fondement (historique) *extra nos* de la foi et le caractère illusoire d'une décision de foi coupée de l'histoire.

⁴⁰ Suit une citation de *GSTh* 63.

⁴¹ I. Berten, *op. cit.*, p. 48 s.

A notre avis, il importe pourtant de distinguer ici deux problèmes, si l'on ne veut pas tomber dans de stériles controverses:

a) Pannenberg a tout à fait raison de souligner que la foi ne remplace pas la connaissance historique; le savoir historique, relatif à des faits contingents, comme par exemple la vie, l'action et la parole de Jésus de Nazareth, garde toute sa valeur et son autonomie, indépendamment de l'acte de foi ou de son déni. Nous pouvons bel et bien acquérir une certaine connaissance historique de Jésus, et même une connaissance historique très certaine, sans que cela préjuge en rien de sa signification éventuelle pour la foi. En d'autres termes, il est juste de dire, notamment face à certains excès de R. Bultmann⁴², que le savoir historique est une condition nécessaire, mais non suffisante de la foi⁴³.

b) Cela dit, nous ne saurions nous rallier aux conséquences dogmatiques que tirent ici Pannenberg et son disciple I. Berten. Il nous paraît en effet aberrant et erroné de prétendre que la *connaissance* de la révélation relève uniquement d'un savoir rationnel et historique: « de science historique », nous pouvons savoir qu'il y a eu un homme nommé Jésus de Nazareth, qu'il a prêché, qu'il a suscité un comportement X et Y de la part de ses auditeurs et de ses contemporains⁴⁴, qu'il a été crucifié, que les premiers chrétiens l'ont annoncé vivant et qu'il a été de ce fait à l'origine de l'activité et de l'expansion de l'Eglise primitive; mais je suis incapable de reconnaître en cette histoire, « de science historique », une quelconque révélation à salut. Les méthodes historico-critiques nous permettent d'évaluer, avec assez de précision et de fiabilité, ce qui s'est réellement passé et comment ce qui s'est passé a été interprété, dans la diversité des traditions, elles ne nous donnent aucune garantie sur la légitimité et sur la vérité

⁴² Dans son dialogue avec E. Käsemann, Bultmann en arrive cependant à reconnaître que la transmission de la tradition sur le Jésus historique « était nécessaire pour que le Kyrios ne devint pas une figure mythique ». Et il ajoute: « En ce sens je puis accorder à Käsemann que le Jésus terrestre est le critérium du kérygme et le légitime » (« Réponse à E. Käsemann » (1965), *Foi et Compréhension* II, Paris 1969, p. 404). De fait, Bultmann prétend non pas opposer l'histoire et la foi, mais les distinguer. Voilà sans doute pourquoi sa position demeure ouverte à une valorisation positive du Jésus historique, en dépit du refus un peu carré qu'il a continué à lui signifier.

⁴³ Pannenberg interprète en ce sens la manière dont la Réforme considère le rapport entre la *fides historica* et la *fides salvifica*, cf. *GSTh* 1, 229.

⁴⁴ Cf. E. Trocmé: *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel-Paris 1971.

théologiques des affirmations relatives à ce passé. Bien plus, la méthode historique, dans sa visée critique, ne peut que suspendre tout avis quant à cette légitimité et à cette vérité. Telle est la raison majeure qui nous a conduit à nous séparer de la théorie pannenbergiennne, qui tend à lier inextricablement, par le jeu dialectique de l'histoire des traditions, le fait et le sens, l'histoire et la révélation.

Pour y voir plus clair, nous devons nous efforcer de préciser comment nous comprenons la relation qui unit *la foi comme connaissance* à *la foi comme confiance*. C'est là un problème classique, que l'on peut résumer de la manière suivante: la foi est-elle à saisir d'abord comme *fides quae creditur* ou d'abord comme *fides qua creditur*? Dans le premier cas, parler de la foi revient à accentuer l'objet de la foi, ce qui est cru: « je crois que... ». C'est bien à cette conception objective et assertorique, liant la foi à un énoncé, que recourt I. Berten dans son argumentation citée plus haut: « Je ne crois pas que Jésus s'est révélé en Jésus de Nazareth », sous-entendu: je le sais de science historique, j'en ai une connaissance certaine et vérifiable, lorsque je me tourne vers le sens immanent à l'histoire même de Jésus. L'explication de Berten montre bien que Pannenberg interprète la *fides quae* dans le sens d'un savoir rationnel, d'une logique de la foi éminemment objectivante. Sans doute Pannenberg en vient-il aussi à souligner le caractère de confiance de la foi, saisie comme *fides qua*: mais cette confiance dépend totalement de la crédibilité du savoir historique préalable: je peux « croire en Dieu », lui adresser ma confiance, sur la base de ce que je sais de science historique à propos de sa révélation. *L'acte de foi repose sur le savoir, de même que la « psychologie » de la foi s'appuie sur une « logique » de la foi.*

Faut-il alors, pour faire droit à la piété, partir de la *fides qua*, au risque de perdre de vue l'objectivité du fondement de la foi? C'est précisément cette tentation du subjectivisme et du piétisme individualiste que Pannenberg dénonce dans son œuvre. Nous connaissons assez, pour notre part, les ravages de ce type de subjectivisme et de piétisme pour estimer essentielle l'affirmation d'un fondement solide de la foi. Serions-nous alors condamnés à opposer stérilement le Charybde de l'objectivation et le Scylla du subjectivisme?

D'une part, il nous semble capital de souligner que l'objet de la foi, qui la fonde, tient son objectivité spécifique de la médiation historique formée par l'événement « Jésus de Nazareth », et que l'historicité objective de cet événement est le meilleur garant contre toutes les affabulations rationalistes et illuministes. Mais cette insistance sur l'aspect médiat et his-

torique du fondement de la foi et sur l'insistance de *réalité* qu'il suppose ⁴⁵ ne signifie nullement, d'autre part, que nous devons faire de l'histoire elle-même, fût-ce de l'histoire de Jésus de Nazareth, le fondement de la foi. L'histoire est nécessaire, elle n'est pas encore suffisante. La connaissance historique délimite l'événement et son contexte de signification (histoire des traditions et des interprétations), elle ne permet pas de fonder la foi. D'où la seule thèse à notre avis satisfaisante: *La foi n'est pas fondée directement sur l'histoire, mais sur la Parole dans sa médiation historique*. La foi par laquelle je crois (*fides qua*) est à comprendre comme l'adhésion personnelle et existentielle à la Parole qui se propose à moi, c'est pourquoi l'expression de ma foi (*fides quae*) sera toujours relative à l'événement de cette parole, au *Wortgeschehen* dont parle G. Ebeling.

Il nous appartient donc maintenant de décrire cette unité profonde de la foi et de son objet, en dépassant l'opposition abstraite que Pannenberg voudrait instaurer et maintenir entre la logique et la psychologie de la foi:

a) Par définition, la foi est *d'abord fides qua*, confiance absolue et inconditionnelle en Dieu; la foi s'adresse et répond directement, immédiatement, à une interpellation de Dieu. Ainsi comprise, la foi implique en même temps l'absence de conditions et l'absence de médiation: elle apparaît comme une ouverture inconditionnelle à la grâce de Dieu, ne nécessitant aucune garantie préalable ni aucune vérification ultérieure. Vécue dans sa pureté et dans son essence, la foi ne calcule pas, elle est simple *fiducia*, relation directe et immédiate, réponse nue; le fait qu'elle soit objectivement dépendante de ses médiations historiques est ici *second* par rapport à son caractère absolu de relation avec Dieu.

b) Ce n'est que parce qu'elle est d'abord confiance, *fides qua*, *fiducia*, que la foi, fondée dans l'appel, dans la Parole et dans l'interpellation de Dieu, peut reconnaître ensuite, *a posteriori*, dans l'histoire dont elle dépend en effet, la présence révélatrice de Dieu. L'énonciation du « Je crois que... » dérive de la confession de foi du « Je crois en... ». Dans l'ordre de la foi, la foi précède l'histoire, à l'inverse de ce qui se passe dans l'ordre de la

⁴⁵ Cf. dans ce sens E. Käsemann: « Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese », *ZThK* 64, 1967, 259-281, 260: « Historische Kritik verspricht und gewährt Wirklichkeitsnähe ».

connaissance humaine, où la foi semble s'appuyer sur l'histoire; la *fides quae* est rendue possible par la *fides qua* ⁴⁶.

c) Comprise de cette manière, la foi n'est donc en aucune manière une connaissance intellectuelle abstraite, un simple savoir, pas plus qu'il n'est juste de dire qu'elle dépende d'un savoir préalable, historique ou autre; elle doit être saisie bien plutôt comme un mouvement historique et comme un événement dans la vie de l'être humain. Cette structure événementielle de la foi, par ailleurs, présente un double versant:

— La foi advient dans la vie de l'homme, dans la mesure où l'homme répond concrètement à l'interpellation de Dieu. La foi est toujours réponse actuelle et vivante de l'homme à une question contemporaine de Dieu. Cela présuppose qu'il n'est pas possible de parler théologiquement de la foi en se situant en dehors de la foi: une doctrine chrétienne de la foi, une « pistéologie », sera nécessairement marquée elle-même au coin de la confession et de l'aveu, elle sera toujours une auto-explication de la foi.

— Quoiqu'elle soit toujours un événement qui s'inscrit au cœur de la vie humaine, la foi n'est pourtant pas fondée sur elle-même, c'est-à-dire sur un mouvement immanent à cette vie humaine; elle n'a rien de subjectif, si l'on entend par ce terme, comme souvent Pannenberg, un synonyme d'arbitraire. La foi demeure bel et bien la réponse humaine à un événement extérieur et objectif (par rapport au pôle subjectif qu'elle représente) ⁴⁷, elle découle entièrement d'un agir préalable de Dieu. Le caractère événementiel de la foi dérive de la révélation de Dieu dans sa Parole historique ⁴⁸.

⁴⁶ Nous nous situons nécessairement ici dans un cercle: c'est la *fides qua* qui reconnaît (au plan noétique) la priorité ontique de l'*extra nos* exprimé dans la *fides quae*, cf. H. Grass, art. « Glaube » V, dogmatisch, *RGG* 3, 11, 1601-1611, notamment 1601: « Ist die *fides qua* creditur in der *fides quae* creditur begründet, so bildet andererseits die *fides qua* creditur der Zugang zur *fides quae* creditur ». Grass reconnaît ainsi, à la suite de Barth et de Bultmann, que le schéma sujet-objet est inapproprié.

⁴⁷ L'objectif dont il est ici question est inséparable de la subjectivité (la foi) qui l'appréhende, il est le contenu noématique de la noèse.

⁴⁸ Nous rejoignons ainsi la tradition de la Réforme tant luthérienne que réformée, dans son insistance sur le caractère passif et récepteur de la foi (*accipere*, *apprehendere*, cf. E. Schlögl: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Munich 1948 (3e éd.), p. 142 s. ainsi que sur l'enracinement de la foi dans la promesse de Dieu (cf. Melancthon: *Loci communes* de 1521, dans *Melancthon's Werke* 11/1, éd. Engelland et R. Stupperich, Gütersloh 1978, 2e éd., p. 110: est itaque *fides* non aliud nisi *fiducia misericordiae divinae promissae in Christo* »; sur ce thème, cf. E. Schott, art. « *fides historica* », *RGG* 3, 11, 935-936).

Ce dernier point est décisif: *c'est la révélation, fondamentalement, qui définit la foi*, en la rendant possible et réelle. La condition de possibilité et de réalisation objective de la foi est donnée dans la révélation de Dieu. C'est pourquoi la foi doit nécessairement être pensée avec rigueur comme un pur don de Dieu, comme le résultat gracieux et mystérieux de l'agir de Dieu dans sa Parole historique. Toute autre définition de la foi ne peut que passer à côté de son essence.

Nous avons ainsi mis en évidence le *moyen terme*, le *fondement*, qui permet de saisir l'unité véritable du passé et du présent, enjeu central d'une réflexion sur les rapports entre la foi et l'histoire: la *contemporanéité possible* entre l'histoire passée et la foi à vivre aujourd'hui, ici et maintenant, *est constituée par la fidélité et la continuité de la Parole*, c'est-à-dire par l'agir de Dieu dans le temps. Dans la foi en la Parole, la distance des temps est effectivement surmontée. Dieu nous interpelle aujourd'hui de la même manière qu'il l'a fait, une fois pour toutes, en Jésus de Nazareth; la foi à laquelle nous sommes conviés aujourd'hui n'est en rien inférieure à la foi des premiers disciples.

d) La foi n'est pas seulement confiance première en un événement de Parole, elle s'épanouit aussi en une *connaissance sui generis*; la *fides quae*, qui rend compte du fondement de la confiance, implique la légitimité de la théologie. Nous touchons ici un point crucial. Trop souvent, en effet, la théologie moderne a pensé sage d'écarter de la foi toute dimension cognitive, de peur, semble-t-il, de succomber aux démons de l'intellectualisme ⁴⁹.

ou dans sa parole (cf. Calvin: *Institution chrétienne* III/2. 6 et 31; Calvin y souligne d'ailleurs la certitude de la foi, craignant sans doute que la théorie de l'*apprehensio* tende à identifier la foi avec le sens humain, cf. III/2. 14. Comme Luther et comme Melancthon, Calvin précise que la foi a pour fondement la promesse gratuite de Dieu, cf. III/2. 29.

⁴⁹ Très typique à cet égard nous paraît la critique souvent adressée à la théologie de la foi de K. Barth, cf. en particulier: M. Josuttis: *Die Gegenständlichkeit der Offenbarung*. Bonn 1965; H. Bouillard: *K. Barth*, III, Paris 1957, p. 21-41; G. Wingren: *Die Methodenfrage der Theologie*. Göttingen 1957, p. 110 ss. — Ce reproche d'intellectualisme et d'objectivisme nous paraît faire abstraction de plusieurs éléments:

a) chez Barth, la *possibilité* de connaître Dieu repose sur la *réalité* de la révélation, comprise comme un événement (cf. KD I/1 234 = I/ *216), selon le principe de base de toute sa théologie de la révélation: « Là où il y a la réalité, là se trouve aussi la possibilité correspondante » (II/1 3 = 3);

b) cet événement, la révélation, qui fonde la foi, est un événement de grâce (I/1 237 = I/1 * 219) qui affecte l'homme tout entier (cf. I/1 195 = 182), pas seulement son intellect;

Deux arguments principaux paraissent avoir étayé cette crainte:

— La foi est confiance, et non pas connaissance ou « tenir-pour-vrai »; comprendre la foi comme une connaissance reviendrait à absolutiser l'action de l'homme et à sous-estimer le caractère passif de la foi. Il est à noter qu'un tel argument, s'il peut se réclamer d'une certaine compréhension protestante de la justification par la foi, ne recouvre pas entièrement celui d'un R. Bultmann, pour qui la foi chrétienne met en œuvre une conception existentielle de la connaissance⁵⁰: chez Bultmann, la connaissance et l'enseignement désignent une compréhension de soi et non pas un savoir objectif.

— Selon le second argument, la foi ne serait pas une connaissance, parce qu'il n'y aurait de connaissance humaine qu'objective, empirique et vérifiable. Nous retrouvons ici l'influence du positivisme logique de l'école de Vienne: s'il est vrai que toute connaissance, au sens strict, porte nécessairement sur un objet repérable, et que la foi prend Dieu pour « objet », alors il n'est pas possible de parler d'une connaissance de Dieu par la foi; en termes théologiques, cela signifierait que Dieu étant inobjectivable, nous ne pouvons pas envisager l'idée d'une connaissance de Dieu, nécessairement objectivante. Une théorie de la connaissance d'inspiration kantienne conduit donc la théologie à une impasse pour ce qui touche à la connaissance de Dieu; ce type d'argument se lit sous la plume de R. Bultmann⁵¹, quand bien même il accepte par ailleurs de parler d'une connaissance spécifique de la foi. Il y a lieu de nous demander si la distinction

c) Barth pense la foi comme un acte de l'homme fondé dans l'action première de Dieu (I/1 258 = 237), thème que l'on retrouve dans les considérations sur la foi, cf. volumes I/1 et I/4;

d) dans I/1 827 ss. = I/1 *** 107 ss., Barth traite de la foi à la fin de sa présentation de la doctrine de la réconciliation, dans une perspective polémique face aux *Glaubenslehren* libérales; il comprend la foi comme « l'œuvre proprement humaine qu'il nous reste à accomplir » (I/1 17 = I/1 15), c'est-à-dire comme l'action qui découle de ce qui a été accompli par Dieu en Jésus-Christ; la foi n'est pas pour lui « œuvre », évidemment, au sens où l'avait dénoncé Luther, mais bien une action découlant de la grâce de Dieu, fondée en elle et ne se substituant pas à elle. L'*extra nos* christologique implique l'*in nobis* de la foi (I/1 15 = I/1 * 15); parler ici d'une objectivation de l'*extra nos*, c'est oublier que, pour Barth, cet *extra nos* n'est accessible que dans la foi, telle que Dieu la rend possible.

⁵⁰ Cf. *Foi et compréhension* I, Paris 1970, p. 173-210, notamment 206.

⁵¹ Cf. par exemple *Foi et Compréhension* II, Paris, p. 245.

conceptuelle entre la connaissance objective et la connaissance existentielle ne constitue pas davantage un jeu de mots qu'une *distinctio in re*. Toute existentielle qu'elle soit en effet, la connaissance que le croyant a de Dieu dans la foi porte bel et bien sur une réalité extérieure, sur une altérité objective⁶²: la connaissance objective de Dieu n'est pas une connaissance objectivante, pour autant qu'elle soit effectivement comprise comme une connaissance propre à la foi, et non comme une évidence rationnelle accessible à chacun, *fide remota*.

C'est à cette difficile question que Pannenberg s'est proposé de répondre, en développant sa théorie de la révélation comme histoire et du savoir rationnel qui lui serait relatif. Nous avons estimé cette conception insatisfaisante. Le savoir historique est une chose, nécessaire et utile, mais il ne saurait fonder, comme tel, une connaissance de Dieu au sens théologique du terme. Pour sortir de l'impasse dans laquelle Pannenberg s'est à notre avis fourvoyé, il importe d'admettre *a limine* (avec K. Barth, mais aussi avec P. Althaus, E. Schlink et H. Grass⁶³ notamment) qu'il y a une connaissance spécifique de la foi, basée sur l'agir de Dieu dans sa révélation et sur la réponse obéissante et croyante de l'homme, et que cette connaissance de la foi, cet *intellectus fidei*, présente une structure cognitive qualitativement différente de celle du savoir historique ou de la connaissance scientifique.

La caractéristique majeure d'une théorie chrétienne de la connaissance de Dieu consiste dans la relation profonde qu'elle suppose entre l'aveu existentiel, ou la certitude, et l'assertion fondée d'une vérité universelle, c'est-à-dire destinée à tous les hommes et qui les concerne tous. La foi chrétienne ne sépare pas la certitude et la connaissance, la confiance et l'intelligence, mais les sous-tend et les soutient l'une par l'autre: la certitude confiante du croyant ne repose pas sur le vide (ou sur le plein) de ses propres désirs, mais sur la Parole de Dieu dans sa manifestation historique; et la connaissance de Dieu qui découle de sa révélation en Jésus-Christ n'a rien d'une connaissance abstraite, portant sur une vérité générale, mais elle est connaissance de foi, relative au kérygme. Rien ne serait plus contraire

⁶² A ce sujet, cf. l'ouvrage collectif *Procès de l'objectivité de Dieu*, Paris 1969, ainsi que les excellentes remarques d'A. Dumas: *Nommer Dieu*, Paris 1980.

⁶³ Cf. K. Barth: *Fides quaerens intellectum*, La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de Cantorbéry, Neuchâtel 1958 (sur ce livre: R. Prenter: «Glauben und Erkennen bei K. Barth», *KuD* 2, 1956, 176-192); P. Althaus: «Offenbarung als Geschichte und Glaube», *art. cit.*, 325; E. Schlink, *op. cit.*, p. 152: «Was nützt uns aber dieser grosse Schatz, wenn niemand ihn ergreifen kann? Sind wir doch allzu blind und taub, ihn auch nur zu erkennen?»; H. Grass, *art. cit.*, 1608.

à la structure de la foi chrétienne que d'opposer stérilement l'existence et la connaissance. Notre refus du confusionnisme pannenbergien ne signifie donc nullement une rechute dans l'irrationnel, mais un approfondissement de l'unité essentielle qui relie la foi à l'*intellectus*. « La foi n'est pas un cri » (H. Duméry): c'est pourquoi il ne saurait y avoir de contradiction entre la *certitudo* et l'*assertio*; mais cette assertion, qui implique la possibilité d'une connaissance, demeure pleinement une assertion de foi, portée par la certitude confiante du croyant. Tout en récusant le schéma sujet-objet⁶⁴, qui risquerait de l'enfermer dans la fausse alternative de la foi et de la connaissance, la théologie chrétienne misera sur une connaissance réelle de Dieu en Jésus-Christ et contestera la réduction épistémologique moderne de la connaissance au seul modèle scientifique et expérimental; elle rappellera aux sciences et aux philosophies qui l'auraient oublié que la connaissance théologique de Dieu répond à des critères spécifiques (cf. *infra*, ch. 5), limités à leur objet, mais adéquats et pertinents; elle contribuera peut-être ainsi, du même coup, à dénoncer l'impérialisme idéologique ambiant qui ne cesse de nous menacer, en réduisant les vérités personnelles à des pseudo-évidences universelles.

⁶⁴ Voir la judicieuse remarque d'O. Weber à propos de Barth: « Certes, l'auteur est d'accord avec Bullmann qu'il faut renoncer au schéma 'objet-sujet'; mais il n'a nul besoin, pour le faire, d'utiliser la philosophie existentielle, car la solution de la dialectique 'objet-sujet' est déjà contenue dans le nom de Jésus-Christ » (*La dogmatique de K. Barth*, Genève 1954, p. 190). En effet, parler théologiquement de Jésus-Christ, de la révélation unique et parfaite de Dieu, c'est comprendre que l'« objet » de la théologie doit être d'emblée respecté dans sa transcendance souveraine, dans son être-sujet. Objectiver Dieu de manière indue revient à la priver de son altérité et de son aséité, à le réduire au rang d'un objet soumis à la pensée, au lieu qu'il règne sur elle.

Chapitre III

L'enjeu christologique

Thèse: La christologie est le fondement matériel de la théologie chrétienne.

Comme christologie du Crucifié ressuscité, elle définit de manière exclusive et suffisante l'être de Dieu et l'être de l'homme. Elle est donc critère unique de la doctrine de Dieu et de l'anthropologie.

Elle énonce la vérité de l'universel sous l'angle du particulier et du singulier.

§ 1. *Méthode et don*

La théologie de la révélation nous conduit au cœur de la réalité, à l'endroit précis où Dieu nous rencontre, nous structure et nous dévoile: en Jésus-Christ. Nous ne pouvons parler de révélation, d'histoire et d'eschatologie qu'en gardant constamment devant les yeux le fait christologique.

La tentation est grande, et peut-être plus encore en théologie systématique, de traiter ce cœur de toute réalité, ce foyer de toute pensée véritable, comme un objet, et de le réduire en définitive à une approche plus méthodologique ou conceptuelle que doxologique¹. Nous risquons ici de nous

¹ Dans un sens quelque peu différent, Pannenberg insiste lui aussi sur l'aspect doxologique de la théologie, cf. « Was ist eine dogmatische Aussage? », *GStH* 1, 159-180, 174 ss., et « Analogie und Doxologie », *GStH* 1, 180-201. Tout en définissant la doxologie comme « invocation » (*Anbetung*), c'est-à-dire comme don du sujet individuel à Dieu dans la louange (175), Pannenberg subordonne néanmoins le moment doxologique de la théologie à son moment « proleptique » (176). Par conséquent, la critique que nous avons émise à l'encontre de la théorie proleptique et de son contenu de totalité semble devoir être appliquée également à la conception pannenbergienne de la doxologie.

« justifier par la méthode »², en soumettant l'objet irréductible du discours théologique à la raison prétendue suffisante d'une rectitude formelle. Sans cesse, dans ce travail, nous avons battu en brèche la prétention folle des méthodes lorsqu'elles perdent de vue la réalité vivante et l'événement de la révélation. La méthode théologique, pas plus que la méthode historique et critique, ne saurait se substituer au contenu spécifique que la théologie a charge de servir. Car l'« objet » de la théologie, c'est-à-dire ce dont elle dépend de manière ultime et sans quoi elle n'aurait pas lieu d'exister, n'est pas une signification, un concept, un sémème, clef de voûte d'un édifice et d'un artifice intellectuels, mais c'est la Parole active de Dieu, une personne présente et vivante³.

En théologie chrétienne, toute considération de méthode se voit ainsi relativisée, non pas en ce sens que la théologie serait le règne du désordre et de l'arbitraire, mais dans l'exacte mesure où c'est l'événement de la grâce, le Christ, révélation de Dieu, qui donne et qui ordonne la matière à penser et la manière de penser. Qui dit « méthode », rappelons-le, dit « chemin », procédé et démarche *en vue d'un but, d'un objet, d'une finalité*. Avant de délimiter les méthodes de la christologie, il importe donc de dire que c'est le Christ, « objet » de la théologie, qui conditionne ces méthodes. Puisque le but préexiste ici à la méthode, la méthode n'a pas à faire preuve d'originalité en cherchant à mettre en lumière de nouveaux contenus, elle doit au contraire s'adonner avec fidélité à l'objet qui lui est proposé.

Ces brèves considérations préliminaires nous ont paru nécessaires si l'on entend préciser la méthode propre à la christologie. En effet, contrairement à ce que propose Pannenberg dans sa *Christologie* de 1964-1966, il n'est pas question pour nous de déduire la méthode christologique de présupposés relatifs à l'histoire ou à l'anthropologie générale. L'objet que pense la christologie ne se confond pas pour nous avec un quelconque « sens immanent à l'histoire », fût-ce à l'histoire de Jésus de Nazareth, il n'a rien non plus d'un fait présicotant une analogie, même formelle, avec la structure fondamentale de l'être humain. La pertinence et la signification de l'« objet » ou du « fait » que constitue la christologie ne découlent aucunement de son adéquation ou de son inadéquation avec une valeur ou une norme déchiffrable dans la vie de l'homme ou du monde. Elles re-

² Cf. la critique de W. Hamilton à Pannenberg, *ThaG* 240; cf. I. Berten, *op. cit.*, p. 50 s.

³ Nous supposons, comme Pannenberg, que la christologie doit dépasser la distinction traditionnelle trop rigide entre la personne et l'œuvre du Christ.

posent uniquement sur l'auto-attestation absolue et véridique du Christ, sur l'auto-révélation décisive de Dieu en lui.

Au départ du discours christologique, il y a donc la pleine suffisance du « Ego eimi », du « Mais moi je vous dis », considérée dans sa gratuité la plus entière. Le point de départ méthodique de la christologie n'est autre que le don (la grâce) et la transparence de Dieu en Christ, la présence parfaite et achevée de Dieu dans cet homme: « Dieu était en Christ » (2 Co. 5, 19). Ce point de départ est le *fundamentum inconcussum*, le présupposé axiomatique irréversible qui rend possible et intéressante une réflexion christologique ultérieure. Nous ne partons donc pas artificiellement d'un prétendu *en bas* ou d'un prétendu *en haut*, mais seulement de l'annonce évangélique du Christ dans sa radicalité. Nous tablons, en bonne méthode, sur un donné de sens, sur un *a priori* doctrinal, qu'il n'appartient à aucune considération « de méthode » de remettre en question; la bonne méthode, en christologie, ne consiste pas à rechercher la légitimation rationnelle de ce qui est dit du Christ, mais à penser, de manière correcte et rigoureuse, l'absolu de sens qui émane du kérygme christologique.

A la méthode préexiste donc la réalité du don, de la grâce: le Christ s'est donné à connaître absolument, comme grâce immédiate, comme mystère de Dieu proposé à notre contemplation et à notre réflexion.

§ 2. Une christologie de la parole incarnée

La tentation de rationalisation rythme l'histoire de la christologie, et rien n'est ici plus sournois que le désir de penser l'unité de l'humain et du divin, comme si ces réalités pouvaient être connues et reliées entre elles dans une approche et dans un discours de type purement philosophiques ou anthropologiques. Nous ne savons rien, au fond, de l'humain ou du divin, en dehors de la parole de vérité énoncée par Dieu dans le Christ. La christologie ne saurait jouer le rôle d'une théorie visant à unifier des éléments préalables ou à concilier des théories philosophiques: elle se présente comme parole ultime, comme appel radical à la décision.

