

Faculté de théologie



## **L'action de l'Esprit dans les religions non-chrétiennes**

### **Étude sur la théologie de Wolfhart Pannenberg**

Mémoire présenté par  
**Ahmed Yetrib**

en vue de l'obtention du  
diplôme de Master en théologie,  
finalité approfondie

Promoteur : Professeur **Olivier Riaudel**

Année académique 2012-2013







## **Remerciements**

Je tiens à remercier le professeur Olivier Riaudel pour m'avoir guidé tout au long de la rédaction de mon mémoire. Sa disponibilité et sa maîtrise de la pensée de Pannenberg m'ont été d'une aide précieuse.

Je remercie également Paulo Rodrigues pour m'avoir aiguillé dans la mise en page, ainsi que tous les professeurs de la faculté de théologie et le secrétariat pour leur soutien durant ces cinq années d'études. Cette formation théologique a été pour moi d'une valeur inestimable.



## Table des matières

<b>Remerciements .....</b>	<b>3</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>5</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>7</b>
<b>CHAPITRE 1 L'ESPRIT ET LA VIE .....</b>	<b>9</b>
1.1. Pluralité et unité des formes de vie dans la création .....	9
1.1.1. L'origine de la création et de la créature .....	9
1.1.2. L'émergence des phénomènes .....	11
1.1.3. Le but de la création.....	12
1.2. L'Esprit et la vie .....	13
1.3. Le champ d'action de l'Esprit.....	17
1.4. L'œuvre de l'Esprit dans l'espace et le temps.....	20
1.5. L'Esprit et l'accomplissement eschatologique .....	23
1.6. L'action de l'Esprit en coopération avec le Fils.....	25
1.7. L'Esprit à l'œuvre dans la trinité .....	27
1.7.1. L'Esprit est une Personne à part entière.....	29
1.7.2. L'Esprit dans la trinité à partir de la révélation.....	30
1.8. Trois personnes, mais un seul Dieu .....	33
<b>CHAPITRE 2 L'ESPRIT ET L'HOMME À LA FIN DES TEMPS.....</b>	<b>37</b>
2.1. La création n'est pas laissée à elle-même.....	37
2.2. Le salut englobe la justice .....	39
2.3. L'esprit et la mort .....	40
2.4. La société terrestre destinée à être une société céleste.....	46
2.5. L'eschatologie comme fin du monde .....	48
2.6. Le Royaume de Dieu comme entrée de l'éternité dans le temps .....	49
2.7. Le jugement et la parousie.....	52
<b>CHAPITRE 3 L'ESPRIT ET L'EXPERIENCE DES RELIGIONS .....</b>	<b>57</b>
3.1. Le concept de religion.....	57
3.2. La pluralité des religions .....	58
3.3. La nature anthropologique et théologique de la religion.....	59
3.4. La vérité dans la religion et dans l'histoire des religions .....	61
3.5. Le rapport religieux .....	64
3.6. Approche pneumatologique de la vérité .....	67
3.7. Approche pneumatologique du salut.....	68
3.8. L'Esprit et les religions .....	69
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>73</b>
4.1. L'Esprit, la vie et la nouvelle vie .....	73
4.2. L'Esprit et la multiplicité des religions.....	75
4.3. Les religions non-chrétiennes et la glorifications de Dieu.....	76
4.4. Les religions non-chrétiennes et la réconciliation avec Dieu .....	77
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>81</b>



## INTRODUCTION

Les raisons qui m'ont poussées à m'intéresser à Wolfhart Pannenberg sont multiples. La première est que j'ai été amené à m'y confronter en participant à l'indexation des trois volumes de sa *Théologie Systématique* pour un job étudiant. Il a été pour moi naturel de profiter de cette occasion pour découvrir la pensée d'un grand théologien tel que Pannenberg. La deuxième est qu'au fil de mes lectures, j'ai pu constater que Pannenberg développe une théologie des religions sans y intégrer vraiment sa pneumatologie. Or, nous pensons que celle-ci regorge d'assez d'éléments intéressants pouvant l'approfondir. C'est pourquoi nous avons formulé la question suivante : dans la théologie de Pannenberg, est-ce que l'Esprit agit dans les religions non-chrétiennes ?

La troisième et dernière raison, est que nous voulions relever un réel défi en guise d'achèvement de cinq années d'études en théologie. S'attaquer à une telle œuvre - plus de 2000 pages - avec une problématique à éclairer n'a pas toujours été facile. C'est pourquoi notre point de vue sera partial et n'aura aucunement la prétention de présenter de fond en comble la théologie de Pannenberg. Étant de confession non-chrétienne, ce défi a été d'autant plus stimulant que nous nous sommes trouvés en affinité avec de nombreux thèmes théologiques chez Pannenberg.

L'objet de notre étude porte sur les trois volumes de la *Théologie Systématique* de Pannenberg rédigés entre 1988 et 1993. Ils ont tous trois été traduits sous la direction du professeur Olivier Riaudel entre 2008 et 2013. Afin d'appuyer notre hypothèse de travail, nous intégrerons de temps à autre des références extérieures.

Nous procéderons en trois chapitres. Le premier abordera l'axe théologique à proprement parler : il s'agira globalement de répondre à la question de l'action de l'Esprit dans la création et dans la trinité. Le deuxième concerne l'axe anthropologique et eschatologique : nous répondrons à la question de savoir quel est le rôle de l'Esprit dans la destinée de l'humain et de la communauté humaine à la fin des temps. Enfin, le troisième se présentera comme une théologie des religions : à travers d'autres auteurs qui ont lu Pannenberg, nous tenterons d'avoir une approche pertinente sur la question.



# CHAPITRE 1

## L'ESPRIT ET LA VIE

### 1.1. Pluralité et unité des formes de vie dans la création

#### 1.1.1. L'origine de la création et de la créature

Tout d'abord, qu'est-ce que la création et la créature selon Pannenberg ? La création renvoie à l'existence créée comme le fruit d'un acte libre de Dieu<sup>1</sup>. Par l'acte de création, Dieu fait de l'existence créée une réalité distincte de lui-même. La liberté avec laquelle il crée signifie que le monde est contingent, qu'il aurait pu ne pas être, sans que cela n'affecte la divinité de Dieu. Car Dieu crée le monde librement par amour et non par nécessité<sup>2</sup>.

D'un point de vue biblique, l'acte de création manifeste l'unicité de Dieu. Rien ne lui est associé dans cet acte fondateur. En ce sens, les récits bibliques de création se différencient de beaucoup d'autres traditions anciennes et dualistes. Prenons l'exemple du démiurge de Platon qui a besoin d'un principe distinct de lui-même, en l'occurrence de la matière pré-existante, pour créer le monde<sup>3</sup>. La tradition chrétienne a très tôt rejeté l'idée platonicienne ou gnostique de la création qui serait la conséquence d'une *chute*. La création est bonne dans son origine et dans sa destinée « Dieu constata que tout ce qu'il avait fait était une très bonne chose » (Gn 1, 31)<sup>4</sup>.

La créature provient également de l'acte créateur de Dieu. Plus précisément, la théologie chrétienne fera du Logos l'origine de l'existence créée distincte de lui-même. L'existence créée et animée acquiert dans l'acte créateur du Logos une durée de vie et une autonomie, c'est-à-dire une liberté d'action et de mouvement<sup>5</sup>.

*« L'existence même du monde est l'expression de la bonté de Dieu. Cette déclaration de la foi chrétienne en la Création est d'abord reliée à la personne du Père. Dieu est Père en tant*

---

<sup>1</sup> Wolfhart Pannenberg, *Théologie systématique II* (Cogitatio fidei, 279), traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2011, p. 13. Désormais, j'utiliserais l'abréviation TS II.

<sup>2</sup> TS II, p. 22.

<sup>3</sup> TS II, p. 30.

<sup>4</sup> TS II, p. 49.

<sup>5</sup> TS II, p. 37.

*qu'il est l'origine des créatures dans leur contingence, qu'il leur accorde l'existence, qu'il prend soin d'eux dans sa providence et rend ainsi possibles leur durée et leur autonomie. »<sup>6</sup>*

L'amour qui caractérise l'acte créateur de Dieu est à mettre en regard avec la relation qu'entretient le Père avec le Fils. De même que le Père aime le Fils, de même le Père aime chaque créature prise individuellement. Cet amour n'aurait pu exister si le Fils n'était pas distinct du Père. C'est donc à partir de cette autodistinction que le Fils devient l'origine des créatures et de toute forme de vie *distincte* de lui-même<sup>7</sup>. Et puisque la théologie chrétienne affirme que cette autodistinction est de toute éternité, en ce sens que le Père n'a jamais été Père sans le Fils, alors peut-on dire que le Fils éternel ou le Logos est de tout temps le principe de l'existence distincte et autonome de toute la réalité créée<sup>8</sup>.

Le Logos est un concept développé par la tradition théologique qui renvoie à la participation éternelle du Fils dans l'acte de création. Le Logos en tant que principe de l'altérité, est l'origine de toute la multiplicité de la finitude et de tout ce qui est distinct de Dieu. Cette finitude n'est possible que parce qu'il y a altérité : nous sommes toujours autre vis-à-vis de l'autre<sup>9</sup>.

*« Dans son lien à l'Esprit, le Fils œuvre dans la création comme principe non seulement du caractère distinctif des créatures, mais aussi de leur appartenance à l'ordre de la création - et en ce sens comme «logos» de la création. Il «rassemble» les créatures dans l'ordre qui leur est donné par leurs distinctions et leurs relations et les récapitule en lui-même pour qu'elles aient part à la communion avec le Père. Ceci n'advient pourtant que par l'Esprit, puisque l'œuvre créatrice du Fils est liée tout au long à celle de l'Esprit. »<sup>10</sup>*

Comme l'affirme Pannenberg, l'acte de création du Fils est conjoint à celui de l'Esprit. L'Esprit a ceci de particulier qu'il est l'origine de la vie de toute créature, en même temps qu'il est le principe de la présence de Dieu dans les créatures. Ainsi l'Esprit permet-il la participation à la vie divine et la communion avec Dieu. L'Esprit et le Fils œuvrent conjointement dans l'acte de création, mais chacune des deux personnes

---

<sup>6</sup> TS II, p. 37-38.

<sup>7</sup> TS II, p. 39.

<sup>8</sup> TS II, p. 41.

<sup>9</sup> TS II, p. 45-46.

<sup>10</sup> TS II, p. 50.

divines déploie ses particularités créatrices propres. Ainsi peut-on dire que l'acte de création a une origine trinitaire<sup>11</sup>.

Maintenant que nous avons défini la création et la créature chez Pannenberg, nous allons passer à la description des phénomènes comprenant ce qui est vital et non-vital ou ce qui est organique et inorganique.

### 1.1.2. L'émergence des phénomènes

Tout ce qui est vital est caractérisé par une relation intérieure à la *transformation* de soi dans le futur et par une *relation* à un environnement donné dans l'espace<sup>12</sup>. L'action de l'Esprit semble agissante vis-à-vis de toute forme créée correspondant à cette description : à savoir le végétal, l'animal et l'humain. Pannenberg nous explique que plus on intériorise notre relation à un futur comme transformation de notre propre nature - dans le sens d'un dépassement de notre finitude - plus on participe à la vie de l'Esprit. Ce niveau d'*intériorisation* vaut pour toute forme de vie. Ainsi, dans la théologie de Pannenberg, l'homme est supposé être le plus à même de participer pleinement à l'Esprit, car l'homme est doté d'une conscience de soi et donc d'un rapport à soi plus important que tout autre forme de vie<sup>13</sup>.

En outre, l'existence créée renvoie à l'idée de conservation. En effet, tout ce qui existe a besoin d'être conservé. Et puisque toute chose créée trouve son origine en dehors d'elle-même, toute chose créée a besoin d'être conservée par autre chose qu'elle-même. L'existence créée trouve son origine en Dieu, c'est donc de ce dernier qu'elle dépendra pour sa conservation<sup>14</sup>.

Nous avons dans le Nouveau Testament des passages qui évoquent la conservation « Il existait avant toutes choses, et c'est par lui qu'elles sont toutes maintenues à leur place » (Col 1, 17). L'idée de conservation sera reliée au concept de providence divine par la théologie. Celle-ci puisera dans l'Ancien et le Nouveau Testament afin d'argumenter en faveur d'une conservation des formes de vie par la providence divine. Ainsi, Clément d'Alexandrie et Augustin interpréteront le septième jour de la création non comme le repos de Dieu au sens strict mais comme le moment où il conserve ses créatures, en référence à Jn 5, 17 « Mon Père travaille toujours et moi aussi je

---

<sup>11</sup> TS II, p. 51.

<sup>12</sup> TS II, p. 52.

<sup>13</sup> TS II, p. 52-53.

<sup>14</sup> TS II, p. 54.

travaille. »<sup>15</sup>. Cette conception implique une distinction dans l'acte de Dieu entre *création* et *conservation*. La création ne présuppose pas la temporalité. Pannenberg se réfère à Augustin pour dire que celle-ci apparaît en même temps que l'acte de création. Tandis que la conservation présuppose bien déjà un acte de création. Enfin, cette conservation n'enlève en rien l'autonomie des créatures<sup>16</sup>.

L'acte de conservation implique qu'il soit précédé par celui de création ; c'est parce qu'il y a acte de création que la présence continue de Dieu dans ses créatures est possible. Ce qui signifie que d'une part les créatures ne sont pas délaissées après avoir été créées, et d'autre part, puisqu'elles trouvent leur origine dans le Logos, elles conservent leur autonomie. Car l'une des critiques principales de cette conservation c'est qu'elle supprimerait l'autonomie de la créature. Or, Pannenberg défend une vision de la conservation de la créature qui *conserverait* en même temps son autonomie, en donnant l'argument de la fidélité de Dieu à lui-même<sup>17</sup>.

### 1.1.3. Le but de la création

D'emblée la tradition chrétienne écarte l'idée de la création ou de l'existence des créatures comme moyen pour Dieu d'arriver à une fin quelconque. Nous serions dans ce cas l'objet de sa domination ou esclaves d'un projet divin qui nous dépasse. Pour Pannenberg, dans l'acte créateur de Dieu toute créature est une finalité en soi, ce qui signifie que chaque créature a une valeur et une importance uniques<sup>18</sup>.

Sur le plan biblique, le rapport à Dieu semble être le but ultime de toute existence créée. Dieu sait de quelle manière la plante ou l'animal se rapporte à Lui, mais pour l'homme la glorification de Dieu semble être ce pour quoi il a été créé. Et pourtant, Pannenberg nous dit que du point de vue de Dieu, nous ne pouvons pas postuler qu'il nous ait créé en vue de sa propre glorification. Ce faisant, nous aurions un Dieu dans le *besoin*, un Dieu qui voudrait se conforter dans sa divinité par les louanges de ses créatures. Tels sont les arguments forts contre l'hypothèse d'un acte de création de Dieu en vue de sa propre glorification. Par ailleurs, du point de vue de la créature, la création est l'expression de l'amour gratuit de Dieu. C'est pour cette raison qu'il y a la

---

<sup>15</sup> *TS II*, p. 56

<sup>16</sup> *TS II*, p. 56-57.

<sup>17</sup> *TS II*, p. 62-63.

<sup>18</sup> *TS II*, p. 82-83.

conviction dans la bible que l'existence a pour but de glorifier Dieu et de le reconnaître comme Créateur en vue de l'accomplissement eschatologique de toute la création<sup>19</sup>.

*« Sans aucun doute, les témoignages bibliques nous disent que c'est la destinée des créatures que de louer et d'honorer Dieu, pour célébrer sa gloire. L'existence des créatures, et en particulier celle des hommes, s'accomplit de cette façon, car elles participent ainsi à la glorification du Père par le Fils. Par conséquent, c'est la destinée des hommes, et ainsi le « but » de leur existence, que de glorifier Dieu par leur vie. »*<sup>20</sup>

Enfin, après avoir expliqué les concepts de *création* et de *conservation* qui sont liés en quelque sorte au passé et au présent des créatures, celui de *gouvernement* permet de saisir la dynamique de la création tournée vers son accomplissement eschatologique<sup>21</sup>. Création, conservation et gouvernement permettent de comprendre de manière générale l'action de Dieu dans sa création. À présent que nous avons défini les fondements de la création du monde chez Pannenberg, voyons comment il conçoit la vie en tant que telle. Nous verrons en effet que l'Esprit de Dieu est intimement lié à la vie. Ce qui va nous permettre de poser les bases de son action dans le monde.

## 1.2. L'Esprit et la vie

Nous retrouvons dans la bible un trait commun à toute vie – végétale, animale et humaine – c'est qu'elle trouve son origine dans l'Esprit de Dieu. Ce qui est au fondement de cette vie c'est l'Esprit. Il est aussi celui qui maintient la vie en chaque créature. L'Esprit renvoie dans la bible à une force de vie créatrice sous l'image du vent. Les rédacteurs de la Genèse représenteront ainsi la vie par le souffle de Dieu dans les créatures « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant » (Gn 2, 7). Tant que ce souffle de vie est présent dans la créature, celle-ci reste vivante. Par conséquent, le retrait du souffle de Dieu de la créature signifie pour elle la mort<sup>22</sup>. En effet, si l'Esprit gardait égoïstement son souffle pour lui-même il n'y aurait aucune forme de vie « S'il ne pensait qu'à lui-même, s'il concentrait en lui son souffle et son

---

<sup>19</sup> TS II, p. 84-85.

<sup>20</sup> TS II, p. 84.

<sup>21</sup> TS II, p. 86-87.

<sup>22</sup> TS II, p. 254.

haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait en poussière » (Job 34, 14-15)<sup>23</sup>.

Pannenberg veut rendre compte par cette définition que la vie est caractérisée par le concept d'exocentricité. D'une part la vie en tant que telle est maintenue dans la créature par l'Esprit, d'autre part sa forme distinctive revient au Logos. De fait, la vie est ouverture à autre chose qu'elle-même<sup>24</sup>. Cela vaut particulièrement pour l'être humain qui est capable de se décentrer du monde fini, de prendre conscience que son existence ne dépend pas de lui-même : de ce fait, que son existence est tournée vers un accomplissement<sup>25</sup>.

*« Nous avons vu en quoi la dimension exocentrique de l'être humain est ouverte sur une réalité future qui le dépasse, mais qui détermine son présent, et en quel sens on peut dire que cette anticipation de notre identité est l'œuvre de l'Esprit en nous : de même que le Fils, dans son autodistinction du Père dans l'Esprit, est lié à lui dans l'unité de la vie divine, de même l'Esprit élève la créature au-delà de sa propre finitude, et la rend certaine, au sein de ses limitations, de la présence de la vérité et du tout dans toute réalité particulière. »<sup>26</sup>*

Ce lien particulier que Dieu entretient avec l'être humain dans une sorte d'interdépendance relationnelle, Pannenberg l'illustre en prenant appui sur l'Ancien Testament. En effet, dans l'Écriture, Dieu n'est pas une sorte de Demiurge qui se retire après avoir posé sa création. Bien plus, il agit en ce monde et cela se traduit de manière particulière dans la régularité dans les événements ou dans les lois de la nature. Toutefois, la théologie doit maintenir que même les irrégularités n'échappent pas à Dieu. Le hasard, l'irrégularité ou la contingence sont autant d'éléments qui font partie de sa création. La théologie affirmera même que cette contingence est tout autant l'expression de l'activité créatrice de Dieu que la régularité manifeste dans la création. Une apologétique qui concevrait uniquement les irrégularités comme activité créatrice de Dieu ne serait pas crédible. La raison en est que sa pertinence diminuerait en même temps que la science expliquerait au fur et à mesure ces irrégularités<sup>27</sup>. Par ailleurs, la régularité a ceci de particulier qu'elle est une condition essentielle pour l'émergence de formes durables ou d'existences autonomes. C'est à travers une régularité, et plus

---

<sup>23</sup> TS II, p. 111-112.

<sup>24</sup> TS II, p. 255.

<sup>25</sup> TS II, p. 317.

<sup>26</sup> Olivier RIAUDEL, *Le monde comme histoire de Dieu* (Cogitatio fidei, 256), Paris, Cerf, 2007, p. 363.

<sup>27</sup> TS II, p. 94-104.

précisément une uniformité d'éléments, qu'une créature autonome peut être suscitée. En ce sens, Pannenberg établit une corrélation entre les lois de la nature et l'action de Dieu Créateur<sup>28</sup>.

En regard avec les sciences de la nature où l'hypothèse de la vie dans d'autres systèmes solaires ne relève pas du fantastique, nous sommes en droit de nous demander ce qui conférerait à l'être humain ce statut de créature tout à fait particulier ? D'un point de vue chrétien, le recours à l'Incarnation où Jésus se fait être humain justifie de manière ultime une telle position. Bien qu'un appui dans les récits de la création soit déjà possible<sup>29</sup>.

Pannenberg explique que l'émergence des humains et des créatures non-humaines a dépendu de toute une série de facteurs dans lesquels un changement même mineur aurait empêché ce processus d'évoluer. Ce processus porte le nom scientifique de *principe anthropique*. Deux écoles scientifiques se distinguent dans leur approche de l'anthropie : la première affirme que l'univers rend possible l'émergence de la vie et de l'intelligence, la deuxième affirme que c'est l'univers lui-même qui les produits *nécessairement*. Les deux approches ont ce point commun de nous inviter à être ouvert sur la possibilité de vie extra-terrestre, d'existence de créatures équivalentes à l'être humain ou même supérieures quelque part dans l'univers<sup>30</sup>. La doctrine chrétienne a déjà réfléchi sur des questions similaires, notamment sur l'existence d'anges<sup>31</sup>.

Ceux-ci sont des êtres intelligents, proches de Dieu et déjà sauvés, sauf dans le cas de certains d'entre eux qui se sont détournés de Dieu. Dans le Nouveau Testament, les anges sont définis comme esprits « *pneumata* » (He 1, 14). Leur nature est esprit tandis que leur fonction est de servir Dieu. Mais certains d'entre eux choisissent d'être contre Dieu, ainsi deviennent-ils des démons. La Bible leur accorde bien souvent le chiffre quatre ou sept. Il a été prouvé par les approches historico-critiques que de nombreuses représentations dans l'Ancien Testament ont été influencées par celles de la Mésopotamie. En ce sens, la doctrine des anges présente dans l'Ancien Testament est compréhensible par les représentations babyloniennes leur accordant des caractéristiques cosmiques. Ainsi, par exemple le chiffre quatre renvoie aux quatre points cardinaux, ou aux quatre éléments<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> TS II, p. 105-107.

