Faculté de théologie (TECO)

L'IDENTITÉ DE DIEU DANS L'ŒUVRE DE WOLFHART PANNENBERG

Thèse réalisée par

GUY TOLLET

Promoteur

OLIVIER RIAUDEL

Lecteurs

BENOÎT BOURGINE

JOSEPH FAMERÉE

ANDRÉ GOUNELLE

ANDRÉ WÉNIN

Année académique 2015-2016

Doctorat en théologie

INTRODUCTION

Le choix d'un thème de thèse n'est pas évident et le choix présent ne s'est pas fait sans de nombreux détours.

Physicien et actuaire de formation, j'ai toujours été interpellé par les questions fondamentales relatives à la nature du réel et aux questions ultimes concernant le commencement et la fin des choses.

Au terme de ma vie professionnelle, il y a 15 ans, j'avais décidé d'étudier ces questions en effectuant un long parcours à travers la philosophie, la théologie et la philologie biblique. Présenter une thèse en théologie consacrée aux problèmes qui me tiennent le plus à cœur m'a semblé une opportunité à saisir impérativement. « *Qui est Dieu ?* » restait pour moi le thème primordial à oser aborder de front pour achever mon parcours.

Mais comment s'interroger correctement et surtout quel théologien allais-je approfondir pour m'aider à creuser ce sujet ?

Les plus grands théologiens du XX^{ème} siècle, tels Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar ont déjà fait l'objet de nombreuses recherches. Je recherchais en priorité un théologien ayant abordé l'ensemble des questions de théologie fondamentale, mais le plus contemporain possible. Je n'ai pas retenu Paul Tillich pour ce dernier motif malgré le grand intérêt que je porte à son œuvre.

J'ai parcouru également l'œuvre d'un théologien comme Jürgen Moltmann mais sans y trouver le fil conducteur de la théologie systématique que je recherchais.

Comme les questions liées à la théologie de la création et à l'eschatologie m'intéressaient particulièrement, j'ai d'abord pensé travailler ces thèmes au départ des ouvrages de Medard

Kehl consacrés exclusivement à ces questions[1]. Malgré l'intérêt porté à ces thèmes et à ces ouvrages, l'absence de théologie systématique dans son œuvre ne m'a pas incité à en faire une recherche plus approfondie.

La rencontre décisive allait s'opérer avec la découverte de la *Théologie Systématique* de Wolfhart Pannenberg. Elle rencontrait d'emblée des critères de choix essentiels, à savoir : une étude systématique des divers traités de la théologie dogmatique, création et eschatologie, entre autres, ainsi qu'une présentation très fouillée des diverses questions faisant appel à une vaste culture et permettant d'exposer les diverses réponses apportées par la philosophie et les divers courants théologiques, grâce à une théologie contemporaine soucieuse également du dialogue avec les sciences.

Wolfhart Pannenberg est né en 1928 à Stettin, ville alors allemande de Silésie (aujourd'hui Szczecin, en Pologne), et mort à l'âge de 85 ans le 4 septembre 2014 à Munich. Il est de confession luthérienne. Il a étudié la philosophie et la théologie à Berlin, puis à Bâle où il suit les cours de Karl Barth. À Heidelberg, il suivra plus tard l'enseignement de Karl Löwith en philosophie, Gerhard von Rad en exégèse et Edmund Schlink en théologie, principalement. C'est sous la direction de Schlink qu'il présentera en 1953 sa thèse sur la doctrine de la prédestination chez Duns Scot.

Il a enseigné la théologie systématique toute son existence, en particulier à l'Université de Munich de 1968 à 1993.

Parmi une production très abondante, citons comme œuvres majeures :

- En 1961, *Offenbarung als Geschichte* où il présente le concept de Révélation comme étant une révélation indirecte qui se produit dans et par l'histoire.

- En 1964, *Grundzüge der Christologie*.

[1] Medard Kehl, né en 1942 à Berlin, jésuite, enseigne la théologie dogmatique à la Philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt am Main. Il est l'auteur de *Und Gott sah, dass es gut war. Eine theologie der Schöpfung*, Friburg-en-Brisgau, Verlag Herder, 2006 ; trad. française de Joseph HOFFMANNN : *Et Dieu vit que cela était bon. Une théologie de la Création* (Cogitatio Fidei 264), Paris, Cerf, 2008, ainsi que de *Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Würzburg, Echter Verlag, 2003.

- En 1971, *Theologie und Reich Gottes* nous livre ses idées essentielles sur l'eschatologie au départ d'un concept nouveau en ontologie, l'ontologie du futur que l'on examinera plus loin en détail.

- En 1967 et 1980 paraissent respectivement deux volumes d'importants essais relatifs à des questions fondamentales de théologie systématique *Grundfragen systematischer Theologie*, portant sur la Révélation, la théologie de l'histoire ainsi que des premiers essais consacrés à sa doctrine trinitaire de Dieu.

- En 1973, *Wissenschaftstheorie und Theologie* qui décrit le cadre épistémologique dans lequel il développe sa théologie.

- En 1983, *Anthropologie in theologischer Perspective* est un ouvrage très important dans lequel il développe les conditions de l'ouverture de la subjectivité humaine au monde et à Dieu.

- En 1988, *Metaphysik und Gottesgedanke* présente sous forme d'une série d'essais les conceptions ontologiques qui serviront de base aux diverses doctrines qu'il va développer dans sa *Systematische Theologie*.

- De 1988 à 1993, son *opus magnum*, sa *Systematische Theologie* publiée en trois volumes.

Il publiera ensuite dans la revue *Zygon* plusieurs articles consacrés au dialogue avec les sciences. Il a, en particulier, développé les aspects de contingence et de champ de la physique moderne comme terrains communs et comme ponts pour un dialogue entre science et théologie.

Comment définir le profil théologique de Pannenberg ?

F. Leron Shults définit Pannenberg comme un penseur postfondationaliste[2]. Le but du postfondationnalisme est de trouver une voie intermédiaire entre le dogmatisme du fondationalisme et les formes du nonfondationalisme qui ont tendance à tout relativiser. Ce qu'il entend par postfondationalisme est un modèle de rationalité théologique qui se situe à mi-chemin entre un fondationalisme dogmatique et un relativisme non fondationaliste.

Le fondationalisme dogmatique est défini comme une recherche de connaissance basée essentiellement sur des propositions données a priori, par opposition au non fondationalisme qui est le déni de cette possibilité par un excès de rationalisme qui cherche uniquement à justifier ses croyances en termes de cohérence avec d'autres croyances dans un contexte particulier.

> « La tâche d'une théologie postfondationaliste est de s'engager dans un dialogue interdisciplinaire à l'intérieur de notre culture postmoderne tout en maintenant un engagement avec une argumentation théologique intersubjective et transcommune pour la vérité de la foi chrétienne et en reconnaissant le caractère provisoire de nos compréhensions inscrites dans une histoire et les explications culturellement conditionnées de la tradition chrétienne et de l'expérience religieuse[3]. »

Pannenberg montre comment mettre le concept de Dieu en lien avec un dialogue interdisciplinaire de rationalités selon un modèle postfondationaliste. Ainsi, il ne réduit pas sa théologie à une exposition de l'Écriture et il ne se retranche pas derrière l'autorité de la Bible pour garantir la vérité de son message. La tâche de la théologie ne se limite pas à sa liaison avec une tradition religieuse donnée, qui est pour Pannenberg la Révélation de Dieu en Jésus-Christ comme attestée par l'Écriture, mais doit aussi inclure un engagement universel avec la totalité de la vérité. La vérité est une et la vérité de Dieu doit englober toutes les autres vérités. La foi ne peut pas être le seul fondement de la vérité. Pour Pannenberg, l'hypothèse de l'existence de Dieu comme déterminant tout est un argument important permettant d'affirmer la nature de la réalité comme étant une totalité.

Le thème de notre recherche peut être défini de la manière suivante :

---

[2] LERON SHULTS F, *The Postfoundationalist Task of Theology. Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids (Michigan), William B Eerdmans, 1999.

[3] LERON SHULTS F, *The Postfoundationalist Task of Theology*, p. 18. La thèse centrale de l'ouvrage de LeRon Shults est que la réciprocité méthodologique que Pannenberg établit entre théologie et anthropologie est appropriée pour la tâche postfondationaliste de la théologie.

Rechercher, en parcourant l'œuvre d'un théologien contemporain comme Pannenberg, à mettre en évidence l'identité de Dieu qui peut s'en dégager. Il s'agit donc d'identifier des attributs de Dieu en gardant en point de mire les deux préoccupations de base que nous avons citées ci-dessus, celles de la création et de l'eschatologie.

Que peut-on dire de ce Dieu qui nous crée et qui nous sauve en vue de nous faire participer à sa vie éternelle ? Que nous est-il révélé de ce Dieu qui mène avec nous l'histoire, depuis la création du monde jusqu'à son accomplissement ?

Le titre de la thèse que nous avions conservé durant toute la durée de notre découverte de l'œuvre de Pannenberg a été : « *L'identité de Dieu dans l'œuvre de Pannenberg. De la création du monde à son accomplissement eschatologique* ».

Après avoir achevé le travail, nous avons seulement retenu comme titre la première partie de cet intitulé, donc « *L'identité de Dieu dans l'œuvre de Pannenberg* », car ce titre répond mieux au concept plus large de Dieu que nous aurons dégagé au terme de cette étude.

Quelles sont les questions essentielles que nous nous posons au seuil de notre recherche ?

1) La question de base a déjà été énoncée : quelle est l'identité de Dieu qui se dégage à partir de la lecture de l'œuvre de Pannenberg ?

2) La question que nous posons directement en séquence est la suivante : l'identité de Dieu que nous aurons mise en évidence est-elle celle d'un Dieu immuable, une identité éternelle figée ou bien est-ce une identité évolutive dans le temps ?

Comment, en mettant un accent prononcé sur l'économie de salut mise en œuvre par une Trinité économique comme le font de nombreux théologiens, peut-on parler d'immutabilité de Dieu ? Comment un Dieu qui dans l'histoire accomplit une œuvre de création et de rédemption grâce à l'Incarnation et la Croix du Fils de Dieu pourrait-il ne pas être affecté par cette mise en œuvre de l'économie du salut ?

Le Dieu que nous présente Pannenberg fait l'histoire avec nous et Pannenberg introduit donc une notion de temporalité en Dieu et un devenir de Dieu dans l'histoire, mais il ne peut être question chez lui, contrairement à d'autres thèses théologiques comme celles de la théologie du *Process*, par exemple, de parler de développement en Dieu.

Cette question de l'immutabilité de Dieu, que Pannenberg relie pour sa part à une ontologie du futur originale et très personnelle, reste pour nous une question fondamentale que nous examinerons en cherchant à donner notre propre position en fin de notre ouvrage.

Après avoir examiné les divers attributs divins, nous nous attacherons à préciser le sens que nous donnons au concept d'immutabilité de Dieu à la fin de notre parcours.

3) La question suivante touche la création du monde. Quel sens donner à ce mot de création et quand on dit que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, cette expression a-t-elle vraiment du sens et lequel ? Le monde a-t-il d'ailleurs un commencement ?

4) La dernière question fondamentale a trait au sens à donner à l'accomplissement eschatologique du monde.

La proclamation par Jésus de la venue du Royaume de Dieu a une place centrale dans la théologie chrétienne. La compréhension de Jésus était radicalement eschatologique. Le Royaume de Dieu, compris comme le futur eschatologique, est apporté par Dieu lui-même. Le Royaume de Dieu imminent, idée centrale du message de Jésus, devait devenir une clé fondamentale de la porte d'entrée de la théologie chrétienne. En relation avec cela, il y a la Résurrection de Jésus comme une réalité eschatologique qui a fait une irruption proleptique dans le temps et l'espace en tant que gage de notre propre résurrection.

On est en présence de toute une série de mots, de concepts clés tels que accomplissement eschatologique, Royaume de Dieu et sa venue, Résurrection de Jésus, vie éternelle, …

Nous examinerons de manière critique ce que Pannenberg veut nous révéler de Dieu à travers sa propre analyse de cet ensemble de concepts et nous donnerons notre propre compréhension de ce traité fondamental que constitue l'eschatologie. C'est la question essentielle que nous nous posions avant d'entamer toute lecture relative à cette thèse.

La lecture de la *Théologie Systématique* de Pannenberg n'est pas chose aisée. Le contenu en est très dense. Tous les thèmes et questions que l'on peut se poser en théologie fondamentale sont présents. Pour chaque point abordé, Pannenberg nous présente les diverses options adoptées par divers courants philosophiques et les diverses réponses apportées au cours de l'histoire de la théologie.

Un *vade mecum* précieux et indispensable pour aider à bien pénétrer dans une compréhension correcte de la pensée de Pannenberg est fourni par Stanley Grenz[4]. Grenz (1950-2005) a été un ancien étudiant de Pannenberg. Il nous a fourni une précieuse et complète exposition de la *Théologie Systématique* de Pannenberg. Ce livre offre une image correcte de la synthèse globale de ma théologie comme l'a dit Pannenberg lui-même. Pour LeRon Shults, cet ouvrage représente la meilleure introduction générale à la *Théologie Systématique* de Pannenberg.

Ce que nous pouvons recommander comme introduction à l'eschatologie de Pannenberg et tout particulièrement à l'ontologie eschatologique sous-jacente à son concept de Dieu du futur est fourni par l'ouvrage de Christiaan Mostert[5].

Pannenberg n'aurait pas contesté cette opinion :

---

[4] GRENZ Stanley J, *Reason for Hope. The systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 2005.

[5] MOSTERT Christiaan, *God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London/New York, T&T Clark, 2002.