Pour trancher dans le vif, nous partirons de l'affirmation suivante: l'axiome de la christologie revient à dire qu'en Jésus de Nazareth, *Dieu a prononcé une parole dernière*, incomparable et indépassable. Jésus est « parole unique de Dieu », en ce sens qu'il représente la vérité ultime qu'il y a lieu de reconnaître au sujet de Dieu, de l'homme et du monde, et que cette parole n'a de sens que dans la mesure où c'est précisément l'homme qui l'entend, l'écoute et la reçoit.

En quoi une telle affirmation nous éloigne-t-elle du propos de W. Pannenberg et de sa théologie de l'histoire ?

Dans un premier temps de sa réflexion, Pannenberg avait opposé en christologie la méthode dite « par en bas » à la méthode dite « par en haut », plus traditionnelle. Ce faisant, il s'appuyait sur l'histoire de Jésus (y-compris l'histoire de la croix) et sur la résurrection (historique) de Jésus par Dieu, et laissait dans l'ombre le thème de l'incarnation⁴. Toutefois, Pannenberg s'est aperçu, par la suite, des limites et des dangers de cette méthode dite « par en bas » et il s'est alors efforcé de mieux rendre compte (à son avis) de l'unité dialectique des deux points de vue: non seulement Jésus apparaît comme l'homme déterminé dans son existence par le Dieu qu'il proclamait, mais l'histoire universelle elle-même fait partie du « cercle de la vie divine » et se dévoile comme quête incessante de Dieu⁵. Nous l'avons montré: dans les deux cas, Pannenberg ne quitte pas le pré-supposé historiciste et spéculatif qui est le sien: l'histoire, dans son lien nécessaire avec le divin, demeure la pierre de touche de la christologie elle-même.

C'est avec cet enfermement dans l'histoire que nous entendons rompre, sans tomber pour autant dans les pièges mythologiques d'une simple christologie de l'incarnation (dite « par en haut »)⁶. Cela nous a conduit à proposer une christologie de la parole incarnée. Qu'est-ce dire ?

Nous désirons nous tenir sur le terrain de la situation herméneutique réelle et concrète à partir de laquelle le Nouveau Testament envisage la manifestation de Dieu dans le Christ Jésus. En effet, le discours néotestamentaire relatif à cette manifestation demeure de part en part une parole, une proclamation, un kérygme. Respecter la dynamique spécifique de la révélation, c'est en premier chef « répéter » la forme littéraire du Nouveau Testament, c'est-à-dire recevoir l'Evangile du Christ sous la forme et dans l'esprit d'un dire vivant, d'une parole qui interpelle, qui met en route et qui fait haleter. En prenant le risque — bien dévalorisé aujourd'hui — d'une

⁴ Cf. dans le même sens E. Jüngel: «Thesen zur Grundlegung der Christologie», dans *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, p. 274-295, 277 (ad 5. 1).

⁵ P. Ricœur cite et reprend à son propre compte la théorie pannenbergiennne de «Christologie et théologie» (1975), dans son article «Nommer Dieu», *ETHR* 52, 1977, 489-508, 503 s.

⁶ Cf. la manière dont le débat a été réactivé en théologie catholique: H. Küng: *Christsein*, Munich 1976 (éd. de poche), p. 148 ss.; W. Kasper, dans l'ouvrage collectif *Grundfragen der Christologie heute*, Fribourg-en-Brigau 1975, p. 141 ss.; C. Duquoc: *Jésus homme libre*, Paris 1974 (2e éd.) et *Dieu différent*, Paris 1977; E. Schillebeeckx: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Fribourg-en-Brigau 1975 (3e éd.): *Christus und die Christen*, Fribourg-en-Brigau 1977.

authentique christologie de la proclamation du message, de l'avènement de la parole (*Wortgeschehen*), nous tentons de prendre en compte la confrontation vivante de Celui qui parle et de celui qui entend, confrontation enracinée et livrée à toutes les pages du Nouveau Testament.

Cela signifie: l'être de l'homme Jésus n'est pas déterminé, de manière abstraite, par une idée générale de Dieu, attachée à des concepts tels que la puissance ou l'avenir, mais il est déterminé par la *dabar* de Dieu; sa réalité toute entière culmine et tient dans le fait que Dieu, en Jésus, parle, et dit ce qu'il est, et nous fait voir à qui nous sommes mesurés, à qui nous devons répondre. Le Dieu de Jésus règne en lui par sa parole, parole de libération, de pardon, de paix et de recreation, parole de la grâce ⁷.

Le fil directeur qui va nous permettre de comprendre l'histoire de Jésus, et d'y reconnaître christologiquement la présence de grâce de Dieu, est donc le mouvement, l'événement et l'avènement de la parole incarnée, c'est-à-dire d'une parole prononcée *hic et nunc*, dans les temps et les moments de l'homme:

« Jésus prêcha le Royaume de Dieu. Le comportement de Jésus correspondait à sa prédication. L'existence terrestre de Jésus, comme telle et dans sa totalité, était donc déterminée par sa relation au Royaume de Dieu (...). En ce sens, l'être de l'homme Jésus est essentiellement *un être qui se situe dans l'agir de la parole* » ⁸, écrit avec bonheur E. Jüngel.

Il nous paraît fondé de parler d'une christologie de la parole, parce qu'ainsi la réflexion christologique commence concrètement à cet endroit précis, non mythologique et non surnaturel, où Jésus, prenant la parole, concrétise le Royaume de Dieu et sa grâce sans limites, énonce la vérité de Dieu dans la pleine réalité des hommes.

Nous ne nous appuyons donc pas sur une histoire particulière, dont le sens serait digne d'une attention spéciale, compte tenu de comparaisons avec d'autres histoires et d'autres sens; nous n'envisageons pas non plus une révélation nouvelle, susceptible de compléter ou d'enrichir notre conception du monde ou de nous-mêmes; dans toutes ces hypothèses, en effet, nous en resterions à une révélation relative, dégagée à force de comparaisons et de vérifications. L'amorce de la christologie reviendrait à la

⁷ A. Geense l'a bien compris, lorsqu'il affirme, en opposition très nette avec Pannenberg: « Das Ende der Geschichte ist die Vergebung der Sünde », cf. *Auferstehung und Offenbarung*, Göttingen 1971, p. 205. De son côté, E. Jüngel précise que la relation de Jésus à son Père, qui fonde l'unité de personne de Jésus avec le Fils (*enhypostasie*), est déjà par avance grâce de Dieu (*Unterwegs zur Sache*, op. cit., p. 141).

⁸ E. Jüngel, *ibid.*, p. 128 s.

conviction d'une supériorité de l'événement christique sur d'autres événements, c'est dire que nous n'aurions pas quitté le sol miné de l'apologétique rationnelle ou historique, et que nous n'aurions pas commencé à faire de la théologie. Faire de la théologie, à notre sens, c'est accepter, sans transiger, la confrontation directe, brutale sans doute, frontale en tout cas, avec une Parole ultime qui nous interpelle; *la parole-acte de Jésus nous atteint de plein fouet et nous revendique entièrement*. Tel est bien l'*Urdatum*, la donnée première et constitutive de la christologie⁹.

Le lecteur aura compris que nous nous opposons ici à l'intention centrale de W. Pannenberg, dont toute l'entreprise christologique revient à suspecter cette immédiateté de l'interpellation ou du kérygme. Une « christologie de la parole » a en effet ceci de particulier qu'elle nous place d'emblée en présence d'une forte interpellation, d'une mise en question personnelle, et qu'elle met le théologien en demeure de risquer sa vie, de jouer sa conviction et son engagement. Notre projet d'une christologie de la parole interdit toute fuite dans la sécurité trompeuse des analyses ou des théories; l'historien le plus objectif et le plus sereinement analytique ne saurait échapper à la confrontation vivante et dangereuse avec cette parole, s'il entend faire de la théologie, et non pas se cantonner dans l'élaboration distante d'une histoire de la tradition christologique ou d'une théorie christologique globale. *La prise au sérieux de cette confrontation existentielle fait partie du travail théologique et christologique, au sens scientifique du terme*, dans la mesure où le fait christologique, dans sa structure objective, implique la participation et l'interpellation de l'être humain. Affronter théologiquement Jésus, tel qu'il se présente à nous historiquement, c'est entrer en débat ouvert avec une Parole décisive, qui a la prétention de trancher le sens de ma vie.

Contrairement au projet christologique pannenbergien, nous tenons qu'il n'y a pas de lecture neutre, indépendante d'un pari et d'une foi, de l'*Urdatum* christologique; nous ne saurions fonder la christologie sur l'analyse détachée d'un sens immanent à une histoire, comme si ce sens et cette histoire n'étaient pas, au départ, porteurs d'une interpellation existentielle inéluctable. La « scientificité » et la rigueur du discours christologique dépendent de la claire reconnaissance de l'unité qui rattache la parole et la foi, la christologie et la sotériologie.

⁹ Cf. sur ce point W. Marxsen: *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1969 (6e éd.), p. 27 s., où la relation décisive de l'homme aux paroles de Jésus est décrite comme « moment eschatologique » (au sens de l'eschatologie présente) et donc comme « das christologische Urdatum » (28).

Notre propos, dans ce chapitre, ne concerne que les données fondamentales de la christologie et n'a pas pour but de résoudre les questions plus techniques de la christologie dogmatique. En proposant une christologie de la parole, nous avons conscience de nous situer dans la tradition de la théologie dialectique et de nous rapprocher de certaines remarques de G. Ebeling dans le deuxième volume de sa récente *Dogmatique*¹⁰. C'est pourquoi j'aimerais brièvement indiquer la problématique fondamentale qui se tient à l'arrière-fond d'une christologie de la parole:

a) Désigner formellement Jésus de Nazareth comme « parole de Dieu », c'est montrer, au départ, qu'on ne saurait parler théologiquement de l'homme Jésus indépendamment de sa relation avec Dieu. Cette relation avec Dieu n'est pas à comprendre seulement comme le fait de la prédication par Jésus du Royaume de Dieu, elle veut dire aussi que Jésus, dans sa parole et son action, présente et concrétise Dieu lui-même. Comme « parole de Dieu », *Jésus est à la fois celui qui parle de Dieu et celui en qui Dieu s'exprime*.

b) Il y a une réelle « correspondance », pour qui reconnaît en Jésus la parole même de Dieu, entre la manière dont Dieu se révèle en Jésus — comme parole d'interpellation personnelle — et l'existence concrète de l'homme, traversée de paroles et de mises en question personnelles¹¹. Non pas que, de l'existence humaine comme telle, on puisse passer analogiquement à l'existence de Dieu: mais la révélation de Dieu en parole et en action crée en l'homme cette correspondance, cette analogie de relation perceptible à la lumière de la foi.

c) L'unité de Dieu et de Jésus ne saurait faire l'objet d'un discours métaphysique indépendant du fait concret de la révélation. Dire de Jésus qu'il est parole de Dieu, c'est prendre acte du fait qu'il n'est pas possible d'envisager l'unité intime de Jésus et de Dieu autrement que comme une unité de manifestation et de révélation. Cela ne veut pas dire que nous devrions remonter en-deça de la révélation pour y découvrir une réalité plus profonde; mais tout ce qu'il est possible de dire sur cette unité nous apparaît, de fait, comme le résultat d'un événement, d'une action et d'une présence. Cette unité, de plus, ne saurait être vérifiée au sein d'un proces-

¹⁰ Cf. *Dogmatik des christlichen Glaubens*, II, Tübingen 1979, p. 69 ss. et 508 ss.

¹¹ Cf. G. Ebeling, *op. cit.*, p. 70 ss., sur les relations de la parole et de la personne.

sus historique: elle repose, dans sa véracité ultime, sur la crédibilité auto-suffisante de la parole de Jésus, reconnue comme parole même de Dieu. Si Jésus n'a pas de statut personnel indépendant de l'agir de Dieu en lui (ce qu'exprime la doctrine classique de l'anhypostasie), par contre son unité avec Dieu, son enhypostasie, est fondée uniquement dans la parole de Dieu agissant en lui. Il ne nous paraît donc pas possible d'envisager l'unité christologique de Jésus et de Dieu autrement que comme une unité sous-tendue et suscitée par la Parole de Dieu ¹².

§ 3. *Jésus et le salut*

En soulignant, comme nous le faisons ici, la dimension interpellative de la parole, point de départ unique d'une christologie responsable, nous prenons nos distances par rapport à une double tentation, plus fréquente qu'on ne le pense dans la théologie et dans l'expérience chrétiennes contemporaines. Nous voulons parler de la tentation « jésulogique » d'une part, de la tentation « spéculative » d'autre part.

a) La christologie, pour nous, ne se réduit pas à un discours sur Jésus, c'est-à-dire à ce que la théologie allemande a l'habitude de nommer une « jésulogie » ¹³. D'une manière générale, le discours jésulogique tend à reporter l'accent principal de la christologie sur la simple imitation (éthique, religieuse, politique, etc.) de Jésus. La Parole-acte qui est à l'œuvre, qui se révèle dans l'histoire de Jésus n'est plus comprise d'abord comme une interpellation personnelle de Dieu, comme le don gracieux d'une vie nouvelle effective, mais elle est rabaissée au rang d'un certain nombre d'exigences ou d'idées abstraites et générales, de la proclamation d'un comportement plus ou moins imitable ou recopiable ¹⁴. On s'arrête, dans la jésulogie, à la parole isolée de Jésus et à son comportement éthique, en oubliant de rattacher cette parole à la Parole de Dieu qui s'y énonce; on ne

¹² Sur la question de l'enhypostasie, on se reportera aux remarques d'E. Jüngel (*op. cit.*, p. 135-143) à l'encontre de Pannenberg, ainsi qu'aux analyses récentes de G. Ebeling, *op. cit.*, p. 79 ss.

¹³ Cf. par exemple la manière très caractéristique dont B. Klappert oppose diverses formes de jésulogies à la christologie de K. Barth, dans son ouvrage cité *Die Auferweckung des Gekreuzigten*.

¹⁴ Cf. un intéressant compte-rendu de ces tendances dans la pensée contemporaine, par F. Refoulé: « Jésus dans la culture contemporaine », *QF* 4, 1975, 6-28.

voit en Jésus qu'un être qui proclame et qui agit, et non pas un être porté par l'action de la Parole. La jésulogie passe à côté de la dimension christologique de Jésus, dans la mesure où elle laisse dans l'ombre la relation ontologique profonde de Jésus avec Dieu, relation ontologique signifiée par le langage de « parole de Dieu ».

La cécité jésulogique ne signifie pas seulement la mise entre parenthèses de la résurrection, comme l'a montré Pannenberg: elle débute déjà avec la sous-estimation du kérygme comme médiation privilégiée de la révélation. La reconnaissance de la christologie passe, en effet, par la prise en compte du caractère kérygmatic du message relatif à la résurrection de Jésus: si l'annonce pascalle n'était qu'une parole humaine, une simple tradition historique, il n'y aurait pas lieu de parler de christologie et de foi chrétienne. La parole pascalle, le kérygme du Ressuscité, doit être compris *ab ovo* comme parole de Dieu, c'est-à-dire comme message annoncé par Dieu et émanant de lui. Ce qui empêche l'histoire de Jésus de choir dans la jésulogie, c'est précisément cette dimension divine du kérygme pascal. Il n'est pas étonnant que ceux qui gommant le kérygme pascal en arrivent alors à privilégier indûment la seule « pratique de Jésus », enfin débarrassée — croient-ils — de la « rature » ou de la superstructure idéologique que constitue le kérygme chrétien primitif ¹⁵.

La jésulogie commet ainsi une double erreur. D'une part, elle se méprend sur le sens de la parole et du comportement de Jésus, en occultant sa relation avec la parole et avec l'action de Dieu (ce qui l'entraîne *ipso facto* à une interprétation catastrophisante ou « martyrisante » de la croix de Jésus); d'autre part, elle présuppose gratuitement une continuité non problématique entre la pratique de Jésus et nos pratiques actuelles, court-circuitant la différence des temps, des formes sociales et des questions.

b) La tentation inverse de la christologie consiste à se complaire dans un discours doctrinal clos, à dominante spéculative, enfermant le Christ dans une série de *loci theologici* intangibles. De notre point de vue, une christologie spéculative ¹⁶ ne vaut pas mieux qu'une jésulogie, dont elle représente simplement le négatif.

¹⁵ Très typique de cette tendance « jésulogique » nous paraît par exemple l'ouvrage marxisant de F. Belo: *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc*, Paris 1976 (3e éd.), où la critique du kérygme (que Belo nomme la « rature ») va de pair avec une concentration exclusive sur la « pratique de Jésus ». Le problème christologique — l'unité problématique du Jésus de l'histoire et du Ressuscité, annoncé dans le kérygme — est ainsi éladé *a priori*.

¹⁶ Voir les analyses que donne U. Gerber de ces essais de christologie spéculative, dans son ouvrage *Christologische Entwürfe* 1, Zurich 1970, notamment p. 184 ss.

La célèbre mise en garde de Ph. Mélanchthon garde ici toute sa valeur et mérite encore d'être méditée, lorsqu'il nous avertit contre les dangers de la spéculation christologique: « Hoc est Christum cognoscere beneficia ejus cognoscere »¹⁷; connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits. Autrement dit: la christologie ne saurait prétendre décrire et définir abstraitement le Christ, indépendamment de la signification sotériologique de son histoire et de son action; elle n'a pas le droit de spéculer sur Jésus en soi et pour soi, car ce serait, selon les termes du même Mélanchthon « ejus naturas, modos incarnationis contueri »¹⁷.

Nous voilà ainsi conduit à préciser les relations de la christologie et de la sotériologie, dont nous avons vu le réaménagement chez W. Pannenberg¹⁸. Comme le relève à juste titre G. Ebeling, la détermination de ces relations dépend pour une bonne part de la manière plus ou moins large dont est défini le terme de « sotériologie », qui peut être limité au sens classique de « doctrine de l'appropriation du salut », mais qui peut aussi être pris au sens large de « tout ce qui a trait au salut ».

Dans la polémique pannenbergienne, il était question de l'influence pernicieuse des représentations sotériologiques et anthropologiques sur le fondement historique et objectif constitué par l'histoire de Jésus et par son sens. En ce sens, Pannenberg voulait voir dans la christologie le fondement de la sotériologie, afin de parer à toute éventualité inverse¹⁹. La clef de la distinction n'était autre que la conception pannenbergienne de la révélation comme histoire, et le refus qui lui est lié d'entrer dans le jeu du subjectivisme moderne et de son corrélat religieux, le piétisme. Pour Pannenberg, la christologie doit être assise et fondée dans l'histoire, testée en fonction de Jésus de Nazareth; elle ne saurait donc être « construite à partir de la préoccupation sotériologique » (GC 42 = EC 49).

Le souci de Pannenberg, sur ce point, nous est apparu comme un sou-

¹⁷ Cf. *Loci communes* de 1521, Introductio, dans *Melanchthons Werke in Auswahl* II/1, Gütersloh 1978 (2e éd. revue par R. Stupperich), p. 20. Voir l'usage de ces axiomes de Mélanchthon chez R. Bultmann: « La christologie du Nouveau Testament », dans *Foi et Compréhension* I, Paris 1970, p. 276-299.

¹⁸ Voir à ce sujet les remarques de G. Ebeling, *op. cit.*, p. 12 ss.

¹⁹ Cf. GC 32 ss. = EC 37 ss. Pannenberg estime tout à fait justifiée l'affirmation de Mélanchthon, dans la mesure où la divinité de Jésus et sa signification rédemptrice vont de pair pour nous. Il refuse néanmoins de dissoudre la christologie dans la sotériologie: « La divinité de Jésus ne consiste pas simplement en sa signification de salut pour nous (...) La divinité de Jésus reste la condition de sa signification de salut pour nous, et inversement la signification salvifique de la divinité de Jésus est le fondement de l'intérêt que nous prenons à la question de sa divinité » (GC 32 = EC 37).

ci louable et légitime, nourri à la meilleure veine de la théologie dialectique: que serait, en effet, une christologie subordonnée aux désirs et aux projections de l'homme moderne, sinon la réponse toute faite à une question supposée normative? Personnellement, nous nous rallions à l'intention de Pannenberg, c'est-à-dire à la mise en évidence radicale de l'*extra nos*. Aucun *pro nobis* ne saurait se substituer à la rigueur de cet *extra nos*. L'histoire de Jésus, base de la christologie, tient effectivement un rôle de garde-fou critique contre toute tentation d'illuminisme ou de subjectivisme.

Notre désaccord porte sur la manière dont Pannenberg réalise son intention. La méfiance à l'égard des représentations sotériologiques ou anthropologiques ne doit pas être confondue avec une méfiance à l'égard de l'unité essentielle qui rattache la christologie et la sotériologie. *Le sens immanent à l'histoire de Jésus n'est pas séparable du sens sotériologique de la christologie, tel qu'il apparaît dans le kérygme christologique*: voilà ce que Pannenberg n'a pas su ou pas voulu reconnaître.

Une conception théologique du Christ, une christologie, qui ne comporterait pas dès son point de départ l'explication de sa signification pour le salut, ne serait que spéculation objectivante, réduisant le Christ à une donnée universelle, accessible avec ou sans la foi, *fide remota*. Imaginons un instant un discours christologique qui nous présente le Christ, son action, sa mort, sa résurrection, mais qui demeure muet sur le sens de ces faits pour le salut et qui suspende la nécessité de prendre position par rapport à eux: ce serait une description du fait christique, mais en aucune manière une christologie digne de ce nom. Pour qu'il y ait christologie, il faut que la portée sotériologique du Christ apparaisse au grand jour, et que le lecteur soit invité à se prononcer personnellement sur la vérité de ce qui est ainsi proposé. Il faut, n'ayons pas peur de le dire, que le discours théologique laisse son mot à l'interpellation d'une prédication.

Bref: il ne nous paraît pas suffisant de distinguer, comme Pannenberg, entre l'*extra nos* qui fonde le salut et les désirs, tout subjectifs, que l'homme a d'être sauvé; il importe encore de préciser que cet *extra nos* comporte d'entrée de jeu une composante sotériologique capitale. La sotériologie liée dans tout le Nouveau Testament à la christologie ne doit pas être confondue avec des projections subjectives: il s'agit bien d'une donnée fondamentale et première.

Sans doute, les interprétations théologiques du noyau originier christologique-sotériologique (du kérygme) ne sont jamais à l'abri de nos interférences projectives. Mais c'est là le lot de tout énoncé, tant christologique que sotériologique. L'essentiel est ailleurs: « On ne peut pas parler de

Jésus-Christ sans parler en même temps du salut du monde »²⁰. Le sens de la christologie n'est pas appropriable abstraction faite de ses implications sotériologiques. C'est la raison pour laquelle nous pensons que ni la christologie, ni la sotériologie ne font l'objet d'un discours universel de la raison. La raison humaine peut décrire le sens de la christologie, en démontrer les mécanismes historiques, symboliques et argumentatifs. Mais elle échoue à penser la christologie dans sa vérité de foi. Comprendre et connaître le Christ, selon les canons d'une authentique christologie, c'est reconnaître le Christ comme vérité de mon existence et comme salut du monde, et c'est là une connaissance de foi et non pas de raison²¹.

§ 4. Une christologie de la croix

L'unité de la christologie et de la sotériologie, que nous venons d'évoquer, dérange nos esprits, puisqu'elle transcende les possibilités de l'analyse historique et de la raison spéculative. Une théorie christologique rationnelle, sobrement déduite d'une description de l'histoire ou de l'expérience, nous conviendrait sans doute bien mieux. Surtout, elle nous permettrait d'entretenir nos illusions, en nous dispensant d'exercer un jugement théologique sur le vrai et le réel.

Le discours dogmatique ou doctrinal tient entièrement dans ce pari d'un jugement théologique possible et nécessaire. La théo-logie, tout discours qu'elle soit et demeure, ne joue pas avec des langages ou des énoncés, elle n'est pas fabrication formelle de relations, mais parole engagée, élucidation critique et réaliste de la vérité du monde et de notre vie. Elle est décidément assertorique, polémique et critique. Loin de se réfugier dans les trompe-l'œil d'une science prétendue neutre, générale et désintéressée, elle engage dans son discours et dans ses méthodes une position d'existence, un enjeu de vie et un pari sur le sens.

Pour vérifier cette définition de la théologie, nous pensons que la christologie, que nous avons approchée d'abord sous l'angle de la parole de Dieu, doit aussi être présentée comme une *christologia crucis*, expression dérivée de celle de *theologia crucis*, chère à Luther²². Cette formula-

²⁰ G. Ebeling, *op. cit.*, p. 5.

²¹ A noter que Pannenberg lui-même n'a pas prétendu que la christologie devrait découler de « principes rationnels »; il s'est contenté de postuler et de mettre en œuvre une analyse rationnelle de la tradition christologique.

²² Cf. G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, p. 259 ss.; W. von Loewenich: *Luthers Theologia crucis*, Witten 1967 (5e éd.).

tion ne doit pas causer un malentendu: elle ne se limite pas à un aspect de la christologie — l'événement de la croix —, mais elle vaut pour l'ensemble de la christologie, et donc aussi pour l'histoire de Jésus et pour la résurrection²³: parler du Christ, parole de Dieu, de manière responsable et adéquate, c'est énoncer la *rupture* que représente toujours Jésus de Nazareth, rupture rendue éclatante dans le rejet de la croix et radicalisée par l'événement de la résurrection²⁴.

La *christologia crucis* ne s'oppose pas, comme certains voudraient l'entendre, à une *christologia resurrectionis*, mais bien à une *christologia gloriae et rationis*. Dire que la christologie de la parole est aussi christologie de la croix, c'est porter la parole à son degré de différence et de spécificité le plus haut, c'est reconnaître la différence spécifique qui distingue la christologie de toute considération anthropologique ou religieuse.

La christologie de la croix ne fait pas nombre avec l'histoire humaine et n'est pas accessible, comme telle, à une quelconque théorie générale du « sens de l'Histoire ». L'effort spéculatif de Hegel pour essayer de rendre la croix justiciable d'une légitimation historico-mondiale a échoué. Si nous partons d'une christologie de la croix, c'est que Dieu lui-même a inscrit dans l'histoire, à tout jamais, la contradiction de la croix, en laissant son propre fils aux mains des hommes, en l'abandonnant à leur révolte manifeste.

S'il est juste de dire, à la suite de Pannenberg et de Jüngel, que « la résurrection de Jésus-Christ est la révélation par excellence »²⁵, il im-

²³ Il ne s'agit donc pas d'opposer la mort de Jésus, comme objet particulier, à la résurrection, comme si nous avions affaire ici à deux grandeurs concurrentes. Les critiques adressées de ce point de vue à Pannenberg (cf. notamment B. Klappert; F. Tupper, *op. cit.*, p. 300 s.) sont trop courtes. C'est toute la christologie qui doit être comprise comme *christologia crucis*, pas seulement l'affirmation de la mort de Jésus, car la *theologia crucis* ne s'oppose pas à la *theologia resurrectionis*, mais bien à la *theologia gloriae*, ce qui est tout autre chose. Cf. à ce sujet les judicieuses remarques de Ch. Senft sur la conception paulinienne de la croix, dans son commentaire: *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, CNT VII (deuxième série), Paris et Neuchâtel 1979, p. 40 ss.: « Appeler 'théologie de la croix' n'importe quelle sotériologie centrée sur la mort de Jésus est un abus » (p. 40); la parole de la croix, précise Senft, signifie « une parole de *rupture* et par ce fait même (...) une parole qui réinaugure la *communication* » (p. 41).

²⁴ Même dans sa résurrection, Jésus demeure signe de contradiction, témoin d'un Dieu dissident et différent (cf. Ch. Duquoc: *Dieu différent*, Paris 1977, p. 148). C'est cette dimension de rupture qui manque, à notre avis, dans la *Christologie* de Pannenberg, plus soucieuse de voir en Jésus et en sa résurrection des confirmations et des ratifications des attentes apocalyptiques de l'humanité.

²⁵ *Unterwegs zur Sache*, *op. cit.*, p. 290.

porte de rappeler immédiatement qu'il s'agit toujours de la *résurrection du crucifié*. L'événement pascal ne transforme pas Jésus au point d'effacer son identité de crucifié, mais il confère un sens et une autorité définitifs au crucifié. Le Ressuscité est *identique* au crucifié, comme l'ont montré en particulier les travaux d'E. Jünger, de J. Moltmann et de B. Klappert.

Cette identité du ressuscité et du crucifié n'est d'ailleurs pas de l'ordre de l'histoire, car cela reviendrait à soustraire la christologie à la juridiction de la foi au kérygme. L'identité pascalle du ressuscité avec le crucifié est et demeure une *identité paradoxale*, visible aux seuls yeux de la foi. Il n'est pas possible de contempler historiquement et rationnellement la ligne continue qui passerait de l'événement de la croix à celui de la résurrection, mais il faut au contraire que l'affirmation de la résurrection demeure placée dans l'éclairage de la *christologia crucis*: la croix marque en effet, de manière durable et non dépassable, la *différence radicale*, qualitative, entre la perspective de l'histoire universelle et la perspective de la révélation reçue dans la foi. La *christologia crucis* signale l'impossibilité de subsumer l'histoire et la révélation sous une conception globalisante et totalisante, comme le voudrait les théologiens qui ont trop mordu à Hegel²⁶. En contestant les pseudo-évidences de l'Histoire, la *christologia crucis* dévoile l'être réel et concret de l'homme qui fait cette histoire et qui, en même temps, la subit²⁷.