<sup>29</sup> TS II, p. 107.

<sup>30</sup> TS II, p. 108-110.

<sup>31</sup> TS II, p. 108-110.

<sup>32</sup> TS II, p. 146.

Ce développement sur les anges, ou sur la vie extra-terrestre, a pour but de démontrer que l'Écriture n'écarte en rien une possibilité de vie en dehors de nos représentations habituelles. Et surtout, que toute vie, qu'elle soit végétale, animale, humaine ou angélique dépend toujours de l'Esprit<sup>33</sup>. Par ailleurs, même en théologie, nous ne pouvons qu'émettre une hypothèse concernant d'autres types de vie intelligente. En effet, ce n'est pas pour rien que la bible rattache les anges au Ciel ou à la dimension invisible de la création. Peut-on conclure que les anges, ou par extension la vie intelligente en dehors de la création, est une réalité que l'homme ne peut cerner<sup>34</sup>.

« Les possibilités vagues et jusqu'ici plutôt problématiques de l'existence d'êtres extraterrestres intelligents ne peuvent en aucun cas affecter la crédibilité de la doctrine chrétienne selon laquelle, en Jésus de Nazareth, le Logos, qui agit dans tout l'univers, s'est fait homme et a donné ainsi à l'humanité et à son histoire une fonction clé pour l'unité et la destinée de toute la création. »<sup>35</sup>

Dans l'Ancien Testament, le *souffle* se rapproche fortement du *vent* car ils nécessitent tout deux un mouvement pour exister. On retrouve l'équivalent de ces termes dans celui de *pneuma*<sup>36</sup>. L'origine de ce dernier est présocratique. Anaximène affirmera que l'air est à l'origine de toute chose et que la variété des phénomènes naturels que nous connaissons dépend de sa condensation plus ou moins forte. Ainsi, le feu n'est autre que de l'air dilaté, et le vent de l'air comprimé<sup>37</sup>. Tout est une question de variation de compression de ce seul élément fondamental. Plus tard, le Stoïcisme ajoutera à cette définition de la *pneuma* une dimension divine. La *pneuma* serait le souffle divin traversant toute la création, jusqu'à s'identifier avec elle, permettant l'animation de la matière<sup>38</sup>. Il s'agit à la fois globalement du monde et particulièrement de chaque créature prise individuellement<sup>39</sup>.

Le christianisme primitif se fera l'héritier de ces conceptions grecques du *souffle* pour l'attribuer à l'action de l'Esprit. Au Moyen-Âge, où l'influence d'Aristote sur le christianisme était notable, le lien établi entre une cause non-matérielle et le mouvement

---

<sup>33</sup> TS II, p. 146-147.

<sup>34</sup> TS II, p. 152.

<sup>35</sup> TS II, p. 110.

<sup>36</sup> TS II, p. 112-113.

<sup>37</sup> TS II, p. 113. Cf. J. KERSCHENSTEIN, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchung zu den Vorsokratikern*, 1962, p. 79 s.

<sup>38</sup> TS II, p. 117. Cf. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, I, 1959, p. 74 s.

<sup>39</sup> TS II, p. 113-118.

d'un corps était chose évidente, ce qui a facilité le rapport entre l'Esprit et la matière, entre l'Esprit et la vie<sup>40</sup>.

À l'ère contemporaine, Pannenberg se situe dans la lignée de certains auteurs comme Max Jammer qui identifient la *pneuma* au concept moderne de *champ*. Nous allons voir que ce concept de champ est devenu central dans la théologie de Pannenberg, notamment pour rendre compte de l'action de l'Esprit de vie dans les créatures et dans le monde<sup>41</sup>.

### 1.3. Le champ d'action de l'Esprit

La physique qui se préoccupe des forces qui mettent en mouvement les corps, connaît à ce sujet de nombreuses théories parfois très divergentes. Descartes réfléchit le mouvement à partir du présupposé selon lequel la force est interne aux corps, tandis que Newton présupposera que cette même force est distincte du corps. De plus, Newton pensait, à la différence de Descartes, que des forces non matérielles pouvaient agir sur la matière. Certains auteurs tels que Ernst Mach ou Heinrich Hertz ont critiqué Newton, ramenant la force ou l'énergie aux corps seuls<sup>42</sup>.

Pannenberg relève le problème que pose à la théologie une telle conception. C'est pourquoi il considère que la théologie ne peut se passer de la description du monde par la science. En effet, si l'énergie provenait des corps physiques, l'idée d'une quelconque action divine dans la création en serait affectée. En ce sens, Pannenberg plaide pour une autonomie de la force ou de l'énergie qu'il va concevoir comme *champ* de force qu'il identifie à l'Esprit. Ce champ - *field* - serait une entité autonome non physique représentant l'action de l'Esprit de Dieu dans l'univers. Par ailleurs, afin de maintenir la crédibilité d'une telle action divine dans la création, la théologie ne doit pas s'approprier l'identification stoïcienne de l'esprit - *pneuma* - avec des corps physiques, mais elle doit continuer à défendre une non-corporéité de Dieu<sup>43</sup>. La théologie doit rester en cohérence avec la conception biblique de *pneuma* et de *ruah* dans le sens d'un vent ou d'une force invisible<sup>44</sup>.

Depuis Michael Faraday, la physique moderne pense les corps comme des phénomènes issus des forces. Le champ de force dans le sens pannenbergien serait donc

---

<sup>40</sup> TS II, p. 113-114.

<sup>41</sup> TS II, p. 114-118.

<sup>42</sup> TS II, p. 114.

<sup>43</sup> TS II, p. 113.

<sup>44</sup> TS I, p. 373.

à l'origine des corps. De fait, Faraday parle de ces forces en termes plus précis de *champs de forces* répandu dans l'espace et distincts des corps eux-mêmes.

*« Il a alors présenté ces forces comme des champs qui remplissent l'espace, afin d'éviter les difficultés qu'implique l'idée d'une force œuvrant à distance, et il espérait que l'on pourrait finalement ramener tous ces champs de forces à un champ unique qui embrasserait tous les autres. »<sup>45</sup>*

En ce sens, le concept de champ permet une compréhension du monde d'un point de vue physique et théologique sans qu'il y ait de collusion de sens. Ce point de vue développé par Pannenberg permet un dialogue constructif entre science et foi<sup>46</sup>. En effet, selon Gregory Peterson, la théologie de Pannenberg est ouverte au dialogue avec la science. Il perçoit le danger d'une théologie qui se renfermerait sur elle-même : elle perdrait toute crédibilité sur sa description du monde et sombrerait dans un malheureux subjectivisme<sup>47</sup>. Timothy Harvie avance que c'est précisément le subjectivisme du XVII<sup>e</sup> siècle que Pannenberg cherche à dépasser avec sa pneumatologie. Pour ce faire, Pannenberg engagera un dialogue notamment avec Teilhard de Chardin de qui il reprend l'idée que tout phénomène matériel recèle du spirituel. Pannenberg ira plus loin en développant cette idée en lien avec le champ de force comme origine des corps.

*« This marks the definitive turning point from a conception of natural force on the basis of the model of the moving body to an autonomous idea of energy conceived of as a field. »<sup>48</sup>*

Ce champ de force, Pannenberg va l'identifier à la troisième personne de la trinité. Il convient en effet de penser le champ de force en lien avec l'Esprit plutôt qu'avec une autre personne de la trinité. Chaque personne de la trinité trouve sa personnalité dans son autodistinction d'avec les autres. Ainsi, l'Esprit en tant qu'il se distingue du Fils, a les caractéristiques appropriées de champ de force, en tant que principe vital et relationnel, bien qu'il ne s'épuise pas dans ce seul concept. Son œuvre concerne le mouvement relationnel entre les différentes créatures, et entre les créatures et Dieu. L'action de l'Esprit tend à unifier les différentes créatures entre elles et avec Dieu. En

---

<sup>45</sup> TS II, p. 116.

<sup>46</sup> TS II, p. 117.

<sup>47</sup> Gregory R. PETERSON, *What Shall We Make of Wolfhart Pannenberg? A Symposium on Beginning with the End : God, Science, and Wolfhart Pannenberg*, dans *Zygon*, 34, (1999), p. 143.

<sup>48</sup> Wolfhart PANNENBERG, *The Doctrine of Creation and Moderne Science*, dans *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993, p. 130.

théologie chrétienne, l'autodistinction des personnes de la trinité constitue le fondement sur lequel on peut penser positivement la relation à l'altérité<sup>49</sup>.

Notons que chez Pannenberg, l'œuvre de l'Esprit demeure différente au sein de la trinité et dans la création. En effet, l'autonomie de la création suscite des oppositions et des divisions, ce qui est absent de la vie trinitaire. De ce fait, l'action de l'Esprit doit surmonter des difficultés liées aux conditions historiques et finies de la création<sup>50</sup>. De plus, il ne convient pas d'identifier l'Esprit de Dieu à l'esprit humain ou à la conscience. L'Esprit est extérieur à l'esprit, et il est à l'origine de son élévation au-delà de sa condition particulière ; ce qui renvoie au concept d'exocentricité. De ce point de vue, le niveau de conscience décrit un certain degré de participation à l'Esprit<sup>51</sup>.

L'Esprit comme champ de force pose la question de la personnalité de l'Esprit, et donc d'une description personnelle du champ de force. Le théologien Charles Gutenson soutient que l'on peut dégager dans la pneumatologie pannenbergienne quatre éléments « that a person possesses knowledge and self-awareness ; that a person performs intentional actions ; that a person is free ; and that a person is capable of entering relationships. »<sup>52</sup> Gutenson affirme que les théories contemporaines de la physique avancent que tout objet matériel est en relation avec un champ de force primordial. L'être humain en tant que doté d'un corps physique est lui aussi en lien avec un champ de force. Ce qui signifie que la possession de connaissances, la conscience de soi-même, l'acte précédé d'une intention, l'autonomie et la capacité à entrer dans un réseau de relations sont autant d'éléments personnels jouant en la faveur de la théorie du champ de force chez Pannenberg. De plus, il fait référence aux expériences de mort imminente durant lesquelles une convergence de témoignages concernant la vision d'une lumière est attestée. Ces expériences traduiraient selon Gutenson une manifestation du champ de force.

Thimoty Harvie relève toutefois quelques réticences vis-à-vis d'une telle description personnelle de l'Esprit chez Pannenberg. Cette description aurait tendance, selon Harvie, à confondre esprit de l'homme et Esprit de Dieu. Il ajoute à cela que Gutenson marginalise toute une frange de l'humanité qui ne correspondrait pas aux critères cités ci-dessus, tels les enfants en bas-âge ou encore certaines personnes atteintes d'un

---

<sup>49</sup> TS II, p. 120-121.

<sup>50</sup> TS II, p. 121.

<sup>51</sup> G. R. PETERSON, *What Shall We Make of Wolfhart Pannenberg?*, p. 146.

<sup>52</sup> Harvie THIMOTY, *God as a field of force : personhood and science in Wolfhart Pannenberg's pneumatology*, dans *Heythrop Journal*, 2011, p. 254.

handicap physique ou mental. Selon lui, une description personnelle du champ de force limite la compréhension théologique de l'homme. Enfin, Harvie trouve peu pertinent le recours de Gutenson aux expériences de morts imminentes comme preuve de la manifestation de champ de force. En effet, cette question reste dans l'état actuel des choses assez disputée, alors que la science a tendance à expliquer ce phénomène par un déclenchement électrique neuronal lors de la mort<sup>53</sup>.

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Pannenberg développe toute une angéologie en lien avec l'Esprit, car c'est de ce dernier qu'ils reçoivent leur existence. Nous avons vu également que dans la tradition biblique, les anges sont assimilés à des forces de la nature. À ce stade d'information, Pannenberg peut affirmer que les anges sont des manifestations de champ de force, puisqu'ils sont avant tout des phénomènes naturels<sup>54</sup>.

Enfin, nous avons vu chez Pannenberg qu'une transition importante a été effectuée entre une théologie du pneuma et une théologie du Nous-intellect. Cette transition est la cause d'une conception matérialiste du pneuma. Or la notion de champ permet de penser l'immatérialité du champ et son antécédence sur les phénomènes. La transition ainsi faite, Pannenberg passe ensuite à la description de ce champ immatériel dans l'espace et dans le temps qui caractérisent notre situation créée.

#### 1.4. L'œuvre de l'Esprit dans l'espace et le temps

Les notions d'espace et de temps sont importantes pour se représenter l'action de l'Esprit dans la création. Si nous prenons Gn 1, 2 où l'Esprit de Dieu plane sur la surface des eaux, il y est fait mention d'une *secousse*. Ou encore, en Jg 13, 25 où l'Esprit est celui qui *agite*. Cette secousse et cette agitation ne peuvent être compris que dans le cadre fini dans lequel nous pensons. Bien que ces versets doivent être compris en terme d'allégories, ils ne peuvent être arrachés d'une compréhension impliquant un espace et un temps donnés, au risque de tomber dans une lecture spiritualisante seulement<sup>55</sup>.

Le concept d'espace permet de saisir celui de relation que nous avons évoqué plus haut. En effet, l'espace donne place à la différence : c'est ce qui a permis l'incarnation, c'est-à-dire un changement spatial pour Dieu. C'est précisément parce qu'il y a de la

---

<sup>53</sup> H. THIMOTY, *God as a field of force*, p. 254-255.

<sup>54</sup> *TS II*, p. 106-107.

<sup>55</sup> *TS II*, p. 122.

place pour la différence qu'il y a possibilité de relation. L'espace permet la mise en œuvre de la relation<sup>56</sup>.

Dans le judaïsme, dès le premier siècle on trouve que le terme espace - *makôm* en hébreu - était couramment utilisé pour désigner Dieu. L'Église reprendra cette désignation, suscitant par la même occasion de nombreux débats visant à clarifier ce concept nouveau au sein de l'Église. D'un côté nous aurons les partisans d'une identification géométrique, quasi mathématique de Dieu à l'espace. De l'autre, une conception plus spirituelle de l'espace défini comme indépendant de la matière. Un penseur comme Clarke affirme que l'espace n'est pas un réceptacle vide - ce qui est l'hypothèse de la philosophie de la Renaissance - et n'hésite pas à l'identifier à l'immensité de Dieu<sup>57</sup>. Nous pouvons penser en conséquence de cette ligne de pensée que toute vie n'occupe pas un espace vide mais que toute vie est bel et bien un espace investi par Dieu. La pluralité des créatures présuppose une pluralité d'espaces à l'image de l'autodistinction divine. En effet, au sein de la trinité existent à la fois distinction et relation entre les différentes personnes. Cependant, l'analogie a ses propres limites : dans le monde créé la distinction peut prendre la forme d'une division et d'une opposition, ce qui ne peut être le cas au sein de la trinité<sup>58</sup>.

À l'inverse du concept d'espace vide de choses comme réceptacle - telle est la pensée de Newton - un penseur comme Leibniz, et plus tôt encore Augustin, considèrent l'espace comme un lieu de relations entre les différentes choses. Ce qui semble correspondre à la théorie de la relativité générale d'Einstein. L'espace ne précède pas l'interdépendance des différentes choses : l'espace existe car il y a relation. Pannenberg ne fait pas d'opposition entre l'immensité de l'espace créé et l'incommensurabilité de Dieu, tout en évitant une identification stricte de ces deux réalités au risque d'être dans le panthéisme, ce qui ne correspond pas à la doctrine chrétienne. Cet espace n'est pas de substance infinie, car l'infinité ne peut être attribué qu'à Dieu. Donc cet espace ne peut être identifiable de manière stricte à Dieu. Pannenberg reprend la distinction de Jammer qui apporte une nuance intéressante. En effet, Jammer distingue en géométrie l'*infini* de ce qui est *sans limites*. L'espace est

---

<sup>56</sup> TS II, p. 122.

<sup>57</sup> TS II, p. 123.

<sup>58</sup> TS II, p. 123-124.

pour lui sans limites et non pas infini, ce qui aide Pannenberg à trancher sur une non-identification stricte entre l'espace et Dieu<sup>59</sup>.

Quant au temps, Pannenberg se réfère à Augustin quand ce dernier affirme qu'il n'existait pas avant la création du monde. Le temps présuppose un monde où des créatures se meuvent. En référence au Dieu-Créateur biblique, Augustin écarte l'hypothèse de l'existence d'autres mondes *avant* le nôtre. Notre monde, incluant l'espace-temps, aurait émergé avec la création des créatures<sup>60</sup>.

« *L'argument d'Augustin était le suivant : là où il n'y a pas de créature avec des mouvements changeants (mutabilibus motibus), il n'y a pas non plus de temps : et il existe encore moins d'espace en dehors de ce monde de créatures (cum locus nullus sit praeter mundum).* »<sup>61</sup>

Pannenberg définit le concept de temps comme étant constitutif à celui d'espace. En effet, si le temps est simultanéité de tout ce qui est différent, alors l'espace est précisément ce qui permet la présence de la différence simultanément<sup>62</sup>. Ainsi nous pouvons dire que le temps est l'espace dans lequel l'action de l'Esprit se manifeste. Le temps, nous dit-il, est une succession d'événements entre le passé (représenté par la mémoire), le présent (ce que E. Pöppel situe entre deux à quatre secondes)<sup>63</sup>, et l'avenir qui est une attente dans le présent<sup>64</sup>. Toute relation à Dieu est caractérisée par la simultanéité, c'est-à-dire par le temps. Cette présence de Dieu dans le temps fini est en théologie chrétienne un don de l'Esprit, comme le rappelle Kierkegaard en donnant l'exemple de la foi en Jésus-Christ qui est plus qu'une foi par mémoire du passé : c'est une foi qui est mise sur un Dieu qui est présent. Cette simultanéité n'est autre chose que la manifestation de l'éternité de Dieu. Une éternité que nous pensons sous le mode du présent et qui englobe tous les temps : passé, présent et futur<sup>65</sup>. Cette relation à la présence de Dieu signifie qu'il y a bien un rapport entre le temps fini et l'éternité de Dieu. C'est parce que la créature s'origine en dehors d'elle-même, que sa finalité est en dehors d'elle-même : c'est précisément parce qu'elle s'origine dans l'éternité de Dieu

---

<sup>59</sup> TS II, p. 125-127.

<sup>60</sup> TS II, p. 125.

<sup>61</sup> TS II, p. 125-126.

<sup>62</sup> TS II, p. 129.

<sup>63</sup> TS II, p. 131. Ernst Pöppel est un psychologue et un neuroscientifique. Cf. A. MOHLER, *Die Zeit. Schriften der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung*, 6, Munich Oldenburg, 1983, p. 372.

<sup>64</sup> TS II, p. 130-131.

<sup>65</sup> TS II, p. 131-132.

qu'elle est destinée dans son accomplissement à y participer de nouveau<sup>66</sup>. En effet, bien que le temps de la créature soit caractérisé par la dissociation des moments, il reste néanmoins en tension avec l'éternité. C'est pourquoi Pannenberg insiste sur le primat du futur comme acheminement et accomplissement de la créature<sup>67</sup>.

*« Déjà chez Dilthey la signification de la vie était dépendante en son entier de sa fin, au sens temporel du terme. Ce qui implique que l'essence d'une vie dans son ensemble est temporelle, et qu'elle est dépendante du futur dans laquelle cette totalité apparaîtra. »<sup>68</sup>*

### 1.5. L'Esprit et l'accomplissement eschatologique

Pannenberg affirme que l'Esprit est lié à l'accomplissement eschatologique. Ce qu'il fonde sur la présence de l'Esprit en Jésus et dans les croyants, en s'appuyant sur le Nouveau Testament. La présence toute particulière de l'Esprit de Dieu en Jésus-Christ fait de ce dernier le témoin eschatologique par excellence du Royaume de Dieu à venir, car il le manifeste déjà quelque part comme *déjà là*. La conception juive de l'attribution de la vie par l'Esprit a été réitérée par la tradition chrétienne à un accomplissement futur post-mortem. C'est à partir de l'événement de la mort que l'Esprit inscrit la vie dans l'éternité. Et c'est nécessairement par l'Esprit que toute créature est en lien avec cet avenir eschatologique<sup>69</sup>.

Pannenberg s'inscrit dans la pensée de Hans-Peter Dürr<sup>70</sup> en ce qui concerne la dynamique du temps. Il postule en effet que le temps, selon sa structure, s'écoule de l'avenir vers le passé. Le futur serait caractérisé par un champ de possibilité infinie qui prend forme dans des événements (universel) et dans des micro-événements (particulier) que nous vivons dans le présent. Cette dynamique du temps dit quelque chose de la créativité de l'Esprit, en particulier dans le maintien des formes de vie, mais aussi que nous sommes en tension constante avec l'éternité de Dieu.

---

<sup>66</sup> TS II, p. 133-137.

<sup>67</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Métaphysique et idée de Dieu*, traduit de l'allemand par Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2003, p. 78.

<sup>68</sup> W. PANNENBERG, *Métaphysique et idée de Dieu*, p. 87.

<sup>69</sup> TS II, p. 140.

<sup>70</sup> TS II, p. 141. Hans-Peter Dürr est un spécialiste en physique quantique. Cf. Ian G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, Rev Sub edition, 1997, p. 273-395.

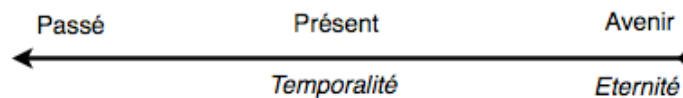


Schéma 1

« Dürr a d'abord relié l'indéterminisme quantique au concept de possibilité et celui-ci de nouveau à la dimension d'avenir dans les événements, de sorte que l'avenir, en tant que «royaume du possible», s'oppose au passé en tant que «royaume du factuel», tandis que le présent désigne le point temporel «où la possibilité devient facticité. »<sup>71</sup>

Pannenberg élabore un système cohérent entre l'avenir que nous venons de considérer comme *royaume du possible* et le concept de *champ* sur lequel il convient de revenir car il constitue réellement le fondement de l'action de l'Esprit dans la création dans la théologie de Pannenberg. En effet, penser une corrélation comme le fait Pannenberg entre l'avenir du possible et le concept de champ de force implique de concevoir l'agir de l'Esprit de Dieu comme dynamique créatrice qui influence les événements présents. Cet agir permet aussi bien l'émergence de formes exceptionnelles que de formes durables. La contingence et l'invariabilité s'originent dans l'Esprit<sup>72</sup>.