« Aux USA j'ai premièrement publié mes idées sur l'impact de l'eschatologie sur l'idée de Dieu lui-même : *Theology and the Kingdom of God* (1969). Le Dieu du Royaume qui vient, la puissance du futur, qui apportera l'accomplissement de tout : cela est resté l'idée guide de ma théologie, quoique dans des années ultérieures ce fut expliqué sous la forme d'une théologie trinitaire, spécialement dans ma *Théologie Systématique* qui fut publiée en trois volumes à la fin de mes obligations académiques début 1989 et les premières années nonante. Un théologien australien, Christiaan Mostert, a brillamment mis en évidence dans un récent livre *God and the Future* (2002) que la théologie trinitaire de mes années ultérieures n'était pas une diversion de mes énonciations antérieures sur Dieu comme puissance du futur, mais représentait le développement total de cette idée dans un langage théologique classique[6]. »

Nous avons adopté la structure suivante pour notre travail :

Une première partie composée de deux chapitres a pour but de synthétiser la pensée de Pannenberg relativement à l'identité de Dieu.

Le premier chapitre, intitulé *La doctrine de Dieu* contient ce que l'on peut dire de Dieu dans sa vie intratrinitaire, dans sa Trinité immanente. Ce chapitre s'articule autour de la doctrine de la Trinité développée par Pannenberg, de l'unité de l'essence divine qui en découle et ensuite des divers attributs de Dieu que l'on peut en dégager, au départ de la conception philosophique de Dieu comme infini ainsi que du Dieu biblique comme toute-puissance d'Amour qui nous est donné par la Révélation et l'Ecriture.

Le deuxième chapitre, intitulé *L'agir de Dieu* contient ce que l'on peut dire de Dieu au départ de son agir dans l'économie du salut, dans sa Trinité économique. Il se décline en trois parties consacrées respectivement à l'œuvre du Père, la Création essentiellement, à l'œuvre de Réconciliation du Fils et au don de la vie de l'Esprit. Cela permet de mettre en évidence une nouvelle série d'attributs de Dieu qui résultent de son agir dans le monde, depuis sa création jusqu'à son accomplissement eschatologique.

Il est important de noter que ces deux chapitres ne contiennent pas d'examen critique de la doctrine de Dieu de Pannenberg. Ils constituent la réponse au premier thème que nous nous

[6] PANNENBERG W, *An Intellectual Pilgrimage*, dans *Dialog*, 45 (2006), p. 189.

sommes fixé dans notre recherche, à savoir parcourir l'œuvre de Pannenberg en vue de mettre en évidence l'identité de Dieu qui peut s'en dégager. Leur seule originalité est donc d'avoir effectué une présentation de l'identité de Dieu chez Pannenberg après avoir parcouru l'ensemble de l'œuvre de notre auteur.

La dernière partie de notre travail fait l'objet du troisième chapitre intitulé *Reprise des concepts ontologiques* dans lequel nous parcourons les questions fondamentales que nous avons posées ci-dessus, en présentant les réponses données par Pannenberg, et après examen critique, en donnant nos réponses alternatives.

CHAPITRE I - LA DOCTRINE DE DIEU

La doctrine chrétienne de Dieu de Pannenberg que nous présentons dans ce premier chapitre suit la pensée qu'il a développée dans les chapitres V et VI du premier volume de sa *Théologie Systématique*. Elle constitue le point culminant d'une réflexion sur ce thème qui a atteint ici sa maturité.

Commencer une théologie systématique par la doctrine de Dieu avant d'aborder les autres traités de la dogmatique est une approche assez classique, mais Pannenberg a des développements qui vont bien au-delà des perspectives traditionnelles. Dans un article autobiographique[7] précédant de quelques années la rédaction de sa théologie systématique, Pannenberg y évoque deux éléments significatifs de sa conception de la doctrine de Dieu. Il y a premièrement la nécessité de commencer par développer une telle doctrine et de traiter ensuite tous les autres sujets de la dogmatique en fonction de la perspective mise en évidence. Il souligne dans un second point que sa doctrine sera plus trinitaire que tout ce dont il a entendu parler.

Le caractère central de la Trinité apparaît directement dans la structure des chapitres V et VI de sa *Théologie Systématique*. Pannenberg développe d'abord dans le chapitre V la doctrine de la Trinité directement après avoir, dans le chapitre IV, parlé de la Révélation de Dieu. C'est ensuite dans le chapitre VI qu'il aborde la question de l'unicité de Dieu et des attributs de l'essence divine. Les développements habituels de la théologie classique et moderne abordent en priorité l'unicité de Dieu avant la doctrine trinitaire.

Le suivi de cette logique commande la structure en deux parties que nous avons adoptée dans notre premier chapitre. On abordera pour commencer la doctrine de la Trinité et ensuite l'unicité de Dieu en trois personnes avec les attributs de l'essence divine.

---

[7] PANNENBERG W, *God's Presence in History*, dans *The christian Century*, 1981, p. 263.

CHAPITRE I - PARTIE 1 : LA DOCTRINE TRINITAIRE

C'est dans le chapitre V de sa *Théologie Systématique* que Pannenberg développe pour la première fois de manière exhaustive sa compréhension de la doctrine de la Trinité. Avant cela on trouve certains fondements de la théologie trinitaire de Pannenberg principalement dans trois articles parus dans les *Grundfragen systematischer Theologie, Band 2* : *Person und Subjekt*, p. 90-95 (1976), *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, p. 96-111 (1977) et *Der Gott der Geschichte*, p. 122-128 (1977), auxquels il faut adjoindre l'important article paru dix ans plus tard : *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, dans Baier et al., *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Band 1*, p. 329-341 (1987).

La doctrine de la Trinité est peu développée dans les essais antérieurs. La présentation la plus large se trouve dans la section « *La doctrine trinitaire et le problème de la christologie du Logos* », chapitre IV, partie III., dans *Esquisse d'une Christologie*[8] p. 193-226.

Nous allons examiner dans cette première partie les grandes idées qui servent à Pannenberg de fondement à sa doctrine de la Trinité[9].

1. Le concept de personne

En abordant ce chapitre consacré à la doctrine de Dieu, il est nécessaire de préciser ce que Pannenberg entend sous le vocable de personne[10].

---

[8] PANNENBERG W, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1964 ; trad. française de LIEFHOOGHE A dans *Esquisse d'une christologie* (Cogitatio Fidei N° 279), Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

[9] GRENZ Stanley J, dans son ouvrage : *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2004 présente les caractéristiques principales de la doctrine trinitaire de la *Théologie Systématique* de Pannenberg aux pages 88 à 106.

On parle communément des trois personnes de la Trinité, mais que recouvre ce concept exactement ? Dans cette première partie consacrée à la doctrine trinitaire, les caractéristiques que l'on va mettre en évidence permettront de mieux saisir la dimension relationnelle qui caractérise la vie intratrinitaire ainsi que certaines idées de base spécifiques à la présentation proposée par Pannenberg dans sa doctrine, plus précisément le principe d'autodistinction des personnes trinitaires ainsi que le principe de leur autodifférenciation mutuelle. On pourra ensuite préciser l'unité de la vie divine des trois Personnes au départ de la doctrine de l'essence et des attributs de Dieu.

Ce que l'on dit du concept de personne pour l'être humain peut-il s'appliquer à Dieu et dans quelle mesure ?

Nous avons relevé dans l'œuvre de Pannenberg les caractéristiques importantes liées au concept de personne.

a. la dimension relationnelle

Dans l'Antiquité grecque, le terme *prosopon* désignait le visage (*Antlitz*). Le mot fut utilisé ensuite pour désigner le masque d'un acteur dans sa représentation d'un rôle déterminé. C'est le sens qu'a adopté le mot latin *persona*. Les deux mots ont désigné ensuite le rôle que joue le porteur du masque et ainsi le caractère qui est représenté. Plus tard, ce sens s'est étendu à la représentation d'un individu et est entré dans le vocabulaire juridique.

[10] Le concept de personne avec ses caractéristiques spécifiques est essentiel à bien préciser pour pouvoir comprendre ce que recouvrent les vocables de « personnes de la Trinité » et de « personne humaine ». Un examen détaillé du contenu que donne Pannenberg à ce concept tant dans son anthropologie que dans sa doctrine trinitaire est le thème de l'ouvrage : WHAPHAM Theodore James, *The Term « Person » in the Trinitarian Theology of Wolfhart Pannenberg*, New York, Peter Lang, 2012.

Un sens plus profond de l'individu apparaît dans le christianisme avec la valeur infinie et l'importance de l'homme individuel, comme illustré en Lc 15, 7 par la joie éprouvée dans le ciel pour la conversion d'un seul pécheur repenti[11].

L'identification de la personne avec l'individu devait poser de sérieux problèmes lors de l'élaboration des dogmes trinitaires et christologiques. Les Cappadociens ont introduit la distinction entre *ousia* et hypostase, ce qui a permis de penser en Dieu trois sujets, trois hypostases partageant la même essence divine, l'*ousia*. Sur le plan de la doctrine de la Trinité, la présentation de trois sujets ou hypostases en Dieu se situait à la limite du trithéisme. Le dogme de Chalcédoine énonçait la présence de deux natures, l'une divine et l'autre humaine dans l'unité de la personne du Christ. Les Antiochiens y ont vu une réduction de l'Incarnation, la participation de Jésus à tout humain[12]. La nature humaine du Christ devait être pensée comme dépourvue d'hypostase humaine. Comment en Christologie concilier les formules de Chalcédoine qui décrivent la personne du Christ comme le *Logos* incarné, avec un sujet humain, comme l'exige la sauvegarde de l'intégrité de la nature humaine du Christ, indispensable dans l'acceptation d'une personnalité humaine en lui ? Au VI^{ème} siècle, Léonce de Byzance a fourni le lexique nécessaire pour dire ce paradoxe : cette nature non personnelle de Jésus existe enhypostatiquement ; elle est enhypostasiée dans l'hypostase du Verbe de Dieu[13].

Le philosophe romain Boèce (vers 470-524) a donné de la personne une définition qui devait avoir une grande influence sur la philosophie ultérieure : « La personne est une substance individuelle de nature raisonnable. » (« *Est autem persona rationalis naturae individua substantia*[14]. ») Cette définition célèbre de la personne comme substance individuelle de nature raisonnable recouvre en philosophie tout le chemin de l'histoire du concept de personne qui va depuis l'antiquité grecque jusqu'au concept du sujet comme conscience de soi de la philosophie transcendantale.

---

[11] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 81. *GsT* est le sigle utilisé pour désigner l'ouvrage en 2 volumes (Band I und Band II) de Pannenberg : *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht qui réunit les essais les plus importants publiés antérieurement aux dates de 1967 et 1980 respectivement. Le sigle sera suivi directement du numéro de volume concerné.

[12] PANNENBERG W, article *« Person »*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band V*, Tübingen, Mohr, 1961, col. 230-231.

[13] Article « *Personne* », dans LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 902.

[14] BOÈCE, *Liber De Persona et Duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium*, chap. 3.2, PL 64, 1343C.

Étant donné cette interprétation de Boèce de la personne comme individu raisonnable, on peut comprendre que la philosophie idéaliste de l'époque moderne ait pensé que la personne était constituée par la conscience de soi. Alors, puisque la conscience de soi était comprise en terme de *Je*, les concepts de *Je* (ego), sujet et personne devinrent interchangeables[15]. Sur le plan théologique, la philosophie du sujet où la personne est devenue synonyme de sujet et de *Je* pose un problème pour parler de la Trinité, car parler de trois sujets en Dieu conduit directement au trithéisme.

J. G. Fichte en 1798 a considéré que l'hypothèse d'un Dieu personnel entrait en conflit avec l'infinité de Dieu. Une conception de Dieu comme personne limite son infinité. La personne dans le sens d'un *Je* présuppose en effet déjà toujours un *non-Je*, en vue de l'acquisition par le *Je* de sa conscience de soi. De là, une personne est nécessairement finie, limitée par quelque chose en dehors d'elle. Fichte interprète la représentation d'un Dieu personnel comme l'expression de notre puissance limitée de représentation, qui transfère sur Dieu les conditions du fini[16]. Puisque la conscience de soi présuppose toujours un au-delà de soi dont elle se distingue, on ne pourrait plus penser Dieu comme étant sans limitation et finitude et l'on en fait quelque chose de fini à la manière des êtres humains. Cette argumentation, qui a alimenté le conflit avec l'athéisme, forme une racine de la théorie de la projection de Feuerbach[17].

Hegel a tenté de surmonter la critique de Fichte d'un concept de Dieu personnel par une nouvelle version du concept de sujet. Si la caractéristique de la personne comme sujet consiste précisément en ne pas avoir l'autre en-dehors de soi, mais bien en étant soi-même dans l'autre, alors la personne n'a pas de limite dans l'autre à qui elle se réfère. Une conscience de soi est justement en elle-même en étant dans un autre.

En ce qui concerne la personnalité, le caractère de la personne, du sujet, est de renoncer à son isolement. La valeur morale, l'amour, consiste précisément à renoncer à sa particularité, à sa personnalité spécifique, pour l'étendre à l'universalité et de même pour l'amitié. En agissant de manière correcte vis-à-vis de l'autre, je le considère comme identique à moi. Dans

---

[15] PANNENBERG W, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 229.
[16] FICHTE Johann Gottlieb, *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltregierung*, dans *Philosophisches Journal*, 8 (1798), p. 16s.
[17] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 86.

l'amitié, dans l'amour, je renonce à ma personnalité abstraite et je la regagne concrètement de cette manière. L'aspect véritable de la personnalité est de la conquérir en plongeant, en étant plongé dans l'autre[18].