Dans le sillage de la théologie de la croix, quelles seront alors les caractéristiques négatives et positives essentielles de la christologie ?

a) *Négativement:*

1. La vérité ultime du Christ (aussi bien la réalité de la croix que celle

²⁶ Ainsi, par exemple, le P. Pinto de Olivera, qui parle de l'histoire en tant que telle comme d'un « lieu théophanique primordial de la révélation biblique » (*Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 247) et qui essaie d'interpréter cette histoire, plus largement, comme manifestation de l'Esprit — au détriment — me semble-t-il, de la croix.

²⁷ Pannenberg lui-même a très bien exprimé ce sens de la croix comme représentation de l'humanité impie (GC 251 ss., 265 ss. = EC 309 ss., 327 ss.; cf. l'analyse de H. Niebe: *The Doctrine of the Atonement in the Theology of W. Pannenberg*, Berlin-New York 1978, p. 129 ss.). Simplement, il faut regretter qu'il n'ait pas véritablement tiré de conséquences de cette donnée essentielle de la christologie pour sa compréhension globale de la théologie. En vertu de la théorie herméneutique qui sous-tend la Christologie pannenbergienne, le sens de la croix est déduit rationnellement du sens immanent à l'histoire de Jésus, c'est-à-dire de la corrélation proleptique qui relie la préention de Jésus à sa résurrection.

de la résurrection) échappe à l'emprise de la Raison (aspect noétique fondamental).

2. La croix conteste toutes nos images de Dieu et toutes nos images de l'homme, en révélant la différence qualitative infinie entre l'amour sans limites de Dieu et les limites sans amour de l'homme.

3. La résurrection de Jésus par Dieu signifie la subversion de l'Histoire par le règne paradoxal de l'amour de Dieu.

b) *Positivement:*

1. La vérité du Christ est accessible à la foi seulement.

2. La croix manifeste le oui de Dieu à l'homme pécheur.

3. La résurrection du Christ manifeste l'avenir de l'homme devant Dieu.

§ 5. *La christologie dit la vérité de l'universel sous l'angle du particulier*

La révélation est à comprendre comme auto-révélation de Dieu, c'est-à-dire comme événement unique et définitif, comme avènement *de Dieu*.

De là découle en particulier, comme l'a souligné avec force W. Pan-nenberg, le caractère strictement christocentrique de la révélation. Dans la christologie, nous avons donc bel et bien affaire à la révélation pleine et entière de Dieu aux hommes.

Ainsi conçue, l'idée chrétienne de révélation comporte un incontournable moment d'*exclusivité*, qui ne manque pas de soulever l'incompréhension des champions souvent trop pressés de la tolérance religieuse. A l'image de tout l'*Aufklärung*, G. E. Lessing s'est heurté de plein fouet à cette difficulté cardinale: comment un moment particulier de l'histoire, une figure contingente et singulière, peut-elle devenir porteuse d'une vérité éternelle et absolue ?

De fait, la révélation chrétienne est indéniablement caractérisée par ce moment d'exclusivité, et c'est bien cela qui heurte, de la manière la plus dure, la tendance naturelle et normale de la raison humaine à l'universalité

et à l'inclusivisme²⁸. La réaction de la théologie moderne, devant une difficulté aussi gênante, nous paraît avoir souvent été de récupération apolo-gétique ou spéculative: navrée de ne pas pouvoir se contenter de l'insup-portablement particulier, de la contingence christologique, elle s'est évertuée, tant bien que mal, à relier le particulier et l'universel, en décelant au sein du christologique une fantastique « logique de l'absolu ». Frappée par ce qui demeure, en effet le *problème* de l'universel et de l'absolu en théolo-gie, une certaine théologie moderne a passé à côté de la spécificité contin-gente et particulière du christologique.

L'universalité demeure un problème et un enjeu essentiels pour la théo-logie chrétienne. Le défi qui lui est ainsi lancé, c'est de dire la vérité de l'universel et l'universalité de la vérité sous l'angle du particulier. La diffi-culté centrale de la théologie chrétienne revient à nommer christologiquement l'universel.

Nommer christologiquement l'universel ne signifie en aucune manière, comme le voudrait certaines tendances conciliatrices, qu'il s'agisse de dé-tecter dans la christologie une vérité universelle présupposée connue et connaissable par ailleurs. Notre thèse est bien plus radicale et dérangeante: *c'est dans le particulier christologique comme tel, à l'exclusion de tout autre, qu'il faut découvrir Dieu et la vérité universelle du monde.*

L'Universel ou la Totalité n'ont donc rien de vérités premières ou pri-mordiales, à partir desquelles il serait, *a posteriori*, possible de parvenir à une élucidation de la christologie. Le primat théologique de la christologie signifie au contraire qu'il n'y a pas d'*arché*, de principe supérieur sur lequel nous pourrions tabler *a priori*. La théologie chrétienne ne peut énoncer le vrai, ne peut dire Dieu, comme vérité de l'homme et du monde, que sous l'angle exclusif du particulier. C'est là la prétention inouïe, hautement sub-jective et franchement unilatérale, de la foi chrétienne²⁹.

Il faut oser parler ici d'un *renversement épistémologique* découlant de la position christologique, dans la mesure où le primat du particulier sur l'universel bat en brèche la tendance humaine normale à la fusion dans la totalité. Spontanément, l'être humain préfère la totalité au manque, la fu-sion à la blessure. Nous en avons des signes évidents dans les efforts con-temporains en vue d'une synthèse, voire d'un syncrétisme des religions du

²⁸ Ce problème traverse toute la théologie moderne et contemporaine, de Lessing à Kierkegaard et de Troeltsch à Käsemann; cf. P. Gisel, *Vérité et Histoire*, op. cit.

²⁹ S. Kierkegaard l'a mis en valeur avec une vigueur sans pareille, cf. son *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris 1949.

monde³⁰. Une certaine forme de « théologie naturelle », liée à une vision universaliste de l'histoire des religions et à une conception globalisante du sacré ou du divin, est indubitablement plus attractive et plus séduisante que le christocentrisme, dont la radicalité et l'exclusivité dérangent.

La rupture christologique signifie une inversion fondamentale des rapports usuels entre l'universel et le particulier, entre le nécessaire et le contingent³¹. Elle n'entraîne aucun mépris de l'universel, mais bien plutôt une interprétation sciemment partisane et engagée: le particulier fait éclater la fausse unanimité de l'universel et nous contraint à choisir le sens du monde, en exerçant une discrimination critique, un jugement, parmi les divers sens qui se présentent à nous et se font concurrence. Le particulier christologique assume le conflit des interprétations. C'est dire que le « monde », l'*universum* dont parlait Schleiermacher, ne préexiste pas à la foi, comme s'il s'agissait d'une vérité d'évidence ou d'une réalité figée³², mais qu'il advient à sa vérité dans la fulgurance de la rupture christologique.

Pour une théologie de la croix, la thèse de l'économiste E. F. Schumacher prend un sens éminent: *small is beautiful*, la vérité provient exclusivement du particulier, du contingent, elle émane toute entière de la personne, du message, de la figure de Jésus, figure historique contingente, adéquation mystérieuse et paradoxale au choix insondable de Dieu. Jamais la théologie ne devra gommer, dépasser, surmonter, transcender (au sens de l'*Aufhebung* spéculative hégélienne) ce point de vue si étrangement unilatéral, cette limite à bien des égards irritante et frustrante. Cela signifie christologiquement que Jésus ne sera jamais interprété comme la manifes-

³⁰ Nous l'avons vécu lors d'un dialogue quasiment impossible avec Jean Herbert, le spécialiste bien connu des religions orientales: toute tentative d'affirmer la spécificité du christianisme, c'est-à-dire la contingence christologique, se heurtait chez notre interlocuteur à une fin de non-recevoir, à une incompréhension *a priori*, due à son approche universelle et immédiate de l'Absolu. La rupture christologique, sur laquelle nous insistions, était résorbée d'avance dans le grand Tout, dans l'indifférencié. Il pourrait bien y avoir ici une connivence structurale et psychologique profonde entre la spiritualité orientale, telle que l'interprétait notamment Jean Herbert, et la gnose hégélienne de l'Esprit absolu.

³¹ Pannenberg a lui-même insisté sur le caractère tout-à-fait contingent (et ouvert à l'avenir) de l'histoire. Mais il faut préciser, plus nettement qu'il ne l'a fait, que l'événement christologique est le fondement unique d'une telle contingence, et qu'il nous interdit toute anticipation spéculative de la totalité ultime censée mettre un terme à la contingence. L'histoire universelle est contingente non pas en vertu d'une propriété métaphysique interne, mais sur la base de la contingence radicale du fait christologique autour de laquelle elle tourne.

³² Cf. le renversement ontologique indiqué par E. Jüngel dans « Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit », dans *Unterwegs zur Sache*, op. cit., p. 206-233.

tation d'une réalité, d'une vérité, d'un principe supérieur ou d'une unité à ce point universel que sa singularité spécifique viendrait à s'effacer. La christologie est le lieu cardinal où la théologie se voit confrontée et ramenée à sa *vérité positive et figurative*, au milieu des interprétations plurielles et contradictoires³³.

A cet égard, nous dirons que l'hérésie ne revient pas seulement à appauvrir la foi par un *choix* réducteur (selon l'étymologie), mais qu'elle peut tout aussi bien prendre la forme d'un élargissement indu de la singularité et de la positivité christologiques. A vouloir gonfler la sobre texture du Christ, en sautant à pieds joints dans le grand Tout ou dans le mythe de l'Universel primordial, de l'Ultime religieux, la théologie et la spiritualité contemporaines sous-estiment la simplicité élémentaire et contestataire du *solus Christus* et en affadissent, voire en dissolvent le paradoxe constitutif³⁴.

A ce moment d'irréductible positivité et d'exclusivité radicale correspond une réinterprétation décisive de l'universel. En Jésus, nous percevons et nous recevons une nouvelle définition de Dieu, de l'homme et du monde. De par sa dynamique interne, l'événement de parole que représente le Christ confère « un sens nouveau aux mots de la tribu » (Mallarmé) et dévoile les limites des systèmes et des totalités, des lois qui risquaient de nous enchaîner par leur fascination. Il nous faut donc indiquer brièvement l'effet purificateur et transformateur de la positivité christologique, sa conversion, notamment, de l'universalité abstraite et mortelle en universalité concrète, vivable et libératrice.

§ 6. La christologie définit de manière singulière et exclusive le sens universel de l'homme, du monde et de Dieu

a) Notons tout d'abord qu'en Jésus, il n'est pas question de l'homme ou du monde indépendamment de Dieu: l'homme et le monde sont désormais placés sous le regard et dans la perspective de Dieu, leur sens découle de leur place dans le projet de Dieu.

³³ Même dans le Royaume, Jésus ne sera pas confondu (par fusion et indifférenciation) avec le Père, il lui sera *soumis* (cf. 1 Co. 15, 28). Cela montre que la relation unique de Jésus à son Père, point de départ de la connaissance trinitaire (la trinité économique découlant de la trinité immanente), est confirmée et maintenue dans l'eschatologie.

³⁴ Cf. l'excellente définition de l'hérésie comme *adjonction* chez E. Jünger, *op. cit.*, p. 283: « Die Urhäresie der Hinzufügung bedeutet die Verneinung der particula exclusiva 'solus Christus' ».

Christologiquement, il est juste de dire que seul Jésus « définit » Dieu (cf. chapitre suivant); nous ne pouvons littéralement dire Dieu, en parler, que dans la suivance et à la lumière de la parole et du comportement de Jésus, et dans la correspondance au kérygme chrétien primitif. Nous ne pouvons dire Dieu, l'énoncer avec rigueur, qu'en le racontant³⁵, c'est-à-dire en nous rapportant sans cesse à la distinction critique que Jésus établit entre Dieu et Dieu, entre nos attentes de Dieu et l'avènement de Dieu en Jésus. Jésus définit Dieu, non pas en le décrivant comme celui qui vient remplir et combler nos attentes humaines, mais en le laissant advenir, à travers lui, comme l'absolument nouveau, comme la nouveauté radicale. Sans doute, il ne se contente pas d'opposer stérilement Dieu à Dieu, car un tel anti-Dieu serait encore une contrefaçon de Dieu³⁶. Jésus ne définit pas Dieu de manière seulement négative, comme le pôle antinomique de nos désirs, il lui donne aussi un sens nouveau: le Dieu de Jésus est le Dieu qui aime³⁷, non pas comme nous aimons, mais davantage et infiniment plus que nous en sommes capables. De sorte qu'il faut dire: en découvrant le péché de l'homme, Dieu ne dénonce pas seulement notre incapacité foncière à aimer, mais il nous donne d'aimer vraiment³⁸. Dire que le Dieu de Jésus est le Dieu qui aime peut paraître banal et simpliste: c'est pourtant une révolution dans le concept de Dieu, puisque Dieu s'exprime tout entier dans l'amour le plus concret, là où nous voudrions déployer spéculativement un hiérarchie de concepts à propos de Dieu.

b) Jésus, en redéfinissant Dieu, définit l'homme comme celui qui existe devant Dieu (*coram deo*), c'est-à-dire comme pécheur pardonné. Le point commun, universel, entre tous les hommes, l'*humanum specificum*, ne revient ni à l'attente de Dieu (l'auto-transcendance chère à Pannenberg), ni au péché comme tel, mais à la double destination pratique dont l'homme est l'objet: Dieu témoigne concrètement à l'homme qu'il l'aime absolument, en lui accordant le pardon de ses fautes (justification des impies); l'homme, de son côté, est appelé à répondre à cet acte d'amour, en accordant en-

³⁵ Cf. pour une conception narrative de la théologie: E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 409 ss.

³⁶ Sur ce thème, cf. W. Pannenberg: « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », in *Hegel et la théologie contemporaine*, op. cit., p. 171 ss. Pannenberg cite une phrase du jeune Barth: « Le Dieu qui est encore quelque chose par opposition à autre chose, pôle positif ou négatif, oui contre non: le Dieu qui n'est pas totalement libre (...) est non-Dieu, le Dieu de ce monde » (*L'Épître aux Romains*, Genève s. d., p. 225).

³⁷ Cf. R. Prenter: « Der Gott, der Liebe ist », *ThLZ* 96, 1971, 401 ss.

³⁸ E. Jüngel a souligné ce plus d'être qui caractérise l'analogie de la foi, *ibid.*, p. 434 ss.

tière foi à Dieu. La justification par la foi, en vue de la foi, telle est la définition christologique de l'homme ³⁹.

c) Jésus définit le monde, la création, comme le cadre naturel dans lequel la bonté de Dieu s'exprime, et dans lequel aussi, en conséquence, l'homme peut vivre, s'épanouir, se développer à la mesure de ce qui lui est donné. Le monde, sommairement dit, est le cadre de la grâce de Dieu manifestée en Jésus ⁴⁰.

Trois affirmations peuvent être risquées ici:

1. Jésus est le fondement noétique de la création, mais il en est aussi l'origine ontologique: « Jésus-Christ est la Parole par laquelle nous avons connaissance de la création, parce qu'il est la Parole par laquelle Dieu a accompli la création, la maintient de jour en jour et la gouverne » ⁴¹. Cette médiation du Christ, du Logos, dans l'acte même de la création et de la conservation du monde n'est pas séparable de l'aspect noétique signalé en premier lieu: elle demeure de part en part objet de foi, découlant de la révélation advenue en Jésus de Nazareth ⁴²; elle ne relève en aucune manière d'une connaissance autonome, de caractère rationnel ou propédeutique.

2. La « clarté du monde », sa signification et sa relative autonomie, sont la conséquence de la bonté de Dieu et de sa fidélité; elles sont ordonnées, comme éléments du *theatrum gloriae dei*, à la finalité de la révélation christique, c'est-à-dire à la grâce et à la gloire de Dieu, telle qu'elles sont apparues sur le visage du Christ (cf. 2 Co. 4, 4) ⁴³. Il n'est donc pas question, ici non plus, de concevoir un discours sur le monde, sa beauté et son autonomie, en dehors de la considération de sa finalité christologique.

³⁹ Cf. E. Jünger: « Der Gott entsprechende Mensch », dans *Neue Anthropologie*, éd. H.-G. Gadamer et P. Vogler, vol. 6, Stuttgart 1975, p. 342-372.

⁴⁰ Cf. K. Barth: *Dogmatique III/1*, ainsi que IV/3 ⁴, 146 ss.

⁴¹ K. Barth: *Dogmatique III/1* p. 29. C'est moi qui souligne.

⁴² Pannenberg a développé avec force cette notion de médiation du Logos dans la création, cf. GC 406 ss. = EC 503 ss.; *Nachwort* de GC, 5e éd., p. 425 ss.; cf. ses réflexions les plus récentes sur la *Logoschristologie*: « A Liberal Logos Christology: The Christology of John Cobb », *op. cit.* D'une manière générale, Pannenberg ne nous paraît pas avoir aperçu avec la clarté nécessaire qu'une christologie du Logos s'enracine dans la révélation contingente et particulière de Jésus de Nazareth, seule vraie « parole de Dieu ».

⁴³ Cf. K. Barth: *Dogmatique IV/3* ⁴, p. 151.

3. La « Parole de Dieu », Jésus-Christ en personne, le Vivant, s'est faite chair, histoire particulière et partisane, non pas pour exclure, mais pour inclure; non pas pour nier la consistance et la réalité du monde, mais pour en éclairer le sens; à la lumière du Christ, figure particulière, source unique de la vérité de l'homme et des choses, l'universel prend un sens nouveau ⁴⁴: le monde n'est plus continuité statique, fatalité cyclique, éternel retour du même, mais lieu de la grâce de Dieu, lieu christologique, *theatrum gloriae dei* ⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 306: la portée universelle de l'histoire et de l'être du Christ implique son caractère inclusif.

⁴⁵ C'est le thème développé avec vigueur, par K. Barth, dans le § 69 al. 2 de la *Dogmatique*, vol. IV/3 *.

Chapitre IV

Le mystère de Dieu dans la vie de l'homme

Thèse: La révélation définit l'homme, l'homme ne peut pas définir Dieu.

La connaissance de Dieu est un don de Dieu à l'homme. Ce don ne rend pas la connaissance de Dieu moins certaine, il en augmente au contraire la certitude. En soustrayant l'homme à lui-même, tel qu'il s' imagine et se rêve, Dieu le restitue en fait à sa vraie dimension, en le conduisant à un point de perfection que rien en lui ne laissait pressentir.

La raison humaine est incapable par elle-même, vu sa situation existentielle, de connaître Dieu; dans la mesure toutefois où elle se laisse illuminer par la grâce de Dieu, elle parvient à connaître Dieu de manière pleinement réelle.

Dieu se donne à penser comme mystère, selon l'analogie de la foi. Il est ainsi compris comme le sens éminemment positif du monde et de l'homme.

§ 1. *La révélation définit l'homme, l'homme ne peut pas définir Dieu*

Nous débouchons maintenant sur la question de l'anthropologie, dont nous avons vu l'importance dans le projet de théologie fondamentale pan-nenbergien. A la lumière de ce que nous avons dit de la révélation et de son fondement christologique, la question se pose de savoir quelle image de l'homme peut être dégagée et proposée. Qu'avons-nous à dire d'essentiel, non seulement sur la situation de l'homme, mais encore sur sa relation à Dieu, pour autant que nous nous en tenions à la règle d'une vraie théo-

logie de la révélation: regarder l'homme, le monde et Dieu lui-même « en Christ », adopter ici, d'emblée, la perspective et le point de vue du Dieu de Jésus-Christ ?

a) La thèse fondamentale de l'anthropologie chrétienne ne peut être qu'une thèse éminemment positive: en Christ, l'homme est rencontré, énoncé, situé comme destioataire privilégié de la grâce et de la vérité de Dieu. La révélation christique « définit » l'homme, dynamiquement, en fonction de cette destination de salut. Il ne s'agit pas là d'une détermination générale, découlant d'une analyse statique et abstraite de l'homme en soi et de Dieu en soi, mais de la conséquence doctrinale la plus directe de ce qui s'est effectivement passé dans le ministère concret de Jésus de Nazareth. La définition de l'homme émane de l'événement de la révélation.

b) C'est seulement sur la base de cette thèse positive, première et primordiale, que l'affirmation et le rappel des limites constitutives de l'être humain prend son sens. Contre tout projet d'anthropologie transcendente, où il est tenté de découvrir un lien nécessaire entre l'auto-transcendance humaine et l'idée de Dieu (cf. en particulier les tentatives, concordantes sur ce point, de K. Rahner, R. Bultmann et W. Pannenberg), nous pensons qu'il faut comprendre la thèse massive de Luther, dans la *Dispute contre la théologie scolastique* de 1517, comme une conséquence de la christologie:

« L'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu; bien au contraire, il veut lui-même être Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu »¹.

Cette thèse, disons-nous, est une thèse christologique; cela ne va pas de soi, puisqu'elle pourrait être comprise de travers, c'est-à-dire dans le sens d'une affirmation anthropologique générale. D'où Luther peut-il affirmer ce qu'il affirme ici, sinon d'une connaissance de l'homme qui découle en droite ligne de la *christologia crucis* ? Ce serait commettre un total contresens que de voir dans cette thèse un propos anthropologique purement rationnel. Luther exprime en fait ici, avec sa vigueur coutumière, la conséquence anthropologique concrète de la mise à mort de Jésus, il met à nu la situation existentielle de l'homme dans sa rencontre avec le

¹ « Controverse contre la théologie scolastique », thèse 17, dans M. Luther: *Œuvres*, I, Genève 1957, p. 97.

Dieu de Jésus. L'homme, autrement dit, y est défini en fonction de la manifestation christique de la grâce, de la vérité et de l'amour².

C'est bien parce qu'il y a eu d'abord cette manifestation de la grâce, de la vérité et de l'amour que Luther peut définir l'homme, laissé à lui-même, comme l'ennemi de Dieu, comme le pécheur par excellence, c'est-à-dire comme celui qui ne veut pas que Dieu soit Dieu, celui qui ne saurait reconnaître en Jésus, dans sa mort même, la gloire de Dieu, mais qui, tout à l'inverse, veut passionnément se suffire à lui-même, être à lui-même son propre dieu. L'homme pécheur, vu rétrospectivement à la lumière de la croix, ne veut pas connaître Dieu, ne veut pas le reconnaître là où il se donne à connaître, dans la croix.

§ 2. *Le statut ambigu de la raison*

La théologie de la révélation nous permet donc de comprendre l'homme comme le destinataire de la grâce de Dieu et, de ce fait, comme pécheur. La gradation de saint Paul est ici tout à fait essentielle: « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rom. 5, 20). Cette relation asymétrique du péché et de la grâce, fondée dans l'événement christique, vaut également en ce qui touche à la connaissance de Dieu. En effet, il importe de souligner que le don gracieux par lequel Dieu donne à l'homme de le connaître est *plus grand* que le malheur de la non-connaissance ou de l'anti-connaissance de Dieu qui afflige l'homme pécheur; la théologie chrétienne ne saurait parler correctement de la connaissance de Dieu en dehors de cette supériorité paradoxale du don sur le refus, de la grâce sur la révolte. Nous devons par conséquent prendre nos distances le plus clairement possible par rapport à une conception fidéiste, typiquement moderne puisqu'anti-rationnelle, selon laquelle l'homme *croirait* en Dieu, mais ne le connaîtrait pas. En définissant christologiquement l'homme comme pécheur sauvé et pardonné, comme destinataire d'une grâce infinie mais im-
méritée, la révélation ne condamne nullement la raison, elle lui donne au contraire la possibilité de remplir son office et de réaliser sa vocation, qui est de connaître Dieu.

² W. von Loewenich a montré que la thématique convergente du *deus absconditus* et de la *theologia crucis* était à comprendre chez Luther de manière « strictement christo-centrique », cf. *Luthers theologia crucis*, Witten 1967, 5e éd., p. 30. Il ne s'agit pas, pour Luther, de spéculer sur Dieu ou sur l'homme, mais de comprendre concrètement l'être de Dieu et l'être de l'homme en fonction de ce qui s'est passé en Christ.

En soi, telle qu'elle se présente à nous dans son fonctionnement, la raison humaine est une réalité foncièrement bonne et positive; elle s'inscrit dans la réalité de l'homme créé, de la *creatura*³. Elle fait elle aussi partie du cadre dans lequel l'homme a été placé par Dieu, et c'est de ce cadre créé qu'elle tient sa légitimité.

Mais justement, parce qu'elle est une composante parmi d'autres de l'être humain, elle participe aussi pleinement aux ambiguïtés de la condition humaine. Sans cesse menacée de virer en *hybris*, en déraison, elle ne dégénère pas *parce qu'elle est raison* — le raisonnable est toujours conforme à la volonté de Dieu — mais parce qu'elle est partie prenante dans le destin et dans l'histoire de l'homme concret. Modalité fonctionnelle, instrument au service de l'homme et de son humanité, la raison ne peut pas s'abstraire du contexte global dans lequel elle apparaît; en particulier, elle n'est pas séparable de la volonté et du cœur de l'homme. Comme le dit très bien Luther, dont l'apparent volontarisme est conforme à l'esprit de la révélation, l'homme ne *veut* pas que Dieu soit Dieu. C'est la volonté, en l'homme, qui émet des prétentions déraisonnables, contraires à la volonté du Créateur et du Rédempteur; c'est elle qui conduit la raison à se sur-estimer, à se transformer indûment en Raison absolue et dominatrice.

Paul nous le confirme: par sa raison, l'homme peut théoriquement connaître Dieu (cf. Rm. 1, 18 ss.). Mais pratiquement, ainsi que va l'attester l'histoire de Jésus et de ceux qui lui font face, cette connaissance théorique et hypothétique demeure lettre morte. L'homme échoue dans la pratique de la vie, à l'instant où sa volonté et son cœur entrent en jeu et font obstacle à la révélation. Pour comprendre l'échec pratique, existentiel, de la raison, il faut la saisir dans son contexte de révolte et de péché, là où la volonté de l'homme est détournée de sa vraie destination, c'est-à-dire de la connaissance du Christ, image de Dieu.

Excursus: La raison chez M. Luther

La position de Luther nous paraît à cet égard exemplaire, et on peut regretter que Pannenberg ne s'en soit pas inspiré plus profondément.

On sait que le Réformateur a usé des termes les plus durs et les plus polémiques à l'encontre de la raison, « source de tout mal », « aveugle pu-

³ Cf. K. Barth, *Dogmatique* IV/3^e, p. 149.

tain du diable »⁴. Selon certaines de ses affirmations, l'Evangile serait contre toute raison. Mais Luther, il faut bien le voir, n'en est pas resté à cette négation. Il a su reconnaître aussi les mérites de la raison: non seulement de la raison dans ses « modalités fonctionnelles » — comme nous dirions —, en exercice dans ce monde (selon la théorie des deux règnes)⁵ mais aussi de la raison illuminée par la foi et par l'Esprit saint (pour ce qui touche au « régiment spirituel »).

Un test nous est fourni de cette lucidité par l'interprétation que donne Luther du thème de l'*imago dei*, dans son dernier ouvrage, *Le Commentaire sur la Genèse*⁶. Luther y distingue nettement la situation infra-lapsaire et la situation supra-lapsaire de la raison: « En Adam (= avant la chute, DM), la raison était éclairée, il avait une vraie connaissance de Dieu et une volonté droitement portée à l'amour de Dieu et du prochain » (p. 73, *WA* 42, p. 47); après la chute, « où que l'on regarde, la raison ni la volonté ne se révèlent intactes » (p. 72 = *WA* 42, p. 47); certes, « l'intelligence et la volonté subsistent, mais elles sont, l'une et l'autre, profondément détériorées » (p. 74 = *WA* 42, p. 48).

En fait, si nous poussons notre lecture plus avant, Luther distingue quatre situations de la raison et de la volonté (pour lui, ces deux éléments partagent le même sort):

a) Avant la chute: la raison et la volonté sont bonnes et intègres.

b) Après la chute: elles subsistent et fonctionnent, mais sont profondément détériorées.

c) Toujours après la chute, mais sous l'impulsion de l'Evangile, elles sont restaurées: « Ce dont il s'agit, avec l'Evangile, c'est de la restauration de cette image (...). L'Evangile fait donc que nous soyons formés de nouveau à cette image » (p. 74 = *WA* 42, p. 48).

⁴ Cf. W. Pannenberg, *GStH* 1, 237 ss., 238. Sur la question, cf. aussi W. von Loewenich, *op. cit.*, p. 72 ss.; B. Lohse: *Ratio und Fides*, Göttingen 1958; G. Ebeling, *op. cit.*, p. 98 ss., 263 s.