Il est intéressant de noter l'importance qu'attribue Pannenberg à cette puissance d'avenir comme champ du possible. En effet, il attribue d'une certaine manière la proximité de Dieu avec la proximité du royaume de ses possibilités, tandis que l'éloignement d'avec Dieu consiste à refuser de s'y ouvrir. Ce qui signifie que soit nous sommes pour Dieu en nous ouvrant à ses possibilités, soit nous sommes contre Dieu en nous refermant sur nous-même<sup>73</sup>.

Nous voulions rendre compte ici prioritairement de la dynamique créatrice de l'Esprit de Dieu dans l'espace-temps et dans l'eschatologie pour toute créature. Nous sommes déjà en mesure de penser que si Pannenberg postule une telle présence de l'Esprit dans les créatures et dans les événements, il puisse concevoir également que ce même Esprit agisse pour le bien des créatures dans leurs propres religions, et ce même quand elles ne sont pas chrétiennes. L'immensité du champ d'action de l'Esprit et

<sup>71</sup> TS II, p. 141.

<sup>72</sup> TS II, p. 142-144.

<sup>73</sup> TS II, p. 153-154.

l'ouverture de la créature au royaume du possible sont autant d'arguments jouant en faveur de notre hypothèse de travail.

Avant de passer à l'action de l'Esprit au sein de la trinité, voyons tout d'abord en quoi consiste sa coopération avec le Logos dans la création. En début de chapitre nous avons évoqué brièvement la distinction de ces deux personnes divines dans l'acte de création. Voyons ce qu'il en est un peu plus en détail.

#### 1.6. L'action de l'Esprit en coopération avec le Fils

Nous avons chez le grand théologien chrétien Irénée de Lyon l'image du Père et de ses deux mains grâce auxquelles il a créé le monde. Manifestement Irénée s'est inspirée de la bible où nous avons quelques passages évoquant cette image : « Par sa parole, le Seigneur a fait les cieux, et toute leur armée, par le souffle de sa bouche » (Ps 33, 6), « La terre était déserte et vide, et les ténèbres à la surface de l'abîme ; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux (...) » (Gn 1, 2 s). Ce dernier passage est important car l'Esprit constitue l'origine, tandis que la parole de Dieu identifiable au Logos est ce qui va donner forme « Et Dieu *dit* : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut. » (Gn 1, 3)<sup>74</sup>.

Dans cette ligne de pensée, Jacques Dupuis mentionne Irénée de Lyon qui, dans *Adversus Haereses*, d'une part combat une forme de gnose de son époque contraire à l'Évangile, et d'autre part parle de l'action de Dieu en évoquant l'image des deux *mains*<sup>75</sup>. Il nous explique que contrairement à l'événement de l'incarnation qui indique une délimitation historique, la présence de l'Esprit « et son action sont universelles, sans limites d'espace ou de temps »<sup>76</sup>. L'Esprit n'est pas ponctuel, il transcende l'histoire. Il « souffle où il veut » (Jn 3, 8), ce qu'il fait depuis la création jusqu'à la fin des temps. Le Logos serait le canal salvifique de Dieu dans la communauté chrétienne, tandis que l'Esprit le serait dans les autres traditions religieuses. Ce modèle pneumatologique s'appuyant sur le Dieu un et trine, entendu comme action et présence universelles de l'Esprit Saint avant et après l'événement Christ, favorise un pluralisme religieux rendant gloire au mystère de Dieu qui se manifeste au-delà de la ponctualité. Un auteur comme Panikkar y voit l'occasion d'en apprendre davantage sur Dieu lui-même. En ce sens, tout un champ de connaissances de Dieu extérieur à la tradition

---

<sup>74</sup> TS II, p. 154-155.

<sup>75</sup> Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions, de l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002, p. 133

<sup>76</sup> Cf. JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio*, Libreria Editrice Vaticana, 1993, § 28, en ligne : [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_07121990\\_redemptoris-missio\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_fr.html).

chrétienne existe dans les autres religions, dans les peuples, et même dans les individus. Si c'est le cas, il convient de considérer ce modèle avant tout comme un modèle trinitaire où le salut par l'Esprit est complémentaire à celui opéré par le Christ. Ils se distinguent seulement sur le plan hypostatique, mais forment ensemble avec le Père une même unité<sup>77</sup>.

En effet, pour Pannenberg l'Esprit est l'origine créatrice et vitale de la forme créée, et le Fils l'origine de sa forme distinctive. Tout deux sont nécessaires dans l'acte de création<sup>78</sup>. Pannenberg nous apprend que plus la forme créée est spécifique, dans le sens qu'elle contient un taux élevé de contingence, plus elle possède ce qu'il nomme de l'*information*. Cette information par rapport aux formes durables constitue une nouveauté issue de l'action créatrice de l'Esprit et ordonnée au Logos. Elle consiste dans la théologie de Pannenberg à rendre compte de la nouveauté, de l'exceptionnel, qui dans le meilleur des cas devient dans la création une anticipation d'une future norme. Pannenberg prend entre autre l'exemple des différentes phases de domination de la terre, d'abord par les reptiles, ensuite par les mammifères, et enfin par les hommes. À l'ère des reptiles l'apparition des mammifères constituait une exception qui au fur et à mesure est devenue la nouvelle norme<sup>79</sup>.

*« En contemplant cette histoire d'une progression vers une plus grande structuration des formes, le théologien devrait être frappé par l'analogie de l'histoire de l'élection divine : ici, comme ailleurs, l'exception improbable devient l'annonce d'une nouvelle norme, d'une nouvelle étape de la création : Ce qui est faible dans le monde, voilà ce que Dieu choisit pour humilier ce qui est fort (1 Co 1, 27). Cela ne fait-il pas partie de la spécificité de l'histoire de la création et pas d'abord de l'histoire humaine du salut ? »<sup>80</sup>*

Le logos, étant à l'origine de la distinction de la créature par rapport aux autres, est à situer pleinement dans *la* relation même. C'est parce que la créature s'auto-distingue des autres et de Dieu que son unicité est plausible. C'est en vertu de son unicité, de son propre centre de gravité, que la créature se reconnaît *autre* à la fois des créatures et de Dieu. Ce faisant, la créature reconnaît Dieu non seulement comme distinct d'elle-même mais aussi comme son Créateur. Dans ce système de relation tout est structuré par le

---

<sup>77</sup> Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions, de l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002, p. 140.

<sup>78</sup> *TS II*, p. 156.

<sup>79</sup> *TS II*, p. 158-160.

<sup>80</sup> *TS II*, p. 159.

Logos, plus précisément par la relation du Fils au Père, de sorte que finalement toute la création est destinée à s'accomplir dans la relation à Dieu comme cela s'est fait de manière ultime avec Jésus de Nazareth<sup>81</sup>.

À présent, voyons comment Pannenberg conçoit l'action de l'Esprit au sein de la trinité. Nous avons vu en effet son activité *ad extra* de la trinité qui résulte d'une théologie en constante progression. Nous pouvons employer l'expression *trinité économique*, pour ce qui vient d'être vu, c'est-à-dire l'action et la présence de la trinité dans le monde. Voyons à présent ce qu'il en est de la *trinité immanente*, et plus particulièrement la spécificité de l'Esprit aux côtés des deux autres personnes, qui à elles trois forment le Dieu trinitaire de la religion chrétienne.

### 1.7. L'Esprit à l'œuvre dans la trinité

La première personne de la trinité est appelée *Père* dans le Nouveau Testament, mais cette appellation n'apparaît que très rarement dans l'Ancien Testament. Dieu est dit père et non mère tout simplement à cause du contexte juif dans lequel s'inscrit la tradition biblique qui était patriarcal. Cette appellation n'induit absolument aucune différence sexuelle chez Dieu, sinon on rétablirait indirectement le polythéisme. L'Esprit, vis-à-vis du Père joue le rôle fondamental de médiation. C'est lui qui opère la médiation entre la communauté croyante et le Père<sup>82</sup>.

L'activité de l'Esprit, comme nous l'avons vu ci-dessus, est intimement liée à celle du Fils. Mais il faut ajouter à cette activité corrélative avec le Fils, que c'est l'Esprit qui est à l'origine de sa vie<sup>83</sup> et de sa résurrection. En effet, c'est par l'Esprit que le Père ressuscite le Fils. L'Esprit est à l'origine de la vie et de la nouvelle vie. Ainsi peut-on dire que la résurrection est une réalité pneumatique<sup>84</sup>.

Le Christ est « établi, selon l'Esprit Saint, Fils de Dieu avec puissance par sa Résurrection d'entre les morts, Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 1, 4). Cette résurrection de Jésus sera motif de croyance de résurrection pour l'homme. « Celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par

---

<sup>81</sup> *TS II*, p. 161-162.

<sup>82</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique I* (Cogitatio fidei, 268), traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2008, p. 337-338. Désormais, j'utiliserais l'abréviation *TS I*.

<sup>83</sup> Voir par exemple Lc 1, 34- 35 où l'ange Gabriel annonce à Marie qu'elle sera enceinte « Marie dit à l'ange : « comment cela se fera-t-il puisque je n'ai pas de relations conjugales ? » L'ange lui répondit : « L'Esprit Saint viendra sur toi et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre ; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu ».

<sup>84</sup> *TS I*, p. 410.

son Esprit qui habite en vous » (Rm 8, 11). Ainsi les chrétiens peuvent-ils espérer être introduits dans la filiation divine à l'image du Christ, et devenir fils de Dieu<sup>85</sup>.

Le baptême de Jésus est considéré par les évangélistes à la fois comme l'événement à partir duquel il est habité par l'Esprit et le moment où il est introduit dans la filiation divine. Cette présence de l'Esprit en Jésus a la fonction de médiation relationnelle entre ce dernier et le Père. En effet, la désignation de Jésus comme Fils de Dieu ne peut être comprise sans l'Esprit, car c'est par l'Esprit que Dieu est présent en Christ. Et c'est parce que l'Esprit est le médiateur de la communion du Fils avec le Père que l'individu peut espérer être en communion avec Dieu<sup>86</sup>.

Pannenberg nous rappelle que la relation entre les trois personnes de la trinité et l'autonomie de chacune d'entre elles n'est pas exprimé en tant que telle dans les écrits néotestamentaires. Il faudra attendre les conciles de Nicée en 325 et de Constantinople en 381 pour que la question soit abordée sérieusement. Avant cela, nous en avons une approche assez simple<sup>87</sup>.

*« Tant que l'Esprit n'était pas distingué du Fils comme une hypostase propre, il pouvait être compris comme la force du Père qui remplissait le Fils, et le Fils, de son côté, comme la parole du Père dans laquelle se manifestait son Esprit. Inversement, l'hypostase autonome de l'Esprit comme troisième, à côté du Père et du Fils, pouvait être considérée comme une conséquence de la reconnaissance d'une hypostase pour le Fils. »<sup>88</sup>*

Des théologiens comme Lampe<sup>89</sup> réclament un retour à cette compréhension du Dieu unique qui se fonde sur les lettres pauliniennes. En effet, nous retrouvons chez Paul une imbrication entre l'agir du Christ et celui de l'Esprit : il y a même une tendance à les identifier. « Car le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3, 17)<sup>90</sup>. Tandis que si l'on reste dans le cadre des évangiles, une distinction entre le Fils et l'Esprit est plus marquée, notamment chez Jean « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26)<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> TS I, p. 343-344.

<sup>86</sup> TS I, p. 345.

<sup>87</sup> TS I, p. 348.

<sup>88</sup> TS I, p. 349.

<sup>89</sup> TS I, p. 349.

<sup>90</sup> TS I, p. 350.

<sup>91</sup> TS I, p. 350.

La théologie sera donc en faveur d'une distinction des personnes divines, en mettant toute son énergie à éviter le plus grand piège d'une telle conception du Dieu unique : faire de la trinité un trithéisme, c'est-à-dire trois dieux différents.

#### 1.7.1. L'Esprit est une Personne à part entière

Dans les Ecritures, l'Esprit est associé de façon très courante à la Sagesse. Les deux caractéristiques principales de la Sagesse sont d'être la première créature de toute la création « L'Éternel m'a créée la première de ses œuvres, avant ses œuvres les plus anciennes » (Pr 8, 22) et de posséder le discernement du bien et du mal « j'ai pour demeure le discernement » (Pr 8, 12). Cette Sagesse, nous la retrouverons parmi les quelques premiers théologiens notables tels que Théophile d'Antioche ou Irénée de Lyon. En effet, ces derniers développent une doctrine trinitaire composée de Dieu, de sa Parole et de sa Sagesse<sup>92</sup>.

Certains pièges ont dû être évités comme celui d'attribuer la monarchie absolue au Père (monarchianisme). Dans ce cas, il s'en suivrait naturellement une subordination des deux autres personnes de la trinité (subordinationnisme). Or, la chrétienté cherche à prouver qu'il n'y a entre les trois personnes aucune hiérarchie, qu'elles sont toutes les trois à l'œuvre dans le salut du monde<sup>93</sup>.

L'adversaire le plus important de la doctrine trinitaire fut Arius. Lui et ses partisans accusèrent un trithéisme menaçant l'unicité de Dieu. Son argument est que le Fils est la plus haute des créatures mais il n'est pas éternel. Il y a un temps où il n'était pas, contrairement au Père, il ne peut donc pas être d'essence divine. La contestation d'Arius pousse les autorités à réagir et à convoquer le concile de Nicée en 325. Lors du concile, les théologiens établiront l'*homoousie* (consubstantialité) entre le Père, le Fils et l'Esprit. S'ils sont tous trois égaux, le subordinationnisme n'a plus de raison d'être. D'une part, le concile établira que le Fils est produit éternellement par le Père. Qu'il préexiste à la création tout comme la Sagesse de Dieu, identifiée à l'Esprit. D'autre part, la désignation de Dieu comme Père n'a de sens que s'il y a un Fils. Et ce Fils n'a de sens qu'avec l'Esprit qu'il envoie et duquel il se distingue<sup>94</sup>.

La théologie chrétienne primitive n'a pas dû attendre de concile pour tenter de prouver la pertinence du Dieu trinitaire en faisant une lecture orientée de l'Ancien

---

<sup>92</sup> *TS I*, p. 352.

<sup>93</sup> *TS I*, p. 356.

<sup>94</sup> *TS I*, p. 357-358.

Testament. Bien qu'aujourd'hui, avec l'exégèse historico-critique, on ne puisse attribuer un caractère scientifique à cette lecture, on ne peut rejeter l'idée qu'avec ce procédé le christianisme des premiers siècles ne voyait aucune contradiction entre le Dieu unique de l'Ancien Testament et sa dimension trinitaire. En d'autres termes, le Dieu unique des juifs est le Dieu trinitaire des chrétiens<sup>95</sup>.

Toujours dans le but d'éclairer la relation qu'entretient l'Esprit avec les deux autres personnes de la trinité, en tant que distincte et autonome, voyons ce qu'en dit la révélation.

### 1.7.2. L'Esprit dans la trinité à partir de la révélation

Nous avons dans l'évangile de Matthieu « Allez donc de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » (Mt 28, 19). Cette formule distingue aussi bien les Personnes que la suivante dans les actes des apôtres « l'Esprit n'était encore tombé sur aucun d'eux ; ils avaient seulement reçu le baptême au nom du Seigneur Jésus » (Ac 8, 16). Cependant, ces passages ne peuvent faire partie que d'une interprétation *a posteriori* d'une élaboration trinitaire, car ils n'échappent pas facilement aux différentes critiques auxquelles l'Église a dû faire face pour sauvegarder l'idée d'une unité de Dieu en trois Personnes. En effet, ces formulations peuvent servir d'appui à une élaboration trinitaire mais ne constituent en rien une affirmation tranchée<sup>96</sup>.

*« Dans ce contexte, Karl Barth explique qu'il y aurait bien dans l'Écriture des «indications explicites» sur la Trinité, mais que «nous ne devons pas nous attendre à trouver la doctrine de la Trinité expressément formulée dans l'Ancien ou le Nouveau Testament. »<sup>97</sup>*

Face à ce constat évident, Pannenberg affirme que ces *indications explicites* concernent chaque personne de la trinité séparément, ou plusieurs des Personnes ensemble, à partir de leur relation. Pannenberg prend d'autres exemples ; le prologue de Jean pour le Fils « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn 1, 1), et pour l'Esprit « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3, 16). Mais il reste

---

<sup>95</sup> TS I, p. 358.

<sup>96</sup> TS I, p. 394-395.

<sup>97</sup> TS I, p. 394.

difficile en se référant à l'Écriture de ne pas échapper à une idée de subordination du Fils et de l'Esprit au Père, ou de les réduire au Père comme Dieu seul<sup>98</sup>.

Pannenberg pense trouver la solution en prenant comme point de départ la relation entre le Fils et son Père. Les désignations de Fils et de Père renvoient de manière évidente à un rapport filial. C'est depuis cette relation et cette distinction fondamentales que la figure de l'Esprit trouve pertinemment sa place en tant qu'à la fois distinct des deux autres Personnes et en communion avec elles<sup>99</sup>. Pannenberg démarre de la relation du Fils au Père car ce n'est que par le Fils que le Père peut être connu. Le Fils est devenu la voie de la connaissance de Dieu. Sa prédication consistait en ceci qu'elle annonçait la proximité imminente du Royaume de Dieu. « Je t'ai glorifié sur la terre, en menant à bonne fin l'œuvre que tu m'as donné de faire » (Jn 17, 4). Ce qu'il faut comprendre dans cette autodistinction du Fils avec le Père, c'est que le Fils se reconnaît être *autre* que Dieu, et en même temps il proclame son unité avec lui « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10, 30). Pannenberg accorde une importance centrale au concept de relation, en ce sens que le Père ne peut être compris comme Père que dans sa relation au Fils<sup>100</sup>.

*« En glorifiant la divinité du Père par sa mission et sa propre relation au Père, Jésus, parce qu'il répond à ce que demande le Père, a lui-même part avec lui, de sorte que Dieu dans son éternité n'est pas Père sinon dans son rapport à lui. »<sup>101</sup>*

Ce Père, Jésus s'en distingue en le reconnaissant non seulement comme Père mais aussi comme Dieu unique. De cette reconnaissance, la tradition chrétienne fera du Père la seule personne sans origine (an-arkos) et celui à partir duquel la divinité est attribuée au Fils et à l'Esprit. C'est lui qui communique sa divinité aux deux autres personnes de la trinité dans l'acte d'autodistinction. Le fait qu'il soit sans origine explique qu'on lui attribue toujours la première place dans la trinité et qu'il est le seul des trois à pouvoir être considéré comme Dieu en soi. Cependant, nous avons vu que la théologie n'accepte aucun subordinatianisme en la matière. C'est pourquoi elle est en droit de se poser la question dans le sens inverse, à savoir, est-ce que le Père a une quelconque dépendance relationnelle par rapport au Fils ?<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> TS I, p. 395-396.

<sup>99</sup> TS I, p. 396.

<sup>100</sup> TS I, p. 401-403.

<sup>101</sup> TS I, p. 404.

<sup>102</sup> TS I, p. 405.

Pannenberg nous dit tout d'abord que le Fils est bien plus qu'un représentant de la seigneurie de Dieu. Le Nouveau Testament témoigne d'une véritable transmission donnée par le Père au Fils qui « consiste à détruire toute domination, toute autorité, et toute puissance » (1 Co 15, 24). Cette transmission a un but (telos) « quand toutes ces choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 28). Cet accomplissement n'est pas à comprendre comme une *suppression* ou une *résorption* de la personne du Fils en Dieu. Le Fils garde sa distinction et son autonomie, il est Fils éternellement « il régnera pour toujours sur la famille de Jacob, et son règne n'aura pas de fin » (Lc 1, 33). La mission du Fils dit bien quelque chose de sa relation à Dieu sur le plan intratrinitaire. Cela, sans que le Fils soit évacué de cette relation à la fin de sa mission. Peut-on voir à travers cette mission transmise au Fils une dépendance du Père par rapport au Fils ?<sup>103</sup> En effet, le Père se rend dépendant du Fils et de l'Esprit après leur avoir transmis son Royaume jusqu'à sa restitution. Enfin, Pannenberg plaide pour une forte réciprocité dans les relations intratrinitaires. Il est contre la réduction de certains attributs ou appropriations à l'une des trois Personnes sans qu'il y ait implication d'au moins l'une des deux autres<sup>104</sup>.

*« En transmettant sa seigneurie au Fils, le Père se rend dépendant dans l'exercice de sa royauté du Fils qui doit le glorifier et qui doit réaliser cette seigneurie du Père en accomplissant sa mission. L'autodistinction du Père par rapport au Fils ne consiste donc pas seulement en ce qu'il envoie le Fils, mais aussi en ce qu'il « a tout donné » au Fils, de sorte que son royaume et avec lui sa propre divinité dépendent désormais du Fils. »*<sup>105</sup>

Une autre des caractéristiques essentielles de l'autodistinction des trois personnes, c'est qu'aucune d'elles ne se glorifie elle-même. Le Fils ne se glorifie pas lui-même mais il glorifie le Père « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire » (Jn 17, 4), de même pour l'Esprit qui glorifie le Fils « Il me glorifiera car il recevra de ce qui est à moi et il vous le communiquera » (Jn 16, 14). En glorifiant le Fils, l'Esprit glorifie également le Père à travers la relation filiale qu'ils entretiennent<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> TS I, p. 406-407.

<sup>104</sup> TS I, p. 429.

<sup>105</sup> TS I, p. 407.

<sup>106</sup> TS I, p. 411-415.

Nous pouvons dire que la théologie pannenbergienne met en place deux arguments forts en faveur d'une égalité des trois Personnes. D'une part, chacune des trois Personnes dépend des deux autres. De cette manière, nous ne pouvons envisager dans aucun cas une subordination d'une quelconque Personne vis-à-vis d'une autre. Pannenberg nous invite à distinguer *subordination* et *soumission volontaire*, dans la deuxième personne divine dans le cadre de sa mission, sans que cela n'ait de conséquence sur son essence divine.