Hegel s'opposait ainsi à la critique de Fichte concernant le concept de Dieu personnel. Sa définition de Dieu comme sujet permet à Hegel de défendre la personnalité de Dieu contre les objections émises par Fichte, car, pour lui, c'est l'essence même de la personne que d'exister par le don de soi à une autre personne. Mais chez Hegel sa représentation de Dieu comme conscience de soi absolue, comme esprit, au sens de raison suprême, consiste à ne penser la Trinité d'une part, et le processus du monde d'autre part, que comme un autodéploiement nécessaire de l'esprit divin, dans son être auprès d'un autre que soi[19].

Le caractère relationnel de la personne en référence à Dieu a été précisé au cours de l'histoire de l'élaboration de la doctrine de la Trinité.

La formulation de « personne » comme substance individuelle dans la définition de Boèce recouvrait, avec la liaison du concept d'individu et de substance, la différence entre personne et substance qui avait entrainé d'importants litiges dans les conflits trinitaires et christologiques de l'Eglise ancienne[20]. La première phase de cette discussion provenait de la différence entre *ousia* et *hupostasis* que les Pères Cappadociens avaient établie dans leur doctrine de Dieu, contre l'identification explicite des deux concepts établie jusqu'alors par les Pères Grecs.

> « L'apport décisif d'Athanase, puis des Cappadociens, consiste justement à penser en termes ontologiques la communion des Personnes divines, et à en chercher la source, le principe de la divinité, non dans la substance commune (la nature), mais dans la Personne du Père. Autrement dit leur apport consiste à penser la substance à partir de la personne, et pas l'inverse, comme s'il fallait penser Dieu d'abord comme une substance qui, ensuite (logiquement parlant), existerait en une Trinité de Personnes. On ne peut remonter à une nature divine en faisant abstraction des Personnes[21]. »

---

[18] HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (PhB 63 ed. Lasson), p. 81.
[19] *ThS I*, p. 486. PANNENBERG W, *Théologie Systématique*, vol. 1 à 3 ; trad. française de RIAUDEL Olivier, Paris, Cerf, 2008-2013. Cette œuvre sera toujours désignée par le sigle *ThS* suivi en chiffres romains du numéro de volume.
[20] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 82.
[21] RIAUDEL Olivier, *La Dignité de la Personne humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 249 (2008), p. 45.

Les Pères Cappadociens ont poursuivi leur réflexion sur la communion des Personnes divines par l'examen des relations entre les Personnes dans la mesure où elles sont constitutives de leur distinction et de leur autonomie. Athanase avait déjà développé l'idée que la représentation des Personnes engage leurs relations mutuelles et qu'on ne pouvait penser cette représentation sans ces relations. Il y était parvenu à propos des relations entre le Père et le Fils. Que l'on ne puisse penser le Père comme Père sans le Fils lui avait permis d'affirmer la pleine divinité du Fils. Les Cappadociens reprirent son argumentation pour l'appliquer à la détermination des différences spécifiques des trois Personnes. Les identités propres des Personnes sont déterminées par leurs relations mutuelles.

Augustin dans son traité *De Trinitate* a repris pour exprimer les distinctions trinitaires la définition relationnelle développée antérieurement par les Cappadociens à la suite d'Athanase. Les distinctions entre les personnes sont conditionnées par leurs relations mutuelles. Les Personnes divines ne sont que leur acte de relation l'une avec l'autre[22]. Mais Augustin n'a pas essayé de déduire les distinctions trinitaires à partir de l'unité de l'essence divine. Il a proposé des analogies psychologiques, une image de la Trinité dans l'être humain, en faisant correspondre les processus mentaux de mémoire, intelligence et volonté à l'être, la connaissance et l'amour. De telles analogies sont possibles parce que l'image de Dieu dans l'être humain reflète les trois Personnes non pas chacune pour elle-même, mais selon leur communion. Mais Augustin a commis une erreur décisive en ne cherchant pas un analogue des Personnes divines dans les relations entre êtres humains et en posant qu'une triade de processus mentaux constitue l'image de la Trinité en l'homme[23]. Ne pouvant parvenir à une « doctrine psychologique de la Trinité », au sens d'une dérivation des trois Personnes divines à partir de l'unité de l'Esprit divin, il a souligné au contraire le caractère insatisfaisant de toute analogie psychologique de la Trinité[24].

Richard de Saint-Victor a ensuite élaboré ce concept de personne au XII^{ème} siècle, en précisant la caractéristique des personnes trinitaires par leurs relations réciproques constituant une « existence incommunicable de nature divine » : le Fils n'est Fils que par sa relation au Père et celui-ci est Père seulement en engendrant le Fils[25].

---

[22] RATZINGER Joseph, *Zum Personverständnis in der Theologie*, dans *Dogma und Verkündigung*, Munich, 1973, p. 211.
[23] RATZINGER Joseph, *Zum Personverständnis in der Theologie*, p. 215.
[24] *ThS I*, p. 369-370.
[25] RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité* (SC 63), Paris, Cerf, 1959, Livre 4, Chap. XII.

En philosophie également, la notion de relation a pris le pas sur celle de substance.

Aristote avait considéré les relations comme des accidents de la substance. Pour décrire alors la relation unique entre deux choses, il fallait admettre deux relations différentes : l'une de la première à la seconde et l'autre de la seconde à la première. On ne pouvait démontrer que ces deux relations étaient identiques, ce qui est par contre évident avec une représentation géométrique. Kant a repris la catégorie de substance comme sous-catégorie de la relation et dès lors c'est seulement en liaison avec des accidents que l'on peut parler de substance. Dans son tableau des catégories, Kant a repris ainsi comme sous-catégories de la relation les notions de substance-accident, de causalité et d'interaction. Hegel a prolongé cette notion de substance dans sa logique de l'essence[26].

L'interprétation du concept de personne par une doctrine relationnelle a été renouvelée dans la philosophie de Hegel. La caractéristique de la personne est d'être soi dans les autres par soi. La relation aux autres est constitutive pour l'identité et la particularité de chaque personne. Hegel ne s'est pas contenté de différencier substance et sujet, mais a fait du remplacement de la substance dans le sujet une idée de base de son système. Le concept de substance peut être seulement pensé dans sa différence avec l'accident et donc en liaison avec l'accident, semblablement comme le Fils est seulement le Fils dans sa relation au Père. Le sujet est véritablement autonome car sa relation à l'autre ne lui est pas extérieure comme le vise seulement le concept de substance, mais Hegel ne supprime pas pour autant le concept de substance étant donné sa liaison à l'accident.

Ce sens du concept de personne comme relation aux autres était bien celui mis en évidence au XII^{ème} siècle par Richard de Saint-Victor et Hegel l'a simplement renouvelé et analysé de manière précise mais sans le surpasser fondamentalement. C'est la sursomption de la substance dans le sujet qui forme la particularité de la philosophie de Hegel. La définition de la personne développée par Boèce, reprise sans cesse dans l'histoire de la théologie, masquait la différence entre personne et substance, précisément en définissant la personne à partir de la substance. Pour Hegel, le concept de sujet apparaît comme la vérité de la

[26] PANNENBERG W, *Être et temps*, dans *MID*, p. 74. *Metaphysik und Gottesdanke*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 a été traduit en français par RIAUDEL Olivier : *Métaphysique et idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2003. *MID* est le sigle utilisé pour désigner cet ouvrage.

substance. Le sujet qui n'est seulement en relation extérieure avec un autre, est aussi par soi-même, ce qui est la définition de la substance[27].

b. la structure proleptique de la personne humaine

On a vu au point précédent après la définition de la personne comme individu raisonnable formulée par Boèce, que la philosophie idéaliste ultérieure en avait déduit que la personne était constituée par la conscience de soi. On peut repartir de cette réflexion pour mettre en évidence une autre caractéristique de la personne, à savoir une structure d'anticipation, une structure proleptique.

Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, avait décrit la conscience de soi comme le fondement de l'unité de toute expérience (B 132 dans la *Kritik der reinen Vernunft* de 1787). Le *Je* dont nous sommes conscients, de par son identité avec notre soi, est le fondement de l'unité de notre expérience. « C'est seulement parce que je puis connecter une variété de représentations données dans une seule conscience qu'il m'est possible de me représenter l'identité de conscience dans ces représentations.» (B 133). On trouve plus loin (B 399) que le « Je pense » est le véhicule de toutes les conceptions en général, ce qui suppose bien que la conscience de soi est unifiée en elle-même. L'unité du « Je pense » est le fondement de l'unité de l'expérience d'objet.

Mais selon Kant, le *Je* produit aussi sa conscience de soi par réflexion, en se tournant sur lui-même. Mais s'il en est ainsi, le *Je* conscient de soi ne peut pas être identique avec lui-même, car le *Je* que nous saisissons dans sa réflexion sur lui-même est seulement le *Je* qui nous apparaît et non pas le *Je* en lui-même. Kant dit explicitement (B 155) que dans la conscience de lui-même, le *Je* se saisit seulement en apparence comme tout autre phénomène. La conscience de soi est donc loin d'être une connaissance de soi[28]!

---

[27] RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio Fidei 256), Paris, Cerf, 2007, p. 349.
[28] PANNENBERG W, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 195.

Fichte a entrepris ensuite, dans sa *Doctrine de la science*, de déduire toute forme de savoir à partir de la conscience de soi. Cette unité de la conscience de soi était redevable à l'activité du *Je* comme il le propose en 1794 dans la première édition de sa *Wissenschaftslehre*[29]. Fichte dit dans la phrase d'introduction que le *Je* se positionne lui-même. Mais le *Je* qui se positionne lui-même (dans la conscience de soi) est-il le même *Je* que celui dont il est conscient ?

Fichte n'a pas pu déduire l'unité de la conscience de soi au départ de l'auto-positionnement du *Je*, mais la thèse de l'importance de la conscience de soi pour la constitution de l'expérience d'objet demeurait intacte.

A cette thèse de la philosophie idéaliste transcendantale d'un *Je* conscient de soi qui est la condition et le fondement de l'unité de toute expérience, on peut opposer la thèse de la constitution du *Je* dans le processus de l'expérience. L'origine de la conscience de soi peut être fondée dans l'expérience du monde. Cette position trouve ses racines dès le XVIII^{ème} siècle chez David Hume qui interprète la conscience du *Je* comme un phénomène momentané et donné avec la conscience de la perception[30].

La conception de Hume a été modifiée par William James[31] avec l'idée que chaque sentiment nouveau et momentané du Je intègre et s'approprie tous les moments du *Je* qui l'ont précédés. Il opère une distinction entre le *Soi*, ce par quoi nous nous connaissons et qui inclut tout ce qui nous relie à notre existence corporelle, et le *Je*, conscient de ce *Soi*, qui diffère à chaque instant du précédent et qui s'approprie ce dernier. James relie ainsi le point de vue de la synthèse qui provient de la doctrine idéaliste du sujet transcendantal avec le caractère momentané de la conscience du *Je* donnée avec la séquence des moments de l'expérience selon l'interprétation de Hume[32].

Avec sa distinction entre le *Je* et le *Soi* et son interprétation de la conscience de soi comme une auto-identification qui intègre une suite d'actes, James a créé une cadre d'interprétation pour le processus de formation de l'identité.

---

[29] FICHTE Johann Gottlieb, *Werke* I (ed. I. H. Fichte), Berlin, de Gruyter, 1971, p. 98.
[30] HUME David, *A treatise of Human Nature* I,4, 6 (1739) (ed. Selby-Bigge et P. H. Niddisch), Oxford, Clarendon, 1978.
[31] JAMES William, *The Principles of Psychology*, Harvard UP, G. H. Miller, 1983.
[32] PANNENBERG W, *Conscience et subjectivité*, dans *MID*, p. 52.

Pannenberg a relevé cette distinction entre le *Je* et le *Soi* (*Ich und Selbst*), comme sujet et objet respectivement de la conscience de soi (*Selbstbewußtsein*). Il examine en détail ce problème dans *Anthropologie in theologischer Perspektive*[33].

Pour lui, la personne humaine a une structure proleptique. Le *Je*, c'est-à-dire l'identité immédiate de l'individu particulier est contingent et historique. Son être profond, son identité ultime, est à chercher en avant de lui, dans l'histoire, comme totalité de son existence. Le *Soi* n'est autre que cette destination de l'homme. L'homme vit donc dans la tension entre son *Je* contingent et son *Soi*.

La catégorie de « personne » représente la solution anthropologique de cette tension. L'homme n'existe pas uniquement comme *Je* (détaché de toute destination et donc voué au non-sens) ou comme *Soi* (idéal du moi rêvé, mais irréalisable). L'homme ne trouve son équilibre que dans la mesure où il se réalise concrètement comme « personne », c'est-à-dire comme anticipation dans le présent de ce qu'il est destiné à devenir. L'homme peut anticiper réellement le *Soi* dans son propre présent en se réalisant comme « personne »[34].

La personne ne peut être identique avec le *Je* dans sa différence au *Soi*, ni aussi dans le Soi dans sa différence avec le *Je*. La personne ne peut être identifiée uniquement avec le fait d'une conscience du *Je*, car avec le mot personne on veut dire plus qu'avec le *Je* qui se présente ponctuellement. Le mot « personne » se réfère à toute la vie d'un individu. Nous sommes toujours déjà un *Je*. On doit encore devenir « personne » quoique nous le sommes déjà toujours. « Personne » se réfère au présent du mystère qui dépasse le *Je* sur le chemin de sa destination particulière qui est encore une totalité inachevée de l'histoire unique de sa vie. Nous sommes encore en chemin vers notre *Soi*, vers la totalité de notre *Dasein*. Mais nous sommes déjà « personne » quoique pas de la même manière que nous sommes un *Je*.

La « Personne » est le présent du *Soi* dans le moment du *Je*, dans la revendication de notre *Je* à notre véritable *Soi* et dans la conscience anticipée de notre identité. « Personne » est

[33] PANNENBERG W, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Kapitel 5: *Die Identitätsproblematik*, p. 185-235 et plus particulièrement la section 2: *Das Selbst und das Ich*, p. 194-217.
[34] MÜLLER Denis, *Parole et Histoire*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 128.

le Je comme visage à travers lequel se manifeste le mystère de l'histoire encore inachevée d'un individu en chemin vers lui-même, vers sa destination[35].