⁵ Il faut distinguer ici la théorie des deux règnes, nettement dualiste, règne de Dieu — règne du diable ! de la théorie des deux 'régiments' (*weltliches und geistliches Regiment*), qui relèvent tous deux d'institution divine; cf. sur cette question le volume collectif *Reich Gottes und Welt*, éd. H.-H. Schrey, Darmstadt 1969.

⁶ *Commentaire du Livre de la Genèse*, ch. 1-11, *Œuvres*, XVII, Genève 1975, trad. partielle de *WA* 42, 1-428. Les chiffres entre parenthèses renvoient à cette traduction ainsi qu'à l'édition de Weimar.

d) C'est seulement « dans le Royaume du Père » que le « commencement de réparation par l'Evangile » parviendra à son achèvement; alors la volonté sera « véritablement libre et bonne, l'intelligence (*mens*) vraiment éclairée et la mémoire fidèle » (*ibid.*).

On le voit: l'attitude de Luther à l'égard de la raison est nuancée et de caractère dialectique; il n'y a pas pour lui de définition statique de la raison, mais bien une condition, une situation humaine et historique de la raison; la raison prend une valeur différente, selon qu'elle est envisagée en fonction de la volonté créatrice de Dieu⁷, du péché de l'homme⁸, de la restauration provoquée par l'Evangile *hic et nunc* ou enfin de sa propre destination eschatologique. Luther a montré de la sorte les limites de la raison (elle n'est pas capable comme telle de reconnaître le Christ), tout en saisissant l'effet restaurateur et transformant de l'Evangile à son égard. L'Evangile de Jésus-Christ libère la raison de son attachement au péché et lui fait entrevoir sa destination véritable: connaître Dieu en vérité, dans le Christ, et le servir. Il semble que la définition de la raison dont se réclame Pannenberg ne soit pas assez pensée en fonction de l'histoire du salut et de la christologie.

La révélation évangélique transforme radicalement l'attitude de l'homme face à Dieu et redonne ainsi une chance à la raison comme à la volonté. Cet événement est d'abord un événement existentiel: il y va de la justification de l'homme devant Dieu, d'une nouvelle acceptation de sa vie; mais il retentit aussi dans le domaine de la pensée, au niveau de la raison et de son fonctionnement. Désormais l'homme peut « penser Dieu », pour cette raison que Dieu lui-même, dans sa bonté imméritée et imprévisible, se donne à connaître; la rencontre existentielle de l'homme avec Dieu modifie non seulement le rapport de cet homme avec son Dieu, elle modifie aussi le statut de sa raison: elle déclenche la foi — ce nouveau rapport avec Dieu —, mais aussi une intelligence spécifique, *l'intellectus fidei*. Désormais, sous l'impulsion dynamique de l'Evangile, de la parole de Dieu faite histoire et événement, la théologie devient possible et nécessaire,

⁷ Cf. WA 39, 1, 174 ss., thèse 4, cité par G. Ebeling, *op. cit.*, p. 98.

⁸ « Fides hanc rationem occidit et mortificat istam bestiam quae coelum et terra non possunt occidere nec omnes creaturae », WA 40, 1, 361 (sur Galates 3, 6).

parce que la révélation, loin de consacrer un ruineux *sacrificium intellectus*, met en œuvre un véritable « renouveau de l'intelligence » (Rm. 12, 2).

La connaissance de Dieu selon K. Barth

K. Barth n'a cessé de souligner avec bonheur que la « possibilité » pour l'homme de connaître Dieu est une possibilité créée par Dieu lui-même: « Si Dieu est effectivement connu, c'est qu'il est d'une manière ou d'une autre connaissable; là où il y a réalité, il y a aussi la possibilité correspondante »⁹. En d'autres termes: Dieu peut être connu par l'homme 1) parce que cette possibilité se trouve donnée en Dieu et 2) parce qu'en réalité Dieu s'est fait connaître à l'homme. Du point de vue de Dieu, la possibilité précède et fonde la réalité de cette connaissance; du point de vue de l'homme, c'est la réalité qui renvoie à la possibilité.

Pour K. Barth, la connaissance humaine de Dieu ne découle pas d'une potentialité ou d'une possibilité immanentes à l'homme ou à sa raison — ce serait oublier sa situation de pécheur —, mais bien d'une intervention historique et événementielle de Dieu, de l'avènement de Dieu, comme vérité de l'homme, dans l'événement de la révélation¹⁰. Or cet enracinement en Dieu, et non en l'homme, de la possibilité de connaître Dieu (« Erkenntnis Gottes »), loin de conduire à l'hypothèse d'une impossibilité humaine de connaître Dieu, fonde en fait une connaissance de Dieu *plus vraie, plus grande, réellement nouvelle*, en même temps que résolument humaine. La difficile question de la cognoscibilité de Dieu ne peut en effet être résolue qu'au prix du paradoxe suivant: l'impossibilité naturelle de l'homme à connaître Dieu a pour corollaire positif, découlant de la christologie, une possibilité humaine *inversement proportionnelle* à cette impossibilité naturelle, parce que fondée de manière absolue dans un don de Dieu.

Ainsi, pour dérivée et seconde qu'elle soit, la connaissance de Dieu n'en est pas moins véritable et pleinement humaine¹¹. L'« objectivité » de Dieu

⁹ KD 11/1 p. 3 = 11/1^{*}, p. 3, traduction modifiée. Cf. E. Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden*, op. cit., p. 33.

¹⁰ Le jeu de moi avènement/événement, particulièrement approprié selon nous pour rendre compte de l'auto-révélation de Dieu, se trouve aussi sous la plume de V. Jankélévitch à propos de la mort: « l'homme a réalisé que la mort n'est plus une éventualité abstraite, mais l'avènement d'un événement » (La Mort, Paris 1977, p. 21).

¹¹ Cf. l'admirable § 27, al. 2 de la *Dogmatique*, KD 11/1 p. 229 ss. = 11/1^{*}, p. 206 ss.

reste sans doute pour nous une grâce, mais précisément, sur la base d'un tel don, il nous est désormais permis et rendu possible de « saisir » Dieu dans l'objectivité de sa révélation, c'est-à-dire dans sa vérité événementielle¹².

A la différence de la connaissance abstraite que nous aurions de Dieu *Christo remoto*, la connaissance de Dieu mise en œuvre par l'Evangile est une connaissance globale, où la totalité de notre vie (le cœur, la volonté et la raison) est en jeu: connaître Dieu raisonnablement, lui rendre le « culte logique » dont parle saint Paul, c'est répondre de lui (*verantworten*), adopter une attitude responsable face à la Parole qui nous interpelle, par devant soi comme par devant les autres¹³.

§ 3. Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne

Dieu, avons-nous dit, définit l'homme. C'est là le point de départ d'une anthropologie théologique réellement basées sur la révélation. Mais nous ne pouvons pas nous abandonner, ce faisant, à une spéculation générale sur l'être abstrait de l'homme ou sur l'être abstrait de Dieu. Nous ne disposons pas, au départ, de l'être de Dieu ou de l'être de l'homme. *Christo remoto*, nous demeurions devant une pure énigme. Enigme de Dieu. Enigme de nous-mêmes. Programmatiquement, Calvin dit: « Qu'en connaissant Dieu, chacun de nous aussi se connaisse » (*Inst.* 1/1). Or c'est justement cela qui est en question: où et comment connaître Dieu? Nous n'avons que faire ici d'un simple théocentrisme, lieu commun de tous les théismes, et reflet de l'anthropocentrisme.

Bref: en anthropologie aussi, le christocentrisme s'impose comme le nerf de la question. On ne peut parler de Dieu qu'à partir de Dieu — *aus Gott* — nous rappelle la théologie de la révélation, mais cela signifie à strictement parler: à partir du Christ. De même, nous n'atteindrons une véritable définition de l'homme qu'en regardant au Christ, *sub specie Dei*.

Une approche générale — existentielle ou transcendente — de l'homme n'est donc pas encore — quels que soient par ailleurs ses mérites et son apport — une définition théologique de l'homme. Ni l'anthropologie

¹² *Ibid.*, p. 232 = 208. E. Jünger a montré qu'en parlant de *Gegenständlichkeit* (objectivité) de Dieu, Barth ne rend nullement Dieu disponible (« verfügbar »), ne l'objective pas, mais en respecte l'objectivité *sui generis*, fondée dans l'auto-révélation comprise comme un acte de liberté; cf. *Gottes Sein ist im Werden*, op. cit., p. 54 ss.

¹³ Cf. *KD* II/1 p. 237 = 213.

fondamentale, ni une affirmation raisonnée de Dieu (cf. le théisme) ne suffisent ici.

A cet égard, il y a une ressemblance, un parallélisme entre la définition de Dieu et la définition de l'homme. De même que Dieu demeure comme tel, aux yeux de la théologie chrétienne, un Dieu caché que seule la foi est à même de reconnaître et d'affirmer, de même l'homme ne se présente pas à nous comme une évidence première ou comme une donnée fermée sur elle-même; de même que Dieu, au sens propre, ne peut pas être « défini » (*Deus definiri nequit*), l'homme lui-même est soustrait à toute définition; plus profondément: parce que l'homme essaie de se connaître lui-même, et parce que l'anthropologie est par essence une démarche auto-réflexive, qu'elle s'épuise dans un discours de l'homme sur lui-même, il faut oser théologiquement cette thèse paradoxale et radicale: en fin de compte, au terme de sa quête passionnée de lui-même, l'homme se révèle *soustrait à lui-même* (*sich selbst entzogen*¹⁴, privé de son sol. Il est à lui-même pur mystère, non-vérité, aliénation, distance absolue, refus d'adéquation.

A l'inverse de l'anthropologie transcendente et de toute anthropologie régionale (au sens de Husserl), l'anthropologie théologique n'essaiera pas de remplir dialectiquement le creux de cette énigme et de ce mystère, de retourner spéculativement ce manque essentiel en une donnée de sens et de positivité. Elle n'utilisera pas *a posteriori* l'auto-transcendance de l'homme, sa quête incessante de Dieu, pour en faire un sous-bassement apologétique de l'édifice théologique, une pierre d'attente pour un discours théologique rationnel et légitime.

Contre toutes les naïves illusions de ce genre, l'anthropologie théologique engage un débat critique, d'entrée de jeu: elle radicalise l'auto-compréhension de l'homme en la comprenant strictement comme oubli de soi, c'est-à-dire comme négation de sa condition de créature, comme péché, et par là-même comme négation et comme oubli de Dieu. La vérité première de l'homme, confronté à la radicalité critique et à l'interpellation de l'Evangile de Jésus-Christ, n'est pas faite de *Welt-* ou de *Gottoffenheit*, mais bien de ce double oubli de soi et de Dieu, de cette occultation obstinée de l'*imago dei*. Bref: l'anthropologie théologique commence là où nous prenons acte, avec réalisme et honnêteté intellectuelle, de notre ignorance anthropologique ultime et foncière. Elle commence par énoncer la réalité

¹⁴ C'est là un thème central de la pensée d'E. Jünger. Cf. en particulier « Der Gott entsprechende Mensch », dans *Neue Anthropologie*, éd. H.-G. Gadamer et P. Vogler, vol. 6, Stuttgart 1975, p. 342-372, 345; *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 137 et 537.

de l'homme comme péché, c'est-à-dire comme dénégation de soi et de Dieu. Elle commence par envisager l'homme dans sa réelle rupture avec Dieu, rupture qu'aucune analyse transcendente ne saurait construire ou déduire, puisqu'elle découle uniquement de la prise de conscience christologique.

Cette *docta ignorantia* que nous découvrons, sur le seuil de l'anthropologie théologique, ne résulte donc pas d'une analyse immanente des structures de l'être humain: reconnaître l'homme dans sa nudité et dans sa pauvreté extrêmes, dans cette dérélition absolue, transcende les pouvoirs de toute analyse anthropologique; le point de départ ou le degré zéro de l'anthropologie théologique découle d'un *jugement extérieur*, basé sur le critère de l'événement christologique. Dire de l'homme qu'il est radicalement « soustrait à lui-même », aliéné de soi, implique de celui qui parle, l'auteur de l'énoncé théologique, s'est lui-même placé sous la juridiction d'une parole distincte de toute parole humaine. La différence radicale entre l'homme comme pécheur et l'homme comme créature — ou si l'on préfère entre l'oubli de soi et l'acceptation de soi — a une origine autre que simplement formelle. G. Ebeling l'a très bien exprimé à la suite de Luther: « Ce qui définit désormais l'homme, ce n'est plus sa *differentia specifica*, comme distinction par rapport aux autres êtres vivants, mais bien l'action de Dieu qui, dans l'événement qu'est la justification, distingue l'homme de lui-même »¹⁶.

L'homme est donc constitué, défini, cerné théologiquement par cet agir de Dieu (*Handeln Gottes*) dont parle ici Ebeling, par une Parole extrinsèque, dont l'anthropologie philosophique générale ne saurait avoir connaissance. Dieu « définit » l'homme, concrètement, dans l'événement de sa justification¹⁸, et il assigne ainsi à l'anthropologie sa perspective fondamentale: justifié par la foi, et non par les œuvres, l'homme n'est pas d'abord ce qu'il *fait* de lui-même, mais bien ce qu'il *devient* par l'agir de Dieu; la *foi* apparaît comme l'attitude humaine adéquate face à la situation existentielle caractérisée par le péché.

Tel sera alors le paradoxe d'une anthropologie chrétienne authentique: l'homme n'y est pas défini abstraitement, par voie d'analyse, mais concrètement et historiquement, de manière *synthétique*: la vérité ultime de l'homme n'émane pas de sa structure interne, comme cela devrait être le cas dans toute perspective d'anthropologie générale ou fondamentale,

¹⁶ G. Ebeling: *Luther, op. cit.*, p. 276, commentant *WA* 39, 1, 176, 33-35. Dans ce passage du *De Homine*, Luther définit l'homme par la justification. Sur ce thème, cf. mon étude « Annihilation de l'homme ou justification par la foi ? », *ETHR* 51, 1976, 495-500.

¹⁸ Cf., dans le même sens, l'*art. cit.* de Jüngel sur l'anthropologie (ci-dessus n. 14).

mais d'un événement historique sans analogie, qui vient s'ajouter de l'extérieur et qualifier d'un sens nouveau cette structure existante. Cette « définition » dynamique et événementielle de l'homme présuppose en fait la reconnaissance et la validation d'une instance étrangère aux anthropologies scientifiques et la renonciation, nullement évidente, à un mode de connaissance supposé vérifiable et répétable.

Par là, l'anthropologie théologique, telle que nous venons d'en esquisser le principe, ne réduit pas le mystère de l'homme, dont nous sommes parti, pour en faire une simple évidence, fût-ce une évidence de la foi. Saisir l'homme comme pécheur pardonné, comme destinataire concret et historique du salut advenu dans la personne de Jésus de Nazareth, ne signifie nullement que nous devenions tout soudain propriétaires d'un savoir anthropologique clos; l'homme demeure, même et surtout pour l'anthropologie théologique, un mystère, le mystère d'un homme auquel Dieu ne cesse de s'intéresser, alors même qu'il le voit se détourner de Lui. Le mystère de l'homme est une conséquence anthropologique du mystère positif de Dieu, tel qu'il se donne à connaître dans son auto-révélation souveraine¹⁷.

L'homme sera donc défini uniquement par l'événement de la révélation; son itinéraire personnel, son destin individuel et social ne coïncident pas pour autant avec l'auto-réalisation de Dieu, car il n'y a aucune commune mesure, aucune analogie de proportionnalité intrinsèque entre l'agir de Dieu et la découverte précaire que l'homme fait de lui-même dans son histoire¹⁸.

Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne devra dès lors être exprimé sous la forme suivante:

« Dans la mesure où c'est Dieu, en Jésus-Christ, qui définit l'homme et le révèle ainsi à lui-même en le justifiant, l'essence authentique et concrète de l'homme consiste dans cette double détermination: d'une part, il vit uniquement du don de Dieu; d'autre part, il ne peut reconnaître ce

¹⁷ Cf. E. Jünger: « Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie », *EvTh* 22, 1962, 535-557, 546, qui montre que l'analogie de relation, par laquelle l'homme « correspond » au Oui de son Créateur, est fondée dans le mystère même de Dieu. Le mystère de l'homme correspond indirectement au mystère de la vie du Dieu trinitaire et de ses relations internes (cf. plus bas nos remarques sur le Dieu trinitaire comme expression du mystère).

¹⁸ Nous disons cela contre l'affirmation à notre sens *moniste* de Pannenberg dans « Christologie et théologie », *art. cit.*, 97 s.: « L'action de Dieu et la recherche humaine se croisent dans ce processus de réalisation de Soi par Dieu », au point que « la réalisation de soi par l'homme et la réalisation de Soi par Dieu sont (donc) identiques », constituant ainsi un seul et même processus.

don que dans et par la foi. La grâce qui justifie et la foi qui sauve sont les données premières d'une définition théologique de l'homme ».

On ne perdra jamais de vue, de plus, le caractère synthétique de cette double affirmation: l'homme n'est pas, de soi, déterminé objectivement par la grâce, au sens d'un *extra nos*, et par la foi, au sens de l'*in nobis*, mais la foi en la révélation manifeste et découvre l'identité de l'homme en tant qu'une identité nouvelle, *qualifiée* de l'extérieur; la destination de l'homme, son être véritable, en tant qu'il est encore à venir, apparaît comme fondée dans l'avènement de la grâce de Dieu et dans l'événement subjectif qui lui correspond, la foi. La grâce, comme événement concret, constitue la réalité objective de l'homme; la foi en exprime la réalité subjective; l'une ne va pas sans l'autre: l'homme croit par la grâce de Dieu, la grâce de Dieu n'est connue et reconnue que dans la foi.

§ 4. Dieu caché — Dieu révélé. Pour une conception positive du mystère

Reconnaître Dieu dans son auto-révélation, et uniquement en elle, nous l'avons dit à plusieurs reprises, c'est nous ouvrir à sa réalité de Sujet transcendant, c'est le respecter absolument dans son altérité et dans son aséité. Il est temps de préciser pourquoi et comment cette réalité transcendante de Dieu peut et doit s'exprimer selon nous en termes de *mystère*.

Il est de bon ton, dans la théologie occidentale moderne en tout cas, de soupçonner tout énoncé sur le mystère, en y voyant d'emblée et exclusivement un énoncé relevant de l'obscurantisme le plus irrationnel et le plus invérifiable. Dans l'épistémologie rationaliste, en particulier, seul compte le rapport transparent entre le sujet connaissant et l'objet connu; le vrai, ainsi compris, suppose toujours des concepts clairs et distincts, selon la fameuse règle de Descartes: *illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*¹⁹. Toute référence au mystère doit être rejetée par principe, étant donné qu'elle revient à immuniser la connaissance contre toute espèce de vérification.

Pour notre part, nous estimons que l'épistémologie particulière et spécifique que met en œuvre la théologie chrétienne ne saurait se ramener, sans autre, aux procédures par ailleurs légitimes de la raison argumentative. La théologie, en effet, n'a pas affaire à un « objet » analogue à celui

¹⁹ *Meditations* 3, 2; cf. à ce sujet E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 154 et 164; sur Descartes, cf. H. Küng: *Existiert Gott?* Munich 1978, p. 23-63.

d'une simple connaissance de sujet à objet. Elle revient à cet effort et à ce pari insensés de parler « de Dieu », c'est-à-dire d'un « objet » soustrait par définition à toute saisie rationnelle vérifiable, d'un objet qui a ceci de particulier et d'insoutenable, aux yeux de la raison empirique, qu'il se présente lui-même comme le sujet absolu, le Seigneur de l'homme.

Mais on voit bien l'objection qui peut s'élever ici contre la théologie chrétienne: maintenir, à côté de la thèse axiomatique de l'auto-révélation définitive de Dieu en Jésus de Nazareth — dans l'histoire ! — la thèse d'un Dieu mystérieux et caché, n'est-ce pas immuniser *a priori* l'idée de ce Dieu contre toute justification rationnelle, n'est-ce pas récuser tout exercice de la raison en ce domaine réservé, et reléguer par conséquent Dieu dans le *no-man's-land* de l'irrationalité ? Si Dieu est aussi mystère, et pas seulement révélation, ne redevient-il pas radicalement inconnaissable — et inconnu ? Ne vaut-il pas mieux conclure avec les mots célèbres de Wittgenstein: « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire »²⁰ ?

a) Pour répondre à cette difficile question, il nous faut d'abord expliciter le sens théologique du recours au Dieu caché. Dans la théologie de Luther, en particulier, on ne voit pas toujours très clairement quel est le statut du *Deus absconditus* par rapport au Dieu révélé²¹. L'affirmation du Dieu caché ne vient-elle pas notamment contredire et annuler celle de la révélation advenue en Christ²² ?

Selon nous, il n'est pas question de comprendre ces deux thèses comme des affirmations distinctes. L'affirmation du *Deus absconditus* est un *corollaire*, une conséquence intime, de la thèse du Dieu révélé: autrement

²⁰ *Tractatus logico-philosophicus*, Paris 1961, thèse 7 (coll. « Idées », p. 177).

²¹ Cf. K. Barth, *op. cit.*, p. 236 s. = 213: « Il n'est pas question d'imaginer qu'il y aurait encore, au-delà de la révélation, un Dieu caché (...) avec lequel nous devrions compter, que nous devrions craindre et vénérer indépendamment de ce qui nous en est dit dans sa Parole et par son Esprit. Il est vrai que l'on trouve souvent chez Luther des textes qui semblent nous orienter dans cette direction. Rien de tel dans l'Écriture sainte ». Pour la discussion de cette question dans l'œuvre de Luther, cf. P. Althaus: *Die Theologie M. Luthers*, Gütersloh 1962, p. 34 ss.; G. Ebeling, *op. cit.*, p. 259-279; W. von Loewenich, *op. cit.*, p. 26 ss.

²² C'était en particulier la crainte de Pannenberg, nous l'avons vu (cf. *OaG* 11), lequel affirmait néanmoins: « In Jesu Geschick ist der Gott Israels offenbar als der verborgene Gott » (*OaG* 105); nous avons montré que, chez Pannenberg, la thèse du Dieu caché doit être entendue au sens d'une succession diachronique, et non d'une simultanéité paradoxale, comme c'est le cas chez Barth. Notre propos personnel est de prendre au sérieux la thèse du Dieu caché comme l'expression de l'incontournable mystère de Dieu dans sa révélation.

dit, lorsqu'il se révèle de la manière dont il se révèle, Dieu se révèle, en Jésus-Christ, comme un Dieu caché²³; ni plus, ni moins.

K. Barth est, à notre sens, le témoin privilégié de cette interprétation rigoureuse du thème du Dieu caché; en effet, après avoir noté que la possibilité humaine de reconnaître Dieu est enracinée dans l'être même de Dieu, en tant qu'il se révèle à nous, et tout en soulignant la nécessité de recourir aux représentations et aux notions dont nous disposons pour le connaître, Barth précise: « Notre connaissance de Dieu ne commence sérieusement qu'avec la reconnaissance de son incognito (*Verborgenheit*) » (205 = 183). « Commencement » qui ne doit rien, relevons-le d'emblée, à une théorie générale de la connaissance et qui ne représente en rien « le dernier mot de la sagesse humaine » (206 = 184), mais qui n'est que le commencement, infiniment humble et infiniment solide à la fois, d'une véritable théologie de la révélation: « L'affirmation de l'incognito de Dieu est rigoureusement un article de foi » (206 = 184). Dire, à la suite de saint Thomas: « deus definiri nequit », ce n'est pas en rester à une négation découlant de considérations générales sur la connaissance humaine et ses limites, mais c'est bel et bien poser et affirmer en toute sérénité, positivement, le mystère inhérent à la révélation (cf. 216 ss. = 194 ss.).

L'*Offenbarungstheologie* prônée ici, avec Barth, ne supprime donc pas l'affirmation, paradoxale en apparence, du Dieu caché, mais elle s'authentifie au contact de sa visée. « Le vrai Dieu, écrit encore K. Barth, est un Dieu caché (...). Connaître le vrai Dieu dans sa révélation, c'est le saisir dans son mystère » (217 = 194 s.). Le thème du Dieu caché²⁴ ne contredit nullement celui de l'auto-révélation christocentrique de Dieu, il en préserve et en précise bien plutôt le sens: en se révélant à nous *totale*ment, de manière vraie et définitive, Dieu ne se plie pas pour autant à notre volonté, ne se met pas pour autant à notre disposition²⁵; il demeure, de part en part, le Tout Autre, celui dont la manifestation ne peut être comprise

²³ Cf. ici avant tout le § 27, al. 1, de la *Dogmatique*, consacré à la *Verborgenheit* Gottes » (KD II/1, p. 200 ss. = 179 ss.). Les chiffres dans le texte renvoient à ces pages.

²⁴ Cf. G.-Ph. Widmer: *L'aurore de Dieu au crépuscule du XXe siècle*, Genève 1979.

²⁵ Cf. les affirmations célèbres de R. Bultmann en 1925. « Parler de Dieu comme du Tout-Autre a un sens lorsque j'ai compris que la situation de fait de l'homme est celle du pécheur qui voudrait parler de Dieu et qui ne le peut pas » (« Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu ? », dans *Foi et Compréhension* I, Paris 1970, p. 35-47, 40). Bultmann souligne également le lien étroit entre l'altérité de Dieu et son caractère englobant (il emploie l'expression 'die alles bestimmende Wirklichkeit', comme Pannenberg à sa suite, p. 35). Pour Bultmann, cette réalité englobante qu'est Dieu ne saurait être objectivée ou vérifiée, parce que la connaissance de Dieu est inséparable de la situation de l'homme sous le péché. D'une autre manière, Barth dit ici la même chose que Bultmann.

que comme un acte souverain et libre, effet de sa grâce inconditionnée et de sa générosité originelle; il demeure par conséquent, dans sa révélation même, un Dieu qui ne fait pas nombre avec notre propre connaissance de l'histoire ou avec nos propres désirs du divin.

b) « Connaître le vrai Dieu dans sa révélation, c'est le saisir dans son mystère. Et le saisir dans son mystère, c'est le connaître vraiment dans sa révélation »²⁶, peut donc écrire K. Barth (217 = 295). La *Verborgenheit Gottes* ne découle pas, insistons-y, d'une faiblesse noétique ou cognitive de notre part, de limites inhérentes à notre raison — réalités par ailleurs indéniables —, mais elle est totalement fonction de la révélation: « Dieu est un Dieu caché. Mais dans sa révélation, en Jésus-Christ, il s'est offert à notre prise (littéralement: il s'est rendu saisissable, *fassbar*). Non pas directement, mais indirectement. Non pas pour la vue, mais pour la foi »²⁷. Non pas dans son essence, mais dans un signe. Donc son incognito demeure (« nicht unter Aufhebung seiner Verborgenheit also ! ») ! C'est dans cet incognito même qu'il se donne à connaître (littéralement: qu'il se rend saisissable) (223 = 200).

Nous ferons ici deux remarques:

1. Pour K. Barth, comme pour Pannenberg, la révélation de Dieu est indirecte. Mais la convergence des termes ne doit pas masquer la profonde divergence des théologies: le caractère indirect de la révélation découle, pour Barth, de son incognito, c'est une conséquence radicale de la transcendence souveraine de Dieu; de plus, l'*Indirektheit* va de pair avec la *foi*, avec la promesse contenue dans la précarité du *signe*, là où, chez Pannenberg, elle est déduite d'une conception de l'histoire et couplée avec une vision rationaliste de l'acte de foi.

2. La théologie chrétienne est appelée à dépasser la conception traditionnellement négative et obscurantiste du mystère dans le sens d'une redécouverte du sens et de la dimension positive du mystère; nous rallions

²⁶ Le texte allemand ne comprend pas, sans doute, le terme exact de *Geheimnis*; il y est seulement question de *Verborgenheit*. Plus loin, Barth parle de l'*Unbegreiflichkeit* de Dieu (« inconcevabilité ») (221 = 198, cf. Pannenberg, *OuG* 105), terme également transcrit par « mystère » dans la traduction française.

²⁷ Le caractère indirect de la révélation découle chez Barth de la différence radicale entre la vue et la foi (entre le savoir naturel et la foi), et non pas, comme c'est le cas chez Pannenberg, d'une conception préalable de l'histoire.

ainsi aux propositions très éclairantes et prometteuses d'E Jüngel dans son livre « Dieu comme mystère du monde »²⁸: le mystère, dit Jüngel dans la foulée de Barth, ne doit pas être tu (cf. Wittgenstein), retenu, contourné, il doit être dit et énoncé, *comme* mystère (p. 341), conformément à la logique théologique contenue dans la grande affirmation christologique de 1 Tim. 3, 16:

« Assurément, il est grand le mystère (*mysterion*) de la piété il a été manifesté (*ephanerothè*) dans la chair (...) proclamé (*ekèruchthè*) chez les païens ».