#### 1.8. Trois personnes, mais un seul Dieu

Certaines théologies aujourd'hui tentent de vulgariser la doctrine de la trinité. Ainsi, le philosophe et théologien William Lane Craig<sup>107</sup> fait appel à la chimie pour illustrer ce qu'est la trinité. La trinité serait comparable à de l'eau dans ses trois états physiques différents : liquide, vapeur et solide. Dans les trois cas, l'eau garde la même substance H<sub>2</sub>O. Par ailleurs, il fait une analogie intéressante entre la trinité et Cerbère, le chien qui garde les portes de l'enfer dans la mythologie grecque. « Dans la mesure où il a trois têtes, il a trois consciences distinctes. Mais dans la mesure où il n'a qu'un seul corps, il n'a qu'un seul être ». Nous avons pu mettre en corrélation ce type d'exposition vulgarisée de la trinité avec une réponse de Pannenberg se référant à Karl Rahner :

*« Il n'y a pas trois consciences : on doit parler plutôt d'une seule conscience réelle, mais possédée par le Père, le Fils et l'Esprit d'une façon propre à chacun d'eux (...), et chacune des trois Personnes a conscience des deux autres. »*<sup>108</sup>

Pour utiliser le vocabulaire traditionnel, le Fils n'est pas que *engendré* par le Père, de même que l'Esprit n'est pas que *spiré* par le Père et le Fils. Si l'on s'en tient à ces relations d'origines, nous sommes tentés de hiérarchiser les trois personnes malgré tout. Le piège, c'est de ne considérer que la dimension passive de leur identité comme l'engendrement ou la spiration. Bien plus, il faut prendre en compte également le côté actif de leur relation. Un exemple en faveur de cette prise de position est l'Incarnation, qui est l'entrée d'une des trois Personnes dans le monde. Les deux autres ne restent jamais passives, car c'est l'agir du Dieu trinitaire en entier qui entre dans la réalité du

---

<sup>107</sup> Jeffrey E. BROWER et Michael C. REA, *Understanding the trinity*, dans *Logos : A journal of Catholic Thought and Culture*, 8, 1 (2005), p. 4.

<sup>108</sup> *TS I*, p. 416.

monde. Bien que ce ne soient que le Fils et l'Esprit qui agissent directement dans la Création, le Père agit à travers eux<sup>109</sup>.

En effet, toutes les caractéristiques de chacune des trois personnes, passives et actives, sont autant d'éléments différents qui les définissent dans leur relation, leur autodistinction et leur union<sup>110</sup>.

En ce sens, la monarchie du Père est la conséquence du caractère actif des trois Personnes. Le Père détient son royaume par le Fils et l'Esprit. Par l'agir du Fils qui réalise le Royaume du Père dans la création. Et par l'agir de l'Esprit qui glorifie le Fils comme étant celui qui détient tout du Père, car ce faisant, il glorifie aussi le Père. On comprend mieux ainsi la soumission du Fils au Père non pas comme une infériorité ontologique, mais plutôt dans le cadre d'une relation qui permet de mettre en œuvre sa monarchie. Cette question règle celle du subordinatianisme, comme nous l'avons vu plus haut, et celle de savoir si le Dieu trinitaire correspond bien au Père annoncé par le Fils<sup>111</sup>.

*« Si le Père, le Fils et l'Esprit n'étaient pas unis en participant eux tous à la monarchie du Père, alors il ne serait pas justifié d'attribuer le nom de «Père», non seulement à la première personne de la Trinité, mais aussi au Dieu trinitaire pris dans son ensemble. Cela a eu lieu dans la tradition théologique parce que l'œuvre de Dieu dans la Création avait été pensée comme œuvre de la Trinité tout entière et non pas spécialement du Père. »<sup>112</sup>*

Enfin, fidèle à l'autodistinction divine, nous avons jugé utile de faire notre premier chapitre en deux parties à la fois distinctes et en relations. Nous avons vu que l'implication de l'Esprit dans le monde par rapport à son implication dans la trinité n'a que ceci de différence que dans la réalité créée il rencontre oppositions et difficultés dues à la finitude et au péché. Ce qui signifie que fondamentalement il s'agit de la même action, et de fait, du même Esprit. Ce qui va amener Pannenberg à lier fortement la trinité économique et la trinité immanente.

Finalement le rôle de l'Esprit selon Pannenberg est central aussi bien dans la trinité que dans le monde. L'Esprit est *principe et source* de l'accomplissement eschatologique

---

<sup>109</sup> TS I, p. 428-429.

<sup>110</sup> TS I, p. 417-419.

<sup>111</sup> TS I, p. 419-420.

<sup>112</sup> TS I, p. 423.

de l'histoire du salut, et en même temps, il est le ciment de l'unité identitaire entre la trinité économique et la trinité immanente<sup>113</sup>.

Dans le chapitre suivant, nous allons aborder la question de l'Esprit sous un angle anthropologique et eschatologique. Quelle est la destinée de l'homme ? Quel est le rôle de l'Esprit comme principe de vie et de communion vis-à-vis de cette destinée ? En quoi l'Esprit est-il déterminant dans l'entrée du Royaume de Dieu ? Ce sont quelques questions parmi tant d'autres auxquelles nous tenterons de répondre à partir de la théologie de Pannenberg.

---

<sup>113</sup> *TS I*, p. 429.



## CHAPITRE 2

### L'ESPRIT ET L'HOMME À LA FIN DES TEMPS

#### 2.1. La création n'est pas laissée à elle-même

Pannenberg a l'intime conviction que le désir le plus profond de l'être humain et de toute créature c'est la venue du Royaume de Dieu, avec tout ce que cela implique, notamment la résurrection et le jugement dernier : ce que résume le salut eschatologique. Pannenberg insiste sur le thème du Royaume de Dieu pour aborder les questions de finitude et de salut, ce qui le caractérise parmi les théologiens qui lui sont contemporains. La raison de cette insistance est le message central de Jésus qui annonce bel et bien l'imminence du Royaume de Dieu<sup>1</sup>.

La théologie de Pannenberg est ainsi orientée vers le salut eschatologique. Il nous enseigne que le salut fait déjà irruption dans le présent de façon créatrice. Nous avons vu que le temps chez Pannenberg est un mouvement du futur vers le présent. Tout ce qui est créé en vue du bien est assisté par l'Esprit de Dieu comme anticipation dans le présent de ce qui sera pleinement et parfaitement dans le futur. Il en est de même de la révélation de Dieu dans l'histoire. Tout ne peut être définitif que dans la fin ultime, c'est-à-dire dans le Royaume de Dieu<sup>2</sup>.

Ce salut eschatologique pour tout croyant est fondé dans le salut en Jésus-Christ. Il est anticipation du salut qui est « déjà là » et « pas encore ». Il s'agit d'une promesse fondée sur l'incarnation du Christ qui annonce à l'homme que Dieu nous aime et veut notre salut. Cette promesse de Dieu, qui est positive - sinon ce serait une menace selon Pannenberg - n'est pas faite à une catégorie d'hommes ou à une minorité quelconque, elle est universelle. Le Dieu de la création a fait la promesse à l'homme de sa rédemption<sup>3</sup>.

Si nous restons dans un type d'argumentation strictement anthropologique, cette promesse s'expose à de nombreuses critiques, notamment celle qui consiste à y voir une projection de notre ego avide d'immortalité. Pour y répondre, Pannenberg propose de se poser quelques questions très concrètes, à savoir de se demander si dans la vie présente

---

<sup>1</sup> Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique III*, traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2013, p. 1. Désormais, j'utiliserai l'abréviation *TS III*.

<sup>2</sup> *TS III*, p. 691.

<sup>3</sup> *TS III*, p. 696.

il nous est possible de nous accomplir sans aucune insatisfaction ? S'il nous est possible de connaître le bonheur ?<sup>4</sup>

*« L'échec d'attentes du salut liées à un avenir social que les êtres humains devraient produire rejette cependant d'autant plus durement l'individu à la finitude de son existence sujette à la mort. Une telle expérience ne cesse de fournir le sol nourricier d'une disposition religieuse à la foi, parce qu'on ne trouve aucunement aux questions qui se posent ici des réponses solides qui viendraient de la force d'une donation de sens simplement humaine. »<sup>5</sup>*

Avec le présupposé de cette promesse, se pose la question du lien entre le salut individuel et le salut collectif se situant après la mort. En effet, la doctrine chrétienne parle d'un salut pour soi et d'un salut pour tous. Est-ce que l'un est partiel et l'autre complet ? Si les deux types de salut ont quelque chose de complet, ne s'excluraient-ils pas l'un l'autre ? Ou bien, devrions-nous considérer ces deux types de salut comme simplement deux points de vues différents comme le fait Pannenberg, à l'image des quatre évangélistes qui sont quatre témoignages particuliers d'une même foi<sup>6</sup>.

Dans la pensée juive, le salut individuel et le salut collectif ont longtemps été identiques. Le salut collectif, celui de la communauté, dépendait du comportement des pères ou des anciens. En lisant l'Ancien Testament, on se rend compte facilement que les pères ne se sont pas toujours laissés guider par l'Esprit et ont commis divers méfaits désagréables aux yeux de Dieu. Jusqu'au jour où le peuple de Dieu s'est posé la question de la justice et de l'injustice, car il avait de plus en plus conscience de ne pas récolter que les bons fruits du passé. C'est ce sentiment d'injustice qui a créé un terreau favorable à la venue de prophètes tels que Jérémie ou Ézéchiël qui ramèneront les conséquences des fautes à l'individu et non plus au peuple tout entier. Avec eux, la responsabilité passe de la collectivité à l'individualité, de l'abstrait au concret. Les fautes ne sont plus transgénérationnelles, elles sont personnelles<sup>7</sup>.

Cette question du salut étant ainsi modifiée, d'autres questions ont été suscitées. Dans cette ligne de pensée focalisée sur le présent de chaque individu, il était facile de constater que la justice n'est pas toujours la conséquence d'un agir qui plaît à Dieu. La vie témoigne que l'action d'un injuste peut parfois lui accorder bien plus de faveurs ou d'avantages que celle du juste, sachant qu'il est bien souvent plus facile de commettre

---

<sup>4</sup> TS III, p. 705-706.

<sup>5</sup> TS III, p. 707.

<sup>6</sup> TS III, p. 713.

<sup>7</sup> TS III, p. 715.

le mal que le bien. Il fallait que la pensée juive se dépasse en abordant le devenir après la mort pour résoudre ce problème ; une préoccupation qui jusque là n'avait pas de raison d'être. La solution se trouvait donc dans une justice supraterrrestre de Dieu<sup>8</sup>.

Ainsi, la venue du Royaume de Dieu qui est le message central de Jésus de Nazareth constitue le désir le plus profond de tout croyant. Cette annonce a la particularité d'être adressée à tout homme, ce qui signifie que Dieu désire le salut pour tous.

## 2.2. Le salut englobe la justice

L'hypothèse marxiste consiste à dire que le salut eschatologique est une chimère. Le salut ne peut être que terrestre car la justice ne peut trouver de point culminant que dans l'histoire. C'est la raison pour laquelle les individus doivent travailler à sa réalisation dès maintenant. Pannenberg nous invite à essayer d'imaginer que cet ordre de création soit réalisé. Il serait établi par une génération d'individus. Mais alors qu'en est-il des générations antérieures ? Quelle serait leur récompense d'avoir contribué ou d'avoir été les pionniers d'une telle construction sociale ? D'autre part, le salut chrétien est bien plus qu'une question de justice, il s'agit également de la promesse de vivre auprès de Dieu. Une justice uniquement terrestre laisse de nombreuses questions de ce type en suspens lorsque l'on exclut l'au-delà biblique.

*« L'idée d'une destinée de l'humanité comme tout semble exiger que les individus de toutes les générations aient la chance d'y participer, parce que l'humanité n'existe que dans des individus humains. »<sup>9</sup>*

Un auteur comme Lessing<sup>10</sup>, dans *Education du genre humain*, trouve une réponse dans la réincarnation ou dans une vie après la mort. En effet, un salut uniquement historique comme ordre sociétal où règne la justice serait insuffisant. Pannenberg n'exclut pas que la justice soit une réalité présente, au contraire, si nos œuvres sont préoccupées par le désir de justice, nous ne pourrions qu'espérer un jugement favorable à la fin des temps. Mais une telle justice mondaine, même complète, doit être rattachée à une justice à venir dont Dieu sera le garant. Car la justice de Dieu est transhistorique et intemporelle<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> TS III, p. 715-716.

<sup>9</sup> TS III, p. 716.

<sup>10</sup> Cf. Gotthold E. LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1780, § 93 s.

<sup>11</sup> TS III, p. 716-718.

Le salut est également promesse de résurrection. Jésus, en manifestant le Royaume de Dieu et en s'adressant aussi bien à des juifs qu'à des non Juifs, ouvre cette promesse à l'humanité tout entière. Par le baptême c'est le salut individuel qui est assuré, alors que le salut collectif consiste à espérer prendre part au repas du Royaume de Dieu à venir. Et cela ne peut se réaliser que par le concours de l'Esprit. Nous avons vu que l'Esprit était à l'origine de la création et de la vie. Comme l'agir de l'Esprit est toujours lié à celui du Fils, on ne peut concevoir le salut que par le Fils seul. Ce dernier a besoin de l'Esprit pour que s'accomplisse la promesse de résurrection dans une vie nouvelle. L'Esprit par son action salvatrice confirme l'agir du Fils<sup>12</sup>.

L'Esprit constitue une réalité présente dans le cœur des croyants, ce qui les met déjà en relation avec leur futur eschatologique. L'agir de l'Esprit se caractérise par des anticipations : l'exemple illustre est l'incarnation du Fils par la force de l'Esprit ou encore la résurrection du Fils par l'Esprit. Il anticipe par son agir la victoire définitive sur le péché et la mort. Il en ressort pour Pannenberg, se situant dans la ligne de pensée de Gerhard Ebeling<sup>13</sup>, que eschatologie et pneumatologie sont inséparables. L'on pourrait ajouter la christologie, en ce sens qu'en Jésus le Royaume de Dieu était à la fois réalité présente et future.

*« Quelqu'un est affecté par l'eschaton mais il est aussi affecté par l'Esprit et ces deux modes se rencontrent en ceci que de ces deux manières le monde est transcendé et on peut comprendre alors que les deux modes peuvent être reliés l'un à l'autre. Une attente eschatologique intense s'exprime dans des manifestations pneumatiques. »<sup>14</sup>*

Une justice mondaine même accomplie comme salut terrestre serait insuffisante selon Pannenberg. D'une part la récompense d'un tel accomplissement, qui dans la meilleure des hypothèses, se ferait dans la durée, ne serait attribuée qu'à une génération d'individus. C'est pourquoi Pannenberg met en tension la justice, qui doit tout de même être recherchée dans l'existence, et la promesse de Salut définitif anticipée par l'Esprit.

### 2.3. L'esprit et la mort

À la différence des autres créatures, l'être humain est conscient de sa propre mort, du caractère fini de l'espèce humaine et du temps composé de la triade passé, présent et

---

<sup>12</sup> TS III, p. 718-719.

<sup>13</sup> Cf. G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3, Tübingen, 1979, p. 23.

<sup>14</sup> TS III, p. 720.

futur. Déjà dans le paléolithique, dont nous avons quelques vestiges, se déroulaient toutes sortes de rites funéraires (rassemblement de crânes, disposition du défunt) laissant penser à une croyance d'une survie des morts<sup>15</sup>.

Au moment de préciser rationnellement ce que signifie la survie après la mort, les théologiens se sont exposés à des critiques très virulentes. Deux conclusions principales voyaient le jour au 19<sup>e</sup> siècle. La première est que la mort ne voulait pas dire immortalité de l'âme mais fin absolue de l'homme, la deuxième est que la mort fait partie de la nature humaine, et même de la nature de toute vie pluricellulaire<sup>16</sup>.

Le siècle suivant sera celui de la réflexion sur la mort comme accomplissement de l'existence. Un auteur comme Heidegger dira que ce n'est pas le moment de la mort qui place l'homme dans la totalité de son existence mais la conscience *provisoire* de sa propre mort. Karl Rahner a repris cette thèse en la modifiant quelque peu. Il s'agit chez lui également d'une prise de conscience, mais dans la mort. C'est seulement à cet instant que l'individu existe dans la totalité de son existence. Ainsi, la mort serait pour tout individu le moment d'une prise de décision ultime, celle d'être pour ou contre Dieu<sup>17</sup>. Pannenberg, lui, va plutôt s'inspirer de l'Ancien Testament où il est question d'une proximité étroite entre l'Esprit de Dieu et la vie. Par conséquent, Pannenberg affirme que la mort renvoie à la séparation de la créature de Dieu. Dans cette perspective, les théologiens ont vite fait d'identifier le péché et la mort, car tous deux conduisent à nous séparer de Dieu<sup>18</sup>.

Le péché et la mort touchent toute création de Dieu parce qu'elle est finie. « Nous le savons en effet : la création tout entière gémit » (Rm 8, 22). Elle gémit à cause de son caractère fini. Pannenberg, au contraire de St. Augustin, ne comprend pas ce gémissement comme la conséquence d'un péché originel. Il y voit plutôt une volonté d'autonomisation de la création. Car l'une de ses grandes thèses, c'est de dire que toute la création tend constamment à plus d'autonomie (ce qu'il met en lien avec le concept physique d'entropie). C'est en ce sens qu'il se permet de placer et de réfléchir l'homme comme le couronnement de la création<sup>19</sup>.

Pannenberg pose la question de savoir en quoi le péché nous sépare de Dieu outre le sens commun d'une simple désobéissance ? Selon Pannenberg, le péché se caractérise

---

<sup>15</sup> TS III, p. 723.

<sup>16</sup> TS III, p. 723.

<sup>17</sup> TS III, p. 724.

<sup>18</sup> TS III, p. 727.

<sup>19</sup> TS III, p. 729.

fondamentalement par la volonté d'être comme Dieu. D'ailleurs, dans le récit de la genèse c'est bien ce qui transparait. Manger du fruit du seul arbre interdit provient du désir de l'homme d'être comme Dieu. C'est en fidélité à cette argumentation que la doctrine de l'âme immortelle chez Platon a été rejetée dans un premier temps, reprise et modifiée ensuite. En effet, l'âme chez Platon est immortelle en soi et non en raison d'une quelconque intervention divine, c'est pourquoi cette doctrine de l'âme a été fortement critiquée par la théologie chrétienne<sup>20</sup>.

Une fois cette question de la mort et du péché comme séparation d'avec Dieu abordée, Pannenberg pense la mort sous un autre angle : la mort comme accomplissement de notre vie. En effet, Pannenberg croit que le *tout* de notre vie ne peut nous être donné qu'à ce moment naturel. Avant cela, notre temporalité nous oblige de vivre dans chaque instant séparé d'un autre.

*« Par ce fractionnement le tout de notre vie se dérobe toujours à nous. C'est pourquoi le temps n'est pas plus une réalité théologique neutre que ne l'est la mort. Bien plutôt, dans ce déchirement de notre expérience du temps la temporalité est intimement liée au caractère structurellement pécheur de notre vie. »<sup>21</sup>*

Pannenberg distingue du coup le moi et le soi pour pallier cette problématique. Le moi est celui qui est pris justement dans chaque instant séparé d'un autre, tandis que le soi est la réalité vers laquelle il tend. Bien que le moi pense saisir son existence comme un tout - son passé par la mémoire et son futur par l'attente - ce n'est finalement qu'une illusion créée par l'amour de soi. Ce dynamisme d'amour de soi est de rapporter toute altérité à soi-même. La logique suit celle d'Aristote<sup>22</sup> qui veut que l'amour de l'autre soit précédé par l'amour de soi. Par conséquent, la mort est perçue par le moi comme un terme, car il est extérieur à lui, et non comme un moment intégré dans la totalité de son existence. Telle est la structure interne du moi qui vit dans l'illusion de l'éternité<sup>23</sup>.

Enfin, nous pouvons dire que la conscience de la mort est liée au processus complexe du tout de l'existence, c'est-à-dire de l'identité, qui ne peut être saisie complètement qu'à la fin de notre existence. Une étroite connexion entre la mort, le péché et la finitude est évidente ; tout cela caractérise l'homme comme *autre* que Dieu. Le péché vient précisément du moi qui se veut infini à l'image de Dieu, mais alors comment

---

<sup>20</sup> TS III, p. 729-730.

<sup>21</sup> TS III, p. 730.

<sup>22</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 132.

<sup>23</sup> TS III, p. 732.

l'homme peut-il espérer l'infini sans vouloir se faire l'égal de Dieu ? Pannenberg tente d'y répondre en abordant l'esprit et la vie après la mort<sup>24</sup>.

Le péché et la mort sont deux constantes inévitables qui traversent toute la création. La mort devrait être acceptée comme un moment interne à l'existence, et le passage à la vision béatifique de Dieu. Pannenberg pointe la problématique de l'identité liée à la temporalité et qui se veut unifiée, voir infinie. Or, ces caractéristiques n'appartiennent pas à l'existence créée qui est par définition limitée ; limitée par le temps, le péché et la mort.

Un auteur comme John Hick<sup>25</sup> montre que depuis les temps immémoriaux l'humanité ne considère pas la mort comme le terme définitif de la vie. Une vie après la vie, sous quelque forme que ce soit, a fait partie de la conviction de l'homme primitif. À travers l'étude des différentes cultures il en est arrivé à souligner deux tendances principales. La première attribue aux morts une influence sur l'avenir de l'être humain, la deuxième n'envisage les morts que dans une existence fantomatique sans capacité d'effectivité sur le courant de la vie. Dans l'Ancien Testament nous retrouvons une conception des morts plutôt proche de la deuxième tendance. La relation de l'homme avec l'avenir ne se noue pas avec les morts mais avec ce qu'il y a de plus vivant, l'Esprit de Dieu<sup>26</sup>.

En Orient, dans l'hindouisme et le bouddhisme, la mort est une étape vers autre chose. Cet autre chose dépendra de la totalité de l'existence à ce moment précis. Les actions et les décisions prises sur terre conditionnent une orientation particulière au moment de la mort : il s'agira soit d'une renaissance ou mieux d'une libération du cycle des renaissances<sup>27</sup>.

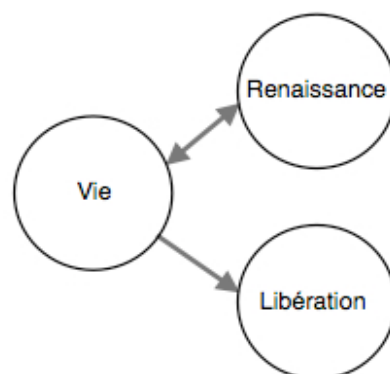


Schéma 2

---

<sup>24</sup> TS III, p. 734.

<sup>25</sup> Cf. J. HICK, *Death and Eternal Life*, John Knox Press, Louisville, 1994, p. 57.

<sup>26</sup> TS III, p. 734.

<sup>27</sup> TS III, p. 734-735.