C'est par cette distinction entre le *Soi* et le *Je* que Pannenberg refuse toute identification entre personne et sujet. La personne est l'anticipation du Soi dans le moment du Je.

La personne humaine n'est donc pas à comprendre comme un sujet individuel existant dans le temps, pas comme un Je qui préexiste à l'expérience du monde, mais la personne se réfère ici plutôt à la totalité de l'existence, à la réalité humaine individuelle envisagée comme un tout.

On a examiné la différence entre le *Je* et le *Soi* qui permet de définir la personne comme la présence du *Soi* dans le *Je*. La personne se réfère à la totalité de l'existence, à la réalité humaine individuelle comme un tout. Cette question de la totalité est un thème majeur dans la formation de l'identité individuelle. Mais l'être humain ne produit pas lui-même cette totalité ; elle est toujours présente au milieu de nos vies incomplètes et imparfaites caractérisées par une carence d'être. Le tout est déjà présent dans le fragment :

> « La totalité du 'Soi' qui transcende infiniment les limitations de la vie à un moment donné trouve sa manifestation présente comme personnalité. 'Personne' signifie l'être humain dans sa totalité qui transcende l'aspect fragmentaire de la réalité à portée de main[36]. »

Pannenberg précise encore cela plus loin :

Dans la personne, la totalité de la vie individuelle apparaît dans le présent. Quoiqu'à chaque moment présent la vie de l'être humain est partiellement déjà passée et partiellement encore future, cependant, dans l'instant, il est au moins implicitement présent comme un tout. Cette situation peut ensuite être définie en se tournant vers la structure temporelle de la différence et de l'identité entre *Je* et *Soi*[37].

---

[35] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 91-92.
[36] PANNENBERG W, *Anthroplogie in theologischer Perspektive*, p. 228. Cette caractéristique de conception de la personne comme une totalité est donc déjà présente dans la pensée de Pannenberg dans sa monographie de 1983 sur l'anthropologie.
[37] PANNENBERG W, *Anthroplogie in theologischer Perspektive*, p. 233.

Selon Pannenberg, un être humain est dans un sens toujours une personne. Par ailleurs l'être humain est toujours en chemin pour devenir une personne, car la totalité de son existence arrive à son achèvement seulement par l'accomplissement de sa vie. C'est sa destination finale qui caractérise l'homme comme personne pour Pannenberg.

Les hommes sont des personnes de par leur destination à Dieu, leur participation future à la vie divine. C'est l'ouverture à Dieu (*Gottoffenheit*) qui fonde réellement la personnalité. Elle se réalise comme le reconnaissait Jean Duns Scot soit comme ouverture attentive à Dieu ou comme fermeture à Dieu d'un être autonome. L'homme n'est donc pas une personne de par sa raison, ses facultés spirituelles. C'est seulement essentiellement par son ouverture à Dieu que la personnalité caractérise l'être spirituel.

L'être humain n'est pas réductible aux formes concrètes, individuelles ou sociales, que prend sa personnalité, car celle-ci se définit ultimement devant Dieu, source et justification de son existence. Ne pas définir la personne par l'identité à soi de la conscience, c'est ultimement pour la théologie chrétienne, ne pas définir l'homme à partir de lui-même, mais devant Dieu, *coram Deo*[38].

Dans sa *Théologie Systématique*, Pannenberg reconnaît l'Esprit divin comme source de la personnalité humaine :

> « Si l'Esprit divin n'était pas à l'œuvre dans l'homme, on ne pourrait reconnaître à ce dernier aucune personnalité au sens le plus profond de ce mot. Car la personnalité a affaire à la révélation intérieure de la vérité et de la plénitude totale de la vie individuelle à l'instant de son existence. L'homme n'est pas personne simplement du fait qu'il possède la conscience de soi et qu'il est capable d'affirmer son Moi propre en le distinguant de tout autre. Il ne cesse pas non plus d'être personne là où une telle identité n'a plus de consistance dans la conscience de soi, pas plus qu'il n'est sans personnalité là où cette identité n'est pas encore présente. La personnalité trouve son fondement dans la destination de l'homme et celle-ci transcende toujours sa réalité empirique[39]. »

Dans l'histoire de la vie individuelle, la personne atteint sa forme de personnalité. Chaque être humain est une personne de par sa destination. Mais la personnalité doit s'acquérir par le comportement qu'il adopte étant donné la destination de son existence, par la

[38] RIAUDEL Olivier, *La dignité de la personne humaine*, p. 51.
[39] *ThS I*, p. 271.

réponse qu'il apporte par sa vie à la question de sa destination. Nous ne devons pas comprendre les pas individuels dans le processus de construction de notre identité comme l'achèvement du *Je* comme si notre *Je* était définitivement présent et pouvait décider du contenu de son *Soi*. C'est plutôt l'inverse. L'identité d'un *Je* dans le temps au moyen duquel il reste le même à travers les moments dans la vie n'est pas un donné, c'est seulement la chose d'un moment. Le *Je* doit d'abord sa stabilité à l'identité du *Soi* qui est atteinte dans le processus de construction de l'identité. C'est une meilleure façon de comprendre la relation entre notre personnalité et notre *Je*.

> « Nous nous expérimentons comme personnes en ce que notre destinée comme êtres humains, notre *Soi*, vers la plénitude duquel nous allons toujours, est déjà toujours présent et apparaît dans notre *Je*. Que nous soyons réellement pour Dieu, cela nous apparaît brisé dans le miroir de l'histoire de notre vie terrestre, dans le moment du *Je* … Que l'être humain soit une personne n'est pas fondé en fait dans le *Je*. Notre conscience du *Je* est seulement le lieu où notre *Soi* nous apparaît, tel qu'il apparaît aux autres dans nos visages. Ce n'est pas sans un sens profond que le visage est précisément le point de départ de l'histoire du concept du mot personne[40]. »

Ces considérations sur la différence entre le *Soi* et le *Je* permettent d'apporter une clarification supplémentaire à la personnalité trinitaire divine. Nous sommes encore en chemin vers notre destination qui est constitutive de notre *Soi* et donc sur la voie de notre identité. Dans le cas des relations entre les Personnes divines, on ne peut pas trouver cet inachèvement qui caractérise notre conscience de soi dans sa finitude. Même si les Personnes trinitaires ont chacune une identité qui est médiatisée par ses relations aux deux autres, chaque Personne est totalement et pleinement identique à elle-même dans son don de soi aux deux autres. Cela est lié à l'unité et à la perfection de la vie divine[41].

Chez les êtres humains, il existe une tension et une distinction entre le *Soi* et le *Je*, entre l'essence humaine et sa concrète existence. Cette distinction ne vaut pas pour les Personnes trinitaires. Nous ne pouvons pas accepter pour les Personnes divines la moindre différence entre leur *Je* et leur être soi-même ; ce type de différence (et avec cela aussi notre mode de conscience de soi) appartient à la finitude de notre forme de *Dasein*, à notre historicité dans la succession du temps. Néanmoins l'emploi du concept de personne pour Dieu est sensé. Si cela

---

[40] PANNENBERG W, *Der Mensch als Person*, dans *Beiträge zur systematischen Theologie Band 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 168.
[41] *ThS I*, p. 487.

vaut déjà pour les hommes d'être personne par le présent du *Soi* dans le *Je*, alors l'identité du *Je* et du *Soi* dans les Personnes trinitaires est à comprendre seulement comme des marques distinctives d'une plus haute perfection de leur personnalité[42].

Peut-on néanmoins parler de conscience de soi à propos des trois Personnes ? La forme des relations des Personnes trinitaires ne dépasse-t-elle pas de manière radicale l'application de notre représentation de la conscience? Nous examinerons ce point dans la deuxième partie de ce chapitre avec la représentation que donne Pannenberg de l'intellect divin.

c. la structure exocentrique de la personne humaine – ouverture au monde et à Dieu

Pour Pannenberg, le concept anthropologique moderne d'autotranscendance, d'exocentricité ou d'ouverture sur le monde (*Weltoffenheit*)[43] a une signification centrale pour comprendre la personne humaine.

Que recouvre cette expression d'ouverture au monde ? Pannenberg se base sur les travaux de Max Scheler et d'Arnold Gehlen pour exprimer ce qui différencie l'être humain de l'animal[44]. L'homme est face au monde alors que l'animal est limité à un simple environnement fixé par l'hérédité et qui est spécifique à chaque espèce en particulier. Les animaux sont conscients seulement de traits particuliers importants pour leur espèce et auxquels ils réagissent instinctivement. L'homme n'est pas limité par son environnement mais est ouvert sur le monde. Il peut avoir toujours des expériences nouvelles et réagir aux réalités perçues avec des possibilités de réponses très variées. Il expérimente chaque objet comme une chose qu'il peut incorporer en lui-même en vue de ses projets et se construit ainsi progressivement un monde culturel qu'il pourra utiliser ultérieurement. L'homme forge son expérience personnelle seulement au départ des relations particulières qu'il a avec le monde et

---

[42] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 92-93.
[43] Ce thème d'ouverture au monde est exposé en détail dans deux chapitres des essais de Pannenberg consacrés à l'anthropologie : *Weltoffenheit und Gottoffenheit*, dans *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 5-13 ainsi que *Weltoffenheit und Gottebenbildlichkeit*, dans *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Kapitel 2, p. 40-57.
[44] SCHELER Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928)*, Darmstadt, Reichl, 1966 et Arnold Gehlen, Der Mensch : seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940), Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

les autres. Pannenberg trouve un écho de cette ouverture sur le monde dans le concept développé par Helmut Plessner de la personne humaine comme être exocentrique, c'est-à-dire qui possède la capacité d'adopter une position hors de lui-même et par là de s'autotranscender[45]. C'est parce que l'être humain en toute objectivité peut prendre du temps avec l'autre qu'il rencontre face à lui qu'il peut ensuite retourner en lui-même à partir de cet autre.

Mais cette ouverture sur le monde implique plus que cela. Elle signifie aussi que l'être humain est dirigé totalement vers une ouverture, c'est-à-dire qu'il reste toujours ouvert pour aller plus loin au-delà de toute expérience et de toute situation donnée. Il est aussi ouvert à ce qui dépasse le monde, à ce qui va au-delà de l'image du monde qu'il s'est forgée à un moment donné. La personne peut se rendre compte que les forces qui l'animent peuvent aller au-delà de toute réalisation et de tout développement et qu'elles ne sont chaque fois qu'un chemin qui le pousse vers un but inconnu. Arnold Gehlen décrivait cela comme une obligation indéterminée (*unbestimmte Verpflichtung*) qui le laissait sans repos et qui le hissait au-delà de tout degré atteint dans le développement de son existence[46]. Il avait vu également que cette tension était une racine de toute vie religieuse. Cela ne signifie pas que l'être humain crée des religions en donnant forme à cette tension indéterminée par son imagination. Il y a toujours quelque chose qui précède cela dans la formation des religions et la religion est plus que la création de l'homme. L'être humain ne dépend pas seulement de conditions particulières de son environnement, mais au-delà, de quelque chose qui lui échappe aussi souvent qu'il cherche à atteindre un accomplissement. Il y a dans l'homme une nécessité chronique, une dépendance illimitée qui présuppose quelque chose en dehors de lui qui est au-delà de toute expérience du monde. Dans cette dépendance illimitée, il présuppose un être infini au-delà du monde devant lequel il se tient, mais qu'il ne sait pas nommer. Les religions nomment « Dieu » cette entité dont l'être humain dépend dans sa requête d'infini.

> « La fondation anthropologique de l'idée de Dieu s'appuie sur la dimension exocentrique de l'être humain, qui est une ouverture sur l'autre de la réalité finie. L'être humain distingue les choses les unes des autres et se distingue lui-même de celles-ci, avec lesquelles il se sait cependant en relation. À travers cette distinction, ces réalités sont saisies comme finies par distinction d'avec leur autre, l'infini, qui est ainsi condition de possibilité de leur connaissance. Lorsque cet infini est nommé Dieu, donc

[45] **P**LESSNER Helmut, *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
[46] GEHLEN Arnold, *Der Mensch*, p. 349s.

dans un cadre historique et religieux déterminé, alors la connaissance de Dieu, 'en distinction de toute réalité finie est la plus haute capacité de poser une différence et d'être auprès de l'autre de soi-même'[47]».

On a donc vu que les êtres humains vivent de manière spécifique de manière exocentrique ou encore *extra se* (hors d'eux-mêmes) tant du point de vue de leur vie religieuse que de leur vie pratique. Ce point a d'abord été observé pour la vie religieuse quand Luther a décrit l'existence des croyants en disant qu'ils existent dans la foi *extra se in Christo* (en-dehors d'eux-mêmes dans le Christ)[48]. Ceci est précisément la description de la structure de la foi comme confiance ; quand nous avons confiance en quelqu'un, nous nous abandonnons nous-mêmes pour nous construire sur la personne en laquelle nous avons confiance. Notre présence à l'autre qui caractérise l'objectivation de notre participation avec les objets a la même structure que l'*extra nos* de la foi. L'ouverture de l'être humain sur le monde contient donc aussi implicitement la profondeur de notre dimension religieuse[49].