Dans cette optique, la signification chrétienne du Mystère, ancrée dans la christologie, différera radicalement de celle du gnosticisme ou de celle de la pensée mystérique antique: le propre du mystère n'est pas d'être réservé à une élite d'initiés ou d'être maintenu dans le secret de l'arcane, c'est d'être rendu public tout en restant ce qu'il est, c'est de pouvoir être dévoilé, proclamé et énoncé tout en restant mystère. Le mystère — qui n'est autre que Dieu lui-même dans sa révélation — ne se prostitue ni ne se masque, mais il se donne à connaître et à respecter pour ce qu'il est. Ni énigme à déchiffrer, ni énigme indéchiffrable — qu'on observe le paradoxe —, le mystère, en son sens éminemment positif, ne se laisse pas facilement réduire ou rationaliser: « Il se révèle *comme* mystère » (p. 341), il ne demande pas explication, mais compréhension et contemplation, dans la mesure où il est à la fois un mystère absolu, irréductible, et un mystère « saisissable »²⁹, dans la mesure où il conjoint en sa structure le voilement absolu (la transcendance) et l'intelligibilité, l'altérité et la présence. Il n'est donc pas juste de dire, comme Denys le Pseudo-Aréopagite, que Jésus « reste caché même *après* qu'il s'est révélé » (p. 342)³⁰. Le voilement et la révélation doivent être pensés comme des données *simultanées* et non pas successives, diachroniques: Dieu ne joue pas à cache-cache avec nous, pour parler métaphoriquement, tantôt se voilant, tantôt se montrant, mais il se révèle à nous sans réserves (cela est impliqué dans le concept de *Selbstoffenbarung*), tout en restant ce qu'il est, le Tout Autre, le Dieu absolument libre que l'homme ne saurait contraindre, pure grâce incondition-

²⁸ *Op. cit.*, p. 334 ss. Les chiffres entre parenthèses dans notre texte renvoient à cet ouvrage, dont on peut lire le compte-rendu de P. Gisel: « Comment penser Dieu », *RThPh* 110, 1978, 165-175.

²⁹ Il est essentiel au mystère, selon Jüngel, de se laisser *saisir* (« sich ergreifen zu lassen »). Barth parle de la révélation comme réalité « *fassbar* », saisissable.

³⁰ *Ep.* 3, *MPG* 3, 1069.

tionnée, absolu de relation, si l'on peut user de cet autre paradoxe conceptuel, indispensable pourtant à l'expression de la foi chrétienne.

Il ne faut donc pas, à en croire Jüngel, conclure: puisqu'il y a mystère infini en Dieu, il est aussi impossible de le connaître et de le penser. Ce fut là, en effet, l'illusion de l'*Aufklärung*, ramassée dans le slogan fameux de J. Toland: « Christianity not mysterious », conséquence extrême, mais inversée, de la thèse précédente. La tâche de la théologie chrétienne consiste, bien plutôt, dans l'effort de penser Dieu comme mystère, avec le maximum de rigueur (p. 342 s.). Mais justement, poursuit Jüngel, on ne peut penser ce Dieu qui se révèle (cf. p. 138 ss.) qu'à la condition expresse d'oser le dire (p. 307 ss.), d'oser le répéter et le raconter, tel qu'il s'énonce et s'annonce lui-même dans sa révélation. Dire et penser Dieu comme mystère, ce n'est donc pas se réfugier, par une sorte de nouvelle paresse de l'esprit, derrière un *a priori* subjectif, purement arbitraire et positionnel (cf. la critique de Pannenberg), mais c'est reconnaître la correspondance ou l'homologie de la foi à son « objet »; c'est se soumettre, avec rectitude, à l'analogie de la foi, au lieu d'objectiver Dieu, *revelatione et fide remotis*. Car celui qui ose penser Dieu en se réinsérant narrativement dans l'histoire de sa révélation et dans l'avènement de sa parole, adhère à la logique même de la foi.

Excursus: Le Dieu trinitaire, expression du mystère

E. Jüngel, dont nous nous sommes fortement inspiré, a souligné avec beaucoup de lucidité la condition herméneutique essentielle d'une affirmation théologique conséquente du Dieu trinitaire: la doctrine trinitaire doit être comprise comme l'énoncé d'un mystère inséparable de la démarche du croyant²¹. Dans le *mysterium trinitatis*, il y va de la vérité même de la foi qui libère (p. 358). C'est pourquoi, sur la base de la révélation, il peut être identifié au *mysterium salutis* (*ibid.*); de plus, si l'on ne veut pas dissoudre le mystère de ce Dieu trinitaire en une simple tautologie, il importe de maintenir la *distinctio rationis* entre trinité immanente et trinité économique, la première rappelant la transcendance de ce Dieu dans l'avènement même de sa révélation.

C'est sur ce point que nous opposons nettement à la manière dont

²¹ Cf. « Das Verhältnis von 'ökonomischer' und 'immanenter' Trinität », *ZThK* 72, 1975, 353-364. Les chiffres entre parenthèses dans notre texte renvoient à cet article.

Pannenberg a essayé de réinterpréter la doctrine trinitaire. Le point de départ christologique de cette doctrine — la distinction que Jésus opère et effectue entre lui et son propre Père — ne saurait faire pour nous l'objet d'un discours ou d'une analyse historico-rationnelle: si elle doit revêtir un sens concret, dans la perspective d'une authentique théologie de la révélation et d'une sotériologie véritable, si, en d'autres termes, la doctrine trinitaire peut être explicitée en termes existentiels satisfaisants, il faut admettre que la trinité n'est pas à déduire de l'histoire ou à légitimer par des procédures internes à la raison, mais qu'elle découle du mystère premier qui est en jeu dans l'événement de la révélation. Elle est l'expression rigoureuse du mystère permanent de Dieu dans sa révélation, et non pas l'objet d'une spéculation théorique. Autrement dit, d'un point de vue de théologie fondamentale, la doctrine trinitaire se justifie dans la mesure où elle est comprise comme expression de la foi et comme conséquence de l'avènement du mystère transcendant de Dieu dans l'histoire des hommes. Elle cernera avec respect, dans la conscience aiguë de son inadéquation conceptuelle, la présence de Dieu au cœur de l'existence et de l'histoire de l'homme, présence dont les effets subjectifs et pratiques sont particulièrement mis en relief et pris en compte dans la pneumatologie; elle ne perdra jamais de vue le fait que cette présence, dont elle énonce l'impact et la certitude, demeure de l'ordre du mystère, et n'est donc perceptible et dicible que dans la mouvance de l'acte de foi personnel. Nous entrevoyons ainsi quel pourrait être le fil conducteur d'une théologie trinitaire renouvelée, axée avec force et simplicité sur la dynamique de la révélation: l'auto-révélation de Dieu comme mystère accessible, comme don merveilleux d'une transcendance et d'une altérité, comme présence du non-représentable.

Cela dit, deux constatations s'imposent:

a) L'accentuation du mystère ne signifie en rien à nos yeux la dévalorisation de la parole: au contraire, notre propos, dans son intention centrale, consiste à saisir l'unité concrète de la parole et du mystère, leur corrélation dialectique et leur complémentarité théologique: en effet, la parole de Dieu, dont nous avons fait la clef du discours christologique, ne se dissout jamais dans la normalité d'une parole intra-linguistique ou dans la positivité d'un signe intra-mondain: elle est au départ parole d'altérité et de contestation, protestation et proclamation n'émanant d'aucun processus préalable. Inversement, le propre du mystère, tel que nous aimerions le comprendre, n'est justement pas de se résorber dans l'indicible, mais de s'articuler comme parole et de se nourrir de figures visibles. En somme,

il y aurait lieu de penser l'unité de la parole et du mystère sous l'égide de la Résurrection du crucifié, c'est-à-dire dans l'optique d'une théologie de la croix qui, loin d'évacuer la transcendance, la porte à son expression la plus conséquente, et la plus conforme au paradoxe du fait chrétien.

b) Ce que nous disons ici de la trinité doit être compris comme un axiome de théologie fondamentale, et ne saurait remplacer le développement détaillé, et combien complexe, d'une affirmation trinitaire cohérente. Il faut donc comprendre notre propos comme une objection et un essai de solution portant sur l'intention fondamentale de la doctrine trinitaire de Pannenberg, et non comme une critique systématique complète.

§ 5. Dire Dieu selon l'analogie de la foi.

Pour en terminer sur ce chapitre, consacré à certains aspects de la doctrine de Dieu dans une perspective de théologie fondamentale, il nous faut encore préciser en quel sens nous estimons nécessaire de recourir, en théologie chrétienne, à la méthode de l'« analogie de la foi », selon l'expression mise en valeur, comme on sait, par K. Barth ³².

La question, très complexe, de l'analogie renvoie à une décision préalable de théologie fondamentale: *d'où à partir de quel lieu*, et *sous quelles conditions herméneutiques* parle-t-on de Dieu de manière pertinente ?

Cette façon de poser la question revient à souligner que le théologien chrétien ne saurait parler authentiquement de Dieu en se plaçant n'importe où, en prenant assise sur n'importe quoi: ni l'histoire universelle, ni la logique formelle, ni l'anthropologie, ni un quelconque « point de vue

³² Il ne me paraît pas du tout satisfaisant d'opposer dialectique et analogie, comme le fait J.-D. Kraege: « Theologie analogique et théologie dialectique », *RThPh* 111, 1979, 13-33. Barth, en particulier, ne veut jamais parler *sur* Dieu mais toujours *de* Dieu (*von Gott*), et cela à partir de sa révélation (*aus Gott*); on ne peut honnêtement accuser Barth d'objectivation que si l'on met entre parenthèses sa théologie de la révélation et de la foi ! Par ailleurs, il est clair qu'on ne peut parler de Dieu qu'en recourant à un langage anthropologique et donc toujours *par analogie*. Kraege ne voit pas que l'*analogia fidei* (chez Barth, mais aussi chez Jüngel, *op. cit.*, p. 357 ss. et 383 ss.) a précisément pour fonction de permettre un discours authentique au sujet de Dieu, discours qui s'appuie sur la logique interne de la révélation et de la foi (*aus Gott*).

de Sirius »³³ ne saurait constituer valablement pour lui un point de départ admis. Son discours, pour être responsable, doit s'appuyer sans restriction et sans arrière-pensée (ce qui ne veut pas dire sans esprit critique !), sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et sur la foi qu'elle implique et qu'elle suscite. Ainsi, le lieu de la pensée théologique réside dans cette *dialectique de la révélation et de la foi*. Dès lors, il est pertinent d'affirmer, dans le sens tout au moins où K. Barth utilisait l'expression, qu'il n'y a aucune *analogia entis* susceptible de fonder et de motiver l'expression théologique, puisque cette expression n'émane ni de l'ontologie, ni de l'anthropologie³⁴. C'est dire aussi qu'il ne faut pas comprendre étroitement et formellement l'analogie de la foi comme une simple variante de l'analogie de l'être, comme si la foi et l'être, dans leur différence, se rapportaient pourtant à un *genus proximum*, à un dénominateur commun constitué par l'analogie³⁵. Dans le concept d'*analogia fidei*, c'est le génitif — *fidei* — qui détermine le sens du concept et qui en infléchit l'intention de manière décisive. La théologie de la révélation appelle en effet une vision critique et très libre de l'analogie; l'important n'est pas d'abord pour elle le fait, indéniable en soi, de l'analogie: nous ne pouvons pas éviter de parler de Dieu au moyen et au risque de certaines correspondances entre la révélation et le monde; mais l'élément décisif est contenu dans la manière dont la révélation et la foi recourent aux instruments fonctionnels de la connaissance et de l'expressivité humaines, pour se dire au cœur du monde et de la vie de l'homme.

En effet, le problème de l'analogie, à notre avis, n'est pas un problème d'ontologie³⁶, mais bien une question herméneutique: comment *dire* Dieu, sur la base de sa révélation, et sans exclure la foi qui lui correspond et qu'elle appelle ?

Notre thèse fondamentale, on l'aura compris, c'est que la théologie, ayant affaire à une parole incarnée, provocatrice de foi ou de non-foi, ne peut dire Dieu que dans la mouvance de cette parole et de l'événement qu'elle instaure; cela signifie aussi qu'elle ne peut énoncer la révélation,

³³ Cf. J.-D. Kraege, *art. cit.*, 21, qui se rallie un peu vite à la critique simplificatrice de H. Zahnt à l'encontre de Barth.

³⁴ Outre les art. cités de Kraege et Jüngel, cf. aussi, sur cette question, E. Mechels: *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchen 1974 (cf. ma recension de cet ouvrage dans *RThPh* 111, 1979, 89 s.). A noter que dans *KD* 11/1, § 27, al. 2, Barth recourt à l'analogie de la foi pour rendre compte de la véracité de la connaissance de Dieu; cela n'a rien à voir avec un objectivisme métaphysique, mais c'est dans la ligne de sa théologie de la révélation.

³⁵ Cf. Jüngel, *art. cit.*, 537.

³⁶ Contre Jüngel, *ibid.*, 554.

avec crainte et tremblement, que dans les médiations précaires du langage et de la foi³⁷. Mais il y a plus: en advenant au sein de la réalité humaine, la parole du Christ investit et subvertit cette réalité, elle institue un nouveau langage, en poussant le langage humain à se démasquer³⁸; la révélation, dans son caractère éminemment provocateur, crée et suscite de nouvelles analogies, organise de nouvelles correspondances, fait brèche au milieu de nos synthèses clos et de nos structures de ressemblance. L'analogie n'est donc nullement par elle-même, indépendamment du dynamisme historique concret de la révélation, un principe immuable de la connaissance théologique³⁹; ce serait méconnaître profondément le mystère ultime de cette révélation que de l'enfermer dans des correspondances analogiques systématiques: parce que Dieu, en se révélant, se révèle comme le Dieu caché, comme la source transcendante de toutes ressemblance et de toute proximité, on ne saurait admettre l'idée d'une correspondance pure et simple entre lui et l'homme. Mais l'inverse ne doit pas être oublié: tout caché qu'il soit et demeure, Dieu se révèle et se rend présent à l'existence et à l'histoire humaines; nous ne saurions envisager non plus, par conséquent, une non-équivalence pure et simple entre Dieu et l'homme⁴⁰: car dans le Christ, en son humanité, est donné le vrai *analogon*, le seul élément d'équivalence et de proximité⁴¹, et c'est justement cet *analogon* qui constitue le fondement unique et suffisant de l'anthropologie théologique⁴².

Telle sera donc la visée fondamentale de l'*analogia fidei*: permettre de

³⁷ Kant, rappelons-le, parlait d'analogie « selon l'emploi du langage », *Analogie des Sprachgebrauchs*, cf. Pannenberg, *GSTh* 1, 186 s. et Jüngel: *Gott als Geheimnis...* p. 360.

³⁸ Cf. encore Jüngel: *Gottes Sein ist im Werden*, op. cit., p. 22 s.; cet auteur montre que, chez Barth, dans *KD* I/1, le langage humain doit être « investi » (*erobert*) par la révélation: « Là où une telle 'conquête' du langage par la révélation devient un événement pour la révélation, il se passe un gain de langage (*Sprachgewinn*) » (22); « l'analogia entis (nominum) conduit à une perte de révélation: l'analogia fidei conduit à un gain de langage, à la possibilité d'un discours théologique au sujet de Dieu » (23).

³⁹ Il ne suffit pas, en effet, de critiquer formellement l'analogie comme « principe abstrait de la théologie de la connaissance » (ainsi Jüngel, contre Pannenberg, *art. cit.*, 555 n. 54) et de dénoncer en elle, avec Duns Scot, un noyau d'univocité; il faut voir quel est l'usage *théologique* qui est fait de l'analogie comme instrument pratique et herméneutique. Renoncer à toute espèce d'analogie, c'est soit s'interdire de parler de Dieu, soit se contenter d'une anthropologie de la foi, d'une pure pistéologie, soit encore remplacer l'analogie par un autre instrument, comme par exemple le dialectique proleptique (Pannenberg), qui revient à une reprise larvée du monisme et de la théologie naturelle.

⁴⁰ Cf. K. Barth: *KD* II/1 254 = 228 (*Gleichheit/Ungleichheit*).

⁴¹ Cf. Kræge, *art. cit.*, 19.

⁴² Cf. Jüngel, *art. cit.*, 552.

penser Dieu théologiquement, en ne se laissant pas séduire par des considérations idéologiques indépendantes de la révélation et de la foi ⁴³. « Nous ne pouvons pas ouvrir la bouche pour parler de Dieu sans croire que, selon sa promesse, il nous sera donné d'énoncer nous-mêmes la vérité, par analogie avec sa vérité » ⁴⁴, dit K. Barth. Notre exégèse théologique de Dieu ne sera légitime — *coram deo* — que si elle se comprend elle-même comme *participation* ⁴⁵ gracieuse à l'être et à la vérité de Dieu: « Si notre connaissance de Dieu est véridique, cela veut dire que nos paroles possèdent une certaine *correspondance* et une certaine *concordance* avec l'être de Dieu » ⁴⁶; correspondance et concordance qui doivent être conçues d'emblée, nous venons de le voir, comme l'effet d'un don de Dieu, et non comme une propriété interne à la parole humaine.

A l'instar de la théorie classique de l'analogie, dont il semble bien que l'intention, contrairement à ce qu'en a dit K. Barth, ait été dans le sens que nous indiquons, l'*analogia fidei* devrait nous permettre de dépasser l'opposition mortelle entre l'agnosticisme et le panthéisme, ou, si l'on préfère, entre l'athéisme et le théisme; elle devrait ouvrir à la théologie chrétienne, de manière beaucoup plus dynamique et libératrice que cela n'a été le cas jusqu'ici, des perspectives positives, écartant aussi bien les relents de scientisme ou de positivisme du néo-kantisme que les excès spéculatifs et gnosticiques de l'hégélianisme. En se mettant sagement à l'écoute de la révélation, la théologie découvre en effet à la fois la non-équivalence critique de Dieu et de l'homme — Dieu est Dieu — et la proximité inouïe, bien supérieure à toute équivalence, de l'homme et de Dieu dans le mouvement du Christ. Dieu et l'homme, la théologie et l'anthropologie, ici, ne s'opposent pas comme deux entités abstraites, mais convergent étroitement dans la manifestation christique de l'amour infini de Dieu. L'*analogia fidei*, dans son renvoi à une ouverture et à une transcendance qui s'inscrivent au cœur de toute clôture et de toute immanence, ne nous oriente pas vers un Dieu intermédiaire, partisan du juste milieu et du compromis, mais vers un Dieu qui prend parti, qui se risque infiniment dans l'amour, qui assume

⁴³ L'analogie de la foi reconnaît en effet le mystère et le miracle de la révélation, et elle situe l'homme à la hauteur même de Dieu, c'est-à-dire en Christ; elle permet ainsi au discours théologique de surmonter l'opposition mortelle entre l'*hybris* et le silence, entre le panthéisme et l'agnosticisme. Cf. Jüngel: *Gott als Geheimnis...*, p. 383 ss.

⁴⁴ *KD* II/1 p. 261 = 233.

⁴⁵ Cf. Jüngel, *art. cit.*, 546.

⁴⁶ K. Barth: *KD* II/1 p. 263 = 235.

la folie de la croix. Ce Dieu-là, non-conforme, mais reconnu par la foi, est grâce, pardon, brèche et renouveau, et notre connaissance de lui, notre foi précaire et pauvre, correspond pleinement à son mystère ⁴⁷.

⁴⁷ Cf. Jüngel: *Gott als Geheimnis...*, p. 385: le rôle de l'*analogia fidei* est de préserver le mystère de Dieu dans sa proximité même.

Chapitre V

Vérité et vérification

Thèse: Seule la révélation est à même de vérifier en l'homme la vérité dont il vit.

La vérification des énoncés théologiques doit dès lors répondre à un double critère:

Formellement, les énoncés théologiques doivent rendre compte de la visée de sens, ou de l'intentionnalité, du kérygme biblique.

Matériellement, ils doivent correspondre à la relation existentielle et réelle que la révélation institue entre Dieu et l'homme.

La foi constitue le lieu anthropologique de cette vérification.

§ 1. *Veritas index sui*

« Ce qui décide de la vérité, écrit le philosophe catholique L. B. Punzel, ne peut pas être extérieur à la vérité elle-même »¹. C'est là une constatation capitale, dont la valeur philosophique intrinsèque doit être reconnue, mais qui peut faire également l'objet d'une transposition théologique. Pour la théologie chrétienne, en effet, l'instance ultime de vérification, qui

¹ Cf. *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, p. 163. C'est l'indéniable mérite de Hegel d'avoir souligné dans toute son œuvre ce caractère d'auto-vérification de la vérité. Nous avons montré son influence dans la formation du concept moderne de *Selbstoffenbarung*. Sur ce point, Hegel doit être entendu, même s'il y a lieu par ailleurs de réfuter sa théorie spéculative et moniste de l'histoire et des rapports entre la théologie et la philosophie.

permettra de mesurer l'adéquation et l'authenticité de ses propres énoncés, est à chercher et à situer dans l'avènement effectif de la révélation.

Une théologie de la révélation dans le sens plein du terme ne saurait donc emprunter ses critères de vérification ou de falsification à une réalité différente de celle que constitue déjà la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. Elle ne saurait en particulier marcher sur les traces de l'apologétique rationnelle proposée, avec beaucoup d'optimisme, par W. Pannenberg.

L'axiome de caractère général énoncé par Puntel: *veritas index sui* doit être traduit théologiquement comme suit: *revelatio index sui*, et il importe d'en tirer les conséquences pour la méthode de la théologie et pour notre réflexion de théologie fondamentale.

a) Comme telle, la formule *revelatio index sui* ne signifie pas encore la solution de tous les problèmes. Un auteur comme Pannenberg, de toute évidence, pourrait la signer, en lui donnant le sens qui convient dans le contexte de ses options théologiques, puisqu'il a émis l'idée d'une vérification proleptique et eschatologique de la vérité au travers des médiations indirectes de l'expérience humaine. Il ne suffit donc pas de reconnaître que la révélation se vérifie elle-même; il faut encore et surtout préciser *où et comment s'effectue cette vérification*.

b) En effet, il serait théoriquement possible de concevoir la thèse de l'auto-vérification de la révélation dans un sens purement formel. Dans cette hypothèse, l'instance unique de vérification des énoncés théologiques serait le corpus scripturaire comme tel, c'est-à-dire le conglomerat ou l'addition pure et simple des livres bibliques, abstraction faite de leur intentionnalité. L'Écriture sainte serait ainsi érigée en critère formel de vérification, mais le caractère événementiel de la révélation, le fait qu'il s'agit en elle d'une parole historique et d'une interpellation embrayant sur la réalité humaine, ne serait plus vraiment compris. Il importe donc, de notre point de vue, de récuser en principe toute forme de fondamentalisme², en

² On lira avec profit les considérations de J.-P. Gabus: *Critique du discours théologique*, Neuchâtel-Paris 1977, p. 200-211, sur les critères de jugement du discours théologique. Quoique nous insistions beaucoup moins ici que cet auteur sur les composantes socio-culturelles du processus de vérification, nous sommes d'accord avec lui quand il affirme: « La procédure de vérification d'un jugement théologique est donc complexe. Elle ne consiste pas en un simple appel à l'Écriture, ou encore à la notion d'Évangile ou de Révélation. Elle inclut également un recours à l'expérience humaine du croyant sous son aspect tant culturel qu'ecclésial » (p. 204). Nous tenterons d'aller dans le même sens en relevant

insistant sur la différence entre le corpus scripturaire et sa visée kérygmatique et événementielle.

L'enjeu de cette distinction n'est autre que la juste compréhension de ce que nous avons essayé de définir dans ce travail comme l'avènement d'une Parole ou comme l'événement de la révélation; la révélation ne signifie pas une réalité formelle ou figée, un corpus littéraire du passé ou un ensemble de vérités générales, mais, littéralement, l'ad-venir concret de Dieu dans l'histoire, l'irruption provocante d'une Parole au cœur de notre vie. Si nous entendons sérieusement parler, en théologie, de l'auto-révélation de Dieu dans le Christ, nous devons comprendre que nous désignons ainsi un événement actuel, référé sans doute à une histoire ancienne et fondatrice, mais non pas figée dans le souvenir. Hors de cette définition dynamique et événementielle de la révélation, tout propos sur la vérification des énoncés théologiques devient un jeu intellectuel, une manipulation de concepts ou un exercice de méthodologie.

Nous pourrions redire ici ce que nous évoquions au sujet de la méthode en christologie (cf. *supra*, ch. 3): il n'est guère possible d'envisager de manière responsable et réaliste la question de la vérification en théologie, sans nous confronter existentiellement avec le Dieu vivant, sans accepter qu'ici aussi, le don a la priorité sur la méthode.

§ 2. Instance matérielle et critères formels

Dans la réflexion théologique fondamentale contemporaine, nous rencontrons plusieurs théories de la vérification des énoncés théologiques³. Le tableau général suivant nous paraît à même d'en donner un aperçu satisfaisant:

la corrélation de la révélation et de la foi, tout en distinguant l'instance matérielle de vérification qu'elle représente et les critères pratiques de cette vérification. Par ailleurs, avec J.-P. Gabus, nous ne saurions oublier le lien étroit qui rattache la révélation à l'expérience croyante, de même qu'à l'expérience humaine dans sa consistance propre. Notre but n'est pas de déployer une théologie de l'expérience, mais de rappeler que le langage de la révélation prend en compte l'épaisseur et la densité de l'expérience humaine.

³ Outre *WTuTh*, où Pannenberg donne un compte-rendu fort détaillé de ces questions, cf. l'ouvrage édité par G. Sauter: *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, Munich, 1973.

A. Vérification matérielle

Aa) *instance*: la révélation

critère: l'Écriture sainte comme attestation de la Parole crue

= K. Barth

Ab) *instance*: Dieu en tant qu'il justifie l'homme par la foi

critère: l'existence humaine: « Dieu se vérifie en nous vérifiant »
(G. Ebeling) ⁴

Ac) *instance*: Dieu dans son advenir historique

critère: l'eschatologie

= seul l'avenir décide de la vérité des énoncés théologiques (J. Hick) ⁵

Ad) *instance*: l'auto-révélation de Dieu

critère: les implications de Dieu dans l'expérience et dans l'histoire

= W. Pannenberg

B. Vérification formelle

Ba) *instance*: l'Eglise

critère: le dialogue humain

= le discours théologique de l'Eglise doit correspondre à certaines règles du dialogue inter-humain (G. Sauter) ⁶

Bb) *instance*: Dieu comme auteur de l'Écriture sainte

critère: l'Écriture sainte dans sa totalité formelle

= les fondamentalistes ⁷

⁴ Cf. *Wort und Glaube* II, Tübingen 1969, p. 429 et 186 ss., ainsi que le compte-rendu de Pannenberg dans *WTuTh* 346 s.

⁵ Cf. *Faith and Knowledge*, Londres 1966, 2e éd., p. 169 ss.; cf. à ce sujet W. Pannenberg: « Wie wahr ist das Reden von Gott ? », dans *Grundlagen der Theologie. ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 29-41, 40 s. A noter que s'il parle d'une vérification eschatologique des énoncés théologiques, Hick n'en admet pas moins que le croyant peut déjà connaître Dieu d'une manière qui ne demande aucune espèce de vérification (*op. cit.*, p. 194). Dans le même sens, Pannenberg va distinguer entre la certitude immédiate de la foi et le savoir second, dérivé, de la théologie.

⁶ Cf. Sauter, *op. cit.*

⁷ Sur la critique du fondamentalisme, cf. avant tout J. Barr: *Fundamentalism*, Londres 1977.

Compte tenu des considérations précédentes, nous pensons pouvoir écarter *a priori* les théories B, dont le caractère par trop formel ne nous paraît pas capable de garantir une théorie théologique de la vérification. De plus, elles en arrivent à confondre instance matérielle et critères formels, comme le montrent le passage de l'Eglise au dialogue humain dans Ba) et le passage de Dieu comme auteur de la Bible à l'Ecriture comme œuvre de Dieu dans Bb).

Nous admettons donc, pour commencer, que les *critères de vérification* des énoncés théologiques doivent être subordonnés à l'*instance matérielle* qui les régit; ensuite, il nous semble essentiel et légitime de voir dans l'auto-révélation de Dieu l'instance pleinement suffisante de cette vérification, c'est d'ailleurs là une présupposition commune aux quatre variantes du modèle A.