L'existence de l'âme dans l'hindouisme est un fait, mais il prend des colorations différentes selon les écoles. Sans vouloir approfondir ce point nous pouvons dire qu'il y a d'un côté ceux qui pensent que l'âme au moment de la mort retourne à sa source première, collective et universelle, et de l'autre ceux qui avancent que l'âme demeure individuelle. Tandis que le bouddhisme opère un tournant fondamental en affirmant que l'homme s'imagine avoir une âme. Cette illusion est le fruit du moi ou de l'ego qui pense avoir une individualité continue dans le temps et même au-delà de la temporalité<sup>28</sup>.

De ces deux traditions philosophiques complexes, Pannenberg tire sur la question de l'identité un point commun avec la tradition biblique peut être souligné, c'est le lien entre les actes et ses conséquences sur la vie de l'individu. Avec ce deuxième point commun qu'ils ne produisent pas toujours leurs effets dans la vie présente mais aussi dans celle à venir<sup>29</sup>.

En effet, cette vie à venir est la nouvelle vie ou la résurrection. La bible énonce une foi en la résurrection « tes morts revivront, leurs cadavres ressusciteront » (Es 26, 19). De même dans certains apocryphes tels que le livre d'Enoch « C'est dans ces lieux qu'elles (les âmes des morts) resteront jusqu'au jour du jugement, jusqu'au temps qui leur est marqué. Or, ce temps sera long à venir, c'est le jour du grand jugement » (Enoch 22, 4-5). Ou encore l'apocalypse syriaque de Baruch « For the earth shall then assuredly restore the dead, It shall make no change in their form, but as it has received, so shall it restore them, and as I delivered them unto it, so also shall it raise them. For then it will be necessary to show the living that the dead have come to life again (...), then judgment shall grow strong » (Bar syr 50, 1-4)<sup>30</sup>. Ces références sont en corrélation avec plusieurs thèmes chez Pannenberg dont celui du salut collectif qui est eschatologique, où le jugement final nous fera participer au Royaume de Dieu ou nous en exclura. Mais aussi le thème du salut individuel qui se recoupe très bien avec ce qui vient d'être vu<sup>31</sup>.

En effet, il semble que dans tous les cas une première résurrection ou vie après la vie semble être commune à tous avant une orientation quelconque. Qu'il s'agisse d'une réincarnation (hindouisme), d'une renaissance (bouddhisme), d'une libération

---

<sup>28</sup> TS III, p. 737.

<sup>29</sup> TS III, p. 737.

<sup>30</sup> R. H. CHARLES, *The book of the apocalypse of Baruch*, dans *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford University Press, 1913, p. 481, en ligne : <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/2Baruch.html>.

<sup>31</sup> TS III, p. 739.

(hindouisme, bouddhisme) ou d'une vie auprès de Dieu (monothéismes), toutes ces traditions religieuses se rejoignent pour attester une nouvelle vie après cette vie. Quant à cette nouvelle vie, Pannenberg se réfère à Paul qui affirme qu'une nouvelle corporéité caractérisera toute résurrection. Il y aura restauration des corps mais en même temps ces corps ne seront plus les mêmes, ils seront pneumatiques. Face aux nombreux débats sur ce point dans l'Eglise primitive, Origène tente de préserver une voie moyenne entre ceux qui croyaient en une totale restauration de notre corporéité présente et une non-corporéité de notre état futur<sup>32</sup>.

Des questions très actuelles se posaient déjà à cette époque, comme celle de savoir ce qu'il en est de la restauration des corps qui n'ont pas été conservés en entier jusqu'à l'enterrement. Dieu est capable de rassembler chaque partie du corps ; tel était l'argument premier. Et si nous imaginons qu'une partie d'un corps a été avalé par une bête quelconque, le second argument est que la chair humaine n'étant destinée à aucun organisme vivant, elle ne peut donc pas être assimilée. Et Dieu pourrait encore une fois remettre ensemble les différentes pièces du puzzle. Cette conception matérialiste de la restauration des corps laisse tout de même de nombreuses questions en suspens, comme de savoir ce qu'il en est d'un corps brûlé. C'est pourquoi l'Eglise va s'efforcer de trouver une solution sur le plan conceptuel qui restera jusqu'aujourd'hui une référence en la matière. Origène, suivi quelques siècles plus tard par Thomas d'Aquin, développera la thèse de l'âme comme principe vital et forme de la corporéité. Ce qui veut dire que l'âme possède en elle-même la mémoire du tout physique de l'individu. Cette mémoire avec l'âme traverse la mort et se souvient alors de toutes les étapes physiques de l'individu pour sa restauration<sup>33</sup>.

*« L'âme n'est pas pour elle seule l'être humain authentique, de sorte que le corps ne serait qu'une sorte d'appendice pénible ou même une prison à laquelle l'âme serait liée pour la durée de son existence terrestre. L'être humain est bien plutôt une unité d'âme et de corps, de sorte qu'on ne peut penser pour lui à un futur au-delà de la mort que comme renouvellement corporel. »<sup>34</sup>*

L'identité de l'individu se trouverait établie au moment de la mort comme nous l'avons vu ci-dessus. Mais Pannenberg pose la question de savoir ce qu'il en est de cette identité si nous acceptons qu'après la mort l'individu poursuit une vie jusqu'à la

---

<sup>32</sup> TS III, p. 741-742.

<sup>33</sup> TS III, p. 745.

<sup>34</sup> TS III, p. 745.

résurrection des morts. En d'autres termes, si nous émettons l'hypothèse d'un état intermédiaire entre le salut individuel et le salut collectif ou entre une première résurrection et une seconde. Ici nous pourrions établir un dialogue avec le bouddhisme qui a développé toute une doctrine sur l'état intermédiaire. Cependant, l'hypothèse de l'état intermédiaire n'est pas unanimement acceptée en théologie et même loin de là. En effet, si nous admettons que nous accédons directement au moment de la mort à la vision béatifique de Dieu, alors il faut admettre que nous passons du temps à l'éternité qui a cette caractéristique de ne pas être sujette aux changements. Or, un état intermédiaire entendu comme possibilité de changement supposerait une temporalité<sup>35</sup>.

En lien avec ce que nous avons vu précédemment, Pannenberg montre bien que différentes traditions religieuses sont en accord sur le fait que les actes ne produisent pas toujours des conséquences ici-bas. Pourtant, il y a cette conviction commune que toute action produit un effet. C'est pourquoi il y a ce postulat commun d'une vie ultérieure comme *ré-équilibre* de ce qui est resté *déséquilibré*, ou tombé dans l'oubli, dans cette vie actuelle. En théologie, cette nouvelle vie dont l'Esprit est à l'origine renvoie à la résurrection où toutes les *conséquences* des actes deviennent simultanément dans la totalité de notre identité. Voyons maintenant de manière plus large ce qu'il en est de la destinée de la communauté humaine dans le salut eschatologique.

#### 2.4. La société terrestre destinée à être une société céleste

Pannenberg nous rappelle que Dieu en tant que Créateur est le souverain de ce qu'il a créé. Dans cette optique, il a une influence directionnelle sur les événements du monde. Bien évidemment toute l'histoire n'est pas écrite par Dieu, il y a une coresponsabilité avec l'homme. Une historienne comme Ranke-Heinemann<sup>36</sup> pense que le devoir le plus noble de l'historien consiste à reconnaître dans l'histoire les traces de la souveraineté de Dieu. Pour qu'une correspondance entre l'agir de l'homme et la souveraineté de Dieu dans l'histoire soit possible, le critère premier selon Pannenberg est de reconnaître Dieu comme créateur. Les aléas de la vie, l'expérience de la finitude, les maladies, la souffrance, le mal, la mort, tout ce qui peut donner à penser dans un premier temps à l'inexistence de Dieu devient pour le croyant un défi à relever pour sa foi. La

---

<sup>35</sup> *TS III*, p. 747-756.

<sup>36</sup> *TS III*, p. 757.

connaissance de Dieu comme créateur donne à espérer une communion plénière avec lui à la fin de l'existence terrestre<sup>37</sup>.

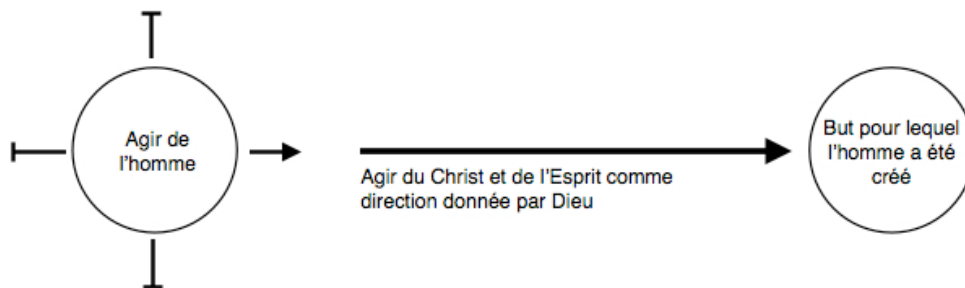


Schéma 3

Force est de constater dans l'existence terrestre l'instabilité des cohésions sociales à petite et à grande échelle. La raison en est que les instances de droit ne sont pas toujours exemptes d'injustice. Il n'est pas rare de rencontrer des oppositions entre des revendications de droit. Selon Pannenberg, l'adhésion au Dieu unique permet de vivre réellement dans le projet de justice et de paix. Ce projet de paix et de réconciliation définitifs avec tous est lié à l'espérance de la venue du Royaume de Dieu où chacun est rétribué individuellement dans la totalité de son existence. C'est la promesse faite à l'homme d'une société juste où chacun est reconnu en soi, pour la totalité de son identité. Par conséquent, l'inégalité et l'injustice que nous connaissons ici-bas disparaissent<sup>38</sup>.

*« Le réalisme des traditions bibliques a relié la pleine réalisation de la volonté divine de promouvoir le droit et ainsi du Royaume de Dieu non seulement à la condition d'une fin de toute souveraineté d'êtres humains sur d'autres, mais surtout et avant tout au dépassement de la puissance du péché dans le comportement de chaque être humain en particulier à l'égard de tous les êtres qui partagent la condition humaine »<sup>39</sup>*

Avec la venue du Royaume de Dieu un changement radical s'opère dans les conditions de l'existence humaine. Les oppositions que nous rencontrons dans notre existence qui sont dues au péché disparaissent dans le Royaume de Dieu. Tout sentiment d'injustice, de souffrance, de manque reconnaissance, tout ce qui provient

<sup>37</sup> TS III, p. 756-757.

<sup>38</sup> TS III, p. 756-757.

<sup>39</sup> TS III, p. 760.

finalement de notre finitude trouve un repos définitif dans la réconciliation les uns avec les autres dans le Royaume de Dieu<sup>40</sup>.

## 2.5. L'eschatologie comme fin du monde

L'eschaton dans la conception chrétienne signifie à la fois la fin et l'accomplissement du monde et de l'histoire. Un accomplissement suppose une fin, et plus précisément la fin du temps. Si nous concevons un *après* de ce temps, ce dernier serait sans contenu car il n'est plus historique. Refuser cette limite exclurait toute finalité de l'existence humaine. La fin comme accomplissement est gage d'un but ultime, d'un aboutissement. Cette fin est intrinsèque à l'histoire, elle a lieu dans l'histoire et non en dehors d'elle-même. Cela donne sens à un accomplissement de l'être historique *dans* l'histoire<sup>41</sup>.

Du côté des sciences, nous sommes de plus en plus familiarisé avec l'idée d'une fin du monde et même de l'univers. Ce dernier n'est plus considéré comme étant infini dans le sens d'une expansion sans commencement ni fin. Au contraire, son expansion a connu un commencement, et diverses hypothèses énoncent la possibilité de son terme. Sur le plan théologique, ces affirmations sont en affinité avec l'idée de la finitude de toute chose créée, et renforce l'attribution de l'infini à Dieu seul<sup>42</sup>.

Pannenberg réfléchit ensuite sur les questions d'expérience et de temps qui caractérisent l'histoire comme différentes parties d'un tout inachevé. La fin de l'histoire regroupe la totalité du temps et des expériences particulières. En ce sens, nous pouvons dire que la fin de l'histoire est changeante en fonction justement de ses diverses parties en constantes évolutions. L'argument principal qui questionne cette coïncidence de la fin du temps et de l'accomplissement est celui de Kant<sup>43</sup>. L'homme ne pourrait avoir conscience de soi que dans le temps. Mais il relie l'arrêt du temps davantage à la mort qu'à la vie. Selon Pannenberg, Kant ne cherche pas à mettre à mal l'idée d'une fin accomplie, il exprime simplement la difficulté de s'imaginer une telle chose. Bien que l'hypothèse soit valable et défendable, cela dépasse notre entendement<sup>44</sup>.

*« Mais qu'un jour survienne un instant du temps qui fasse cesser tout changement (et par suite le temps lui-même), c'est là une représentation qui choque l'imagination... Pour un*

---

<sup>40</sup> TS III, p. 761-762.

<sup>41</sup> TS III, p. 764.

<sup>42</sup> TS III, p. 765-766.

<sup>43</sup> TS III, p. 773. Cf. E. KANT, *Das Ende aller Dinge*, AA, 8, Berlinische Monatsschrift, 1794, p. 334.

<sup>44</sup> TS III, p. 770-773.

être, qui ne peut prendre conscience de son existence et de la grandeur de celle-ci (en tant que durée)- autrement que dans le temps, une telle vie, si toutefois elle mérite ce nom, doit se confondre avec l'anéantissement... »<sup>45</sup>

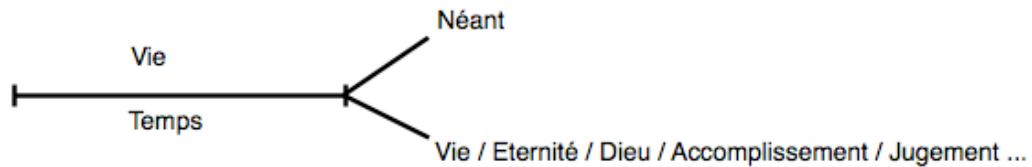


Schéma 4

D'ailleurs, Karl Barth dans son *Römerbrief* rappelle que dans le christianisme primitif la conscience d'une proximité imminente avec le Royaume de Dieu était tellement vive, que l'hypothèse du néant n'avait tout simplement aucune pertinence. Et puisque nul ne connaît ni le jour ni l'heure (Mc 13, 32), Barth affirme que tout le temps qui s'est écoulé depuis l'annonce du Royaume de Dieu n'a rien changé sur sa proximité ou son éloignement<sup>46</sup>.

Pannenberg voit donc la fin des temps comme une fin *dans* le temps. Cette fin est loin d'être synonyme d'anéantissement, elle est au contraire promesse d'accomplissement. L'on voit l'imbrication qui existe entre la mort comme accomplissement de l'individu et la fin du monde comme accomplissement de la création. La raison en est que la créature et la création tout entière proviennent de l'acte de création de Dieu. Et il est du dessein de Dieu que de vouloir sauver et accomplir ce qu'il a créé. Cet accomplissement signifie qu'il y a un passage du temps fini au temps de Dieu qui est éternité et simultanéité. Voyons comment Pannenberg met en tension le temps et l'éternité dans une optique d'accomplissement dans le Royaume de Dieu.

## 2.6. Le Royaume de Dieu comme entrée de l'éternité dans le temps

Pour faciliter la problématique du rapport du temps et de l'éternité d'un point de vue chrétien, Pannenberg reprend Barth qui affirme que l'éternité possède le temps. Le temps serait un don de Dieu à la créature lui permettant de participer à l'éternité. Le temps ne serait plus un donné foncièrement opposé à l'éternité, mais déjà une participation à celle-ci. Cette imbrication rapproche par la même occasion la créature de

<sup>45</sup> TS III, p. 773.

<sup>46</sup> TS III, p. 773.

Dieu en faisant de leur *mode d'existence* une interconnexion et non plus une séparation<sup>47</sup>.

Selon Pannenberg, l'homme a tendance à saisir sa temporalité comme un tout indéterminé. Or cela vient de l'illusion du caractère limité de la durée qui est vécue comme sans limites. Cependant, ce tout n'est pas si indéterminé que cela. Le tout de la vie telle qu'elle est vécue est un assemblage de fragments dont la conscience est encore capable de se souvenir (passé) et d'attendre (futur). Tandis que ce dont nous avons conscience d'un présent, d'un maintenant à l'instant, se rapprocherait au mieux de l'éternité de Dieu, car cette éternité ne souffre d'aucun souvenir ni d'aucune attente<sup>48</sup>.

Mais précisément, cette impression de durée comme nous l'avons vu ci-dessus, fait partie du caractère créé du temps tel qu'il nous est donné de vivre. En suivant Pannenberg, il s'agit de considérer comme bon cette fragmentation du temps et des événements car Dieu en est l'auteur. Tandis qu'est bonne également cette recherche de la créature d'un accomplissement ou d'un moment où cette multiplicité sera une, intègre et totale<sup>49</sup>.

Mais penser que notre présent serait déjà accompli sans passer par la vision béatifique de Dieu est un péché d'orgueil causé par la volonté d'être comme Dieu. Croire que ce moment interviendra au passage du temps à l'éternité, tout en reconnaissant Dieu comme créateur, voilà qui est participation à la vie éternelle de Dieu. Nous ne sommes pas seuls dans cette démarche. L'Esprit participe au discernement de la distinction de l'homme et de toutes les créatures avec Dieu. En même temps, il aide à comprendre que l'union avec Dieu - dans le sens d'une communion - est anticipée dans le présent jusqu'à être définitive dans l'eschaton<sup>50</sup>.

Dans le temps historique, le Fils, par l'incarnation, a fait entrer l'éternité de Dieu. En dehors de l'incarnation, c'est par l'action de l'Esprit que l'éternité de Dieu trouve une résonance dans la dimension créée. En ce sens, le message et l'agir du Christ disent quelque chose de l'éternité et du Royaume de Dieu. Concernant l'agir citons Lc 11, 20 « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre » et Jn 5, 24 pour le message « celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle »<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> TS III, p. 776.

<sup>48</sup> TS III, p. 778.

<sup>49</sup> TS III, p. 783.

<sup>50</sup> TS III, p. 784.

<sup>51</sup> TS III, p. 784-786.

« L'irruption de la présence du Royaume qui vient est donnée aussi en partage aux autres êtres humains, dans la mesure où ils accueillent le message de Jésus et s'ouvrent à son agir »<sup>52</sup>

Le Royaume de Dieu comme anticipation dans notre dimension créée est exprimé à plusieurs reprises chez Pannenberg. L'intronisation du Fils comme Seigneur anticipe la soumission du mal, car cette force continue d'être une réalité. De même que la résurrection du Christ par l'Esprit anticipe celle qui nous est promise. L'on voit combien la fin eschatologique constitue une clé théologique centrale dans la foi du croyant. L'eschaton est une réalité finale mais aussi présente sous une forme cachée. D'où les nombreuses anticipations qui ne seront définitives qu'à leur achèvement. L'anticipation la plus importante comme motif de foi pour le croyant est certainement la résurrection par l'Esprit de Dieu comme participation à sa vie éternelle<sup>53</sup>.

Nous pouvons voir dans le schéma ci-dessous les principales anticipations du Royaume de Dieu dans l'événement de l'incarnation et de la résurrection du Fils par l'Esprit.

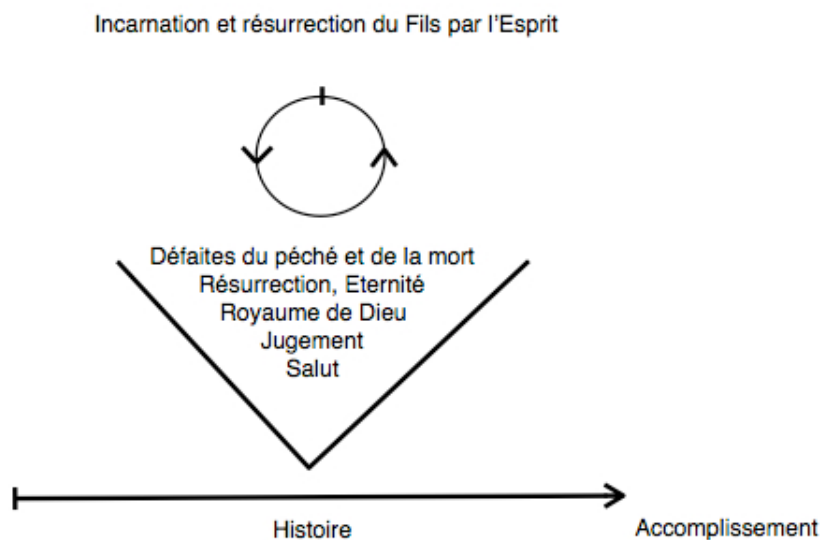


Schéma 5

Notre durée d'existence dont nous avons connaissance par la mémoire et l'attente est, comme nous l'avons vu, fragmentaire. La mémoire n'étant pas infallible et la conscience de notre présent étant limitée, nous pourrions nous demander légitimement

---

<sup>52</sup> TS III, p. 786.

<sup>53</sup> TS III, p. 788.

si ce que nous avons oublié de nous-même n'existe plus. Pourrions-nous dire que le processus naturel d'oubli dans l'humanité joue en faveur d'une argumentation théologique favorisant l'éternité de Dieu comme seule durée authentique et totale. De sorte que la créature ne se suffit pas à elle-même, son existence est fragmentée par le temps. Du coup, l'éternité de Dieu fait office en quelque sorte d'assemblage de notre passé, présent et futur dans son propre présent qui est éternel. L'éternité n'étant pas opposée au temps, elle l'intègre plutôt comme durée ; par analogie l'éternité est une temporalité qui n'est pas morcelée, elle est une et intègre<sup>54</sup>.

Notre existence qui s'accomplit dans l'éternité de Dieu signifie également que nous ressusciterons par son Esprit. Pour revenir au salut individuel et collectif, Pannenberg conçoit une première résurrection où nous nous retrouverions seul face à Dieu. Dans le meilleur des cas, le jugement qui s'ensuit conduit l'individu au salut et à la glorification. Tandis qu'une deuxième résurrection signifie davantage une communion avec Dieu ; une suite favorable au jugement de Dieu. Ainsi, serions-nous tous rassemblés afin de vivre avec Dieu<sup>55</sup>.

Nous venons de voir que la temporalité est morcelée dans la durée, ce qui implique une fragmentation de l'identité de l'individu en trois parties : son passé, son présent et son futur. Contrairement à la temporalité, l'éternité de Dieu ne connaît aucune séparation, tout est simultanéité. L'Esprit étant Dieu, il anticipe déjà l'éternité de Dieu dans le présent des créatures. Ainsi, l'action de l'Esprit permet à toute créature d'être en tension avec l'éternité de Dieu. Nous allons voir, enfin, que dans la théologie de Pannenberg l'éternité constitue le jugement de Dieu pour l'homme, et que ce jugement est rattaché, dans la tradition chrétienne, au retour du Christ.