En résumé, pour Pannenberg, le concept d'exocentrisme est à la base de la personnalité humaine. Pour lui, l'être humain n'est donc pas originellement par soi-même mais en tant qu'être exocentrique, il atteint et développe sa personnalité grâce à sa capacité d'aller hors de soi-même et d'être dans l'autre. De plus, l'ouverture au monde (*Weltoffenheit*) de l'être humain présuppose aussi sa relation à Dieu (*Gottoffenheit*).

d. le mystère de la personne

L'homme reconnaît Dieu comme personne

L'homme est d'abord une personne du fait qu'il se trouve comme une personne vis-à-vis de Dieu. Dieu n'est pas une chose mais quelqu'un qui exerce sur son être une puissance inconnue qui a essentiellement un caractère impénétrable. Ce qui caractérise une chose est le

[47] RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu*, p. 319.
[48] Voir à ce sujet : JOEST Wilfried, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen , Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 273-274.
[49] PANNENBERG W, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, p. 68-69.

fait qu'elle soit disponible, à portée directe de main. La personne n'est jamais complètement connue et elle possède toujours une face intérieure cachée. Le Dieu biblique est essentiellement une personne car il réalise toujours du neuf, du contingent et agit toujours de manière imprévisible et montre ainsi l'aspect illimité de sa liberté. Dieu est personne de manière prééminente, car Dieu est mystérieux, volontaire et au-delà du contrôle humain.

Dans un article publié en 1963, Pannenberg précise encore cela de la manière suivante [50]:

> «… la personnification de la puissance divine est reliée à sa non manipulabilité essentielle (non simplement conditionnée selon les situations). Ce qui peut être manipulé – si pas à un moment, mais toujours en principe – devient une chose. Seulement ce qui est une personne a un côté caché, intérieur et n'est pas complètement transparent à la pensée, de façon telle qu'il se confronte comme un être indépendant. … Tout est à notre disposition, à l'exception – comme nous le croyons toujours – des autres hommes, que dès lors nous respectons comme personnes. Si cette conjecture illumine la base de la personnification religieuse, alors il est possible de comprendre pourquoi la puissance divine expérimentée dans un événement particulier était comprise comme celle d'une personne agissante. Si nous pouvons comprendre aussi le fondement divin de la totalité de la réalité comme une personne est une autre question. La solution dépend si cette totalité, comme elle s'exprime dans des événements individuels, est en principe manipulable ou non pour nous. Cette dernière option serait le cas si nous comprenions la totalité de la réalité comme une histoire d'événements toujours neufs, comme les Israélites essayaient de le faire : le Dieu de l'histoire est essentiellement personne car des événements se produisent à son initiative de manières imprévisibles. Si, au contraire, la totalité de la réalité est conçue de façon primaire sous l'idée de loi, alors le fondement de tous les événements peut difficilement être compris comme créateur et donc comme personne. C'est le cas avec la dépersonnalisation du divin dans l'histoire de la religion grecque, un processus qui a sûrement été relié à la passion des Grecs pour le normal et le rationnel. »

Dieu fait de l'homme une personne

Dieu fait de l'homme une personne, un *Tu* ; l'homme n'est pas une chose dont le Tout-Puissant dispose. Le Dieu de la Bible veut faire histoire avec l'homme et le considère comme un *Tu* pour pouvoir se révéler. Avec cette volonté de Révélation, Dieu veut dans sa fidélité éternelle faire de l'homme une personne.

[50] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 181.

L'homme est personne de par sa relation avec d'autres humains

Les hommes existent comme personnes en relation avec d'autres hommes. Ce n'est pas la rencontre proprement dite du *Je* et du *Tu* qui fonde la personnalité, mais bien le fait que dans autrui je rencontre un être qui comme moi se caractérise par une destination infinie.

Les chemins du *Tu* et du *Je* s'accomplissent dans le même monde. Le *Tu* et le *Je* sont mutuellement entrelacés de diverses manières dans leurs besoins, mais ils sont aussi malgré tout en chemin vers le même Dieu qui veut en tant que Dieu unique de tous les hommes la communion des hommes entre eux. L'être, la destination des hommes est commune aux individus dans la particularité de leurs chemins et pour cela l'un trouve seulement sa destination dans la communauté des autres, dans son rapport avec un *Tu*.

La dignité de la personne humaine

La personne désigne aussi l'être humain dans sa totalité qui transcende l'aspect fragmentaire de sa réalité à portée de main. Donc, en tant que personne, en contraste avec une simple chose, l'être humain n'est jamais complètement à la disposition d'un autre, même si on peut malheureusement disposer des individus que ce soit par la force ou par la manipulation, mais il se caractérise par un côté intérieur et par la liberté. La considération de l'importance de la totalité du *Soi* pour la personne humaine nous force à une révision du concept de personne en ce qui le concerne, à une clarification plus exacte par laquelle nous pouvons parler de la dignité personnelle de l'homme. L'étrange dignité de la personne est fondée dans le mystère de son histoire encore inachevée dans laquelle il est en chemin vers sa destination, vers son être *Soi*.

La personne humaine est implicitement dirigée vers Dieu et pour cela l'homme dans sa quête vers soi-même en rapport à Dieu, est en chemin vers Dieu, que cela lui soit explicitement un motif ou non. La Bible a spécifié la vocation de l'homme au moyen du

concept d'image de Dieu et elle a fondé là-dessus la dignité caractéristique de l'homme, l'interdiction de porter atteinte à sa vie (Gn 9,6). Notre raisonnement conduit à un résultat semblable si nous pouvons maintenant dire que la dignité caractéristique de l'homme comme personne est fondée sur ce que dans son chemin vers lui-même il se réfère à Dieu comme source de sa liberté possible, de la possibilité d'être soi-même[51].

La tradition chrétienne a justement cherché dans la création de l'homme à l'image de Dieu le fondement de sa dignité de personne. Jésus est l'image du Dieu éternel et invisible (2 Co 4, 4 ; Col 1, 15).

Tous les hommes ont à porter cette image, visible en Jésus, de l'être humain venant du ciel, de Dieu (1 Co 15, 49) ; tous doivent être formés selon cette image (Rom 8, 29). Cela signifie qu'en Jésus le destin de l'humanité lui-même a été réalisé, la destinée humaine de rendre Dieu visible dans ce monde, d'être l'image de Dieu. La dignité inviolable de tout être humain est fondée dans cette destinée. Dans la personne de Jésus-Christ, les chrétiens reconnaissent la destinée humaine d'être en communion avec Dieu. En dehors de ce point de vue d'une telle destinée humaine qui dépasse infiniment la fragilité et la misère de nos vies, on a peine à trouver un fondement pour de grands idéaux relatifs à la dignité sacrée de l'être humain et de la liberté à laquelle tout être humain en tant que personne est appelé. Le véritable amour pour l'autre ne peut y voir simplement la réponse à ses propres vœux, mais bien lire en lui le même appel à cette destinée humaine[52].

Si donc nous comprenons la personne à la lumière de sa destinée divine, on peut dès lors considérer comme appartenant à la personne tous les stades et périodes du développement humain dans lesquels le *Je* n'est pas structuré (l'embryon, par exemple) ou est plus ou moins détruit (la personne handicapée, entre autres). C'est la référence à la destinée de l'être humain qui permet toujours de reconnaître la dignité de la personne humaine.

[51] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 92.
[52] PANNENBERG W, *Der Mensch als Person*, p. 166-167.

e. le concept de personne se déduit de l'expérience religieuse

Dans ses premiers essais, Pannenberg a développé la thèse selon laquelle le concept de personne a historiquement ses racines dans la phénoménologie de la religion, soit dans l'expérimentation de Dieu comme personne, l'expérience religieuse humaine, et non pas dans l'anthropologie[53].

Dans le passé, il y a eu diverses tentatives de développement d'un concept de personnalité en lien avec l'être humain qui ont été ensuite projetées sur Dieu. Cette position a fait l'objet de critiques toujours actuelles émanant de J. G. Fichte car elle comporte la finitude de l'homme comme élément constitutif et est donc inappropriée pour désigner la puissance infinie de Dieu qui détermine toute la réalité.

Cette dissolution du concept de personnalité de Dieu résulte aussi de l'observation du caractère personnel de l'homme qui est loin d'être évidente. L'homme peut être traité comme un objet et l'expérience des réalités ne témoigne pas toujours du caractère de dignité inviolable de la personne humaine. L'idée de personnalité ne peut pas être atteinte par simple référence à l'humain.

Il vaut donc mieux chercher l'origine du concept de personnalité dans l'expérience religieuse. L'Ancien Testament nous a donné son meilleur concept de la personnalité en décrivant l'homme comme créé à l'image de Dieu et le concept moderne de personne est a été élaboré par la théologie chrétienne à partir de la Christologie et de la doctrine de la Trinité.

Dès lors, si le concept de personne se base sur une expérience religieuse de la réalité, il n'est pas intrinsèquement anthropomorphique de décrire en termes personnels une réalité qui est en-dehors de notre contrôle.

> « Vu de cette façon, le concept d'une personnalité pour Dieu n'implique pas des limites qui viendraient contredire l'idée de sa Toute-Puissance, mais il exprimerait plutôt son caractère d'indisponibilité, de non manipulabilité (*Unverfügbarkeit*), sa sainteté. C'est en même temps

[53] PANNENBERG W, *Die Frage nach Gott,* dans *GsT I,* p. 361-386, spécialement p. 381-386.

fondamentalement distinct d'un mode de représentation anthropomorphique tout en étant apte à rendre plus intelligible le discours anthropomorphique rencontré dans le langage religieux[54]. »

On peut encore formuler une remarque sur l'origine de la personnalité à partir de considérations christologiques. De même que Jésus a gagné sa personnalité humaine de par sa relation au Père, qui dans son cas particulier est celle du Fils de Dieu, ainsi la personnalité humaine est pour tous fondée dans la relation au Dieu personnellement expérimenté. Si l'on examine l'histoire de l'autocompréhension de l'homme comme « personne », elle ne se présente pas comme si l'homme s'était compris lui-même comme « personne » et avait ensuite transféré cette représentation sur la divinité, qui aurait été pensée ensuite analogue à la personne humaine. En réalité même si le sens du mot personne à ses débuts, pris comme visage, s'est formé à partir de l'expérience entre les êtres humains, il n'a acquis son poids spécifique que par son lien avec l'expérience de Dieu. Les approches vétérotestamentaires de l'idée de la dignité intangible de la personne ont leur source dans la pensée de sa ressemblance à Dieu. N'a-t-on pas de cette idée de l'image de Dieu en l'homme l'expression vétérotestamentaire pour ce que nous appelons personnalité[55] ?

La conception grecque de l'homme comme vivant ayant la parole (*dzôon logon echon*), comme homme pourvu d'intellect a été pensée comme participation de l'homme au *Logos* divin (en raison de son essence intellectuelle). L'évaluation de l'individu humain qui vient du christianisme est seulement compréhensible à partir de la compréhension chrétienne de l'amour de Dieu pour l'homme. Ensuite l'emploi de l'idée de personne dans la doctrine de Dieu du christianisme ne s'explique pas par un transfert anthropologiquement motivé, mais bien par la problématique interne d'unité et de multiplicité dans l'expérience chrétienne de Dieu elle-même, qui a eu recours à des spécifications existantes (être, essence et personne) mais qui a défini par-là à nouveau le sens de ces désignations au départ de la thématique spécifique de cette expérience de Dieu[56]. La christologie et la doctrine de la Trinité ont été le point de départ d'un enregistrement plus précis de la personnalité humaine. Elles ont permis de définir la différence entre personne et substance ainsi que la signification relationnelle de la personnalité. Ainsi la personne de l'homme se présente comme un reflet de sa destination à la communion avec Dieu et pas comme une subjectivité que l'homme aurait depuis toujours

[54] PANNENBERG W, *Die Frage nach Gott*, dans *GsT I*, p. 384.
[55] PANNENBERG W, *Die Frage nach Gott*, dans *GsT I*, p. 382.
[56] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 94.

de par lui-même. Définie ainsi, la personne autorise l'homme à l'indépendance créatrice vis-à-vis du monde et sa subjectivité est ainsi sursumée (*aufgehoben*) dans la personne comme un moment de la personnalité.

2. Fondements de la doctrine trinitaire

2.1 – La doctrine de la Trinité précède la doctrine de Dieu

Comme nous l'avons signalé ci-dessus, dans la *Théologie Systématique* le chapitre V consacré à la présentation de la doctrine trinitaire suit directement le chapitre IV qui traite de la Révélation de Dieu et précède le chapitre VI qui développera le thème de l'unité de l'essence divine et de ses attributs. Cette approche s'écarte de la méthode mise en place depuis la haute scolastique qui commence avec l'existence du Dieu unique, son essence et ses attributs avant d'aborder la doctrine trinitaire. La compréhension chrétienne de la doctrine de Dieu se présente chez Pannenberg comme la Trinité du Dieu unique suivie de l'unité du Dieu trinitaire.

Dans l'histoire de la doctrine chrétienne sur Dieu, les conceptions de la Trinité étaient généralement déduites de concepts de l'essence divine, à savoir de l'esprit divin ou de l'amour divin, deux argumentations que l'on peut justifier au départ des affirmations johanniques : « Dieu est Esprit » (Jn 4, 24) et « Dieu est Amour » (1 Jn 4, 8).

Déduction de la Trinité à partir d'un concept d'essence du Dieu unique comme Esprit

Malgré une insistance sur le fait que la doctrine de la Trinité est une affaire de foi, Thomas d'Aquin dans la Somme théologique a néanmoins construit sa doctrine de Dieu au départ du concept de Dieu unique comme Esprit et en a dérivé ensuite les énoncés

trinitaires[57]. Il part de Dieu comme cause première du monde pour en déduire ses attributs et sa nature spirituelle qui permet de penser des processus intradivins compris comme actions. Cela lui permet de parler ensuite de relations intradivines et à partir d'elles de personnes qu'il comprend comme des relations subsistantes. C'est ainsi que Thomas d'Aquin donne à son traité de Dieu une forme qui va devenir classique et qui est donc construite par une déduction des trois Personnes à partir de la notion de l'essence unique de Dieu.