Sans doute, nous avons affaire, dans ces quatre variantes, à des délimitations distinctes de l'instance matérielle, et nous n'avons pas l'intention de sous-estimer, par exemple, l'ampleur du différend qui oppose une certaine théologie luthéro-bultmanienne (cf. Ebeling), avec son insistance sur la justification par la foi et sur la distinction entre la Loi et l'Evangile, et la théologie d'inspiration barthienne, dont la notion de révélation peut sembler plus objectivante et moins enracinée dans l'existence de l'individu. Mais il s'agit là, finalement, de désaccords matériels, certes importants, sur la manière d'interpréter une même réalité, à savoir la priorité de la révélation sur les critères de sa vérification.

Pannenberg a dressé à cet égard quelques constats qui devraient nous permettre de clarifier le débat.

a) La vérification des énoncés théologiques ne saurait s'effectuer uniquement à la fin de l'histoire, comme le voudrait J. Hick: nous devons être déjà maintenant en mesure de nous faire une idée, d'émettre un jugement sur la vérité contenue dans les énoncés de caractère religieux ⁸.

b) Il faut distinguer entre la vérification existentielle de la foi, qui concerne seulement la certitude de l'individu, sa *fiducia*, et la vérification, à la fois rationnelle et empirique, des hypothèses théologiques ⁹. Cette distinction repose avant tout sur le caractère second et dérivé des hypothèses théologiques par rapport à la subjectivité immédiate de la foi.

⁸ Cf. *Grundlagen der Theologie*, op. cit., p. 40.

⁹ *Ibid.*, p. 41.

c) La vérification des hypothèses théologiques ne repose pas sur l'observation des données des sens (*Sinnesbeobachtungen*)¹⁰, comme le voudrait en toute cohérence le positivisme logique (dont K. R. Popper a fait la critique), mais bien sur les implications de sens immanentes à l'idée de Dieu (cf. *supra*, p. 170).

A lire Pannenberg, une vérification actuelle des énoncés théologiques est donc possible, mais elle n'a de sens que si, faisant abstraction de la subjectivité de la foi, elle s'appuie sur les implications *rationnelles* de l'idée de Dieu. Notre examen critique a montré les limites d'une telle conception. En particulier, Pannenberg aboutit, nous semble-t-il, à mêler indûment des critères de vérification matériels et des critères purement formels, comme l'atteste l'utilisation qu'il fait de l'idée nominale de Dieu dans son projet de théologie fondamentale. Nous nous demandons pourquoi la théologie trinitaire n'a pas joué à cet endroit précis le rôle que Pannenberg lui attribue tout à fait explicitement dans sa réflexion dogmatique.

De notre point de vue, la théologie doit envisager des critères pratiques de vérification, qui s'appuient sur une instance matérielle capable de les légitimer. Les critères de rationalité, de communicabilité ou de cohérence interne du discours ne sont encore des critères formels et donc secondaires par rapport à l'instance et aux critères proprement théologiques qui sont en jeu.

§ 3. *Les critères de vérification dans leur rapport à la norme (ou instance) de la théologie*

Rappelons-le: notre propos, dans cette partie de conclusion, relève davantage de la théologie fondamentale que de la doctrine. Nous indiquons les grandes lignes qui orientent notre compréhension de la théologie chrétienne, sans justifications doctrinales ou exégétiques explicites.

Quelques précisions de terminologie s'imposent, si nous voulons parvenir à un minimum de clarté dans la question qui nous occupe.

Nous appelons *norme (ou instance)* du jugement théologique l'événement concret de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, ou, si l'on préfère,

¹⁰ *Ibid.*, p. 39 s.

l'advenir de Dieu au cœur de la réalité humaine¹¹. Cette norme, logiquement dérivée de notre projet de théologie de la révélation, constitue l'instance matérielle permettant de vérifier la pertinence et l'adéquation du discours théologique. Elle se présente naturellement ici comme un cadre général, qui demande à être spécifié, précisé et concrétisé dans l'argumentation théologique particulière et dans l'exposé systématique de la doctrine.

De plus, nous comprenons cette norme, non comme une instance objective et extérieure, comme un « objet » abstrait auquel la théologie aurait à se consacrer dans un effort de connaissance purement intellectuel, mais bien comme l'*avènement d'un Novum*, c'est-à-dire comme l'*événement eschatologique de Dieu venant à la rencontre existentielle de l'homme*. La norme de la théologie n'est donc pas un principe, une théorie ou un concept, mais l'agir même de Dieu dans sa révélation; elle s'impose au penser théologique comme l'activité personnelle et souveraine d'un Sujet, comme une norme interpellative et implicative. De ce fait, la théologie ne sera pas seulement science positive, étude rationnelle et empirique des effets de sens de l'histoire de Jésus ou des implications objectives de l'idée de Dieu dans la culture, mais elle se comprendra aussi comme sagesse existentielle, comme réflexion de la foi, dans la foi, sur la foi.

Enfin, nous appelons *critères pratiques de vérification* les implications concrètes de cette norme, en particulier les implications de cette norme dans la réalité humaine. Ces critères ne sauraient être dits simplement formels, car ils dépendent intimement de la norme qui les fonde et les légitime: c'est pourquoi nous préférons parler de critères pratiques, dans la mesure où ils découlent d'une réalité dynamique (la révélation) et doivent par ailleurs s'avérer efficaces et praticables au cœur de la réalité humaine comme telle.

a) Ces précisions étant données, nous sommes en mesure d'indiquer les traits fondamentaux d'une théorie de la vérification des énoncés théologiques.

Premièrement, il importe de souligner qu'en parlant d'une norme ma-

¹¹ A la suite de P. Tillich (*Systematic Theology*, I, Londres 1968, Combined Volume, p. 53 ss), J.-P. Gabus écrit dans un sens assez proche de ce que nous voulons dire: « La norme d'un jugement théologique jaillit de cette rencontre toujours nouvelle entre la communauté chrétienne (l'Eglise) et l'Écriture (document fondamental et originaire de la Révélation divine) », *op. cit.*, p. 204. Nous comprenons justement la révélation, dans son dynamisme événementiel, comme la totalité de cette rencontre. La révélation n'est pas figée ou fixée dans un texte, elle advient dans la réalité de l'homme, là où il vit concrètement sa foi.

térielle ou d'une instance fondatrice de la théologie, nous soumettons notre discours à une certitude capable de transcender les temps: faire de la théologie, c'est parler sur un invariant de sens, sur un « donné invariant »¹² dont la caractéristique est justement de conjoindre en son sein l'historicité et la normativité. Le fameux « problème de Lessing »: « Comment une certitude éternelle peut-elle s'appuyer sur un fait historique contingent » ne sera résolu ni en dissolvant la normativité dans l'historicité, ni en recourant, comme une certaine partie de la Réforme réformée, au principe formel du *sola scriptura*. Nous avons appris aujourd'hui, en particulier sous l'impulsion de la théologie kérygmatische luthérienne, à relier le *sola scriptura* à son fondement matériel, c'est-à-dire au *solus Christus* et au *sola fide*. En même temps, nous savons qu'une juste conception de la révélation christique, loin d'en opposer les aspects historiques et éternels (ou eschatologiques), va dans le sens d'un approfondissement de leur unité concrète. C'est pourquoi, il ne saurait être question d'ériger l'*Ecriture sainte comme telle* en norme matérielle suprême de la théologie chrétienne¹³; il est plus exact, en effet, de voir en elle le *premier critère pratique et documentaire* attestant la vérité de la révélation et permettant de percevoir la Parole de Dieu dans son historicité essentielle¹⁴. L'Ecriture est donc pour nous, simultanément, le lieu de passage obligé de notre accès à cette Parole, et le *premier critère pratique* nous permettant d'en discerner authentiquement la voix et le sens. Par contre, le principe herméneutique matériel, à savoir la révélation salutaire du Christ¹⁵, constitue la norme fondamentale, le « canon dans le canon », à l'aune et sous la direction duquel il y a lieu d'interpréter l'Ecriture. Ainsi, l'Ecriture sert de critère pratique, parfait-

¹² Cf. J.-P. Gabus, p. 207, qui nous paraît toutefois confondre la norme invariante du discours théologique — la Révélation — et l'indéniable variabilité de ses critères pratiques. Il est tentant de parler, comme Gabus, de naïveté pré-critique à propos de l'affirmation d'un canon dans le canon — Evangile, Parole de Dieu, Révélation, etc. — (cf. p. 203). Mais ne perd-on pas ainsi de vue l'assertion kérygmatische et théologique de base sans laquelle, faute de prendre des risques et de faire le saut, il n'y aurait plus aucune théologie possible ?

¹³ Cf. ici encore Gabus, *op. cit.*, p. 201 ss., de même que Pannenberg: « Die Krise des Schriftprinzips », *GSTh* 1, 11-21.

¹⁴ Nous devons prendre acte sur ce point de la distinction opérée jadis par l'ensemble de la théologie dialectique, et de manière toute particulière par K. Barth, entre l'Ecriture sainte et la Parole vivante de Dieu.

¹⁵ Cf. dans le même sens A. Malet, dont Gabus résume ainsi le propos, *op. cit.*, p. 203: « A. Malet propose encore de substituer à la formule 'sola scriptura' (...) la formule 'sola Revelatio' qui affirme que l'Ecriture n'est Parole de Dieu que dans la mesure où elle exprime la Révélation divine, c'est-à-dire précisément la proclamation de la grâce du salut, de la justification par la foi ».

tement efficace et vérifiant, à celui qui entend saisir le sens et la portée de l'événement christique: en d'autres termes, la place et la fonction privilégiée de l'exégèse dans le travail théologique trouvent ici leur légitimation fondamentale.

Nous n'hésitons pas à voir dans l'Écriture le premier critère de vérification pratique du travail théologique. Cela n'a rien d'évident: une telle affirmation signifie le refus de deux positions antinomiques: d'une part, nous écartons la thèse traditionnelle de la *norma normans*, en faisant de l'Écriture un simple critère, et non pas la norme première; d'autre part, nous rejetons toute fuite en avant dans l'empirisme, en subordonnant les vérifications prises des domaines culturels ou sociaux à la vérification scripturaire: nous nous situons délibérément par-delà la vaine et stérile opposition de la théologie déductive et de la théologie inductive (cf. G. Casalis).

En assignant à l'Écriture le statut fondamental de premier critère pratique de vérification des énoncés théologiques, nous prenons acte de l'acquis de l'étude historico-critique des textes bibliques: toute approche vraiment théologique de ces textes implique la quête de l'intentionnalité de sens, de l'« invariant de sens » qui habite non seulement tel texte particulier, mais également l'ensemble du canon constitué. C'est une illusion positiviste et fondamentaliste que de s'imaginer pouvoir trouver le canon dans le canon, le kérygme évangélique, par simple addition ou harmonisation des affirmations bibliques isolées; la tâche théologique consiste bien plutôt, dès l'exégèse elle-même, à prêter attention au dénominateur commun qui traverse et anime ces divers énoncés. Pour notre part, nous avons estimé nécessaire et possible, dans ce travail, de définir l'axe essentiel de ce canon dans le canon comme l'auto-révélation salutaire de Dieu dans la personne historique de Jésus de Nazareth. Seul l'index du salut en Christ, seul « was Christum treibet » (Luther)¹⁶, constitue la *norma normans* du discours théologique.

Cette norme n'a rien d'arbitraire, et elle a de plus le mérite de se prêter à une vérification précise et fonctionnelle, liée aux textes même de l'Écriture. Elle s'appuie sur un critère formel objectif, particulièrement bienvenu en ce temps où menacent l'illumination et l'affabulation. La volonté et l'identité de Dieu ne peuvent pas être manipulés: elles doivent mesurer à l'aune de textes et de traditions. L'Écriture, portée par l'intentionnalité kérygmatisque qui la constitue, protégera la théologie, la piété et les Églises

¹⁶ Pour Luther, la *claritas* de l'Écriture découle de cette concentration christologique; cf. à ce sujet *GSTh* 1, 14.

elles-mêmes contre une appropriation purement projective et subjectiviste de la révélation et de la foi ¹⁷.

b) Le deuxième critère de vérification des énoncés théologiques n'a rien d'objectif ou de neutre; sans doute, il s'appuie sur la textualité complexe de l'Écriture; mais son « objectivité » ne peut être perçue qu'à la lumière de la foi, dans la mouvance existentielle que constitue et que suscite la Parole révélée. Un énoncé théologique ne peut être considéré comme vérifié que s'il correspond matériellement à l'expérience que l'homme fait de Dieu dans la foi, ou, en d'autres termes, s'il rend vraiment compte de la *relation existentielle et réelle* que la révélation institue entre Dieu et l'homme.

Un tel critère pratique ne saurait évidemment satisfaire le besoin scientifique et empiriste de la plupart de nos contemporains. A la limite, il est en effet un non-critère, un critère inutilisable et inefficace. Non pas, d'ailleurs, qu'il renvoie de manière naïve et immédiate à la subjectivité individuelle, au « vécu » de chaque croyant particulier. La révélation de foi entre l'homme et Dieu n'est aucunement une relation psychologique, qui dépendrait de la constitution affective, mentale ou psychique de tel individu. Dire cela, ce serait livrer la foi, la révélation et la théologie à l'arbitraire le plus total, et donner raison à W. Pannenberg. La relation de foi est une relation *commune* à tous ceux qui croient, un invariant de sens que perçoivent implicitement ou explicitement tous les croyants, dans leur visée personnelle et différente, dans leur conscience noético-noématique (pour employer le jargon phénoménologique). La foi, comprise en fonction de Celui qui l'institue et la suscite, n'a rien d'un critère fantaisiste, pour autant que nous prenions au sérieux la *réalité* de la révélation et de l'incarnation, leur *présence au monde* et leur *pouvoir de définition*. L'homme est investi et défini par une Parole différente de lui, transcendante à un point qu'il n'a jamais pu soupçonner, puisqu'elle se fait plus proche à lui-même qu'il ne le pourrait lui-même.

Le critère que constitue à nos yeux la relation de l'homme et de Dieu, la foi comme don et comme événement, s'il ne présente pas les garanties scientifiques d'un critère objectif et universellement acceptable (avec ou sans la foi !), n'en est pas moins un critère solide.

¹⁷ Je pense ici aux méthodes modernes d'animation biblique, où ce qu'il est convenu de nommer la phase analytique protège précisément la subjectivité du lecteur contre une interprétation projective et arbitraire du texte.

Rappelons-nous, en effet, l'affirmation assez audacieuse de G. Ebeling, rejetée avec force par W. Pannenberg: c'est Dieu lui-même, en définitive, qui vérifie la vérité de l'homme, en faisant éclater cette vérité au cœur de son existence. On comprend aisément que Pannenberg n'ait pu que reculer devant un critère de vérification aussi évidemment subjectif. Parce qu'il voulait que la théologie chrétienne mérite pleinement ses galons scientifiques, Pannenberg s'est vu contraint de creuser un fossé très significatif entre la certitude immédiate de la foi et l'objectivité historique et eschatologique de la révélation, sur laquelle s'appuient les hypothèses théologiques.

On en vient à se demander si Pannenberg ne passe pas ici en aveugle à côté de la réalité de la révélation et de la foi, en ne respectant pas la relation concrète et dynamique qui existe entre elles. Condamner la foi à la psychologie individuelle, c'est en oublier la logique théologique. Une affirmation théologique intéressante et cohérente, qui parlerait de Dieu, de l'homme, du monde, de la nature, de l'histoire, de manière objective et détachée, sur la base de bonnes et solides raisons, n'est pas une affirmation théologique: elle est une spéculation, la négation même de la théologie. Elle met entre parenthèses son objet, elle suspend l'interpellation personnelle qui émane du kérygme, elle dénature l'Evangile en Loi et la Parole en système. Le critère de vérification de la théologie proposé ici rejoint la logique d'une théologie de la croix conséquente et courageuse: sa mesure ultime n'est autre que la *pauvreté* essentielle de Celui qu'elle suit.

c) Ces deux critères pratiques — le recours aux textes scripturaux et la vérification par l'expérience croyante — balisent le champ d'une théorie chrétienne de la vérification des énoncés théologiques. Cela ne veut pas dire que d'autres éléments ne viennent pas s'ajouter dans le processus concret du travail théologique.

Le caractère *historique* incontournable de la révélation et de la foi, conçues ici comme des événements relationnels et libérateurs, implique notamment la *situation contextuelle* dans laquelle se trouvent toujours placés l'existence humaine, l'expression de la foi et l'exercice de la théologie. Insister sur une *norme récurrente* — l'auto-révélation kérygmatisée et historique de Dieu en Jésus-Christ — et sur une *structure d'accueil fondamentale* de cette révélation — le texte de l'Écriture et l'expérience de la foi — ne revient nullement à figer la théologie dans un repli conservateur, en la ramenant à des invariants an-historiques et éternistes.

Bien au contraire: le fait que la révélation advienne historiquement

et eschatologiquement dans la vie des hommes et des sociétés, comme une Parole interpellante et provocante, comme un projet mobilisateur, actuel et concret, signifie l'insertion dans un temps et dans un contexte donnés, hors de toute utopie négative et de toute prétention totalitaire. L'universalité est ici celle de la révélation et de la foi qu'elle appelle, non pas des modalités d'actualisation et d'expression toujours nouvelles et toujours différentes de cet Universel de sens. L'appui fondamental sur une instance directrice et sur des critères minimums ne saurait se substituer à la recherche bien plus complexe de *critères éthiques concrets*, susceptibles d'éclairer un point de vue chrétien sur une question d'éthique spéciale.

La *corrélation vivante*, dans laquelle se rencontrent et se heurtent, tout à la fois, l'événement fondateur chrétien (la Parole incarnée et historique, adressée par Dieu à tout homme, en toute situation) et l'expérience humaine dans sa diversité et sa pluralité, est une *corrélation asymétrique*¹⁸, c'est-à-dire la relation événementielle, historique et eschatologique, d'un Sujet transcendant et d'un destinataire concret. La Parole de Dieu, cet *a priori* théologique vivant, ne fait pas nombre avec l'histoire humaine, avec l'expérience sociale et politique, avec le devenir ambigu du monde; elle *advient* cependant sans cesse à nouveau, comme un événement libérateur et donateur de sens, *au cœur de la vie des hommes et des sociétés*.

Parler d'une vérification des énoncés théologiques, n'est-ce pas, d'une certaine manière, déboucher sur l'*aveu de notre pauvreté élémentaire*? N'est-ce pas indiquer, au-delà de notre recherche et de notre cheminement, la source vive qui nous manque, qui nous anime et qui nous comble, la victoire pascalle, et donc discrète, de la Parole crucifiée?

C'est peut-être sur cette voie risquée et peu spectaculaire qu'une théologie de l'auto-révélation de Dieu, Parole incarnée et transformante, nous engage et nous invite.

¹⁸ Nous avons conscience de nous placer ici davantage dans une perspective barthienne que tillichienne; la corrélation tillichienne ne rend pas assez compte, à notre avis, de la priorité de la révélation dans le processus même par lequel cette révélation assume et interrompt l'être humain dans sa globalité; s'il est légitime de parler de corrélation, il importe de préciser immédiatement qu'il s'agit d'une corrélation *asymétrique*. En effet, la théologie chrétienne n'aborde pas le « contexte humain » (cf. Gabus, *op. cit.*, p. 204) d'une manière générale, mais d'emblée en fonction de la révélation et de la foi, son corrélaire subjectif et personnel.

Bibliographie

Abréviations

Les abréviations des ouvrages principaux de W. Pannenberg sont signalées devant l'entrée respective de chaque titre (cf. 1.).

Pour les articles de revue ou de dictionnaire, ainsi qu'après un titre abrégé, il est renoncé à la mention du sigle p. (page).

Pour les abréviations ci-dessous, je suis en règle générale S. Schwertner: *IATG* (Index international des abréviations pour la théologie et matières affiniées), Berlin - New York 1974; elles sont reprises dans la *Theologische Realenzyklopädie*, Abkürzungsverzeichnis, Berlin - New York 1976 (= *ThRE*).

ArPh	Archives de Philosophie, Paris.
ATeil	Acta Teilhardiana, Munich.
BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn u. a.
DBP	Deutsches Pfarrerblatt, Berlin.
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon, Göttingen.
ETHR	Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier.
EvKomm	Evangelische Kommentare, Stuttgart.
EvTh	Evangelische Theologie, Munich.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Fribourg.
HeyJ	Heythrop Journal, Oxford.
Interp.	Interpretation, Richmond Va.
Ist.	Istina, Boulogne-sur-Seine.
IThQ	Irish Theological Quarterly, Marynooth.
JAAR	Journal of the American Academy of Religion, Philadelphie.
JBR	Journal of Bible and Religion, Boston Mass.

JR	Journal of Religion, Chicago.
KD	Karl Barth: Kirchliche Dogmatik.
KiZ	Kirche in der Zeit, Berlin.
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg i B.
MPTh	Monatschrift für Pastoraltheologie, Göttingen.
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift, Munich.
NovTest	Novum Testamentum, Leiden.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique, Paris.
NTS	New Testament Studies, Cambridge.
NZSTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, Berlin.
QF	Les Quatre Fleuves, Paris.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen (3e édition sauf exception).
RHPhR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Strasbourg.
RSR	Recherches de Sciences Religieuses, Paris.
RSPhtTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris.
RThL	Revue Théologique de Louvain, Louvain.
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
SE	Science et Esprit, Bruges.
SJTh	Scottish Journal of Theology, Edimbourg.
StGen	Studium Generale, Berlin-Göttingen-Heidelberg.
StPh	Studia Philosophica, Bâle.
SuZ	M. Heidegger: Sein und Zeit.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThPh	Theologie und Philosophie, Fribourg i B.
ThPr	Theologica Practica, Hambourg.
ThRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York.
ThRv	Theologische Revue, Münster.
TThZ	Trier Theologische Zeitschrift, Trêves.
ThZ	Theologische Zeitschrift, Bâle.
VuF	Verkündigung und Forschung, Munich.
WPKG	Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Göttingen.
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie, Vienne.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen.

1. *Ouvrages et articles de W. Pannenberg **

A. *Ouvrages et recueils d'articles*

Die Prädestinationslehre des Duns Scotus, im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung, Göttingen 1954.

AuO Analogie und Offenbarung, eine kritische Untersuchung der Geschichte der Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis, Heidelberg 1955 (dactylographié).

OaG Offenbarung als Geschichte, éd. W. Pannenberg, Göttingen 1961, 2e éd. 1963, 4e éd. 1970.

— « Einführung », 7-20.

— « Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung », 91-114.

— « Nachwort zur zweiten Auflage », 132-148.

WiM Was ist der Mensch ? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen 1962, 5e éd. 1976.

GC Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 2e éd. modifiée 1966, 5e éd. 1976, augmentée d'un *Nachwort (N)*, 415-426.

EC Esquisse d'une christologie, trad. A. Liefoghe, Paris 1971 (sur la 2e éd.).

GSTh 1 Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 2e éd. 1971, 3e éd. 1979.

— « Die Krise des Schriftprinzips », 11-21.

— « Heilsgeschehen und Geschichte », 22-78.

— « Kerygma und Geschichte », 79-90.

— « Hermeneutik und Universalgeschichte », 91-122.

— « Ueber historische und theologische Hermeneutik », 123-158.

— « Was ist eine dogmatische Aussage ? », 159-180.

— « Analogie und Doxologie », 181-201.

— « Was ist Wahrheit ? », 202-222.

— « Einsicht und Glaube. Antwort an Paul Althaus », 223-236.

— « Glaube und Vernunft », 237-251.

— « Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte », 252-295.

— « Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie », 296-346.

— « Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung », 347-360.

— « Die Frage nach Gott », 361-386.

— « Der Gott der Hoffnung », 387-398.

TThK Thesen zur Theologie der Kirche, Munich 1970, 2e éd. 1974.

Reformation zwischen gestern und morgen, Gütersloh 1969.

ThRG Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971.

* La liste complète des écrits de Pannenberg, tenue à jour par son secrétariat, comprend plus de trois cents titres. J'en ai retenu ici l'essentiel, en laissant de côté un certain nombre de recensions et d'écrits de circonstance.

- « Eschatologie, Gott und Schöpfung », 9-29.
- « Reich Gottes und Kirche », 31-61.
- « Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gottesherrschaft » 63-78.
- « Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen », 79-91.
- Ce volume est la traduction allemande de:
Theology and the Kingdom of God, éd. R. J. Neuhaus, Philadelphie 1969.
- GB** *Das Glaubensbekenntnis* ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hambourg 1972, 2e éd. 1975, 3e éd.
- FA** 1979 = *La foi des apôtres*, Paris 1974.
- GGMF** *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 2e éd. 1978.
- « Anthropologie und Gottesfrage », 9-28.
- « Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik », 29-47.
- « Christliche Theologie und philosophische Kritik », 48-77.
- « Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels », 78-113 (= « La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel », *ArPh* 33, 1970, 755-786).
- « Die christliche Legitimität der Neuzeit. Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg », 114-128.
- Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972. (Repris dans *GStH* 2, 13-65).
- WTuTh** *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main 1973.
- Gegenwart Gottes*. Predigten, Munich 1973.
- GuW** *Glaube und Wirklichkeit*. Kleine Beiträge zum christlichen Denken, Munich 1975.
- « Unser Leben in Gottes Hand ? », 11-17.
- « Das Wirklichkeitsverständnis der Bibel », 18-30.
- « Der Geist des Lebens », 31-56.
- « Der Mensch — Ebenbild Gottes ? », 57-70.
- « Wie wird Gott uns offenbar ? », 71-91.
- « Jesu Geschichte und unsere Geschichte », 92-102.
- « Er wird unser Gott sein », 103-112.
- « Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit », 113-134.
- « Nation und Menschheit », 135-155.
- « Politische Sachfragen und christliche Ethik », 156-175.
- EtuEk** *Ethik und Ekklesiologie*, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977.
- « Zur Theologie des Rechts », 11-40.
- « Die Krise des Ethischen und die Theologie », 41-54.
- « Antwort an Gerhard Ebeling », 55-69.
- « Die Begründung der Ethik bei Ernst Troeltsch », 70-96.
- « Luthers Lehre von den zwei Reichen », 97-114.
- « Christlicher Glaube und Gesellschaft », 115-128.
- « Nation und Menschheit », 129-145 (cf. *GuW* 135-155).

- « Der Friede Gottes und der Weltfriede », 146-165.
- « Zukunft und Einheit der Menschheit », 166-186.
- « Christsein ohne Kirche », 187-199.
- Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel », 200-210.
- « Was bedeutet es für die getrennten Kirchen, sich auf eine gemeinsame Vergangenheit zu beziehen ? », 211-218 (= « Que peut signifier pour les Eglises séparées de se référer à un passé commun ? », *Ist* 19, 1974, 6-12).
- « Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und der Katholizität der Kirche », 219-240 (= « La signification de l'eschatologie pour la compréhension de l'apostolicité et de la catholicité de l'Eglise », *Ist* 14, 1969, 154-170).
- « Konfessionen und Einheit der Christen », 241-253.
- « Reformation und Einheit der Kirche », 254-267.
- « Ökumenisches Amtsverständnis », 258-285.
- « Das Abendmahl — Sakrament der Einheit », 286-292.
- « Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht », 293-317.
- « Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit », 318-333.

BM *Die Bestimmung des Menschen*. Menschsein, Erwählung und Geschichte, Göttingen 1978.

- « Die Bedeutung des Individuums in der christlichen Lehre vom Menschen », 7-22.
- « Die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen und die Kirche », 23-40.
- « Erwählung und Volk Gottes », 41-60.
- « Das christliche Imperium und das Phänomen einer politischen Religion im Christentum », 61-84.
- « Erwählung und Geschichte », 85-113.
- « Nachwort », 114-117.

GSTh 2 *Grundfragen systematischer Theologie*, Gesammelte Aufsätze, Band 2, Göttingen 1980.

- « Christentum und Mythos », 13-65.
- « Eschatologie und Sinnerfahrung », 66-79. [Cité en général selon *KuD* 19, 1973, 39-52].
- « Person und Subjekt », 80-95. [Cité en général selon *NZSTh* 18, 1976, 133-148, version remaniée dans *GSTh* 2, notamment par une adjonction (80, 2 premiers paragraphes)].
- « Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre », 96-111. [Cité en général selon *KuD* 23, 1977, 25-40] (= « Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire », dans *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel 1977, p. 171-189).

- « Der Gott der Geschichte », 112-128. [Cité en général selon *KuD* 23, 1977, 76-92].
- « Christologie und Theologie », 129-145. [Cité en général selon *KuD* 21, 1975, 159-175]. (= « Christologie et théologie », *QF* 4, 1975, 85-99).
- « Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik », 146-159.
- « Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu », 160-173.
- « Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen », 174-187 (= « Résurrection de Jésus et avenir de l'homme », *Lumière et Vie* 26, 1977, 66-83). [Egalement paru dans: R. Schnackenburg — W. Pannenberg: *Ostern und der neue Mensch*, Fribourg - Bâle - Vienne, 1981, p. 49-87].