## 2.7. Le jugement et la parousie

Pannenberg affirme que le Royaume de Dieu anticipé par le Fils ne peut être établi définitivement que par son retour. En effet, sa prédication sur la proximité imminente du Royaume de Dieu fait de lui le médiateur par excellence de son avènement définitif. Le retour du Christ habite la foi des chrétiens depuis une certaine compréhension du Nouveau Testament. Si nous lisons par exemple Ac 3, 20 nous pouvons remarquer que Paul fait une lecture typologique de Dt 18, 15 en identifiant le Christ au prophète que

---

<sup>54</sup> *TS III*, p. 789.

<sup>55</sup> *TS III*, p. 789-790.

Yahvé dit susciter parmi les frères de Moïse<sup>56</sup>. Notons sur ce point doctrinal que les autres religions monothéistes ont un point de vue différent : il s'agit du Messie pour les juifs et de Mahomet pour les musulmans. Mais la foi des premiers chrétiens et celle des générations qui ont suivi est placée en Christ<sup>57</sup>.

Les évangélistes identifieront également le Christ avec le Fils de l'homme dont il est question quand on parle d'un avènement futur. Personne ne connaît l'heure à laquelle il viendra (Lc 12, 40). L'on voit que les évangélistes n'hésitent pas à faire du Christ le Seigneur de la fin des temps avec la fonction de juge. Ce jugement serait prononcé en fonction d'une prise de position dans notre condition créé vis-à-vis de Dieu « Quiconque se déclarera pour moi devant les hommes, je me déclarerai moi aussi pour lui devant mon Père qui est aux cieux ; mais quiconque me reniera devant les hommes, je le renierai moi aussi devant mon Père qui est aux cieux » (Mt 10, 32-33)<sup>58</sup>.

En correspondance avec ce passage, la synapse nous indique qu'en Lc 12, 8-12 il est ajouté qu'en plus d'un reniement, des paroles qui seraient émises à l'encontre du Fils de l'homme peuvent être pardonnées. Nous y voyons un rapprochement avec l'incarnation du Christ qui se fait chair et qui assume l'entièreté du péché. Toutefois, toujours dans le même passage, le Christ affirme que de telles choses à l'encontre de l'Esprit de Dieu seraient impardonnables<sup>59</sup>. L'Esprit de Dieu étant en chaque créature, dire une parole (ce qui sous-entend un blasphème) à son encontre revient à être à la fois contre Dieu et contre l'homme, ce qui est la pire des situations que l'homme puisse choisir.

L'entrée dans l'éternité est d'emblée un jugement pour l'homme, en ce sens que toute son existence passée n'est plus morcelée ni refoulée, elle devient totale. L'identité devient uniquement et définitivement présence<sup>60</sup>. Vis-à-vis de ce jugement, Pannenberg raisonne en termes de cohérence et de dissonance. Notre identité devenant une, il en ressortira au jour du jugement des contradictions internes, des *dissonances plus ou moins criantes* qui ne peuvent jouer en notre faveur. Ces contradictions sont principalement comportementales. Durant notre vie, nos choix ont des conséquences ; et si certaines de ces conséquences tombent dans l'oubli, elles refont surface lors du jugement, car tout devient simultanéité. Heureusement pour nous, le jugement eschatologique est en lien étroit avec la doctrine de la création, de ce fait il est du plan

---

<sup>56</sup> TS III, p. 790.

<sup>57</sup> TS III, p. 794.

<sup>58</sup> TS III, p. 797.

<sup>59</sup> TS III, p. 797-798.

<sup>60</sup> TS III, p. 794.

de Dieu que de vouloir la réconciliation avec ses créatures, d'où la présence de son Esprit dans le monde et l'envoi du Christ. Dieu est avec nous, il est Emmanuel (Mt 1, 23). Ces dissonances seront supprimées par le *feu* purificateur de Dieu si l'individu cherche la réconciliation avec lui plutôt que la séparation. Ajoutons que cette réconciliation, d'un point de vue chrétien et en vue d'un jugement favorable, peut être anticipée dès le présent historique par la pénitence et le baptême<sup>61</sup>.

Le schéma ci-dessous résume bien ce que nous venons de voir. À noter que l'ouverture et la fermeture à Dieu dans notre existence concernent notre rapport plus ou moins étroit avec le message de Jésus.

*« Le message de Jésus forme la norme pour le jugement de Dieu même pour les êtres humains que Jésus n'a pas connus, mais qui ont accompli les œuvres de l'amour qui correspondent à son message, participent en fait au salut du Royaume de Dieu et seront déclarés justes devant le tribunal de Dieu, alors que des chrétiens qui ne le sont que de noms restent exclus. »<sup>62</sup>*

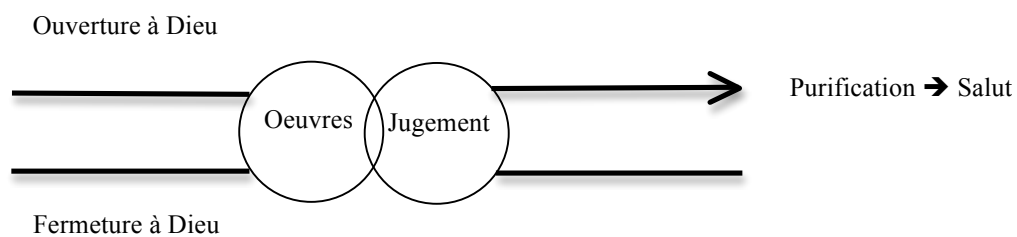


Schéma 6

Dans les religions non-chrétiennes, pourrions-nous dire que la dynamique de pardon afin de *s'alléger* pour le jour du jugement existe de manière analogue. Ainsi on peut lire dans le Coran 40, 55 « implore le pardon pour tes péchés » ou encore en 48, 1-2 « Nous t'avons accordé une victoire manifeste. Pour que Dieu te pardonne ton péché passé et futur ». Quant au Judaïsme, nul besoin de préciser que dans la bible le pardon joue un rôle central dans la relation de l'homme à Dieu. En dehors des Écritures, le Yom Kippour ou la fête du Grand Pardon illustre très bien cette possibilité de rachat par anticipation<sup>63</sup>.

Pannenberg fait bien attention à ne pas faire de particularisme religieux quant au critère de jugement. Il témoigne d'une ouverture à l'image de John Hick laissant place

<sup>61</sup> TS III, p. 801-803.

<sup>62</sup> TS III, p. 800.

<sup>63</sup> TS III, p. 797.

aux autres religions et même à ceux qui n'en ont pas. Il nous dit en effet que ce critère ultime est le message du Christ et non pas seulement le Christ lui-même. En ce sens, il s'inscrit dans la lignée de Jacques Dupuis qui fait une distinction entre le *Verbe-de-Dieu-fait-chair*, historique, et le Verbe de Dieu lui-même. C'est ce dernier qui transcende l'histoire et qui est source de révélation et de salut. Cependant, il ne convient pas de séparer le Verbe incarné (ni de le minimiser) du Verbe en tant que tel, il s'agit d'une seule et même réalité. Pourtant, affirmer que c'est son message qui est avant tout salvifique c'est dire que le salut n'est pas réservé à quelques communautés ou initiés, mais est ouvert à tout individu. Théologiquement, cela semble correspondre au mieux au dessein de Dieu que de vouloir le salut pour le plus grand nombre<sup>64</sup>.

Nous avons vu dans ce chapitre la dimension anthropologique de la théologie de Pannenberg. Le centre de cette anthropologie est le Royaume de Dieu annoncé par Jésus de Nazareth et anticipé dans la création par l'Esprit de Dieu. Il a été utile de passer par les différentes étapes de développements du caractère humain ou limité de la justice, de l'identité, de la temporalité, etc... afin de montrer que chez Pannenberg l'existence humaine est en tension avec un accomplissement à venir.

Si nous n'avons pas pu prendre en compte toutes les dimensions anthropologiques de la théologie chez Pannenberg, nous reviendrons sur quelques éléments essentiels dans le chapitre suivant et dans la conclusion. Notons déjà un élément utile à savoir ; il s'agit de l'inspiration de l'esprit humain par l'Esprit de Dieu.

Pannenberg affirme que l'expérience extatique de l'esprit humain, qui est l'œuvre de l'Esprit, permet les productions culturelles et religieuses de l'humanité. L'inspiration artistique mais aussi toute compréhension nouvelle de telle ou telle dimension de la vie constituent un dépassement de soi-même tournée vers l'accomplissement. En effet, l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans l'esprit humain a ceci de particulier qu'il a une dimension prophétique<sup>65</sup>.

*« La relation de l'Esprit à l'avenir de Dieu confère à la vie dans l'Esprit un caractère prophétique. Là où l'Esprit agit, tout renvoie à l'accomplissement futur de la destinée humaine en une nouvelle vie. »*<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 133.

<sup>65</sup> Wolfhart PANNENBERG, *La foi des apôtres. Commentaires du symbole*, traduit de l'allemand par Véronique Delhay, Paris, Cerf, 1974, p. 147-150

<sup>66</sup> W. PANNENBERG, *La foi des apôtres*, p. 147

Dans le premier chapitre, nous avons vu que l'existence créée a pour but de reconnaître Dieu comme créateur et de le glorifier. Dans ce deuxième chapitre, nous avons détaillé cette existence créée en tension avec ce but ultime, qui en retour vis-à-vis de l'homme, signifie le salut eschatologique.

Enfin, dans l'existence créée, l'action de Esprit se caractérise principalement par des anticipations. Par la résurrection du Christ il anticipe la défaite du péché et de la mort, le jugement, l'éternité de Dieu, mais aussi le salut définitif. Ainsi manifeste-t-il par ces anticipations le Royaume de Dieu. Tel est le motif de foi pour le croyant d'une promesse d'accomplissement en Dieu.

Dans le chapitre suivant, nous allons aborder la théologie chrétienne des religions chez Pannenberg. Après avoir vu la nature de l'Esprit et son lien fondamental avec toute créature, nous allons voir qu'avec le chapitre suivant, tout donne à penser que dans la théologie pannenbergiennne l'Esprit de Dieu agit dans les religions non-chrétiennes.

## CHAPITRE 3

### L'ESPRIT ET L'EXPERIENCE DES RELIGIONS

#### 3.1. Le concept de religion

Le concept de religion est abondamment utilisé depuis la Réforme protestante au XVI<sup>e</sup> siècle pour désigner le rapport de l'homme à Dieu qui est l'objet central de la théologie. Avant cela, il est utilisé depuis Cicéron, en passant par la patristique, jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle. Dans l'Antiquité le concept de religion revêtait une dimension culturelle. La *religio* chez Cicéron<sup>1</sup> renvoyait à la vénération des dieux ou aux offrandes qu'on leur devait. Il isole ce concept jusqu'à le distinguer de la superstition. Ce concept revêt toutefois bien plus une dimension morale que religieuse<sup>2</sup>.

Il faudra attendre Augustin<sup>3</sup> pour que la connaissance de Dieu soit rattachée à la vénération de Dieu dans le concept de religion. La *vera religione* est identique à la religion chrétienne, car une connaissance de Dieu exempte d'erreur ne peut se trouver que dans une religion où la vérité est révélée par Dieu<sup>4</sup>. Par ailleurs, l'utilisation du concept de religion présuppose une pluralité religieuse au sein d'une culture donnée. C'est pourquoi durant le Moyen-Âge où le christianisme était déterminant, l'on préférait utiliser les termes de *fides* et de *doctrina*<sup>5</sup>.

Au XV<sup>e</sup> siècle, Nicolas de Cues va se situer dans la lignée à la fois de Cicéron et d'Augustin en développant le concept de religion comme étant une vénération spirituelle de Dieu dans le sens d'une connaissance naturelle de Dieu. Un déplacement s'est effectué entre une connaissance de Dieu qu'il révèle par lui-même et une connaissance de Dieu médiatisée par la religion.

« La connaissance de Dieu commune à tous les hommes devient à présent la mesure de la vraie religion, y compris de la vérité du christianisme. »<sup>6</sup>

Cette idée prend appui sur la religion naturelle dans laquelle le sujet premier est l'homme et non Dieu. Une telle position a préoccupé le christianisme, car la subjectivité se heurte en quelque sorte à l'auto-révélation de Dieu. Pannenberg note deux difficultés

---

<sup>1</sup> TS I, p. 159. Cf. CICÉRON, *De natura deorum*, I, 8.

<sup>2</sup> TS I, p. 157-160.

<sup>3</sup> TS I, p. 160. Cf. AUGUSTIN, *De vera religione*, 5.

<sup>4</sup> TS I, p. 160.

<sup>5</sup> TS I, p. 161.

<sup>6</sup> TS I, p. 162.

ressenties par la religion chrétienne vis-à-vis de la religion naturelle. La première étant la connaissance de Dieu fondée sur les Écritures, la deuxième étant le primat de la raison rattachée à cette connaissance naturelle de l'homme. Le premier obstacle représentait le risque d'assimiler le christianisme avec une vision achevée de la religion naturelle, le deuxième amène aussi bien les rationalistes que les surnaturalistes à considérer le caractère limité d'une théologie rationnelle qui ne tient pas compte du contenu *essentiel* de la religion, à savoir le salut de l'homme. Ce qui amène Pannenberg à souligner le critère du primat de Dieu et de sa révélation en Jésus-Christ<sup>7</sup>.

### 3.2. La pluralité des religions

Pour l'ancien protestantisme, la pluralité des religions ne remettait guère en question le statut de vérité du christianisme. Les religions non-chrétiennes sont simplement assimilées à de fausses religions. Deux centres névralgiques servent de critère de vérité : l'Écriture (chrétienne) et la religion naturelle. Plus ces deux réalités étaient en phase, plus la vérité de la religion devait paraître évidente. Nous aurons ensuite avec Hume un changement de critère. En effet, cette correspondance entre l'Écriture et la religion naturelle est laissée tomber en faveur du caractère *positif* d'une religion, dans le sens de raison ou de philosophie pratique chez Kant. Cependant, toutes ces tentatives d'établir la vérité de la religion à partir d'une construction philosophique ont échouées. C'est Fichte qui mettra fin à la pertinence de telles constructions philosophiques devant servir de base à la vérité religieuse<sup>8</sup>.

Schleiermacher, lui, nous présente le christianisme comme la *religion des religions*. Il donne un nouveau contenu au concept de religion, celui d'être la médiation du fini avec l'infini. Pour lui la médiation parfaite se trouve dans le christianisme ce qui lui confère un statut unique. Cependant, ce critère semble être bien plus de nature philosophique que religieuse, ce qui amène Schleiermacher<sup>9</sup> à reconsidérer la question et à se pencher sur le catéchisme de 1821 qui offre un premier essai de comparaison entre différentes religions<sup>10</sup>. Le christianisme fait partie d'un ensemble de religions dites monothéistes, et serait seulement avec le judaïsme marquée d'éthique théologique.

Quant à Hegel, il s'agit moins d'une comparaison à effectuer qu'une mise en histoire des religions qui trouvent toutes leur réalisation dans le christianisme. Pannenberg

---

<sup>7</sup> TS I, p. 165-168.

<sup>8</sup> TS I, p. 169-170.

<sup>9</sup> TS I, p. 170. Cf. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, Berlin, 1799, p. 310.

<sup>10</sup> TS I, p. 170-171.

pense que dans le cas d'une conversion, cette considération ne sera que très peu défendue en ce sens que le sujet croyant aura besoin d'une réflexion sur la place du message du Christ parmi les autres religions<sup>11</sup>.

« Certes, en raison de l'identité de l'esprit humain de tous les individus, les différentes formations de valeur concernent des contenus et des buts communs. Mais dans la mesure où elles diffèrent, elles entrent en conflit, de sorte qu'aucune conclusion absolument définitive ne peut être atteinte, aussi longtemps que l'histoire continue. »<sup>12</sup>

Telle est la conclusion de Pannenberg vis-à-vis de toutes ces considérations sur la pluralité religieuse. La pluralité des religions signifie qu'il y a pluralité de contenus religieux et qui ne peuvent être écartés en raison de leur caractère non-chrétien. D'ailleurs, Pannenberg pointe le *message* du Christ comme médiation d'avec les religions non-chrétiennes dans une perspective d'approche et de comparaison.

### 3.3. La nature anthropologique et théologique de la religion

Nous avons vu que le concept de religion ne pouvait plus être rattachée à un état originel de l'humanité, non plus seulement à ce qu'il y a de positif dans la religion. Il doit être selon Pannenberg défini par rapport à la multiplicité des religions. En ce sens, Schleiermacher définira l'essence de la religion comme ce qui est au centre de la multiplicité historique des religions. L'essentiel de ce concept ne renvoie pas à l'idée de Dieu comme l'on pourrait s'y attendre. Cela a permis de garder un socle commun aussi bien aux monothéismes, aux polythéismes, qu'aux religions sans divinité comme c'est le cas pour le bouddhisme. D'où le caractère d'abord anthropologique de la religion<sup>13</sup>.

Söderblom<sup>14</sup> utilisera la notion de *sacré* pour désigner toute une sphère de la réalité qui ne serait pas profane mais religieuse. Cette sphère religieuse est générale, elle n'est ni déterminée ni localisable, contrairement au monde profane dont les choses sont saisissables. C'est une perspective dans laquelle le fini s'inscrit dans l'horizon de l'infini<sup>15</sup>. Déjà Descartes dans sa troisième *Méditation* exprimait cette idée comme preuve d'une possible connaissance de Dieu par l'homme. Pannenberg explique que cette intuition de l'infini devient une connaissance de Dieu lorsque ce dernier est

---

<sup>11</sup> TS I, p. 172.

<sup>12</sup> TS I, p. 177.

<sup>13</sup> TS I, p. 180-181.

<sup>14</sup> TS I, p. 182. Cf. Nathan SODERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge des Religion*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 2<sup>e</sup> éd. 1926, p. 181.

<sup>15</sup> TS I, p. 183-184.

reconnu comme Créateur. Pour qu'il y ait en plus une conscience religieuse, il doit y avoir la reconnaissance que tout objet fini ne peut exister que sur un arrière-fond infini. Que cet objet fini résulte de l'agir même de l'infini. Car la conscience religieuse ne peut être expliquée que par le religieux lui-même<sup>16</sup>.

Par ailleurs, Pannenberg montre en ayant recours à différents auteurs que la réduction de la religion à un phénomène anthropologique demeure inévitable. Voyons l'aporie apparente dans plusieurs définitions proposées de la religion : « la relation entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit, et desquelles il se sent dépendant » (Nathan Söderblom)<sup>17</sup>, la religion serait des « sentiments, des actions et des expériences de l'individu » (William James)<sup>18</sup>, « Dans la religion, Dieu est l'agent de la relation avec l'homme, mais la science peut seulement raconter l'agir de l'homme dans sa relation avec Dieu, rien de l'agir de Dieu » (Gerard van der Leeuw)<sup>19</sup>, ou encore « adoration du mystère et abandon à celui-ci » (Heiler)<sup>20</sup>. Les mêmes difficultés apparaissent si l'on préfère parler de foi plutôt que de religion, avec le désavantage que la foi ne thématise pas la dimension communautaire croyante vis-à-vis de Dieu comme le fait la religion<sup>21</sup>.

*« Contre la critique du concept de religion au singulier, compte tenu de la pluralité des comportements religieux, on a dit avec raison qu'en tant qu'universel, le concept de religion est justement indispensable parce qu'il désigne ce qu'il y a de commun à l'être humain dans la multiplicité des phénomènes religieux. »<sup>22</sup>*

Pannenberg, à partir de l'unité de la nature humaine plaide en faveur d'une structure unifiée de la multiplicité des phénomènes religieux<sup>23</sup>. Dans cette optique, Pannenberg prend appui sur Wilhelm Dupré<sup>24</sup> pour faire valoir une unité originaire de la conception de Dieu dans les religions primitives, et plurielle seulement en fonction des différences

---

<sup>16</sup> TS I, p. 184-185.

<sup>17</sup> TS I, p. 186. Cf. N. SODERBLOM, *Kompendium der Religionsgeschichte*, 5<sup>e</sup> éd. Berlin, 1920, p. 5.

<sup>18</sup> TS I, p. 187. Cf. W. JAMES, *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit*, traduit de l'allemand par G. Wobbermin, Leipzig, 1907, p. 27.

<sup>19</sup> TS I, p. 187. Cf. G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*. Édition française, refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur Jacques Marty. Paris, Payot, 1955, p. 9.

<sup>20</sup> TS I, p. 187. Cf. Friedrich HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, W. Kohlhammer, 1961, p. 561 s.

<sup>21</sup> TS I, p. 187-188.

<sup>22</sup> TS I, p. 188.

<sup>23</sup> TS I, p. 189.

<sup>24</sup> TS I, p. 190. Cf. Wilhelm DUPRÉ, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, La Haye, Mouton, 1975, p. 246.

culturelles et de leur relation au mythe. Ce qui amène Pannenberg à épouser l'idée d'Andrew Lang et de Wilhelm Schmidt d'un monothéisme primitif qui s'exprime différemment selon les cultures<sup>25</sup>.

Ceux qui sont parvenus au mieux à cette conscience d'identité au-delà des cultures sont certainement les grecs en relativisant la réalité d'une divinité à sa portée symbolique. Ce faisant, ils pouvaient facilement assimiler par *analogie* l'une de leur divinité avec un dieu étranger<sup>26</sup>. Tandis que pour Israël, l'entremêlement entre l'unité identitaire de Dieu et la pluralité de ses manifestations, a permis à l'homme d'expérimenter la complexité de Dieu au-delà des différentes cultures. Pannenberg rattache cette expérience commune à l'unité de l'humanité fondée dans la notion d'unité de Dieu qui s'est développée jusqu'à ce que cette expérience mène à concevoir que finalement toute multiplicité est sursumée dans son unité. Finalement, la représentation d'un Dieu unique est la forme intègre de la multiplicité de ses manifestations transculturelles<sup>27</sup>.

Nous venons de voir que Pannenberg définit le concept de religion à partir de la multiplicité des religions. De ce fait, la religion possède une dimension anthropologique importante, elle est fondée sur l'unité de l'humanité. Cette humanité a accès à l'intuition de l'infini qui peut devenir une conscience religieuse. Nous verrons dans le point suivant que la religion est fondée également sur l'unité de la divinité. Par conséquent, Pannenberg fera de l'histoire des religions une tension entre l'unité de l'humanité et l'unité de Dieu. Ce postulat renvoie inévitablement à la question de la vérité. Voyons comment cela se présente.