Gilbert de la Porrée, dans la première moitié du XII^{ème} siècle, avait déjà tenté de développer une tradition alternative[58]. Pour lui, seule la raison peut accéder à une connaissance de l'unité de Dieu, mais la Trinité est une vérité de foi non déductible de cette unité et connue par la Révélation. Il s'opposait en les accusant de « sabellianisme » à toute tentative de déduction de la Trinité à partir de l'unité de Dieu.

Dans la théologie protestante ce caractère du traité de Dieu de la haute scolastique a été abandonné après avoir considéré que la Trinité ne pouvait être connue que par la Révélation et devait être fondée sur l'Écriture.

En 1780, Lessing redécouvrit la fondation de la Trinité au départ du concept d'Esprit comme expression de l'autocompréhension de Dieu dans sa conscience de soi[59].

Cette idée trouve un achèvement classique dans la doctrine de Dieu de Hegel. Dans ses *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* pour exprimer la structure trinitaire de la vie divine, Hegel part du concept d'Esprit, comme conscience de soi, subjectivité absolue, dont découle une autodifférenciation dans laquelle le sujet reste toujours un avec lui-même.

> « Dieu est Esprit, c'est-à-dire un pur contenu que nous appelons Dieu en trois Personnes, c'est-à-dire le mystère de Dieu. Dieu est Esprit, l'activité absolue, acte pur, c'est-à-dire subjectivité, personnalité infinie, différenciation infinie de lui-même, en tant que divinité concrète, objective, comme les mots de Fils, engendrement l'expriment ; mais cette différenciation est dans le concept éternel, c'est-à-dire maintenue dans l'universalité comme subjectivité absolue[60]. »

---

[57] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I^{a} Q14 et Q19. A partir de la conception de Dieu comme cause première, Thomas d'Aquin en déduit sa nature spirituelle comme essence connaissante (Q14) et voulante (Q19).
[58] GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum de Trinitate*, PL 64, 1279C.
[59] LESSING Gotthold Ephraim, *L'Éducation du genre humain (1780).*
[60] HEGEL G W F, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 57.

Ici, la représentation de Dieu comme Esprit part de l'unité du sujet pour exprimer la Trinité des Personnes comme autodéploiement de ce sujet. Mais Hegel adopte également une autre dérivation des déterminations trinitaires en interprétant ensuite l'unité de Dieu à partir de la communion d'amour des Personnes[61]. Hegel traite alors de manière équivalente la structure trinitaire à partir de la représentation de Dieu comme Esprit et de Dieu comme Amour, alors que ces deux représentations sont différentes au départ. À partir de la représentation de Dieu comme Esprit, la pluralité des Personnes est pensée comme autodéploiement de l'unité du sujet et à partir de la représentation de Dieu comme Amour, l'unité du sujet est le résultat de la communion d'amour d'une pluralité de Personnes. La pluralité des Personnes est dans ce cas originaire et l'unité de Dieu n'est réelle qu'en elle. La subjectivité est ici attribuée aux Personnes et non pas à l'unité d'amour qui les unit dans un don réciproque.

> « Nous n'avons pourtant pas affaire à un trithéisme ou à un dithéisme, car les Personnes du Père et du Fils ne sont ce qu'elles sont que dans l'abandon de leur autonomie l'une par rapport à l'autre, et n'existent que dans un tiers, l'Esprit, qui les unit, mais qui à son tour n'est rien pour lui-même, n'étant que l'Esprit de communion entre le Père et le Fils. Les Personnes trinitaires ne reçoivent leur personnalité spécifique que du fait de ce don de soi réciproque[62]. »

Dans le manuscrit de ses *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hegel n'avait pas conscience de la différence structurelle entre l'idée d'Amour et la structure monologique de la conscience de soi. Le concept d'Amour s'y tient au même niveau que celui de l'Esprit lorsqu'il s'agit de décrire la structure logique du concept.

Isaak August Dorner a fait alors dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle la proposition de parler de trois manières d'être de Dieu plutôt que de trois Personnes[63]. Cette proposition de Dorner a été reçue par Karl Barth quand il a renouvelé la doctrine d'une Trinité immanente[64]. Barth ne voulait plus dériver la Trinité à partir d'un concept de Dieu comme Esprit mais bien à partir de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Mais dans sa *Dogmatique* il a développé l'idée d'un Dieu trinitaire à partir du concept formel de la Révélation comme autorévélation et

---

[61] HEGEL G W F, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 75.
[62] PANNENBERG W, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, dans *GsT II*, p. 96-111. La traduction de l'extrait cité est celle de MÜLLER Denis, *Subjectivité de Dieu et doctrine trinitaire* dans *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 186.
[63] DORNER Isaac August, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1883, p. 28s.
[64] BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik* KD I/1, p 378.

non pas à partir du contenu de cette Révélation, de la révélation historique de Dieu comme Père, Fils et Esprit. Ce concept de Révélation comporte un sujet de la Révélation, un objet de la Révélation et également la Révélation elle-même comme différents moments liés les uns aux autres. La triple identité de Dieu qui est impliquée dans le concept même de Révélation – Révélateur, Révélé et Révélation – est le fondement de sa doctrine trinitaire. Barth développe les déterminations trinitaires à partir de la proposition « Dieu se révèle comme Seigneur ». La Trinité ne découle pas seulement de la Révélation de Dieu à l'homme mais déjà du Dieu éternel comme Trinité immanente. Dieu est le sujet de sa Révélation et le sujet qui se révèle est unique. Il n'y avait dès lors plus moyen de penser une multiplicité de Personnes dans le Dieu unique mais bien trois manières d'être de l'unique subjectivité de Dieu[65].

Le problème fondamental qui se pose ici est que cette dérivation trinitaire au départ d'un concept de Dieu unique aboutit ainsi à une contradiction avec la doctrine trinitaire elle-même : la dérivation des différences trinitaires à partir d'une autodifférenciation de l'Esprit divin dans la conscience de lui-même conduit à une suppression de la Trinité des Personnes dans la représentation d'un Dieu unique personnel[66].

Déduction de la Trinité à partir d'un concept d'essence du Dieu unique comme Amour

On peut mentionner ici la tentative de Richard de Saint-Victor, dans son traité sur la Trinité, de déduire la Trinité du concept de Dieu comme *summum bonum* qui inclut l'idée d'amour[67]. Son argumentation présente deux avantages par rapport à la déduction de la Trinité au départ du concept de Dieu comme Esprit, à savoir :

- elle conduit à l'idée en Dieu d'un vis-à-vis personnel.

- elle permet de distinguer l'Esprit comme une troisième personne, ce qui est plus évident que de se représenter Dieu comme un Esprit qui se pense et s'aime lui-même.

---

[65] *ThS I*, p. 385-386.
[66] *ThS I*, p. 383.
[67] RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Paris, Cerf (coll. Sources Chrétiennes), 1959, Livre 3, Chap. II.

Le problème dans cette représentation est de discerner comment les trois Personnes sont constituées. Est-ce au départ de l'Amour ? Sont-elles par ailleurs déjà présupposées pour se représenter ensuite une relation d'amour entre elles ? Si les Personnes de la Trinité sont la production de l'Amour, il faut alors qu'il y ait un sujet premier de l'amour dont les autres Personnes sont produites. Mais cela implique l'idée d'un sujet divin et on a alors deux Personnes divines qui sont subordonnées à la première et lui sont donc d'un rang inférieur.

Le verset de saint Jean n'a pas le sens de dire que Dieu aime, mais de le définir comme Amour. On ne peut pas en déduire une représentation de Dieu comme un sujet qui aime.

Les nombreuses tentatives dans l'histoire de l'élaboration d'une doctrine de Dieu ayant eu pour but de déduire la Trinité à partir de Dieu comme Esprit ou à partir de l'idée de Dieu comme Amour n'ont pas donné de résultats satisfaisants.

Aucune déduction de la pluralité des personnes divines à partir d'un concept d'essence du Dieu unique, que ce soit comme Esprit ou comme Amour n'a pu éviter une double problématique :

- celle du subordinatianisme qui consiste à dériver les Personnes du Fils et de l'Esprit de la Personne du Père, source et origine de la divinité, en les soumettant à sa monarchie ; la pluralité des Personnes ne peut être fondée sur une représentation de l'amour divin sans avoir recours à la subjectivité de l'amour divin qui engendre les autres Personnes.

- celle du modalisme qui, en faisant dériver les trois personnes de l'unité de l'essence divine, met en avant trois modes différents de présence et d'action du Dieu unique ; c'est une conséquence de la déduction de la doctrine trinitaire à partir de la conscience de soi divine.

Pour décider de l'ordre dans lequel il faut aborder la doctrine de Dieu, il faut se poser la question du rapport entre l'unité et la Trinité de Dieu. Peut-on dériver la Trinité de l'unité ? Si l'on peut déduire la Trinité de Dieu à partir de son unité, il est évidemment justifié de traiter d'abord de la question de l'unité de Dieu avant de développer la doctrine trinitaire. Mais cet ordre de présentation peut également être compris comme l'introduction d'un complément d'énoncés sur le Dieu unique avec des énoncés trinitaires. Les déterminations de l'unité de Dieu seraient donc insatisfaisantes par elles-mêmes et la nécessité de compléter la doctrine du

Dieu unique par des énoncés trinitaires rendrait cette doctrine plus ou moins superflue[68]. Pour Pannenberg il ne s'agit pas de déduire la Trinité à partir d'un concept du Dieu unique.

Pour fonder la doctrine trinitaire, il faut partir de la manière dont les Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit se présentent au cours de la Révélation et des relations qu'elles entretiennent entre elles. C'est cela qui fonde l'exigence de l'élaboration d'une doctrine de la Trinité au départ des Ecritures et de l'économie du salut.

Certes, Pannenberg admet qu'il faut avoir une précompréhension de Dieu avant de parler de la Trinité, mais cette précompréhension ne doit pas émaner d'une conception philosophique mais bien de la compréhension que la religion d'Israël a eue de Dieu et telle qu'elle s'est modifiée dans la relation de Jésus à son Père.

> « C'est seulement avec la question de l'essence et des attributs du Dieu trinitaire que l'on peut traiter de l'unité de ce Dieu afin d'échapper aux apories inévitablement liées aux tentatives de dériver la Trinité de la Personne du Père ou bien de l'unité de l'essence divine[69]. »

2.2 - La Révélation de Dieu en Jésus-Christ

Pannenberg base donc sa doctrine de la Trinité sur l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ et non pas sur base d'un concept philosophique de Dieu. C'est le grand mérite de Karl Barth d'avoir relié la doctrine de la Trinité à la Révélation dès les prolégomènes de sa *Dogmatique*. Comme Pannenberg le souligne notamment lors d'une interview accordée en 2001[70] :

> « J'ai toujours été impressionné par son insistance sur le fait que Dieu doit intervenir en premier lieu en théologie et que la même chose doit être dite pour Jésus-Christ. Dieu, comme révélé en Jésus-Christ, vient en premier et ne peut être remplacé par rien d'autre. Ainsi, dans cette mesure, je reste toujours influencé par Karl Barth. »

---

[68] *ThS I*, p. 367-368.
[69] *ThS I*, p. 390.
[70] « *Confessions of a Trinitarian Evolutionist* » publiée sur le site http:/www.metanexus.net.

La doctrine chrétienne trinitaire a sa source dans la prédication et la vie de Jésus suivie de l'annonce de Jésus-Christ par les Apôtres. Son origine doit être cherchée dans le témoignage révélé des Écritures.

Dans la section 1 du chapitre V de sa *Théologie Systématique*[71], Pannenberg analyse en détail, avec de multiples références au Nouveau Testament, la genèse de la compréhension trinitaire du Fils et de l'Esprit au départ du message de Jésus, de son annonce de la proximité du Royaume du Dieu de la foi juive. On peut en synthétiser les éléments suivants :

- La désignation de Dieu comme Père englobe l'ensemble des traits de la compréhension de Dieu qui apparaît dans la prédication de Jésus. Dans sa prédication, il y a un accent tout particulier sur la bonté paternelle vis-à-vis de sa Création qui s'exprime toujours en lien avec l'accomplissement proche de son Règne. Le message de Jésus reliait l'attention paternelle du Créateur au thème eschatologique de l'accomplissement prochain du Royaume de Dieu.

- Le Père céleste que Jésus annonçait était tellement lié à la venue de Jésus et à son action qu'il ne restait plus place pour un autre discours sur Dieu. Ce fait était à la base de la désignation de Jésus comme Fils. Jésus se désignait ainsi dans sa relation au Père et dans sa soumission à la volonté de celui-ci par la réalisation de sa mission comme révélation de l'amour de Dieu.

- Jésus a été établi dans la dignité de Fils de Dieu par sa résurrection et, par ailleurs, le Fils de Dieu se tient aussi de toute éternité à côté de Dieu. A partir de l'idée de préexistence, l'action et la vie de Jésus se présentaient comme l'envoi du Fils dans le monde.

- À la lumière de Pâques, le Fils de Dieu était révélé comme le Messie attendu et pouvait être invoqué par le titre de Seigneur (*Kyrios*) qui impliquait la pleine divinité du Christ.

- L'Esprit de Dieu est aussi nommé explicitement. Jésus est ressuscité selon la force de l'Esprit. C'est le même Esprit qui donnera la vie éternelle à nos corps mortels. Cet Esprit est donné aux croyants et Jésus lui-même était rempli de l'Esprit-Saint qui le rendait capable de

[71] *ThS I*, Chapitre V, section 1 : *Le Dieu de Jésus et les débuts de la doctrine trinitaire*, p. 338-364.

prononcer les paroles de Dieu. Par l'Esprit les croyants ont part eux aussi à la relation filiale de Jésus au Père.