B. Articles et contributions diverses

- « Zur Bedeutung des Analogiegedanken bei Karl Barth, eine Auseinandersetzung mit Urs von Balthasar », *ThLZ* 78, 1953, 17-24.
- « Mythos und Wort, theologische Überlegungen zu K. Jaspers Mythosbegriff », *ZThK* 51, 1954, 167-185.
- « Abendmahl, II Dogmengeschichtlich-dogmatisch », *EKL* 1, 1956, 6-11.
- « Analogie », *EKL* 1, 1956, 113-114.
- « Das Böse », *EKL* 1, 1956, 559-561.
- « Duns Scotus, Johannes », *EKL* 1, 1956, 980-982.
- « Gnade III Dogmengeschichtlich, IV dogmatisch », *EKL* 1, 1956, 1607-1614.
- « Gnadenmittel », *EKL* 1, 1956, 1615-1617.
- « Neue Wege katholischer Christologie », *ThLZ* 82, 1957, 95-100.
- « Der Einfluss der Anfechtungserfahrung auf den Prädestinationsbegriff Luthers », *KuD* 3, 1957, 109-139.
- « Analogie », *RGG* 1, 1957 (3e éd.), 350-353.
- « Christologie, II Dogmengeschichtlich », *RGG* 1, 1957, 1762-1777.
- « Dialektische Theologie », *RGG* 2, 1958, 168-174.
- « Erwählung, III Dogmatisch », *RGG* 2, 1958, 614-621.
- « Gott, V Theologiegeschichtlich », *RGG* 2, 1958, 1717-1732.
- « Ontologie », *EKL* 2, 1958, 1689-1691.
- « Maimonides », *EKL* 2, 1958, 1218.
- « Christlicher Glaube und menschliche Freiheit », *KuD* 4, 1958, 251-280.
- « Zur theologischen Auseinandersetzung mit K. Jaspers », *ThLZ* 83, 1958, 321-330.
- « F. D. Schleiermacher », *Encyclopedia Britannica* 20, Chicago-Londres Toronto 1962, 72-73.
- « Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelischen Theologie », *ThLZ* 85, 1960, 225-228.

- « Glaube », *LThK* 4, 1960, 925-928.
- « Jesus Christus, II C Die prot. Christologie », *LThK* 5, 1960, 961-964.
- « Akt und Sein im Mittelalter », *KuD* 7, 1961, 197-220.
- « Person », *RGG* 5, 1961, 230-235.
- « Prädestination, IV dogmatisch », *RGG* 5, 1961, 487-489.
- « Thomas von Aquin », *RGG* 6, 1962, 856-863.
- « Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild », *StGen* 15, 1962, 586-593.
- « Natürliche Theologie, II in ev. Verständnis », *LThK* 7, 1962, 816-817.
- « Die Gottesidee des hohen Mittelalters », dans *Der Gottesgedanke im Abendland*, éd. A. Schaefer, Stuttgart 1964, p. 21-34.
- « Nikolaus von Kues », *DPB* 64, 1964, 577-579.
- « Theologische Motive im Denken Immanuel Kants », *ThLZ* 89, 1964, 897-906.
- « Reich Gottes und Nationalismus, vom politischen Sinn der christlichen Hoffnung », dans *Kontexte*, éd. H. J. Schulz, Stuttgart 1965, 1, 41-48.
- « Wort », dans *Theologie für Nichttheologen*, éd. H. J. Schulz, Stuttgart 1965, 107-113 (repris dans *Gütersloher Taschenbuch* 48, Gütersloh 1965, 378-383).
- « Was ist der Mensch ?, dans *Disputation zwischen Christen und Marxisten*, éd. M. Stöhr, Munich 1966, p. 179-194.
- « Ist Versöhnung unrealistisch ? », *ZEE* 10, 1966, 116-118.
- ThaG* « Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth », dans *Theologie als Geschichte*, Zurich-Stuttgart 1967, éd. J. M. Robinson et J. Cobb jr, p. 135-169.
- ThaG* « Stellungnahme zur Diskussion », *ibid.*, p. 285-351.
- « Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden ? », dans *Gottesfrage heute*, Stuttgart-Berlin 1969, p. 51-64.
- « Kontingenz und Naturgesetz », dans A. M. K. Müller-W. Pannenberg: *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, p. 33-80.
- « Das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und im Volk Gottes », dans C. E. Braaten, A. Dulles et W. Pannenberg: *Kirche ohne Konfessionen ?*, Munich 1971, p. 16-36 (repris dans *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, éd. C. Heitmann et H. Mühlen, Hambourg-Munich 1974, p. 176-191, sous le titre: « Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist »).
- « Die Kirche und das eschatologische Gottesreich », dans *Kirche ohne Konfessionen ?*, *op. cit.*, p. 119-135.
- (Pour ces deux derniers textes, cf. *Spirit, Faith and Church*, Philadelphie 1970, volume dû aux trois auteurs cités).
- « Erfahrung der Wirklichkeit. Fragen an C. F. Weizsäcker », *EvKomm* 4, 1971, 468-470.
- « Geist und Energie. Zur Phänomenologie Teilhards de Chardin », *ATeil* 8, 1971, 5-12.

- « Weltgeschichte und Heilsgeschichte », dans *Probleme biblischer Theologie*, éd. H. W. Wolff, Munich 1971, p. 349-366 (repris dans *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, éd. R. Koselleck et W.-D. Stempel, Munich 1973, p. 307-323).
- « Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion », dans *Begegnung*, Graz-Vienne-Cologne 1972, p. 31-43.
- « The Nature of a Theological Statement », *Zygon* 7, 1972, p. 6-19.
- « Glaube und Wirklichkeit im Denken G. von Rads », dans *G. von Rad, Seine Bedeutung für die Theologie*, 3 Reden von H. W. Wolff, R. Rendtorff und W. Pannenberg, Munich 1973, p. 37-54.
- « Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt ? », dans *Geschichte — Ereignis und Erzählung*, Munich 1973, p. 478-490.
- « History and Meaning in Lonergan's Approach to Theological Method », *IThQ* 40, 1973, 103-114.
- « Das christologische Fundament christlicher Anthropologie », *Concilium* 6, 1973, 425-434 = « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne », *Concilium* 86, 1973, 87-103.
- « Die praktische Theologie im System wissenschaftlicher Theologie », *ThPr* 9, 1974, 7-18 (= *WTuTh* 426-442).
- « Wie wahr ist das Reden von Gott ? », dans W. Pannenberg, G. Sauter, etc.: *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 29-41 (cf. *EvKomm* 6, 1973, 4-10).
- « Signale der Transzendenz. Religionssoziologie zwischen Atheismus und religiöser Wirklichkeit », *EvKomm* 7, 1974, 151-154.
- « Der Appell von Hartford. Bildet sich ein neues christliches Selbstbewusstsein ? », *Lutherische Monatshefte* 10, 1975, 543-545.
- « Quelques remarques sur l'aliénation », dans *Temporalité et aliénation*, éd. E. Castelli, Paris 1975, p. 297-301.
- « Der Sozialismus — das wahre Gottesreich ? », dans *Müssen die Christen Sozialisten sein ?*, éd. W. Teichert, Hambourg 1976, p. 60-65.
- « The Contribution of Christianity to the Modern World », *Cross Currents* 25, 1976, 357-366.
- « Reich Gottes in Amerika, Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie », *EvKomm* 10, 1977, 333-336.
- « Die Religion der Republik. Religiöse Selbstdeutung als Thema politischer Theologie in Amerika », *EvKomm* 10, 1977, 413-414.
- « A Liberal Logos Christology: The Christology of John Cobb », dans: *John Cobb's Theology in Process*, éd. D. R. Griffin and Th. A. Altizer, Philadelphie 1977, p. 133-149.
- « Aggression und die theologische Lehre von der Sünde », *ZEE* 21, 1977, 161-173.
- « Religion in der säkularen Gesellschaft: Niklas Luhmanns Religionssoziologie », *EvKomm* 11, 1978, 99-103.

- « Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre », dans *Regnum Hominis et Regnum Dei I*, éd. C. Bérubé, Rome 1978, p. 213-218.
- « Die Allgemeingültigkeit der Religion », *EvKomm* 11, 1978, 350-357.
- « Christliche Rechtsbegründung », dans *Handbuch der christlichen Ethik*, II, Fribourg/Brigau 1978, p. 323-338.
- « Die Bedeutung der Kategorien 'Teil' und 'Ganzes' für die Wissenschaftstheorie der Theologie », *ThPh* 53, 1978, 481-497.
- « Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie », *KuD* 25, 1979, 88-105.
- « Die Augsburger Konfession und die Einheit der Kirche », dans *Confessio Augustana — Hindernis oder Hilfe*, Regensburg 1979, p. 259-279.
- « Gottebenbildlichkeit als Bestimmung des Menschen in der neueren Theologiegeschichte », *Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse, Sitzungsberichte*, 1979, 8, 1-23.
- « Antwort auf G. Sauters Ueberlegungen », *EvTh* 40, 1980, 168-181.
- « Konfessionen in Dialog. Ueber die Verständigung der Konfessionen », *EvKomm* 13, 1980, 195-199.
- « Heiligung und politische Ethik. Ein kritischer Blick auf einige Grundlagen der Befreiungstheologien im Protestantismus », dans *Herausforderung. Die dritte Welt und die Christen Europas*, F. Castillo et al., Regensburg 1980, p. 79-107.
- « Christlicher Glaube und Naturverständnis », dans *Gott-Geist-Materie. Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch*, éd. H. Dietzfelbinger et L. Mohaupt, Hambourg 1980, p. 11-13.

C. Recensions (choix)

- H. Mühlen: *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, Werl 1954, dans *ThLZ* 80, 1955, 353-355.
- M. Schmaus: *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des J. Duns Scotus*, Munich 1957, dans *ThLZ* 87, 1962, 358-359.
- G. Rohrmoser: *Subjektivität und Verdinglichung*, Gütersloh 1961, dans *ThLZ* 88, 1963, 294-296.
- J. Duns Scotus: *Opera Omnia*, V, VI, XVI, dans *ThLZ* 92, 1967, 202-203; XVII, dans *ThLZ* 95, 1970, 44-45.
- F. H. Tenbruck, G. Klein, E. Jüngel, A. Sand: *Spricht Gott in der Geschichte ?*, Fribourg/Brigau 1974, dans *ThRv* 70, 1974, 40-41.
- H. Waldenfels: *Offenbarung*, Munich 1969, dans *ThLZ* 101, 1976, 50-55.

D. Lettres, postfaces, documents

- « Postface » à I. Berten: *Histoire, foi et révélation*, Bruxelles-Paris 1969, p. 105-115.

- Lettre à W. Weischedel du 8 juin 1967, dans *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, éd. J. Salaquarda, Berlin 1971, p. 176-180.
- « Briefwisseling over christologie W. Pannenberg-H. Berkhof », *Tijdschrift voor Theologie* 12, 1972, 333.
- « A Theological Conversation with W. Pannenberg », *Dialog* 11, 1972, 286-295.
- « Ein Briefwechsel zwischen W. Pannenberg und G. Ebeling », *ZThK* 70, 1973, 448-462.
- « Postscript » à E. F. Tupper: *The Theology of W. Pannenberg*, Londres 1974, p. 303-305.
- « Theologie als Wissenschaft. Ein Gespräch », dans *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 58-120.
- « History and Faith. An Interview with W. Pannenberg by W. H. Turpie, *Catalyst Tape Walk*, 7/9, 1975.
- Lettre à K. Barth du 9 mai 1965, dans K. Barth: *Briefe 1961-1968*, Zurich 1975, p. 563-564 = *EThR* 51, 1976, 173-174.
- « Zur 'Aporie der Zweinaturenlehre' (Brief an Christoph v. Schönborn) », *FZPhTh* 25, 1978, 100-103.
- « Intervista Teologica con il prof. Wolfhart Pannenberg (a cura di Rosino Gibellini) », in R. Gibellini, *op. cit.*, p. 287-295.

2. Ouvrages et articles relatifs à Pannenberg

- Althaus P. « Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu W. Pannenberg Begriff der Offenbarung », *ThLZ* 87, 1962, 321-330.
- Balz H. R. *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, Neukirchen 1967.
- Barth K. Lettre à Pannenberg du 7 décembre 1964, dans *Briefe 1961-1968*, Gesamtausgabe, Briefe V, Zurich 1975, p. 280-283 = « Lettres du grand âge », *EThR* 51, 1976, 165-187, 171-173.
- Beckmann K.-M. « Theologie der Vernunft und der Geschichte ? Zum christologischen Entwurf W. Pannengerbs », *KiZ* 21, 1966, 404-409.
- Beechler D. J. *The Centrality of Jesus' Resurrection in W. Pannenberg's Christology 'From Below'*, Université pont. S. Tommaso, Rome 1973.
- Berkhof H. Recension de GC, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 20, 1965, 69-73.
- « Schoonenberg en Pannenberg: de tweesprong van de huidige Christologie », *Tijdschrift voor Theologie* 11, 1971, 413-422.
- Berten I. *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles-Paris 1969.
- « Bulletin de Théologie Protestante: 1. Recherches en Christologie », *RSPTh* 54, 1970, 128-165.
- « Bulletin de Théologie Protestante: 2. La mort et la résurrection de Jésus », *RSPTh* 55, 1971, 509-550.

- Betz H. D. « Das Verständnis der Apokalyptik in der Theologie der Pannenberg-Gruppe », *ZThK* 65, 1968, 257-270.
- Blaser K. Recension de *GGMF*, *RThPh* 1973, 351-352.
- Blasquez P. R. *La Resurreccion en la Christologia de W. Pannenberg*, diss. Gregoriana, Rome 1973.
- Blocher H. « L'importance de la résurrection pour la Christologie », *Hokhma* 17, 1981, 53-72.
- Bockmühl K. Recension de *OaG*, *ThZ* 20, 1964, 294-297.
- Bohren R. « Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese », *EvTh* 22, 1962, 66-92.
- Bosc J. « Les dogmaticiens de la résurrection », *Foi et Vie* 68, 1969, 37-56.
- Braaten C. E. *History and Hermeneutics*, New Directions in Theology Today II, Philadelphie 1966.
The Future of God. The Revolutionary Dynamics of Hope, New York-Evanston-Londres 1969.
 « The Current Controversy on Revelation: Pannenberg and His Critics », *JR* 45, 1965, 225-237.
- Brinkmann M. E. *Het Gods- en mensbegrip in de theologie van W. Pannenberg. Een schets van de ontwikkeling van zijn theologie vanaf 1953 tot 1959*, Kampen 1979.
- Brito E. *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Paris-Namur 1979.
- Burhenn H. « Pannenberg's Argument for the Historicity of the Resurrection », *JAAR* 40, 1972, 368-379.
- Buss M. « Der Sinn der Geschichte », *ThaG* 171-196.
- Chenu B. et Neusch M. *Au pays de la théologie*, Paris 1979.
- Cobb J. jr « Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft », *ThaG* 253-283.
 « W. Pannenberg's 'Jesus: God an Man' », *JR* 49, 1969, 192-201.
Christ in a Pluralistic Age, Philadelphie 1975.
 « Response to Pannenberg », dans *J. Cobb's Theology in Process*, éd. R. R. Griffin et T. A. Altizer, Philadelphie 1977, p. 185-192.
- Conzelmann H. « Randbemerkungen zur Lage im 'Neuen Testament' », *EvTh* 22, 1962, 225-233.
- Corbin M. *L'inouï de Dieu. Six études christologiques*, Paris 1980.
- Cornehl P. « Der ökumenische Horizont », *WPKG* 67, 1978, 450-461.
- Cullmann O. *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel 1966.
- Daeke S. M. *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt*, Göttingen 1967.
 « Soll die Theologie an der Universität bleiben ? Zur Auseinandersetzung um eine Begründung der Theologie als Wissenschaft », *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs*, Stuttgart 1974, p. 7-28.
- Dawe D. D. « Christology in Contemporary Systematic Theology », *Interp.* 26, 1972, 259-277.

- Deuser H. « Kritische Notizen zur theologischen Wissenschaftstheorie », *EvTh* 36, 1976, 216-225.
- Dobbin E. J. *Revelation as History. A Study of W. Pannenberg's Theology of Revelation*, diss. Rome 1971.
- Dressel H. *Krise und Neuansatz der Christologie*, Berne 1966.
- Duchrow U. « Die Klarheit der Schrift und die Vernunft », *KuD* 15, 1969, 1-17.
- Dufort J.-M. « W. Pannenberg et la théologie de l'espérance », *SE* 22, 1970, 361-377.
- Dumas A. « Parole, Ecritures, Langages », dans *Nommer Dieu*, Paris 1980, p. 99-113.
- Duquoc C. *Christologie*, essai dogmatique, II: le Messie, Paris 1974, 2e éd.
- Ebeling G. « Ein Briefwechsel zwischen W. Pannenberg und G. Ebeling », *ZThK* 70, 1973, 448-473, cf. 462 ss.
 « Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenberg's Kritik », *Wort und Glaube* 11, Tübingen 1969, p. 42-55.
- Ellul J. *La Parole humiliée*, Paris 1981.
- Flückiger F. *Theologie der Geschichte*. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie, Wuppertal 1970.
- Frey C. *Reflexion und Zeit*, Gütersloh 1973.
- Fuchs E(rnst) « Theologie oder Ideologie? Bemerkungen zu einem heilsgeschichtlichen Programm », *ThLZ* 88, 1963, 257-260.
- Fuller D. P. *Easter Faith and History*, Grand Rapids 1964.
 « The Resurrection of Jesus and the Historical Method », *JBR* 34, 1966, 18-24.
 « A New German Theological Movement », *SJTh* 19, 1966, 160-175.
- Galloway A. D. *Wolfhart Pannenberg*, Londres 1973.
- Gamper A. Cf. Muschalek G.
- Geense A. *Auferstehung und Offenbarung*. Ueber den Ort der Frage nach der Auferstehung Jesu Christi in der heutigen deutschen Theologie, Göttingen 1971.
- Geffré C. *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972.
 « La Révélation hier et aujourd'hui. De l'Ecriture à la prédication ou les actualisations de la Parole de Dieu », dans J. Audinet et al.: *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, p. 95-121.
- Gerber U. Recension de *WTuTh*, *ThPr* 9, 1974, 56-64.
- Gesché A. Recension de *EC*, *RThL* 4, 1973, 102-107.
- Geyer H.-G. « Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zu W. Pannberg's Geschichtstheologie », *EvTh* 22, 1962, 92-104.
 « Gottes Sein als Thema der Theologie », *VuF* 11, 1966, 3-37.
 « Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Ueberblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie », dans *Die Bedeutung der Auferstehungs-*

- botschaft für den Glauben an Jesus Christus, éd. F. Viering, Gütersloh 1966, p. 91-117.
- Gibellini R. *Teologia e ragione, itinerario e opere di W. Pannenberg*, Brescia 1980.
- Gisel P. « La bataille de Pannenberg », recension de *EC*, *La Vie protestante* du 16 juin 1972, 3.
- Goebel H. T. *Wort Gottes als Auftrag*, Zur Theologie von R. Bultmann, G. Ebeling et W. Pannenberg, Neukirchen 1972.
- Gounelle A. Recension de *EC*, *EThR* 47, 1972, 499.
Recension de *FA*, *EThR* 49, 1974, 599.
- Gray D. P. « Response to W. Pannenberg », dans *Hope and the Future of Man*, éd. E. H. Cousins, New York 1972, p. 78-82.
- Grobel K. « Offenbarung und Auferstehung », *ThaG* 197-224.
- Guthrie G. P. Recension de *WTuTh* (trad. américaine), *Interp.* 34, 1980, 191-195.
- Gutwenger E. « Offenbarung und Geschichte », *ZKTh* 88, 1966, 393-410.
- Hamilton W. « Die Eigenart der Theologie Pannenburgs », *ThaG* 225-251.
- Harder H. *Continuity Between Method and Content in Contemporary Theology: The Achievement of W. Pannenberg*, diss. Toronto School of Theology, 1971.
- Harder H. (et Stevenson W. T.) « The Continuity of History and Faith in the Theology of W. Pannenberg: Toward an Erotics of History », *JR* 51, 1971, 188-205.
- Hasley J. S. « History, Language and Hermeneutics: The Synthesis of Wolfhart Pannenberg », *Westminster Theological Journal* 41, 1978-1979, 289 ss.
- Hefner P. « Questions for Moltmann and Pannenberg », *Una Sancta* 25, 1968, 38-43.
« The Concreteness of God's Kingdom: A Problem for the Christian Life », *JR* 51, 1971, 188-205.
- Henke P. *Gewissheit vor dem Nichts*. Eine Antithese zu den theologischen Entwürfen W. Pannenburgs und J. Moltmanns. Berlin-New York 1978.
- Hesse F. « Wolfhart Pannenberg und das Alte Testament », *NZStTh* 7, 1965, 174-199.
- Hilbert A. *Die Geschichte als Auslegung des Christusgeschehens in der Theologie W. Pannenburgs*, Fulda 1973 (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae).
- Hodgson P. C. *Jesus — Word and Presence*. An Essay in Christology, Londres 1971.
« Pannenberg on Jesus. A Review Article », *JAAR* 36, 1969, 373-384 (recension de la version anglaise de *GC*).
- Hubbeling H. G. « Einige kritische Fragen an Pannenberg », *Kerk en Theologie* 21, 1970, 346-359.
- Huyssteen van J. D. W. *Teologie van die Rede*. Die funksie van die rasione-

- le in die denke von W. Pannenberg, Kempen 1970.
- Jackson M. B. *An Interpretation of W. Pannenberg's Theory of Knowledge as Creative Subjectivity*, diss. Richmond/Virginia 1973.
- Janowski H. N. « Wissenschaft von Gott und Religionskritik. Nachbemerkung zum Gespräch über Theologie als Wissenschaft », dans *Grundlagen der Theologie*, Stuttgart 1974, p. 121-127.
- Jellouschek H. *Der historische Jesus in der Theologie W. Pannenburgs*, diss. Innsbruck 1970.
- « Zum Verhältnis von Wissen und Glauben », *ZKTh* 93, 1971, 309-327.
- Jenson R. W. *The Knowledge of Things Hoped For*, Oxford 1969.
- « 'Gott' als Antwort », dans *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, éd. J. Salaquarda, Berlin 1971, p. 146-159.
- Jossua J.-P. Recension de *FA*, *RSPTh* 58, 1974, 691-692.
- Jüngel E. « Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie », *EvTh* 22, 1962, 535-557.
- « Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem », dans *Unterwegs zur Sache*, Munich 1972, p. 126-144.
- « Womit steht und fällt heute der christliche Glaube ? Elementare Verantwortung gegenwärtigen Glaubens », dans F. H. Tenbruck et al. *Spricht Gott in der Geschichte ?*, Fribourg/Brigau 1972, p. 154-177.
- « Epilegomena 75 », *Gottes Sein ist im Werden*, Tübingen 1976, 3e éd., p. 123-138.
- « Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Ueberlegungen für ein Gespräch mit W. Pannenberg », dans *Denken im Schatten des Nihilismus*, éd. A. Schwan, Darmstadt 1975, p. 419-440.
- Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977. (Dieu, mystère du monde, Paris 1982).
- Entsprechungen. Gott-Mensch-Welt*, Munich 1981.
- Kantzenbach F. W. *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen. Von Schleiermacher bis Moltmann*, Munich 1978.
- Kasper W. et Schilson A. *Théologiens du Christ aujourd'hui*, Paris 1978.
- Kehm G. H. « Pannenberg's Theological Programme », *Perspective* 9, 1968.
- Kern W. « Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamt-menschheit », *ZKTh* 93, 1971, 1-28.
- Kerstiens F. *Die Hoffungsstruktur des Glaubens*, Mayence 1969.
- Kienzler K. *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, Fribourg-Bâle-Vienne 1976.
- Kimmerle H. « Metahermeneutik, Applikation, hermeneutische Sprachbildung. Zu den Grundlagen der hermeneutischen Diskussion », *ZThK* 61, 1964, 221-235.

- Klappert B., éd. *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*, Wuppertal 1971, 4e éd.
- Klappert B. *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen 1974, 2e éd.
- Klein G. « Offenbarung als Geschichte ? Marginalien zu einem theologischen Programm », *MPTh* 51, 1962, 65-88.
Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zu Auseinandersetzung mit W. Pannenberg, Munich 1964.
 « Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte », dans *Spricht Gott in der Geschichte ?*, Fribourg/Brigau 1972, p. 95-153.
- Knitter P. *Toward a Protestant Theology of Religions. A Case Study of P. Althaus and Contemporary Attitudes*, Marbourg 1974.
- Koch K. *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh 1970.
- Koch T. « Das Böse als theologisches Problem », *KuD* 24, 1978, 285-320.
- Konrad F. *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, Munich 1971.
- Kraege J.-D. « La théologie est-elle une science ? A propos d'un débat actuel de théologie fondamentale », *RThPh* 1976, 25-45.
- Küng H. *Incarnation de Dieu*, Paris 1973.
Christsein, Munich 1976.
Existiert Gott ?, Munich 1978.
- Ladd G. E. *I Believe in The Resurrection of Jesus*, Londres 1975.
- Lauret B. *L'histoire, révélation de Dieu dans l'œuvre de W. Pannenberg*, thèse de doctorat, Paris 1969.
- Leuze R. « Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte », *KuD* 24, 1978, 230-243.
- Link C. *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, Munich 1976.
- Logister W. « Het eschatologisch Probleem bij W. Pannenberg: analyse en kritiek », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 24, 1969-70, 263-290.
 « De dimensie van God: een studie in Pannenberg's Theologie », *Tijdschrift voor Theologie* 11, 1971, 159-178.
- Mc Dermott B. O. *The Personal Unity of Jesus and God according to W. Pannenberg*, diss. St-Ottilien 1973.
- Malevez L. Recension de EC, *NRTh* 95, 1973, 108-109.
- Marlé R. « Bulletin de Théologie protestante », *RSR* 55, 1967, 271 ss.
 « Début d'une ère nouvelle dans la théologie protestante allemande ? », *Etudes* août-septembre 1968, 287-295.
Bulletin de théologie protestante, 1. Renouveau de la théologie systématique: J. Moltmann et W. Pannenberg, *RSR* 59, 1971, 111-126.
 « Bulletin de Théologie protestante », *RSR* 64, 1976, 557-594.
- Mechels E. *Analogie bei E. Przywara und K. Barth*, Neukirchen 1974.

- Michalson G. E. Jr « Pannenberg on The Resurrection and Historical Method », *SJTh* 33, 1980, 345-359.
- Mildenberger F. *Theologie für die Zeit*. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie, Stuttgart 1969.
- Moda A. « Ritratto di W. Pannenberg », in *Teologia del presente*, 1972/2, 86-102; 1972/3, 163-174.
- Moltmann J. « Exegese und Eschatologie der Geschichte », *EvTh* 22, 1962, 31-66.
Theologie der Hoffnung, Munich 1969, 8e éd. = *Théologie de l'espérance*, Paris 1973, 3e éd.
Der gekreuzigte Gott, Munich 1972 = *Le Dieu crucifié*, Paris 1974.
Kirche in der Kraft des Geistes, Munich 1975 = *L'Eglise dans la force de l'esprit*, Paris 1980.
- Mühlenberg E. « Gott in der Geschichte. Erwägungen zur Geschichtstheologie von W. Pannenberg », *KuD* 24, 1978, 244-261.
- Müller D. Recension de *GuW*, *RThPh* 1977, 71.
 Recension d'*EuEk*, *RThPh* 113, 1981, 187 s.
 Recension de H. Niebe: *op. cit.*, *RThPh* 113, 1981, 188 s.
 Recension de *GSTh* 2, *RThPh* 113, 1981, 189 s.
- Muschalek G. et Gamper A. « Offenbarung in Geschichte », *ZKTh* 86, 1964, 180-196.
- Niebe H. *The Doctrine of the Atonement in the Theology of W. Pannenberg*, Berlin-New York 1978.
- Neuhaus R. J. « W. Pannenberg: Profile of a Theologian », dans W. Pannenberg: *Theology and the Kingdom of God*, New York 1969, p. 9-50.
- North R. « Pannenberg's historicising exegesis », *HeyJ* 12, 1971, 377-400.
- Obayashi H. « Pannenberg and Troeltsch: History and Religion », *JAAR* 38, 1970, 401-419.
 « Future and Responsibility: A Critique of Pannenberg's Eschatology », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 1971, 191-203.
- O'Collins G. G. « Revelation as History », *HeyJ* 7, 1966, 394-406.
 « The Christology of W. Pannenberg », *RelSt* III, 1967, 369-376.
 « Christology from below », *Interp.* 23, 1969, 228-232.
- Olive Don H. *Wolfhart Pannenberg*, Waco/Texas 1973.
- Olivetti M. « Témoignage et Apologétique », dans *Le témoignage*, éd. E. Castelli, Paris 1972, p. 389-426.
- Osborn R. T. « Pannenberg's Programme », *Canadian Journal of Theology*, 13, 1967, 109-122.
- Ott H. *Eschatologie*. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, Zollikon 1958.
Die Antwort des Glaubens, Stuttgart-Berlin 1973 2e éd.
- Otto G. *Vernunft*, Stuttgart-Berlin 1970.
- Owen J. J. « A First Look at Pannenberg's Christology », *The Reformed Theological Review* 25, 1966, 52-64.