#### 3.4. La vérité dans la religion et dans l'histoire des religions

Depuis les diverses critiques émises à l'encontre de la vérité du discours religieux, souvent assimilé à la culpabilité et à la résignation, les théologiens recourent à l'expérience de la foi. Ce faisant, on démontre moins l'existence de Dieu que la disposition religieuse naturelle de l'humanité<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> TS I, p. 190.

<sup>26</sup> TS I, p. 193.

<sup>27</sup> TS I, p. 197-198.

<sup>28</sup> TS I, p. 201-202.

« L'extension générale de la religion depuis le tout début de l'humanité, son importance fondamentale pour toutes les civilisations, et probablement aussi pour l'origine de la langue, voilà autant d'indices pour affirmer que la religion est constitutive de l'humanité. »<sup>29</sup>

Cet extension dont parle Pannenberg fait partie de l'ouverture de l'humanité à ce qui est *autre*, comme le monde, ou ce qui est transcendant, ce que résume le concept d'exocentricité. Si la vérité d'une disposition religieuse de l'homme est pertinente, elle ne peut prouver l'existence de Dieu ou la vérité d'un contenu religieux<sup>30</sup>. Car demeure l'éventualité que cette disposition religieuse amène l'homme à une conscience religieuse illusoire. Toutefois, c'est bien à partir de la vérité de cette disposition humaine que pourra être fondée la vérité d'une affirmation religieuse sur Dieu. En d'autres termes, nous retrouvons chez Pannenberg une anthropologie sous-jacente à sa théologie<sup>31</sup>.

L'anthropocentrisme religieux qui est à la base de critiques virulentes adressées à la chrétienté par des philosophes tels que Ludwig Feuerbach, peut être évité si l'on ne réduit pas la vision du Dieu unique comme étant le Dieu de l'homme uniquement. Le Dieu unique de la bible est le Dieu créateur de l'homme mais aussi du monde. Dieu gouverne sa création tout entière car c'est lui *qui a créé le ciel et la terre*<sup>32</sup>.

Pannenberg affirme que cette conception du Dieu unique déterminant toute chose est le point de départ d'une expérience religieuse comme expérience du monde appartenant à Dieu. La vérité est tout d'abord une vérification sur le terrain avant d'être l'objet d'une recherche académique. En outre, cette vérification est possible car le Dieu unique est un Dieu qui se révèle toujours de manière multiple : son action n'est pas localisable ni définitive<sup>33</sup>. Les manifestations du Dieu unique ne sont pas simplement nommées différemment selon les contrées, elles sont aussi vécues d'une manière particulière<sup>34</sup>.

Pannenberg postule qu'il se trouve dans le monde profane un sens caché qui ne devient explicite que dans un contenu religieux. Ainsi, l'expérience *religieuse* devient une expérience sur laquelle l'on peut mettre des mots en lien avec des énoncés thématiques. Bien qu'il existe des cas où l'expérience ne peut s'identifier à un contenu - certaines choses échappent à la thématization d'une religion - elle peut se référer du

---

<sup>29</sup> *TS I*, p. 203.

<sup>30</sup> *TS I*, p. 204-205.

<sup>31</sup> *TS I*, p. 206.

<sup>32</sup> *TS I*, p. 206-207.

<sup>33</sup> *TS I*, p. 209.

<sup>34</sup> *TS I*, p. 210.

moins à un horizon de sens qui constitue le contexte de toute expérience particulière<sup>35</sup>. Pour reprendre la terminologie de Schleiermacher, nous pourrions dire que toute expérience finie s'inscrit dans un arrière-fond infini<sup>36</sup>.

Afin de récapituler l'approche de la vérité d'une religion, Pannenberg énonce trois points importants. Premièrement, Pannenberg nous dit que la vérité d'une religion et plus précisément l'existence d'un ou des dieux se vérifie dans l'expérience. Si la vérification échoue, il ne s'ensuit pas automatiquement une perte de la foi, mais apparaît plutôt une tension entre expérience et croyance. Toutes ces tensions vécues de manière particulière sont transmises aux nouvelles générations et constituent le socle de l'expérience commune. Enfin, le rôle de la religion consiste alors à rendre compréhensible ces différentes tensions pour les non-croyants<sup>37</sup>. Deuxièmement, notamment dans le cas d'une société multiculturelle et inter-religieuse, cette vérification de la vérité peut faire face à plusieurs revendications différentes et qui se réfèrent au même cadre d'expérience. Toutefois, cette même problématique peut se retrouver de manière intrinsèque à une seule religion : une sphère d'action attribuée jusque là au Père peut s'avérer être à un moment donné de l'histoire celle de l'Esprit<sup>38</sup>. Troisièmement, la vérification amène le croyant à une compréhension *transformée* de l'identité et de l'agir du dieu auquel il croit. Cette *transformation* devient un point d'appui dans la connaissance de Dieu. Cela amène Pannenberg à penser que chaque expérience particulière ne constitue pas la partie d'un tout d'une connaissance de Dieu, mais le *caractère provisoire* de toute vérité et de toute assertion sur Dieu. Le caractère définitif d'une telle chose est attendu et à venir ; ce qui est le propre des développements religieux sur la fin des temps. Dans notre situation actuelle de pluralisme religieux, Pannenberg considère la rencontre des religions comme le lieu où ce caractère définitif est anticipé<sup>39</sup>.

*« For Pannenberg, the history of religions, including their ongoing interaction, is actually a theater of truth, but the religious orientation that best illumines the experience of all reality will in the end prevail and thereby demonstrate its truth value. »<sup>40</sup>*

---

<sup>35</sup> TS I, p. 215.

<sup>36</sup> TS I, p. 216.

<sup>37</sup> TS I, p. 219.

<sup>38</sup> TS I, p. 219-220.

<sup>39</sup> TS I, p. 220-221.

<sup>40</sup> Tony RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world : a Pentecostal-Charismatic contribution*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, p. 359-360.

Selon Richie Tony, le caractère ouvert de la vérité chez Pannenberg doit inviter le croyant à donner des arguments sur le caractère véridique de sa propre religion, tout en restant conscient que la vérité demeure une réalité eschatologique et de fait non définitive<sup>41</sup>.

### 3.5. Le rapport religieux

En incluant la connaissance de Dieu au concept de religion comme le fait Augustin, la question de la vérité concerne d'abord et avant tout les assertions sur Dieu. Par conséquent, l'intuition de l'infini ou la connaissance de Dieu<sup>42</sup> - du moins la pensée ou la conscience de son existence - devient déjà une forme de vénération. Et si elle n'est pas la plus élevée, selon Pannenberg, elle constitue tout de même la base de toutes les autres formes de vénération<sup>43</sup>.

Pannenberg avance que cette connaissance de Dieu suppose toutefois la conscience de notre caractère fini en tant que distinct de Dieu. Cette prise de conscience, qui est une conscience proprement religieuse, va permettre à l'individu croyant de sursumer sa séparation d'avec Dieu<sup>44</sup>. Selon Pannenberg, la *matérialisation* de cette conscience dans le culte constitue la plus haute forme de vénération qui soit. En effet, le culte est à la fois action de l'homme et action de Dieu. Et surtout accomplissement de l'homme par l'initiative de Dieu. Car le culte réconcilie l'homme à Dieu de manière ultime.

Pannenberg réfléchit ensuite à l'idée de Dieu à partir de l'expérience que l'on peut se faire du point de vue des différentes religions. Il s'aide de la philosophie de la religion et du concept métaphysique d'absolu. L'abstraction de l'idée de Dieu par le concept d'absolu lui enlève, il est vrai, toute sa dimension personnelle que les religions lui attribuent. Conscient du caractère réducteur d'un tel concept, Pannenberg l'utilise néanmoins par analogie. L'avantage c'est qu'il permet de mettre en évidence la distinction entre les représentations de Dieu que se font les hommes et Dieu lui-même. Car pour sa propre compréhension de Dieu, l'homme a souvent recours à des anthropomorphismes<sup>45</sup>. Pourtant, Pannenberg place cette tendance à se représenter Dieu dans des images non pas dans une perspective de damnation, mais en véritable tension avec la logique de Rm 8, 19 « Car la création attend avec impatience la révélation des

---

<sup>41</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world*, p. 359.

<sup>42</sup> Lösel STEFFEN, *Wolfgang Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism : the anticipation of divine absoluteness ?* dans *Journal of Ecumenical Studies*, 1997, p. 501.

<sup>43</sup> *TS I*, p. 224.

<sup>44</sup> *TS I*, p. 224-225.

<sup>45</sup> *TS I*, p. 230.

« fils de Dieu »<sup>46</sup>. En effet, l'attitude religieuse est caractérisée par une ambiguïté relative au caractère fini de la création. L'infini ne se donne que dans le fini : l'expérience du monde devient le *medium* des manifestations de Dieu, mais il est important de ne pas identifier et par la même occasion de confondre ces manifestations avec Dieu lui-même<sup>47</sup>.

En ce sens, selon Steffen Lösel, Pannenberg comprend la révélation comme étant de nature dynamique et non close sur elle-même. Ce qui signifie que l'homme ne peut posséder que des connaissances provisoires, qui lui servent toutefois de socle sur lequel repose sa foi, et non définitives<sup>48</sup>. Cette révélation vis-à-vis de laquelle le croyant est toujours en attente, caractérise les religions monothéistes et non pas seulement le christianisme. Cela se justifie par le fait que Pannenberg défend l'idée qu'il s'agit pour toutes les religions, même polythéistes, de la même réalité divine. Cette thèse prend appui sur le concept d'histoire des religions, développée par Pannenberg, comme histoire de l'accomplissement des religions<sup>49</sup>.

*« The conceptual advantage of Pannenberg's concept of the history of religions as opposed to other concepts of religion lies in its ability to integrate all forms of religion without disregarding their own self-understanding. The concept of the history of religions does not abstract from the plurality of gods and concepts of God but accepts them as a real possibility as long as there is a plurality of religions in the world. »*<sup>50</sup>

L'histoire des religions est caractérisée selon Pannenberg par une sorte de sélection naturelle : certains dieux survivent mieux que d'autres, tandis que quelques uns revêtent quasi un caractère éternel en traversant avec leurs adeptes les différentes épreuves du temps. Toutefois, même si une religion possède un tel dieu, cela ne suffit pas pour qu'elle reste sur ses acquis. L'objectif de la religion, et plus précisément de la théologie, est de rendre son contenu compréhensible et intelligible non seulement pour ses propres adeptes, mais aussi pour ceux du dehors. À l'aune d'une situation mondiale caractérisée par la rencontre de différentes cultures et religions, l'exposition d'une interprétation toujours renouvelée de l'expérience de sa propre religion est nécessaire<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> TS I, p. 232.

<sup>47</sup> TS I, p. 233.

<sup>48</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 501.

<sup>49</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 502-503.

<sup>50</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 504.

<sup>51</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 505.

Ce qui amène Steffen Lösel à penser que la théologie de l'histoire des religions de Pannenberg est caractérisée par un certain darwinisme. En effet, les religions qui connaissent une longue pérennité sont celles qui s'adaptent au mieux au monde changeant. De fait, cela va de pair avec leur capacité à offrir les interprétations de vie les plus convaincantes. Ce qui entraîne d'une part la fidélité des adeptes et d'autre part la conversion de nouvelles personnes. Dans cette logique, l'histoire finirait par faire émerger en son sein une religion unique ou mondiale, laquelle serait la plus forte et la plus attrayante sur le plan argumentatif. Lösel critique cette optique pannenbergiene car nous ne retrouvons pas d'élément dans l'Évangile qui invite à penser à une hégémonie religieuse. Bien au contraire, le christianisme devrait rester une minorité. Il cite d'ailleurs Hans Urs Von Balthasar<sup>52</sup> « success is neither a name of God, nor one of Christ or of the church »<sup>53</sup>.

Enfin, Steffen Lösel trouve que la théologie chrétienne des religions de Pannenberg a l'avantage de dépasser les catégories de pluralisme, d'inclusivisme et d'exclusivisme sans biaiser l'auto-compréhension que chaque religion a d'elle-même. Cette théologie permet un dialogue inter-religieux, même sur le plan doctrinal sur la vérité de Dieu<sup>54</sup>.

Nous avons vu que l'expérience de foi se révèle être l'outil par excellence de la vérification de la vérité d'une religion. Cela est possible car à travers cette expérience l'homme s'ouvre à quelque chose d'autre que lui-même, ce qui signifie que chez Pannenberg l'homme possède une dimension exocentrique. Cette expérience doit pouvoir se référer au contenu de la religion à laquelle elle se rattache, du moins à un horizon de sens global, pour qu'elle puisse être verbalisée, partagée et compréhensible. Les différentes expériences de vérité ne sont pas autant de vérités partielles répandues à travers toute l'humanité et à travers la diversité des religions. Une vérité vécue est une vérité vécue de manière provisoire. Tandis que celle qui se manifeste dans la rencontre des religions revêt un caractère définitif selon Pannenberg, mais seulement par anticipation, compte tenu de son caractère eschatologique. Afin de mieux saisir cette dimension eschatologique de la vérité, nous devons en faire une approche pneumatologique, car l'Esprit est par nature eschatologique.

---

<sup>52</sup> Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theo-Drama. Theological Dramatic Theory*, 4, Ignatius Press, 1993, p. 157.

<sup>53</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 514.

<sup>54</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious*, p. 515.

### 3.6. Approche pneumatologique de la vérité

Selon Pannenberg, l'Esprit est à l'œuvre dans les cœurs des croyants durant le processus de *vérification* de la vérité dans l'expérience religieuse. L'Esprit est témoin de la vérité de Dieu « et c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. » (1 Jn 5, 6). L'Esprit est témoin de la vérité, et il est lui-même vérité par nature « C'est lui l'Esprit de vérité » (Jn 14, 17)<sup>55</sup>. De même, il se trouve dans l'Évangile une identification également entre le Fils et la vérité. Par conséquent, nous pouvons comprendre la réception de l'Esprit de deux manières : elle garantit d'être en relation avec la vérité de Dieu ou avec le Fils qui mène au Père. Dans les deux cas, la réception de l'Esprit renvoie à la vérité et à Dieu. Le théologien Frank Macchia affirme que le témoignage de la vérité par l'Esprit de Dieu peut être découvert dans la création par tout individu à différents degrés. L'argument de Macchia est que l'œuvre de l'Esprit est liée au Règne de Dieu. Or le Règne de Dieu est une réalité qui s'étend bien au-delà de l'Église, ce qui fait de l'Esprit un acteur qui agit dans le monde entier et dont l'œuvre est accessible à tous<sup>56</sup>.

Ce dernier argument se trouve être en corrélation avec la théorie du champ de force développée par Pannenberg<sup>57</sup>, dans lequel l'Esprit est à l'œuvre dans la création jusqu'à créer un réseau de relations entre toutes les créatures devant Dieu. Il est à l'œuvre dans la création, de même qu'il manifeste le Règne de Dieu par anticipation en la personne de Jésus-Christ *dans* la création. Pannenberg nous a démontré que ce Règne de Dieu est destiné à la création toute entière et non à une minorité quelconque. Nous pouvons ainsi résumer l'étendue de l'action de l'Esprit en 3 lieux : dans la trinité, dans la création et dans les créatures. Nous pouvons en déduire que les réalités que constituent les différentes religions sont autant de champs d'action de l'Esprit de Dieu.

Cette action de l'Esprit dans les réseaux de relation, tels le christianisme ou les religions non-chrétiennes, se caractérise principalement par la réconciliation et l'union avec Dieu. En effet, l'autonomie et le péché qui caractérisent toute la création tend à l'éloignement de Dieu. L'action de l'Esprit et celle du Fils étant liées, le Fils est celui qui a réconcilié le monde de sa propre personne, tandis que l'Esprit est celui qui fait

---

<sup>55</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth*, p. 359.

<sup>56</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world*, p. 373.

<sup>57</sup> TS II, p. 114.

entrer l'individu dans cette réconciliation ultime et qui manifeste par la même occasion la vérité de Dieu<sup>58</sup>.

*« L'Esprit, qui est Dieu lui-même, apporte avec Lui la communion avec Dieu, cependant seulement s'il se différencie, de son côté, du Père et du Fils, et avec Lui, tous ceux dont Il remplit les cœurs et qu'Il élève vers Dieu. »<sup>59</sup>*

### 3.7. Approche pneumatologique du salut

Pannenberg défend une vision du Salut qui s'étend à toutes les créatures, même à celles qui n'ont aucune connaissance de Jésus. La prédication de Jésus sur la proximité imminente du Royaume de Dieu et sur le repas eschatologique s'adresse à l'humanité entière et non à un groupe restreint d'individus ; « Devant lui seront rassemblées toutes les nations » (Mt 25, 32), « Aussi je vous le dis, beaucoup viendront du levant et du couchant prendre place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux » (Mt 8, 11). Selon Pannenberg, le critère salvifique pour l'humanité est le message de Jésus-Christ. Finalement, la seule différence entre celui qui appartient à une religion et celui qui n'en a pas, c'est d'avoir une connaissance précise de son propre critère de salut ; dans le cas du christianisme ce rôle est assumée par la proclamation de l'Église<sup>60</sup>.

*« It is not said here that every human being must personally know of Jesus Christ through the indispensable form of historical mediation. Rather, Jesus and his proclamation are recognized as the eschatological, definitive criterion of the salvation for all humankind. »<sup>61</sup>*

Cette ligne de pensée est en accord avec celle de Jacques Dupuis lorsque celui-ci affirme que la nature du dialogue inter-religieux n'est pas seulement anthropologique mais aussi théologique du fait même que l'Esprit de Dieu agit en toute créature, en tout lieu et en tout temps, et que Dieu s'est révélé à plusieurs reprises et qu'il est encore susceptible de le faire<sup>62</sup>. Pannenberg reconnaît qu'il existe dans les différentes religions une véritable relation au Dieu unique, et qu'à leur manière elles expriment le centre du message eschatologique de Jésus et son précepte de l'amour du prochain<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> TS II, p. 602.

<sup>59</sup> TS II, p. 606.

<sup>60</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism*, p. 507-508.

<sup>61</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism*, p. 508.

<sup>62</sup> Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions*, p. 140.

<sup>63</sup> L. STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism*, p. 510.

Ces approches pneumatologiques de la vérité et du salut à travers la théologie de Pannenberg viennent de nous montrer le caractère universel de l'action de l'Esprit. Nous pensons avoir jusqu'ici déjà assez d'éléments pneumatologiques pour défendre notre hypothèse de travail. Mais il reste encore un point que nous aimerions partager, car il a l'avantage d'aller directement au centre de la problématique. Cela n'a été possible qu'en mettant Pannenberg en relation avec d'autres penseurs qui l'ont lu attentivement.

### 3.8. L'Esprit et les religions

Pour notre thèse, nous avons jugé utile de lancer un dialogue entre Pannenberg et les Pentecôtistes. Ceux-ci conçoivent tout comme Pannenberg que la vérité n'est pas confinée dans une seule religion, mais qu'elle peut faire l'objet d'une démarche critique et d'un discernement dans *toutes* les religions<sup>64</sup>.

*« Pentecostal theologian of religions Amos Yong affirms the presence and activity of the Spirit in other religions while stressing Christian discernment regarding the absence of the divine or the presence of the demonic. »*<sup>65</sup>

Le discernement dans les religions devient le critère pour évaluer la présence de l'Esprit, caractérisé par les pentecôtistes par la valorisation de la dignité humaine et le bien être individuel et collectif<sup>66</sup>. D'un point de vue pannenbergien, si nous reprenons cette action de l'Esprit dans le christianisme, elle se caractériserait avant tout par la réconciliation des hommes en Dieu. Pour qu'il y ait réconciliation et communion, il faut qu'il y ait conscience d'une différenciation d'avec Dieu<sup>67</sup>. Dans cette optique, nous pourrions concevoir que Pannenberg voit l'action de l'Esprit dans les religions non-chrétiennes comme une communion des hommes entre eux et avec Dieu, ce qui ne peut se faire sans la reconnaissance de leur différenciation d'avec le Dieu Créateur, et du caractère fini de leur propre existence. Par conséquent, l'Esprit lui-même leur serait manifesté en tant que vérité de Dieu.

Tout comme le Pentecôtiste Richie Tony, Pannenberg reconnaît un lien fondamental entre l'expérience et la vérité, comme nous avons pu le voir ci-dessus. Ainsi pouvons-nous parler d'expérience pneumatique de la vérité dans les religions non-chrétiennes.

---

<sup>64</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world*, p. 364.

<sup>65</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world*, p. 363.

<sup>66</sup> T. RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world*, p. 364.

<sup>67</sup> TS II, p. 606-607.

Cette expérience pourrait être à la base d'un dialogue inter-religieux profond concernant les différentes expériences de la vérité multiforme.

*« Tout ce qui est vrai doit être compatible avec tout autre vérité, car la vérité est une, elle embrasse tout, et elle est étroitement liée à la notion de Dieu unique. »*<sup>68</sup>

Ce qui signifie que l'unique vérité peut être vécue différemment : ce qui constitue la richesse du dialogue inter-religieux. Cependant, il ne faut pas oublier l'insistance de Pannenberg sur le caractère eschatologique de la vérité<sup>69</sup>. La vérité est ouverte, ce qui permet justement cet échange entre les différentes religions : elle ne sera définitive que dans l'eschatologie. En ce sens, Pannenberg met en garde sur la prétention à la vérité, ce qui signifie qu'aucun individu ni aucune institution religieuse ne peut avoir la prétention de la posséder<sup>70</sup>. Toutefois, Pannenberg ne tombe pas dans l'indifférentisme ou le relativisme religieux. Le caractère eschatologique de la vérité qui sera manifesté pleinement par l'Esprit Saint ne doit en aucune manière nous pousser à considérer indifféremment la vérité. Le chrétien, comme tout autre croyant, qui prétend avoir une connaissance provisoire de Dieu, doit être capable d'en donner les raisons. Précisément, le caractère provisoire de sa connaissance de Dieu doit le disposer à être tolérant vis-à-vis des autres croyants de religions différentes<sup>71</sup>.