C'est avec l'implication de l'Esprit dans la présence de Dieu au cœur de l'action de Jésus et la communion du Fils avec le Père que le cadre de la doctrine trinitaire a trouvé une forme achevée et définitive dans la compréhension chrétienne de Dieu. L'appartenance réciproque du Père, du Fils et de l'Esprit y était explicitement soulignée. La doctrine ultérieure de l'Eglise devait préciser leurs relations.

3. Principe d'autodistinction

La distinction entre les Personnes de la Trinité doit s'élaborer à partir de la relation intérieure du Fils au Père et à l'Esprit. On aurait pu la fonder au départ de leur agir distinct dans leurs domaines d'action respectifs. Mais cette manière de l'envisager ne correspond pas aux données bibliques.

> « La distinction du Père et du Fils est fondée dans un même événement, dans la prédication de Jésus sur Dieu et son Royaume à venir, et le discours sur le Saint-Esprit est lui-même associé à cet événement[72]. »

Jésus a exprimé son autodistinction par rapport au Père. Y correspond la distinction entre l'avenir du Règne de Dieu et son actualisation en la personne de Jésus.

L'histoire de Jésus, comme histoire du Fils, dans son autodifférenciation d'avec le Père et l'Esprit, est le point de départ pour fonder les différences et les relations intratrinitaires et cette connaissance n'est possible qu'à partir de la Révélation apportée par le Fils et non pas en fonction des domaines d'activité différents du Dieu unique dans le monde. C'est seulement *a posteriori* que l'on peut associer aux personnes distinctes des aspects spécifiques de l'action divine unique dans le monde[73].

---

[72] *ThS I*, p. 354.
[73] *ThS I*, p. 355.

Les conciles de Nicée et de Constantinople ont affirmé, avec la pleine divinité du Fils et de l'Esprit, que les formes de la présence et de la Révélation de Dieu dans le monde sont en unité essentielle avec le Dieu transcendant et sont également aussi bien transcendantes qu'immanentes au monde[74]. Mais la représentation d'une activité divine unique n'est pas un fondement permettant de penser des personnes distinctes[75].

Les Pères de l'Eglise avaient compris que la conception de trois Personnes divines impliquait leurs relations mutuelles. Les Cappadociens malheureusement maintenaient l'idée ancienne que le Père était la source et le principe de la divinité dans la Trinité.

Le principe d'autodistinction des Personnes était donc traditionnellement utilisé pour déduire les personnes du Fils et de l'Esprit à partir du Père, mais cela mettait l'accent sur la personne du Père dans la Trinité.

Pannenberg va proposer une radicale réinterprétation de l'autodistinction qu'il développe dans la ligne de la compréhension de la personne chez Hegel.

Dans la présentation du concept de personne que l'on a donnée ci-dessus, on a mentionné la conception de Hegel selon laquelle l'essence d'une personne repose dans le fait de se donner soi-même à un autre afin de pouvoir ainsi gagner sa propre identité à partir de l'autre.

> « Par cette idée profonde que c'est l'essence de la personne d'exister par le don de soi à une autre personne, Hegel a compris l'unité dans la Trinité comme unité du don, donc comme unité qui ne se réalise que par l'acte de ce don réciproque. Il a ainsi conçu l'unité de Dieu avec une intensité et une vigueur sans précédent, non en affaiblissant la triple personnalité, mais au contraire en accentuant fortement l'idée de la personnalité du Père, du Fils et de l'Esprit[76]. »

Pour Pannenberg, cette pensée de Hegel constitue le plus haut point dans l'éclaircissement conceptuel de la doctrine de la Trinité en ce qui concerne la relation entre la Trinité et l'unité de Dieu.

---

[74] *ThS I*, p. 360.
[75] *ThS I*, p. 362.
[76] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 224.

Pannenberg en retient que le concept de dépendance est rattaché à celui d'autodistinction. Celui qui se différencie lui-même d'un autre dépend de cet autre pour sa propre identité. La personnalité implique une idée de corrélation.

Comme on l'a montré ci-dessus dans la présentation de la dimension relationnelle de la personne, Pannenberg a trouvé dans la tradition de la doctrine de la Trinité cet aspect fondamental de corrélation qui caractérise la personne, chez Augustin, Richard de Saint-Victor et Jean Duns Scot :

> « Partant de la doctrine de la Trinité de type augustinien, Richard de Saint-Victor a défini la personne comme 'ex-sistensia', comme un état (sistere) qui se reçoit d'un autre (ex). C'est seulement dans ce vis-à-vis d'une relation d'origine que la personne est 'incommunicable' : c'est seulement par rapport au Père que le Fils est Fils et rien d'autre. Aux environs de l'an 1300, Duns Scot a encore approfondi ce concept de personne. D'après lui, la relation de l'homme à Dieu dans sa double possibilité, soit d'attention et d'ouverture à Dieu, soit de repliement égoïste et de fermeture à Dieu, est le lieu de la personnalité humaine[77]. »

4. Principe d'autodifférenciation mutuelle

En appliquant ce principe d'autodistinction aux personnes de la Trinité, Pannenberg exprime une thèse importante qui est au fondement de sa doctrine de la Trinité. Pour exprimer concrètement la forme des relations intratrinitaires, Pannenberg met en avant un principe mutuel de relation, un principe d'autodifférenciation mutuelle, entre les trois personnes que l'on peut exprimer comme suit.

Chacune des trois personnes de la Trinité est dans une relation extatique (*ekstatisch*) avec l'une des deux autres, ou avec les deux autres, et elle trouve dans cette relation sa particularité, son identité personnelle. Le Père n'est Père que dans sa relation au Fils, par son engendrement et son envoi dans le monde. Le Fils n'est Fils que par son obéissance à son envoi par le Père, ce qui inclut donc aussi la reconnaissance de son identité de Père. L'Esprit

[77] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 437.

n'existe qu'en tant Esprit hypostatique qui glorifie le Père dans le Fils et dans le Fils l'envoyé du Père.

> « Chacune des trois personnes n'est pour elle-même qu'en étant pour les deux autres. Le Père n'existe comme Père distinct du Fils qu'en se donnant tout entier au Fils ; le Fils n'existe comme Fils qu'en étant tout entier élan d'amour pour le Père. Le Père n'existe pas d'abord comme personne constituée en elle-même et pour elle-même, c'est l'acte d'engendrer le Fils qui le constitue 'personne'. S'il n'y avait pas le Fils, il ne serait pas le Père, c'est bien évident. Chaque personne n'est soi qu'en étant hors de soi. Elle est posée dans l'être en étant posée dans l'autre. Dans le Père, dans le Fils, dans le Saint-Esprit, il y a impossibilité absolue du moindre repliement sur soi[78]. »

La personnalité humaine partage avec les personnes de la Trinité le fait d'être en relation avec d'autres, d'acquérir leur « être Soi » hors d'elles-mêmes, de façon extatique. Historiquement, ces traits de la personnalité humaine ont même été découverts à la lumière de la doctrine trinitaire, en appliquant à l'anthropologie sa notion de personne constituée par ses relations aux autres.

Il y a de ce fait des différences significatives entre la personnalité humaine et la personnalité divine du Père, du Fils et de l'Esprit. La plus importante de ces différences est que la personnalité humaine n'est pas aussi exclusivement constituée par la relation à une ou deux autres personnes comme c'est le cas dans la vie trinitaire de Dieu. Le *Je* humain, en tant qu'individu, est défini mais aussi toujours différencié par sa relation à d'autres personnes. Pour les Personnes trinitaires, leur existence en tant que personne est totalement réalisée par leurs relations réciproques déterminées, si bien qu'elles ne sont rien en-dehors de ces relations. Cela est étroitement lié à une seconde différence. Dans le cas de la personnalité humaine, le *Je* et le *Soi* sont distingués dans la conscience de soi. Si nous étions totalement constitués par un vis-à-vis personnel déterminé, et par une relation déterminée avec lui, alors il n'y aurait plus de place pour une distinction entre le *Je* et le *Soi*, pas plus que pour la conscience de soi. Pour les personnes trinitaires, Le Fils est entièrement lui-même dans sa relation au Père, et le Père entièrement lui-même dans sa relation au Fils. L'Esprit n'est dans son indépendance personnelle rien d'autre que l'Esprit de l'unité du Père et du Fils. Et cette

[78] VARILLON François, *Joie de croire, joie de vivre*, Centurion, Paris, 1981, p. 139-140.

unité est l'objet de son action qui est toujours déjà réalisée dans la communion éternelle de la vie divine[79].

Cette reconnaissance du fondement de l'unité de la Trinité par le don réciproque et total des Personnes et le renoncement à soi a été exprimée antérieurement par Pannenberg en ces termes :

> « La relation de Jésus avec le Père est en effet caractérisée entièrement par le don du Fils au Père, celle du Père avec Jésus par la reconnaissance de Jésus comme Fils, que manifeste sa Résurrection. Le Saint-Esprit pousse au don de soi à Jésus dans une confiance inspirée par la foi et par la louange de la confession. Inversement, ce qui constitue le contenu de cette confession c'est le don du Christ aux hommes par obéissance à la volonté du Père, qui invite tous les hommes à la confiance en lui, de sorte que, dans le don de Jésus à sa mission, l'amour du Père pour les hommes, ses enfants, s'est manifesté. En conséquence le Saint-Esprit ne communique pas seulement la communion à Jésus par le don de soi à Jésus, mais aussi la communion du Fils - et des fils - avec le Père. Dans le mouvement intense de ce don réciproque se réalise en l'événement de la Révélation l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit[80]. »

5. Relations entre les Personnes trinitaires

L'autodifférenciation mutuelle entre le Père, le Fils et l'Esprit constitue la forme concrète des relations intratrinitaires. Dans cette section, nous allons mettre en évidence trois conséquences importantes qui résultent de l'application aux relations intratrinitaires de ce concept fondamental de la doctrine de la Trinité développée par Pannenberg. Les trois sous-sections qui suivent vont traiter des relations proprement dites entre les Personnes divines, leur autodifférenciation mutuelle, ainsi que des implications qui peuvent en être dégagées pour la terminologie classique utilisée pour désigner les relations intratrinitaires. On terminera par les conséquences que l'on peut tirer du concept d'autodifférenciation en ce qui concerne l'unité des trois Personnes. Ce dernier développement permettra de faire le lien avec la deuxième partie de notre chapitre premier qui traitera spécifiquement de l'essence de Dieu et de ses attributs.

---

[79] *ThS I*, p. 553-554.
[80] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 225.

5.1 – La distinction des Personnes divines

Comment fonder l'idée trinitaire de Dieu à partir de la révélation de Dieu en Jésus-Christ si on ne peut trouver nulle part, ni dans les paroles de Jésus, ni dans les témoignages du Nouveau Testament, une formulation explicite de l'existence du Dieu unique dans les trois Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit Saint[81] ?

Il y a des formulations trinitaires dans le Nouveau Testament. On y trouve des références aux trois Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit, mais on ne peut néanmoins déduire de ces formulations une théologie trinitaire en tant que détermination des diverses relations entre les trois Personnes.

Pannenberg, lui, en présente principalement trois[82] :

- la mention de baptiser au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint en Mt 28, 19 ; la formule n'offre pas un fondement suffisant même si elle a joué un rôle significatif dans le développement de la doctrine trinitaire.

- des formules qui nomment simplement à la suite les trois Personnes, comme 1 Jn 5, 7 s ou celle de bénédiction dans 2 Co 13, 13, par exemple.

- le récit du baptême de Jésus en Mt 3, 16-17 ; mais Jésus n'y apparaît pas comme participant de la Trinité au sens de la doctrine trinitaire ultérieure.

On ne trouve pas de doctrine de la Trinité expressément formulée dans l'Écriture[83]. On y trouve bien des expressions univoques de la divinité du Fils et de l'Esprit, mais sans pouvoir

---

[81] *ThS I*, p. 392.
[82] *ThS I*, p. 392-394.
[83] Dans l'article : RIAUDEL Olivier, *L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire chez Wolfhart Pannenberg*, dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (ed.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle* (Cogitatio Fidei 266), Paris, Cerf, 2008 , l'auteur analyse la crise de la

déterminer facilement comment elles se rapportent à la divinité du Père que le Nouveau Testament a en vue comme une évidence quand il parle de Dieu. On a cherché à comprendre la divinité du Fils et de l'Esprit à partir de celle du Père. Les Pères grecs ont fait procéder le Fils et l'Esprit du Père comme source et origine et la théologie occidentale a interprété le Fils et l'Esprit comme expressions de la conscience et de l'affirmation de soi du Père. Ces interprétations intègrent des énoncés scripturaires dans une vision que l'Écriture ne développe pas. Ces démarches répondent bien aux divers témoignages bibliques mais le travail systématique qui a été entrepris pour suivre ces voies n'a pu empêcher de dériver la subordination de la divinité du Fils et de l'Esprit à celle du Père, d'une part, et de réduire ces deux personnes au Père comme seul sujet de la divinité, d'autre part[84].

Le souci d'une justification de la doctrine trinitaire au départ de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ provoqua un retour au témoignage des Écritures. Karl Barth avait pensé résoudre le problème en dérivant la Trinité à partir du concept de Révélation, plus précisément au départ de la phrase : « Dieu est le Seigneur » et développait les énoncés trinitaires à partir de la représentation formelle de Dieu qui est exprimée dans cette phrase. Dès les prolégomènes à sa Dogmatique, la question de la Trinité apparaît chez Karl Barth comme l'analyse des mots : *Dieu dit*. Qui parle ? – Le Seigneur. Que fait le Seigneur quand il parle ? – Il se révèle. De quoi parle-t-il ? Qu'est ce qui est révélé ? – Le Seigneur.

Pannenberg fonde ses énoncés trinitaires au départ du contenu de la Révélation et non pas du concept même de Révélation. Pour fonder la doctrine trinitaire sur le contenu de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, il faut partir de la relation de Jésus au Père, selon l'expression qu'elle a trouvée dans le cadre de l'annonce du Royaume de Dieu. Les énoncés du Nouveau Testament sur la divinité de Jésus sont ultimement basés sur le rapport filial de Jésus à son Père[85].