- Pagano M. *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano 1973.
- Parker Th. D. « Faith and History », *McCormick Quarterly* 22, 1968, 43-82.
- Pasquariello R. *Reality as History*. An Investigation of W. Pannenberg's Understanding of Reality, New York 1972.
- Patfoort A. « Bulletin de Théologie dogmatique », *RSPTh* 51, 1967, 312-319.
- Perrin N. « Turning Back The Clock », *The Christian Century*, 1968, 1575 ss.
- Peters Th. F. *Method and Truth: An Inquiry into the Philosophical Hermeneutics of H.-G. Gadamer and the Theology of History of W. Pannenberg*, diss. Divinity School Chicago, 1973.
- Placher W. C. *History and Faith in the Theology of W. Pannenberg*, diss. Yale, 1975.
- Pury de A. « Sagesse et Révélation dans l'Ancien Testament », *RThPh* 1977, 1-50.
- Ratliff F. W. *Shapes of Mystery*. An Analysis of Selected Models of Transcendence in the Theologies of Macquarrie, Ogden, Pannenberg and Kaufmann, diss. The Southern Baptist Theological Seminary, 1975.
- Rendtorff T. « Ueberlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm », dans *Theorie des Christentums*, Gütersloh 1972, p. 13-40.
- Ricoeur P. « Événement et sens », dans *Révélation et histoire*, éd. E. Castelli, Paris 1971, p. 15-34.
- « Nommer Dieu », *ETHR* 52, 1977, 489-508.
- Robinson J. M. (et J. Cobb jr) éd. *Theologie als Geschichte*. Neuland in der Theologie III, Zurich 1967 (= *ThaG*).
- Robinson J. M. « Heilsgeschichte und Lichtungsgeschichte », *EvTh* 22, 1962, 113-141.
- « Offenbarung als Wort und als Geschichte », *ThaG* 11-134.
- Röhrich R. Cf. *Samstagsblatt* 29, 1961, 31.
- Rumscheidt H. Recension de *GC*, *SJTh* 18, 1965, 487-490.
- Runia K. « Le débat christologique contemporain », *Hokhma* 17, 1981, 2-31.
- Santmire H. P. « Review: *Revelation as History and Theology as History* », *Dialog* 9, 1970, 142-147.
- Sauter G. *Zukunft und Verheissung*, Zurich-Stuttgart 1965.
- Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie ?*, Munich 1970.
- « Fragestellungen der Christologie », *VuF* 11, 1966, 37-68.
- « Theologie als Beschreibung des Redens von Gott. Die verfängliche Frage nach dem Gegenstand der Theologie », dans *Grundlagen der Theologie*, Stuttgart 1974, p. 42-57.
- Sauter G. et al. « Theologie als Wissenschaft. Ein Gespräch », *ibid.*, p. 58-120.
- « Ueberlegungen zu einem weiteren Gesprächsgang über 'Theologie und Wissenschaftstheorie' », *EvTh* 40, 1980, 161-168.
- Schillebeeckx E. *Glaubensinterpretation*. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mayence 1971.
- Jesus*. Die Geschichte von einem Lebenden, Fribourg/Brisgau 1975, 3e éd.

- Christus und die Christen*, Fribourg/Brigau 1977.
- Schmaus M. *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik, I, Munich 1969.
- Schnackenburg R. « Zum Offenbarungsgedanken in der Bibel », *BZ* 1963, 2-22.
- Schoonenberg P. *Il est le Dieu des hommes*, Paris 1973.
- « Ereignis und Geschehen », *ZKTh* 90, 1968, 1-21.
- Schönborn von Ch. « Aporie der Zweinaturenlehre ? Ueberlegungen zur Christologie von W. Pannenberg », *FZPhTh* 24, 1977, 428-445.
- Schwarzwälder K. *Theologie oder Phänomenologie ?*, Munich 1966.
- Die Wissenschaft von der Torheit*, Evangelische Theologie im Schnittpunkt von christlichem Glauben und kritischer Vernunft, Stuttgart 1976.
- Seckler M. « Zur Diskussion um das Offenbarungsverständnis W. Pannenburgs », *MThZ* 19, 1968, 132-134.
- Seebass H. *Biblische Hermeneutik*, Stuttgart 1974.
- Seils M. « Théologie de l'Existence et Théologie de l'Histoire — devant la philosophie du langage et la théologie de la parole », *ArPh* 33, 1970, 243-260.
- Sesboué B. « Histoire et foi en christologie », *NRTh* 101, 1979, 3-23.
- Sölle D. *La représentation*. Un essai de théologie après la 'mort de Dieu', Paris 1969.
- Steiger L. « Offenbarungsgeschichte und theologische Vernunft. Zur Theologie W. Pannenburgs », *ZThK* 59, 1962, 88-113.
- Suhl A. « Zur Beurteilung der Ueberlieferung von der Auferstehung Jesu in W. Pannenburgs 'Grundzüge der Christologie' », *NZStH* 12, 1970, 294-308.
- Theunissen M. Recension de *GGMF*, *PhR* 20, 1974, 265-268.
- Track J. « Ueberlegungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit », *KuD* 20, 1974, 106-137.
- « Analogie », *ThRE* 2, 1978, 625-650 (cf. 643-644).
- Tracy D. Recension de *Spirit, Faith and the Church, What is Man ? et Basic Questions* 1, *JAAR* 39, 1971, 543-548.
- Trillhaas W. Recension de *GC*, *ThLZ* 91, 1966, 207-211.
- Trtik Z. Recension de *GGMF*, *ThZ* 30, 1974, 51.
- Tupper E. F. *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Londres 1974.
- Turner G. « W. Pannenberg and the Hermeneutical Problem », *IThQ* 39, 1972, 107-129.
- Vignaux P. « Sur la christologie de W. Pannenberg », *QF* 1, 1973, 119-127.
- « Conditions d'une théologie de l'espérance », *QF* 2, 1974, 82-96.
- « Christianisme et philosophie de la liberté », *QF* 3, 1974, 99-116.
- « Penser Dieu révélé en Jésus: philosophie et théologie », *QF* 4, 1975, 61-76.
- « Dieu contesté, Dieu incontestable », *QF* 6, 1976, 64-68.
- Virgulak F. E. *The Death of Christ According to W. Pannenberg: An Exposition and Criticism of Pannenberg's Theology of the Cross*, Université grégorienne, Rome 1977.

- Vuorinen Ilpo *Onko Totia Mitä Uskot*. Ilmoitus W. Pannenbergin teologiassa, Helsinki 1974.
- Wagner F. « Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunft und Theologie », *KuD* 24, 1978, 262-284.
- Wagner H. *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1981.
- Wallace D. H. Recension de *GC ThZ* 21, 1965, 232-235.
- Weischedel W. « Von der Fragwürdigkeit einer philosophischen Theologie », *EvTh* 27, 1967, 113-145, cf. *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, p. 160-199.
Der Gott der Philosophen, II, Darmstadt 1975, 3e éd.
- Welker M. « Das theologische Prinzip des Verhaltens zu Zeiterscheinungen », *EvTh* 36, 1976, 225-253.
- Widmer G.-Ph. « Anticipation et Résurrection en philosophie de la religion », *StPh* 27, 1967, 172-191.
« Problèmes et méthodes en christologie », *RThPh* 1967, 224-241.
« L'essence trinitaire et l'histoire trinitaire de Dieu », *RHPH* 56, 1976, 495-508.
- Wiederkehr D. « Entwurf einer systematischen Christologie », dans *Mysterium Salutis* III/1, Einsiedeln 1970, p. 478-645.
« Konfrontationen und Integrationen der Christologie », dans *Theologische Berichte* 11: Zur neueren christologischen Diskussion, Zurich-Einsiedeln-Cologne 1973, p. 11-119.
- Wilken R. « Who is Wolfhart Pannenberg ? », *Dialog* 4, 1965, 140-142.
- Williams D. D. « Response to W. Pannenberg », dans *Hope and the Future of Man*, éd. E. H. Cousins, New York 1972, p. 83-88.
- Williamson C. M. « Hegel in Modern Dress », *Interp.* 36, 1972, 84-87.
- Wirsching J. « Ein neues theologisches System ? Randbemerkungen zur Theologie W. Pannberg », *DPB* 64, 1964, 601-609.
- Wohlfahrt K. A. « Vernünftiger Glaube ? Bemerkungen zum Verhältnis von Glaube und Wissen in der Theologie W. Pannberg », *TThZ* 79, 1970, 367-370.
- Zahrnt H. *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XXe siècle*, Paris 1969.
- Zimmerli W. « 'Offenbarung' im Alten Testament. Ein Gespräch mit R. Rendtorff », *EvTh* 22, 1962, 15-31.

*
* *
*

Compléments

- Lapide P. et Pannenberg W.: *Judentum und Christentum*, Einheit und Unterschied, ein Gespräch, Munich 1981 (cf. p. 19-31, W. Pannenberg: « Das Besondere des Christentums »: p. 32-45: « Dialog »).

Sauter G.: *Was heisst: nach Sinn fragen?*, Munich 1982 (cet excellent petit ouvrage est une critique percutante de l'ambiguïté de la catégorie de « sens » en théologie contemporaine; l'auteur y poursuit notamment sa controverse avec Pannenberg).

Index des principaux auteurs cités

- Adorno Th. W. 221, 223, 264.
 Albert H. 219.
 Althaus P. 21, 26, 34, 37 ss., 185, 192,
 254, 275, 316, 353.
 Aristote 48, 149, 251, 262.
 Balthasar von H. U. 100, 237.
 Barth H. 110, 122, 147, 224, 337.
 Barth K. 11 ss., 19, 21 ss., 28 s., 30,
 65, 68 ss., 106, 112 s., 115, 120,
 122, 140, 153, 155, 165, 173,
 185 ss., 196 s., 202 s., 205, 211,
 218, 234 s., 245 ss., 247 ss., 251 ss.,
 255, 260, 273 s., 275, 278 s., 281 ss.,
 284, 286, 289 s., 293, 295 s., 299 ss.,
 303, 313 ss., 317, 326, 338 s., 347 s.,
 353 ss., 356, 359 s., 362, 368, 372.
 Baumgarten J. 45, 199.
 Baur F. C. 290.
 Belo F. 304, 327.
 Berten I. 21, 24, 30 ss., 32, 34 ss., 45,
 46, 73, 98, 185 ss., 309 ss., 320.
 Betz H. D. 45.
 Bloch E. 108, 296.
 Bonhoeffer D. 23, 109, 163, 188, 273.
 Bornkamm G. 14, 69, 278.
 Bovon F. 295, 305.
 Braun H. 104.
 Brunner E. 21, 26, 254.
 Brunner P. 14, 21, 26.
 Bultmann R. 12, 21, 30 s., 43, 61,
 68 ss., 78, 80 s., 97, 103, 149, 188,
 198, 202 ss., 205, 208, 250 ss., 278,
 290, 296, 303 ss., 306, 310, 313,
 315, 317, 328, 342, 354.
 Buren van P. 104.
 Burhenn H. 71, 185, 208.
 Buss M. 185, 199.
 Calvin J. 11, 106, 314, 348.
 Campenhausen von H. F. 14.
 Cobb jr J. 166, 338.
 Conzelmann H. 69.
 Cullmann O. 42, 52, 295, 300.
 Derrida J. 223.
 Descartes R. 352.
 Dilthey W. 48, 50, 144, 263.
 Dorner I. A. 90.
 Dubied P. L. 96, 122.
 Dumas A. 316.
 Duméry H. 317.
 Duns Scot J. 15, 101, 234, 361.
 Duquoc Ch. 61, 68, 322, 331.
 Ebeling G. 16, 53, 61, 64 s., 69, 103,
 109, 121, 185, 201, 251, 304 s., 312,
 325 s., 328, 330, 345 s., 350, 353,
 368 s., 375.
 Elze M. 15.

- Faessler M. 272.
 Feuerbach L. 122 s., 229.
 Fichte J. G. 189.
 Figl J. 96.
 Fruchon P. 43.
 Fuchs E(rnst) 185, 304 s.

 Gabus J. P. 282, 285, 303, 308, 366 s.
 371 s., 376
 Gadamer H. G. 42, 147, 165, 174,
 223, 263, 284.
 Geense A. 71, 185, 208, 323.
 Gefliré C. 19, 21, 53, 57, 77 ss. 121,
 188, 303.
 Gerber U. 85, 91, 168, 327.
 Gestrich Ch. 245. 251, 273 s., 275,
 278 s.
 Geyer H. G. 47.
 Gibellini R. 185.
 Gisel P. 46, 108, 180, 212, 230, 254,
 286, 290, 293, 308, 334, 356.
 Goebel H.-T. 117, 185, 239, 251, 267.
 Gogarten F. 61.
 Goppelt L. 16.
 Grass H. 38, 313, 316.
 Groll W. 24. 112, 165.

 Hamilton 29, 53, 185, 227 s. 320.
 Harder H. 42, 135, 142, 185.
 Harnack von A. 290.
 Hartmann N. 14.
 Hegel G. W. F. 24 ss., 40, 48, 109 s.,
 113 ss., 120 ss., 146 s., 168, 190,
 216, 220 ss., 224 s., 239, 260, 263,
 283 s., 294, 302, 307 s., 331 s., 365.
 Heidegger M. 50, 133, 232, 267.
 Hermann S. 45.
 Herrmann W. 65, 190, 227, 290.
 Hick J. 171, 368 s.

 Jackson M. B. 126, 185.
 Jaspers K. 14.
 Joest W. 24, 121.
 Jüngel E. 16, 40, 60, 92, 98, 100, 102,
 108, 111, 121, 124 s., 127, 185,
 194 ss., 219, 245, 249 ss., 257, 273s.,
 281 s., 285, 293 ss., 296, 307, 322 s.,
 326, 331 s., 355 ss., 347 ss., 351 s.,
 356 s., 359 ss., 362 s.

 Kähler M. 11, 43, 68 s., 198, 201 s.,
 290.
 Käsemann E. 46, 53, 69, 203, 290,
 296, 305, 310, 312, 334.
 Kant E. 120, 130, 199, 219 s., 228,
 231, 361.
 Kantzenbach F. W. 34, 71, 75, 174 s.,
 178 s., 185, 188.
 Kasper W. 195, 237, 298, 322.
 Kierkegaard S. 110, 133, 290, 334.
 Klappert B. 60s., 63, 65, 67, 69s., 77s.,
 82 s., 87, 89 ss., 94, 185, 326, 331 s.
 Klein G. 51, 150, 185 s., 234.
 Knierim R. 27.
 Koch G. 30.
 Koch K. 15, 45.
 Koch T. 264.
 Konrad F. 24, 100, 108, 117, 180,
 223, 239.
 Kraege J.-D. 162, 215, 359 ss.
 Kretschmar G. 16.
 Küng H. 137, 307, 322, 352.
 Künneth W. 30.

 Lauret B. 21, 32, 185, 246.
 Lessing G. E. 25, 29, 290, 333 s., 372.
 Leuba J.-L. 294, 300, 307.
 Link Ch. 113, 245, 251 s., 295.
 Löwith K. 14, 306 s.
 Luther M. 14, 56, 314 s., 330, 342 ss.,
 345 s., 350, 353, 373.

 Mc Dermott B. 45, 185.
 Malet A. 80, 103, 372.
 Marheineke Ph. 24 s., 279.
 Marxsen W. 61, 324.
 Mechels E. 100, 117, 267, 360.
 Melanchthon Ph. 313 s., 328.
 Mildenberger F. 156, 185.
 Möhler J. A. 290.
 Moltmann J. 12 s., 15 s., 32, 40, 46,
 53, 87, 101, 108, 185, 188, 190,
 234 s., 237, 248, 290, 298, 307, 332.
 Mühlenberg E. 40.
 Müller A. M. K. 15.
 Murdock W. 45.

 Neie H. 72, 77, 86 ss., 96, 112, 185,
 332.

- Neuhaus R. J. 14.
 Niebuhr R. R. 72 s., 207.
 Nietzsche F. 96.
 Nissen A. 45.

 Obayshi H. 22, 83, 142.
 Ott H. 283, 296.
 Oyen van H. 21.

 Parménide 108.
 Peters Th. F. 42, 185.
 Placher W. 42, 185, 199.
 Platon 108, 120, 146, 149, 165, 251.
 Popper K. 55, 149, 151, 165, 171, 283, 307, 370.
 Puntel L. B. 365.
 Pury de A. 27.

 Rad von G. 14, 31, 42 ss.
 Rahner K. 91, 97, 99, 110, 125, 127, 129 s., 218, 237, 298, 342.
 Rendtorff R. 15, 26 s., 44, 189.
 Rendtorff T. 15, 14, 24.
 Ricoeur P. 263, 322.
 Ritschl A. 64 s., 149, 247.
 Rössler D. 15, 45, 188.
 Robinson J.-M. 14, 26, 69, 150, 304.
 Rollins W. G. 46 s.
 Russel D. S. 45.

 Sauter G. 48, 90, 108, 185, 235, 262, 322, 367 s.
 Schillebeeckx E. 70.
 Schleiermacher F. 61 s., 247, 252, 355.
 Schlink E. 14 s., 102 s., 313, 316.
 Schmithals W. 45 ss.
 Scholz H. 173 s.

 Schönborn von Ch. 61, 80, 82, 87 ss., 90, 94, 185, 217, 220, 225 s., 255.
 Schulte H. 28.
 Schwarwäller K. 185, 231, 236 s.
 Schweitzer A. 137, 235
 Senarcens de J. 299.
 Seils M. 303.
 Sölle D. 88.
 Steiger L. 166, 185.
 Strauss D. F. 290.
 Stuhlmacher P. 53.
 Suhl A. 71, 75, 208.

 Teilhard de Chardin P. 16.
 Thévenaz P. 281 s.
 Tillich P. 21, 61, 205, 259, 371.
 Tödt H. E. 70 s.
 Trillhaas W. 239.
 Troeltsch E. 11, 22, 24, 54, 65, 83, 112, 149, 153, 158, 161, 165, 200, 227 s., 231, 290, 334.
 Tupper E. F. 45, 86 s., 185, 331.

 Victor R. de Saint- 114.
 Vogel H. 14, 21.

 Weber O. 21, 65, 67 s., 317.
 Weischedel W. 60, 97 s., 126, 179, 185, 218 ss., 245, 249 s., 267.
 Whitehead N. A. 16.
 Widmer G.-Ph. 32, 63, 89, 109, 221, 234, 237 s., 264, 290, 293, 354.
 Wilckens U. 15, 26 s., 277, 295.
 Wittgenstein L. 353.

 Zahrnt H. 301, 360.
 Zimmerli W. 26 s.

Table des matières

INTROOUCION: La théologie de W. Pannenberg	11
PREMIÈRE PARTIE: Les options fondamentales de W. Pannenberg	17
CHAPITRE I: Des rapports entre la révélation et l'histoire	19
§ 1. <i>Une théologie de la révélation</i>	19
§ 2. <i>La révélation de Dieu en Jésus-Christ comme auto-révélation</i>	24
Excursus: Le fondement biblique d'une théologie de l'auto-révélation de Dieu	26
§ 3. <i>L'auto-révélation indirecte de Dieu dans l'histoire</i>	29
§ 4. <i>La connaissance de la révélation</i>	34
Excursus: Le dialogue de Pannenberg avec P. Althaus	37
§ 5. <i>Le concept d'histoire</i>	39
a) Comment définir l'histoire	41
b) Les incidences de cette définition de l'histoire sur la méthode historique	53
CHAPITRE II: Christologie et doctrine de Dieu	59
§ 1. <i>Le projet christologique de Pannenberg dans sa visée essentielle</i>	59
a) L'intention fondamentale de Pannenberg dans sa « Christologie »	61
b) De la méthode en christologie	63
c) La corrélation de base de la christologie: Jésus et l'événement de la Résurrection	67
Excursus: La compréhension du rapport entre les deux éons et la résurrection	80
d) Les implications de sens de la corrélation de base	81

§ 2. <i>Christologie et théo-logie</i>	95
a) Le passage de l'anthropologie à la théologie	95
b) Dieu révélé dans l'histoire	100
c) Dieu comme puissance de l'avenir	107
d) La doctrine trinitaire, expression décisive de la théo-logie christologique	113
CHAPITRE III: Théologie et anthropologie	119
§ 1. <i>Le rôle fondamental de l'anthropologie</i>	119
a) L'anthropologie, nouvelle théologie fondamentale	120
b) Le recours à l'auto-transcendance humaine — une comparaison avec K. Rahner	125
§ 2. <i>L'image chrétienne de l'homme et son origine historique</i>	131
§ 3. <i>Le fondement christologique de l'anthropologie</i>	136
§ 4. <i>L'herméneutique du sens et l'ontologie eschatologique</i>	142
a) L'expérience du sens comme expérience proleptique de la totalité	143
b) La structure proleptique de l'ontologie	146
§ 5. <i>La concrétisation de l'anthropologie dans l'histoire des religions</i>	153
§ 6. <i>La théologie: hypothèses critiques et traces de Dieu</i>	162
a) Raison, vérité et foi	163
b) Hypothèse, révélation et rationalité	168
Excursus: Objectivité et caractère hypothétique des énoncés théologiques: Pannenberg est-il cohérent ?	176
<i>Conclusion de la première partie</i>	177
DEUXIÈME PARTIE: Examen critique	183
CHAPITRE I: Foi, histoire et révélation	187
§ 1. <i>Rappel du contexte argumentatif: critique de l'autoritarisme irrationnel et du positivisme de la révélation</i>	187
§ 2. <i>Examen critique de la conception de la foi présupposée par Pannenberg</i>	191
Excursus: La critique d'E. Jüngel	194
§ 3. <i>Théologie kérygmatique et critique historique</i>	198
CHAPITRE II: Le problème de la vérification par l'anthropologie	211
§ 1. <i>La révélation comme processus d'auto-vérification</i>	213
§ 2. <i>L'autonomie relative de l'analyse anthropologique</i>	218
§ 3. <i>Le passage du fini à l'infini</i>	220
§ 4. <i>Pannenberg et l'a priori religieux</i>	227
§ 5. <i>Le cercle reliant l'histoire en général au christianisme en particulier</i>	231

§ 6. <i>La prolepse, clef du monisme pannenbergien</i>	235
<i>Conclusion: Les mobiles profonds du postulat de vérification</i>	239
CHAPITRE III: <i>Renouveau de la théologie naturelle ?</i>	245
<i>Excursus d'histoire de la théologie</i>	250
TROISIÈME PARTIE: <i>Reprise théologique de quelques-uns des défis posés par Pannenberg à une « théologie de la révélation »</i>	269
CHAPITRE I: <i>Pour une théologie de la révélation</i>	271
§ 1. <i>La théologie chrétienne est par définition « théologie de la révélation »</i>	271
§ 2. <i>La révélation dans son unicité</i>	273
<i>Excursus: Romains, 1, 17 ss.</i>	278
§ 3. <i>Dieu se révèle lui-même comme sujet</i>	279
§ 4. <i>La théologie de la révélation ne parle pas seulement de Dieu (von Gott), elle parle aussi « à partir de Dieu » (aus Gott)</i>	281
<i>Excursus: La théorie barthienne de la théologie</i>	282
CHAPITRE II: <i>L'histoire dans la perspective d'une théologie de la révélation</i>	289
§ 1. <i>L'histoire, prédicat de la révélation</i>	289
§ 2. <i>Histoire et eschatologie</i>	294
§ 3. <i>La révélation devient histoire</i>	299
§ 4. <i>Kérygme et histoire: les enjeux d'une théologie de la Parole</i>	303
§ 5. <i>Foi et histoire</i>	308
CHAPITRE III: <i>L'enjeu christologique</i>	319
§ 1. <i>Méthode et don</i>	319
§ 2. <i>Une christologie de la parole incarnée</i>	321
§ 3. <i>Jésus et le salut</i>	326
§ 4. <i>Une christologie de la croix</i>	330
§ 5. <i>La christologie dit la vérité de l'universel sous l'angle du particulier</i>	333
§ 6. <i>La christologie définit de manière singulière et exclusive le sens universel de l'homme, du monde et de Dieu</i>	336
CHAPITRE IV: <i>Le mystère de Dieu dans la vie de l'homme</i>	341
§ 1. <i>La révélation définit l'homme, l'homme ne peut pas définir Dieu</i>	341
§ 2. <i>Le statut ambigu de la raison</i>	343
<i>Excursus: La raison chez M. Luther</i>	344
<i>Excursus: La connaissance de Dieu selon K. Barth</i>	347
§ 3. <i>Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne</i>	348

§ 4. Dieu caché — Dieu révélé. Pour une conception positive du mystère	352
Excursus: Le Dieu trinitaire, expression du mystère	357
§ 5. Dire Dieu selon l'analogie de la foi	359
CHAPITRE V: Vérité et vérification	365
§ 1. <i>Veritas index sui</i>	365
§ 2. <i>Instance matérielle et critères formels</i>	367
§ 3. <i>Les critères de vérification dans leur rapport à la norme (ou instance) de la théologie</i>	370
BIBLIOGRAPHIE ET ABRÉVIATIONS	377
INDEX DES PRINCIPAUX AUTEURS CITÉS	397

LIEUX THÉOLOGIQUES

*Collection animée par Pierre BÜHLER, Marc FAESSLER, Pierre GISEL,
Jean-Denis KRAEGE, Henry MOTTU.*

1. Franz-J. LEENHARDT, *L'Eglise*. Questions aux protestants et aux catholiques.
2. Pierre GISEL, *La Création*. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu.
3. *Analogie et dialectique*. Essais de théologie fondamentale. Pierre GISEL et Philibert SECRETAN éd., avec la coll. de J.-L. MARION, G. LAFONT, C. E. D'NEILL, E. DUSSEL, P.-J. LABARRIÈRE, A. CLAIR, C. CALAME, E. JUNGEL, G.-Ph. WIDMER.
4. Pierre-L. DUBIED, *L'athéisme: une maladie spirituelle ?*
5. Denis MULLER, *Parole et histoire*.
6. Gerhard EBELING, *Luther*. Introduction à sa pensée.

LABOR ET FIDES

NOUVELLES COLLECTIONS THÉOLOGIQUES

Publiées sous la direction de Pierre GISEL, avec la collaboration de Jean BAUBÉROT, François BOVON, Claude BRIDEL, Marc FAESSLER, Eric FUCHS, Robert MARTIN-ACHARD, Daniel MARGUERAT, Denis MÜLLER, Christos YANNARAS et Jean ZUMSTEIN.

- Jean BAUBÉROT, *Le Pouvoir de contester.*
ITINERIS, *Itinéraires socialistes chrétiens.*
Roger MEHL, *Le protestantisme français dans la société actuelle.*
André LACOCQUE, *Daniel et son temps.*
Jean ANSALDI, *Ethique et sanctification.*
Jean-Luc BLONDEL, *Les Transferts d'armements.*
André BIELER, *Chrétiens et socialistes avant Marx.*
John McNEILL, *L'Eglise et l'homosexuel: un plaidoyer.*
Jean-Louis LEUBA et coll., *L'Insémination artificielle.*
Christos YANNARAS, *La Liberté de la morale.*
Jean ZIZIOULAS, *L'être ecclésial.*
Archimandrite BASILE de Stavronikita, *Chant d'entrée.*
Dumitru STANILOAE, *Dieu est amour.*
Jean BURNIER-GENTON, *Ezéchiel fils d'homme.*
Robert MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre.*
Jean-Marc CHAPPUIS, *Jésus et la samaritaine.*
François BOVON et coll., *Les actes apocryphes des apôtres.*
F. et A. DUMAS, *L'amour et la mort au cinéma.*
C. REVERDIN, R. POLETTI, etc., *La Mort restituée.*
Pierre DUBIED, *Octobre-Décembre. Conte fantastique.*
Michèle BOLLI, *Déploie tes densités. Poèmes.*
Anne FARLÈSES, *Du lieu où naît l'aurore. Récit d'une dépression.*
Yann RÉDALIÉ, *Mission populaire.*
André PÉRY, *La Parole et les mots. Journal d'un pasteur.*
Françoise van der MENSBRUGGHE, *Le mouvement charismatique.*
Pierre VITTOZ, *L'attrait des religions orientales et la foi chrétienne.*
S. PINKAERS, L. RUMPF et coll., *Loi et Evangile.*
François SCHLEMMER, *Les couples heureux ont des histoires.*
Jean-François COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'Ethique du N.T.*
J.-L. BLONDEL, Ch. BIRCH, etc., *Science sans conscience?*
Eric FUCHS, *Le Désir et la tendresse.*