Cette tolérance qui invite à la relation, est à relier, selon Veli-Matti Kärkkäinen, à la notion de champ de force, car elle rend compte parfaitement de cette dynamique de communion entre les croyants. Tout champ de force investi nécessairement par l'Esprit, dans lequel toute créature vit, se déplace et crée, est toujours caractérisée par la présence de Dieu qui oriente vers lui-même<sup>72</sup>. L'Esprit de Dieu qui œuvre pour les chrétiens et les unit entre eux en les introduisant dans la relation trinitaire, est le même que celui qui agit dans toute la création. Par extension, nous pouvons dire qu'il agit également dans les religions non-chrétiennes. L'Esprit de Dieu est donc cette réalité qui soutient à la fois l'individu et les différents réseaux de relation<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> Wolfhart PANNENBERG, *An Introduction to Systematic Theology*, Eerdmans Publishing Company, 1991, p. 12.

<sup>69</sup> Stanley J. GRENZ, *Twentieth Century Theology*, InterVarsity Press, 1993, p. 189-190.

<sup>70</sup> W. PANNENBERG, *An Introduction to Systematic Theology*, p. 12.

<sup>71</sup> W. PANNENBERG, *An Introduction to Systematic Theology*, p. 54-55.

<sup>72</sup> Veli-Matti KÄRKKÄINEN, *The Working of the Spirit of God in Creation and the People of God ; the Pneumatology of Wolfhart Pannenberg*, dans *The Journal of the Society for Pentecostal Studies*, n°1, (2004), p. 25.

<sup>73</sup> V.-M. KÄRKKÄINEN, *The Working of the Spirit of God in Creation and the People of God*, p. 28.

Avant de passer à la critique de la pneumatologie de Pannenberg, Kärkkäinen synthétise les points forts de l'action de l'Esprit en quatre points. Premier point : la pneumatologie de Pannenberg à l'avantage d'établir un lien fort entre la doctrine de l'Esprit et les autres thèmes de sa théologie systématique. Deuxième point : il y a une étroite continuité entre la *nature* et la *grâce*, puisque chez Pannenberg la nature est déjà graciée par l'Esprit Saint. Troisième point : en ayant recours à la science et à son concept de champ de force, Pannenberg élargit le rôle de l'Esprit qui jusque-là était souvent réduit à une dimension intérieure de l'individu. Quatrième point : enfin, ce champ de vie de l'Esprit traduit pertinemment la relation fondamentale qui existe entre différentes personnes dans une communauté. L'individu n'est jamais seul, il est toujours en relation<sup>74</sup>.

Les critiques essentielles adressées à la pneumatologie de Pannenberg par Kärkkäinen, concernent surtout l'absence de certains thèmes pneumatologiques. Il constate que Pannenberg ne met pas en confrontation sa pneumatologie avec celle des mouvements charismatiques pourtant très élaborées sur ce point (c'est une des raisons pour lesquelles nous l'avons fait ci-dessus avec le mouvement Pentecôtiste), et il n'aborde pas non plus la question du charisme dans son sens néotestamentaire, le fait de parler en langues étrangères<sup>75</sup>. Nous aurions pu prendre appui sur ce dernier point pour aborder la présence, du moins indirecte, de l'Esprit Saint dans les religions non-chrétiennes. Dans le cadre actuel où différentes religions se côtoient, et où selon Pannenberg chaque religion doit être capable de vulgariser ses expériences religieuses, nous pouvons avancer qu'il comprendrait le charisme dans le cadre d'un échange orienté sur la vérité eschatologique de Dieu. Car là où la vérité est recherchée, qui plus est dans un réseau relation, là se trouve également l'agir de l'Esprit qui oriente vers la vérité définitive et eschatologique.

---

<sup>74</sup> V-M. KÄRKKÄINEN, *The Working of the Spirit of God in Creation and the People of God*, p. 31-32.

<sup>75</sup> V-M. KÄRKKÄINEN, *The Working of the Spirit of God in Creation and the People of God*, p. 34.



## CONCLUSION

Nous avons pu voir que Pannenberg s'exprime assez peu sur la question de l'agir de l'Esprit dans les religions non-chrétiennes. À vrai dire, il n'en parle pas explicitement. Toutefois, nous avons tenté de montrer qu'il n'en pense pas moins le contraire. Ce point de vue peut constituer la base d'un dialogue interreligieux constructif. En effet, concevoir que Dieu entretient un rapport actif avec les religions non-chrétiennes implique toute une série de conséquences positives. Dire que les religions non-chrétiennes ne seraient pas étrangères au dessin de Dieu, c'est affirmer qu'elles ont une commune destinée avec le christianisme. L'agir de l'Esprit étant fondamentalement un agir eschatologique, il s'en suivrait que toutes les religions sont orientées vers un accomplissement futur commun.

En guise de conclusion, nous allons procéder de la manière suivante. Tout d'abord, nous allons reprendre de manière très concise les éléments essentiels des chapitres précédents nous permettant d'appuyer notre hypothèse de travail. Enfin, nous nous poserons la question suivante : si cette hypothèse s'avère exacte, qu'est-ce que cela donnerait si l'on mettait en lien cette action de l'Esprit dans d'autres religions avec la doctrine de l'accomplissement chez Pannenberg ? Nous répondrons à cette question en deux étapes. La première s'intitulera *Les religions non-chrétiennes et la glorification de Dieu*. La seconde *Les religions non-chrétiennes et la réconciliation avec Dieu*.

### 4.1. L'Esprit, la vie et la nouvelle vie

Nous avons vu dans le premier chapitre que l'Esprit est identifié analogiquement au vent, au souffle et au pneuma. Cette représentation servira aux rédacteurs de la genèse pour imager l'animation des formes créées « Et à tout animal de la terre, à tout oiseau du ciel, et à tout ce qui se meut sur la terre, ayant en soi un souffle de vie (...) » (Gn 1, 30). L'image du souffle est sur le plan biblique la plus appropriée pour rendre compte de son origine dans l'Esprit de Dieu. Ce dernier est à l'origine de la vie, tandis que le Logos est à l'origine de sa forme distinctive. L'Esprit donne la vie à toute créature, et il la maintient également en elle, car son retrait aurait pour conséquence la mort « Mon souffle se perd, mes jours s'éteignent, le sépulcre m'attend » (Jb 17, 1).

Pour rendre compte de cette présence de l'Esprit dans chaque créature, Pannenberg a recours au concept physique de *champ de force*. Nous avons vu qu'il identifie ce champ

de force à l'Esprit de manière bien plus physique que métaphorique. Dans la mesure où il croit que l'énergie est autonome par rapport au corps, il argumente en faveur de la non-corporéité de ce champ comme principe vital et relationnel, ce qui est caractéristique de l'action de l'Esprit. Pannenberg veut montrer que l'Esprit de Dieu est présent dans l'univers tout entier, et que cette réalité reste cohérente dans tous les domaines du savoir. C'est pourquoi il approfondira les notions physiques d'espace et de temps afin de rendre compte au mieux de l'action de l'Esprit dans la création. Il conclura que cet Esprit qui est à l'œuvre dans l'espace-temps de la création, anticipe déjà la fin des temps comme destinée de toute créature. Ainsi, en mettant en tension l'action de l'Esprit dans l'espace-temps fini et l'éternité de Dieu, Pannenberg met également en tension l'existence fragmentée dans le temps de la créature avec l'accomplissement de son identité dans l'éternité de Dieu.

C'est donc bien en vertu de la présence de l'Esprit de Dieu dans chaque créature prise individuellement que cette participation à la vie de Dieu est rendue possible. Plus précisément, cette participation n'est qu'anticipée dans le présent de la créature, et ne sera plénière que dans l'éternité de Dieu, c'est-à-dire lors de la résurrection par l'Esprit qui nous confère par là une nouvelle vie. On ne sera pas surpris de constater que ce même Esprit qui est à l'origine de la vie soit également à l'origine la nouvelle. Pannenberg prend appui sur Paul pour affirmer que cette vie sera caractérisée par une transformation « Je vais vous faire connaître un mystère. Nous ne mourons pas tous, mais tous, nous serons transformés » (1 Co 15, 51)<sup>1</sup>. Cette transformation est nécessaire pour que ce qui est mortel devienne immortel.

Enfin, nous pouvons lire chez Pannenberg que l'Esprit de Dieu est lié à l'accomplissement eschatologique. La présence de l'Esprit dans les créatures les met en lien nécessairement avec cet avenir eschatologique. Ainsi, comme nous avons pu le voir, toute créature est en tension constante avec l'éternité de Dieu. Et c'est dans cette entrée dans l'éternité que nous est conférée une nouvelle vie ou *une vie spirituelle* pour reprendre les termes de Paul. Ce dernier va concevoir cette nouvelle vie *transformée* comme le corps du Ressuscité, tandis qu'il en est la tête. La distinction de la tête et du corps respecte la distinction de la créature et du Créateur, et manifeste également que ce dernier dépasse ses créatures. « Or vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (1 Co 12, 27). Car c'est parce que le Christ a donné sa

---

<sup>1</sup> TS III, p. 809.

vie pour le monde entier que sa nouvelle corporéité y est rattachée inexorablement. Et cette nouvelle corporéité respecte l'autodifférenciation de chaque individu par rapport aux autres : cette corporéité signifie davantage la fin de leur séparation<sup>2</sup>.

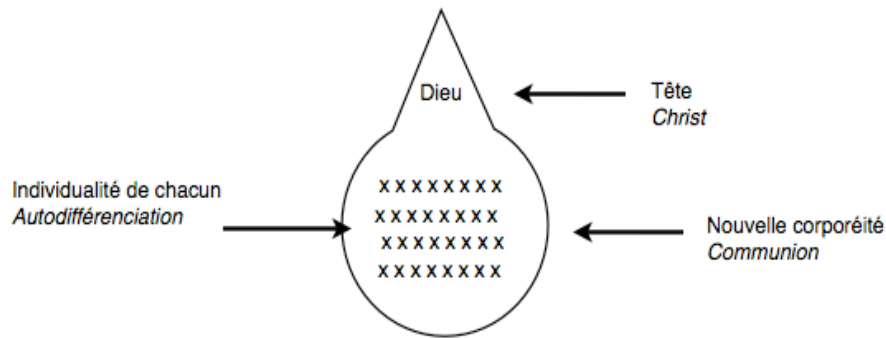


Schéma 8

*« De ce fait, la connexion entre eux de tous les événements de la création révélera l'amour du Créateur et du réconciliateur du monde dans la présence indivise de l'éternité. C'est ce Créateur et Réconciliateur qui, par la force de son Esprit, permet de transformer la dissonance du jugement en paix du Royaume de Dieu et en harmonie polyphonique de la louange de Dieu qui retentira pour lui de la bouche de la création renouvelée. »<sup>3</sup>*

#### 4.2. L'Esprit et la multiplicité des religions

En définissant la religion à partir de la multiplicité des religions, Pannenberg insiste sur son fondement anthropologique. Ce fondement anthropologique signifie chez Pannenberg que la religion est fondée sur l'*unité* du genre humain. En ce sens, Pannenberg ne se prononce pas négativement sur la multiplicité des religions. Il voit au contraire, dans la multiplicité des religions et leur rencontre dans le cours de l'histoire, le *théâtre de la vérité*. Car de même que l'humanité est une, le Dieu Créateur un, la vérité est une et elle est vécue différemment selon les cultures et les religions. Nous pouvons donc dire que chez Pannenberg d'une part la vérité est une, et d'autre part qu'elle se manifeste et se vit de manière multiple. Par conséquent personne ne peut avoir la prétention de la détenir, mais tout croyant doit pouvoir argumenter en faveur de la sienne - contenue dans les énoncés de sa propre religion - et être tolérant vis-à-vis de

<sup>2</sup> TS III, p. 817.

<sup>3</sup> TS III, p. 818.

celle des autres religions. Ce qui signifie que nous avons chez Pannenberg une conception de la vérité qui est ouverte, dynamique et eschatologique.

Nous avons vu que l'expérience joue un rôle fondamental dans la vérité d'une religion. C'est parce que l'homme a une dimension exocentrique qu'il peut s'ouvrir à autre chose que lui-même, et cela n'est possible que par l'action de l'Esprit. En effet, l'action de l'Esprit est caractérisée par l'extase, en ce sens où la créature n'est véritablement elle-même qu'en dehors d'elle-même<sup>4</sup>. Dans cette expérience, la vérité est vécue de manière *provisoire*. En faisant de chaque expérience de la vérité une expérience de la vérité *provisoire*, et qui ne peut être *définitive* que dans l'eschatologie, Pannenberg maintient la tolérance vis-à-vis des autres conceptions de vérité.

Veli-Matti Kärkkäinen met cette tolérance en lien avec la notion de champ de force chez Pannenberg. Le champ de force ou l'Esprit œuvre à la communion entre les croyants. La dynamique de l'Esprit dans la création est de mettre en relation avec Dieu. Sur le plan chrétien nous pouvons dire qu'il introduit les créatures dans la relation trinitaire et sur le plan d'une théologie chrétienne des religions nous pouvons affirmer qu'il met en communion avec Dieu.

#### 4.3. Les religions non-chrétiennes et la glorifications de Dieu

L'agir de l'Esprit dans les créatures a un lien étroit avec la glorification de Dieu. Il conduit en effet les créatures à louer et à glorifier Dieu. Dans ce cas, il n'est pas difficile de concevoir que l'Esprit de Dieu agisse dans les croyants d'autres religions monothéistes, en faveur d'une glorification de Dieu. Dans le sens inverse, c'est par l'Esprit que Dieu glorifie ses créatures en les rendant aptes à participer à la vie éternelle<sup>5</sup>. Cette glorification mutuelle entre Dieu et ses créatures, qui est l'œuvre de l'Esprit, renvoie à la glorification mutuelle intratrinitaire « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Et maintenant, Père, glorifie-moi auprès de toi de cette gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » (Jn 17, 4)<sup>6</sup>. Ainsi, la première glorification trouve son accomplissement eschatologique dans la seconde, sous le signe d'une communion éternelle.

Si notre hypothèse s'avère exacte, nous pouvons avancer que les croyants d'autres religions louant et glorifiant Dieu participeront également à cette communion éternelle.

---

<sup>4</sup> TS III, p. 185.

<sup>5</sup> TS III, p. 812.

<sup>6</sup> TS III, p. 812.

Ajoutons que pour Pannenberg l'Église est un *signe*, dans le sens de *anticipation*, de la communion avec Dieu. Compte tenu que toute religion non-chrétienne, du moins monothéiste, possède une communauté de disciples, il nous est possible d'affirmer que toute communauté de croyants en un Dieu Créateur est déjà un *signe* de sa communion eschatologique avec Dieu.

*« La glorification de Dieu dans ce sens global est l'œuvre spécifique et ultime de l'Esprit qui est aussi le créateur de la vie, la source de toute connaissance, en même temps que source de la foi, de l'espérance et de l'amour. Il est ainsi l'Esprit de la liberté et de la paix et de la vie en commun des créatures qui s'accomplit dans le Royaume de Dieu dans une reconnaissance réciproque. Ce vivre en commun vient déjà s'exprimer sous forme de signe dans la communion de l'Église. Dans tout cela, l'agir de l'Esprit est toujours orienté vers la glorification de Dieu dans sa création, et cet aspect apparaîtra d'une manière bouleversante dans son agir eschatologique en récapitulant et en transformant tout le reste. »<sup>7</sup>*

#### 4.4. Les religions non-chrétiennes et la réconciliation avec Dieu

Pourquoi avoir choisi le thème de la réconciliation en terme de conclusion ? Pour deux raisons, la première c'est que la réconciliation répond à la question du mal qui est présente dans toute tradition religieuse, la deuxième c'est que cette notion chez Pannenberg exprime parfaitement la communion à venir avec Dieu, ce qui est finalement le *telos* ultime de l'action de l'Esprit.

Le projet de réconciliation signifie que nous faisons tous dans notre vie l'expérience d'être irréconcilié avec Dieu. Cette expérience est bien souvent une expérience du mal présent dans le monde. La théodicée a vite fait l'expérience elle aussi qu'aucune réponse définitive ne pouvait être donnée à la question du mal. Dans la chrétienté des premiers siècles deux tentatives de réponse étaient en vogue : la première consistait à dire que le mal n'était pas une création de Dieu mais remontait à la *chute* des premiers humains. La seconde affirmait que le mal contribuait à la perfection de l'univers. Mais ces deux tentatives de réponses restèrent bien évidemment insatisfaisantes, car demeurait la question : pourquoi Dieu permet-il le mal ? Pannenberg affirme que cette question reste tributaire du présupposé de l'existence ou de l'inexistence de Dieu.

*« Aussi longtemps que la foi en Dieu le créateur est assurée, elle ne peut pas être mise réellement en danger par la question de la théodicée, parce qu'une telle foi est toujours*

---

<sup>7</sup> TS III, p. 810-811.

*convaincue en même temps de la supériorité de Dieu et de ses décrets qui dépasse la compréhension que les créatures peuvent en avoir. »<sup>8</sup>*

L'existence du Dieu unique, et par là même la victoire sur le mal, se retrouve dans le thème de l'eschatologie biblique « Michaël et ses anges combattirent contre le dragon. Et le dragon lui aussi combattait avec ses anges, mais il n'eut pas le dessus » (Ap 12, 7-8). Ajoutons à ces représentations de la victoire sur le mal, la résurrection. Inutile de préciser que dans les religions non-chrétiennes une nouvelle vie est également promise. Cette nouvelle vie signifie la victoire sur le caractère mortel et corruptible de notre condition créée. Cette nouvelle vie est également comme nous l'avons vu une métamorphose qui nous conduit à intégrer une nouvelle corporéité avec tous les autres dans laquelle nous ne serions plus étranger l'un pour l'autre ni vis-à-vis de Dieu.

*« La vie de ceux et celles qui font confiance à cette invitation de Dieu à la réconciliation, telle qu'elle a été proposée en Jésus-Christ, sera transformée en passant de l'état d'aliénation, qui a rendu étranger à Dieu, à l'état de la communion avec Dieu. En cela, la conscience de la réconciliation fait déjà place présentement à la communion future avec Dieu par participation à sa vie éternelle qui est encore à venir pour les croyants. Cela inclut aussi la victoire sur tout mal en soi qui va de pair avec l'auto-séparation de la créature par rapport à Dieu, avec ses conséquences, en semblant donner l'occasion à la créature aliénée et rendue étrangère à Dieu de l'accuser. »<sup>9</sup>*

Le point de vue de Pannenberg sur la réconciliation de la créature avec Dieu nous conforte dans notre hypothèse de travail sur l'action de l'Esprit dans les religions non-chrétiennes. En effet, Pannenberg conçoit cette réconciliation avec tout être humain qui est *dans le besoin de Dieu*. En effet, l'Évangile insiste bien sur le fait de ne pas rester sur ses acquis « Mais malheureux, vous les riches : vous tenez votre consolation. Malheureux, vous qui êtes repus maintenant : vous aurez faim (...) » (Lc 6, 24-26). Pannenberg affirme que le cœur de l'homme doit rester ouvert à la proximité de Dieu, qu'il soit chrétien ou non. Ce qui signifie que si l'homme, quelle que soit sa condition, exploite sa dimension exocentrique pour communier avec Dieu, alors peut-on dire que l'agir de l'Esprit, à l'origine de cette dimension comme nous l'avons vu, est à l'œuvre dans tout croyant de toute religion non-chrétienne ?

---

<sup>8</sup> TS III, p. 823.

<sup>9</sup> TS III, p. 827.

*« Dieu voit et juge tous les hommes du point de vue de leurs rapports implicites ou explicites à la doctrine et au destin de Jésus, mais avant tout avec le regard de l'amour miséricordieux qui a trouvé son expression dans la mission de Jésus. C'est pourquoi Dieu se rapporte non seulement aux chrétiens, mais à tous les êtres humains dans leur ensemble d'une manière autre qu'il se rapporterait à eux sans la mission de Jésus. C'est pourquoi aussi les êtres humains qui ne sont pas devenus des membres confessants de l'Église chrétienne ont part à la destinée de l'humanité pour participer à la vie nouvelle manifestée en Jésus-Christ, si leurs cœurs sont ouverts à la proximité de Dieu et de son Royaume annoncée par Jésus. Mais cela inclut la participation à la transformation de l'existence vécue présentement et sans laquelle il ne peut y avoir aucune communion des créatures mortelles à Dieu. »<sup>10</sup>*

---

<sup>10</sup> TS III, p. 829.



## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Bibliographie de Wolfhart Pannenberg

*An Introduction to Systematic Theology*, Eerdmans Publishing Company, 1991.

*La foi des apôtres. Commentaires du symbole*, traduit de l'allemand par Véronique Delhay, Paris, Cerf, 1974.

*Métaphysique et idée de Dieu*, traduit de l'allemand par Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2003.

*Théologie systématique I* (Cogitatio fidei, 268), traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2008.

*Théologie systématique II* (Cogitatio fidei 279), traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2011.

*Théologie systématique III*, traduit de l'allemand sous la direction de Olivier Riaudel, Paris, Cerf, 2013.

*The Doctrine of Creation and Moderne Science*, dans *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Louisville, Westminster/John Knox, 1993.

### 2. Bibliographie sur Wolfhart Pannenberg

Gregory R. PETERSON, *What Shall We Make of Wolfhart Pannenberg? A Symposium on Beginning with the End : God, Science, and Wolfhart Pannenberg*, dans *Zygon*, 34, 1999, p. 143-146.

Harvie THIMOTY, *God as a field of force : personhood and science in Wolfhart Pannenberg's pneumatology*, dans *Heythrop Journal*, 2011, p. 254-255.

Lösel STEFFEN, *Wolfhart Pannenberg's response to the challenge of religious pluralism : the anticipation of divine absoluteness ?* dans *Journal of Ecumenical Studies*, 1997, p. 501-510.

Olivier RIAUDEL, *Le Monde comme histoire de Dieu : foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, Paris, Cerf, 2007.

Tony RICHIE, *Approaching the problem of religious truth in a pluralistic world : a Pentecostal-Charismatic contribution*, dans *Journal of Ecumenical Studies*, 2008, p. 359-373.

### 3. Autre bibliographie

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduit par Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 132.

Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions, de l'affrontement au dialogue*, Paris, Cerf, 2002, p. 133-140.

JEAN-PAUL II, *Redemptoris Missio*, Libreria Editrice Vaticana, 1993

Jeffrey E. BROWER et Michael C. REA, *Understanding the trinity*, dans *Logos : A journal of Catholic Thought and Culture*, 8, 1, 2005, p. 4.

Stanley J. GRENZ, *Twentieth Century Theology*, InterVarsity Press, 1993, 189-190.

La Bible, traduction oecuménique (TOB), Paris, Cerf, 1988.