---

légitimité scripturaire de la doctrine trinitaire qui a amené à fonder la doctrine sur la Révélation. Pour Karl Barth, la foi en la Trinité ne peut se fonder sur quelques versets bibliques et il conçoit le lien entre théologie trinitaire et Révélation à partir de la Parole de Dieu qui est Dieu lui-même dans son autorévélation (KD I/1, §8 et 9). Pannenberg va se baser sur la prédication de Jésus sur le Royaume et développer sa doctrine trinitaire à partir de la distinction que Jésus fait entre lui et le Père et la fonde dès lors sur le contenu de la Révélation et non plus sur une représentation formelle de cette Révélation. Dans sa théologie trinitaire, l'exégèse sera donc mise au service d'une tentative de reconstitution de l'histoire de la confession trinitaire dans la pensée de la christologie du christianisme primitif.

[84] *ThS I*, p. 395.

[85] *ThS I*, p. 396.

Hegel pour sa part comprenait l'autodistinction de Jésus par rapport au Père comme une division du sujet divin dans sa contrepartie ; la conscience de soi de l'Esprit absolu était une autorévélation à soi-même qui fondait la possibilité de sa révélation *ad extra*.

Le lien très étroit entre Jésus comme Fils et le Père, et leur distinction, conditionnent la compréhension de l'Esprit comme une troisième personne distincte liée de la façon la plus étroite à leur communion. La doctrine trinitaire s'élabore alors comme une relecture de la relation de Jésus au Père et à son Esprit[86].

Autodifférenciation du Fils par rapport au Père

Il faut partir de la relation de Jésus au Père telle qu'on la trouve dans le message de l'annonce du Royaume de Dieu. Jésus a exprimé son autodistinction par rapport au Père. Il lui correspond la distinction entre l'avenir du Royaume de Dieu et son actualisation en la personne de Jésus.

La manière dont Jésus a parlé du Père est la seule façon d'entrer dans sa connaissance. Dieu ne peut être connu que par le Fils (Mt 11, 27). Les paroles de Jésus sur son Père sont résumées dans les trois premières demandes du *Notre Père* : l'appel aux hommes à le reconnaître comme Dieu en sanctifiant son nom, l'annonce de la proximité de son Règne pour que sa volonté soit faite sur la terre comme elle s'opère aussi dans le ciel. La sanctification du nom du Père par les hommes est le but de la mission de Jésus et son titre de Fils doit être rapporté à sa prédication de la venue du Royaume du Père.

Dans sa prédication, Jésus se distingue du Père et se subordonne comme créature à sa volonté et c'est précisément dans son autodistinction de Dieu que Jésus se montre le Fils de Dieu. C'est en se distinguant du Père et en se soumettant à sa volonté comme il l'exigeait de tous dans sa proclamation du Royaume de Dieu que Jésus se montre comme Fils de Dieu et dans son unité avec le Père qui l'a envoyé (Jn 10, 30).

[86] *ThS I*, p. 396 et 397.

Dieu dans son éternité n'est Père que dans sa relation au Fils et c'est en lui que tous les hommes ont accès au Père. Jésus est le Fils qui correspond à l'être de Dieu comme Père et parce qu'alors le Père éternel se révèle comme Père et n'est jamais Père sinon tel qu'il l'est dans sa relation au Fils, le Fils partage sa divinité comme le vis-à-vis éternel du Père[87].

Dieu est révélé comme Père dans la relation que Jésus a avec lui et il n'est de toute éternité le Père que dans la relation qu'il a avec Jésus, et donc dans la relation éternelle qu'il a avec Jésus en tant que Fils. Il y a deux natures dans la personne de Jésus car son aspect d'appartenance à la divinité éternelle du Père doit être distingué de sa réalité humaine créée.

Les affirmations du message de Jésus ne viennent pas seulement du Jésus terrestre, mais en glorifiant la divinité du Père, la relation entre Jésus et son Père appartient à l'éternité de Dieu.

Autodifférenciation du Père par rapport au Fils

Après avoir abordé l'autodistinction du Fils par rapport au Père, se pose la question de savoir si l'on peut inversement parler d'une autodistinction du Père vis-à-vis du Fils.

La tradition a considéré le Père comme le seul sans origine parmi les trois Personnes de la Trinité et seul Dieu par lui-même.

Comment parler d'autodifférenciation mutuelle entre le Père et le Fils si l'ordre de l'origine des Personnes de la Trinité va de manière irréversible du Père vers le Fils ?

Athanase argumentait déjà contre les Ariens que le Père ne pouvait être le Père sans le Fils[88]. Cela signifie que la divinité du Père doit dépendre aussi de sa relation au Fils et qu'il faut approfondir cette dépendance pour fonder une véritable réciprocité dans les relations entre le Père et le Fils. Selon des assertions du Nouveau Testament, tout a d'ailleurs été remis au Fils (Mt 28, 18 ; Lc 10, 22).

[87] *ThS I*, p. 404.
[88] ATHANASE, *Orationes contra Arianos*, I, 29.

Il y a équivalence entre le concept de la seigneurie de Dieu et celui d'essence de Dieu, c'est-à-dire le concept de sa divinité. Pannenberg accorde le crédit de cette idée à Karl Barth. Il développe ensuite cette idée du Royaume de Dieu qui détermine sa divinité. L'être de Dieu est relié à son règne sur le monde. La divinité du Père est donc dépendante de la relation à son Fils avec la réalisation de sa mission dans le monde. Le Règne du Père n'est pas extérieur à sa divinité, comme s'il pouvait être Dieu aussi sans son Royaume. Prise dans un sens ontologique cette affirmation audacieuse signifierait que Dieu est en devenir et que sa divinité ne sera manifeste qu'eschatologiquement avec la venue définitive de son Royaume[89].

L'existence du monde ne peut être pensée avec la divinité de Dieu sans penser à son règne sur ce monde. Le monde trouve déjà son origine dans la réciprocité de la relation intratrinitaire entre le Père et le Fils. La Passion de Jésus met en jeu la divinité de son Père. C'est Jésus dans la Personne du Fils éternel qui est mort sur la Croix en endossant par ce geste la conséquence extrême de son autodistinction du Père. Le Père ne peut pas être indifférent à la souffrance de son Fils. La croix ne met pas en question seulement la toute-puissance divine de Jésus, mais aussi la divinité du Père telle que Jésus l'a annoncée. C'est ainsi que l'on doit parler d'une *compassion* du Père en même temps que de la passion du Fils[90].

Autodifférenciation de l'Esprit par rapport au Père et au Fils

Dans l'événement de la Passion de Jésus, la divinité du Père est mise en question avec celle du Fils, mais les deux sont renvoyés à l'Esprit qui ressuscite Jésus d'entre les morts.

C'est l'action de l'Esprit, origine de la création de toute vie, qui est décisive dans la résurrection du Fils. Les trois Personnes agissent ensemble dans cet événement, mais le Père et le Fils sont ordonnés ici à l'action de l'Esprit.

C'est chez Jean que l'autonomie de la Personne de l'Esprit est établie de façon décisive. Le Christ distingue l'Esprit de lui-même comme un autre défenseur que le Père va envoyer.

[89] On trouvera l'examen de cette affirmation dans notre Chapitre III.
[90] *ThS I*, p. 409.

C'est sur le verset de Jn 14, 16 que la patristique appuie ses énoncés sur l'autonomie de la Personne de l'Esprit[91].

Il y a encore les énoncés johanniques sur la glorification du Fils par l'Esprit. De même que le Fils a glorifié le Père sur la terre (Jn 17, 4), de même l'Esprit glorifiera le Fils (Jn 16, 14). Cet acte d'autodistinction constitue l'Esprit comme une troisième Personne aux côtés du Père et du Fils. Pannenberg établit un lien entre l'autodistinction de l'Esprit et l'idée biblique de glorification.

À la suite d'Augustin, Pannenberg désigne aussi l'Esprit-Saint comme la communion éternelle du Père et du Fils ; il est l'amour qui unit le Père et le Fils[92]. L'Esprit néanmoins n'est pas à comprendre ainsi comme le « nous » de la communion du Père et du Fils. L'autodistinction de l'Esprit ne tient pas dans ces conditions.

Dans les Évangiles la communion de Jésus au Père est rapportée au fait qu'il était rempli de l'Esprit-Saint. Jésus reçoit l'Esprit au baptême et il ressuscite dans la force de l'Esprit.

Les chrétiens selon Paul (Rm 8,14 s) entrent eux aussi dans une relation filiale avec le Père par la réception de l'Esprit et son action en eux[93]. L'Esprit de Dieu assure la communauté de Jésus avec le Père et est le médiateur de la participation du croyant au Christ. Jésus-Christ est ressuscité par la force de l'Esprit et établi dans la filiation divine (Rm 1, 4), et, de même, Dieu, qui a ressuscité Jésus d'entre les morts, donnera la vie éternelle à nos corps mortels par son Esprit qui habite dans les chrétiens (Rm 8, 11). L'Esprit qui est donné aux chrétiens est le même que celui qui a établi Jésus dans sa filiation[94].

L'appartenance de l'Esprit à la communion éternelle du Fils et du Père est la condition et le moyen de la communion du Fils avec le Père. C'est ainsi seulement que la communication de l'Esprit aux croyants est une participation à la communion du Fils avec le Père. Le caractère personnel de l'Esprit doit être affirmé pour penser son œuvre dans la communion du Fils avec le Père.

---

[91] «Moi, je prierai le Père : il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours».
[92] AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 5, 7.
[93] *ThS I*, p. 411.
[94] *ThS I*, p. 346.

5.2 – Le vocabulaire de la doctrine trinitaire

Le principe d'autodifférenciation mutuelle est fondamental dans l'élaboration de la doctrine de la Trinité chez Pannenberg, mais il a également des implications en ce qui concerne la terminologie utilisée pour désigner les relations intratrinitaires.

Si la doctrine trinitaire s'élabore comme une relecture des relations entre le Père, le Fils et l'Esprit, cela nécessite de revoir le vocabulaire utilisé dans les énoncés classiques de la doctrine.

La tradition occidentale, dans sa doctrine classique de la Trinité, fait une nette distinction entre les processions qui traduisent les relations au sein de l'essence éternelle de Dieu et les missions qui concernent les rapports de Dieu au monde dans l'économie du salut.

Les processions dont résultent les Personnes du Fils et de l'Esprit sont au nombre de deux : l'engendrement du Fils et la spiration de l'Esprit. Les missions du Fils et de l'Esprit se rapportent à l'envoi du Fils dans le monde et au don de l'Esprit. De pareilles distinctions se justifient difficilement sur le plan exégétique. Rien n'est dit d'une spiration éternelle dans l'Écriture, mais bien d'une communication de l'Esprit aux disciples (Jn 20, 22).

En ce qui concerne l'engendrement, les énoncés bibliques sur l'engendrement du Fils se rapportent seulement à la personne historique de Jésus. On peut en dire autant en ce qui concerne les témoignages bibliques sur sa mission. L'appartenance du Fils au Dieu éternel, sa préexistence comme *Logos*, en dit plus sur sa mission que le concept classique d'engendrement.

Pannenberg rejette toutes ces différenciations classiques car non seulement il les trouve injustifiables sur le plan exégétique, mais elles ne décrivent pas suffisamment l'autodifférenciation mutuelle entre les Personnes de la Trinité. Aux éternelles processions en Dieu, l'engendrement du Fils et la spiration de l'Esprit correspondent l'envoi du Fils et le don de l'Esprit dans les relations du Dieu éternel au monde dans l'économie du salut. Mais ces

termes ne décrivent pas les relations mutuelles entre les Personnes trinitaires comme mises en évidence par le principe d'autodifférenciation mutuelle. La terminologie classique devrait être étendue avec d'autres concepts sur base du Nouveau Testament, tels qu'obéissance, glorification, etc.

On peut ainsi, par exemple, développer la mission du Fils comme suit :

Tout a été remis au Fils. Il n'est pas le représentant du règne de Dieu, mais il exerce pleinement la seigneurie du Père et il prépare le chemin pour que le Royaume du Père puisse surgir déjà à travers son œuvre terrestre. Il remettra ensuite la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute Autorité, tout Pouvoir, toute Puissance (1 Co 15, 24). La transmission de la seigneurie du Père au Fils et sa restitution sont à rapporter à la relation intratrinitaire entre le Père et le Fils et non pas à la mission du Fils dans le sens d'une distinction entre engendrement et mission. Il y a une réciprocité dans leur relation qui manque à la notion d'engendrement[95].

Pannenberg rejette aussi la doctrine du Filioque en vertu du principe d'autodifférenciation mutuelle. On a souligné ci-dessus qu'Augustin a décrit à bon droit l'Esprit comme la communion éternelle entre le Père et le Fils[96]. Mais Pannenberg ne peut le suivre dans le développement qui s'y rattache étroitement et selon lequel l'Esprit procèderait du Père et du Fils.

On peut affirmer cela si l'on présuppose que les relations du Père et du Fils ont un caractère de relation d'origine et qu'on y cherche alors à décrire la communion du Père et du Fils par l'Esprit. Mais la spiration de l'Esprit devient alors secondaire dans cette relation et implique une relation de subordination dans la Trinité. Cette doctrine du Filioque ne correspond pas au témoignage de l'Écriture car le Fils lui-même reçoit l'Esprit. L'Esprit a son origine dans le Père. Il procède de lui et Il est reçu par le Fils. Le Fils participe à l'envoi de l'Esprit pour l'intégration des croyants dans la communion du Fils avec le Père[97].

---

[95] *ThS I*, p. 407.
[96] AUGUSTIN, *De Trinitate*, VI, 5, 7 : « *ipsa communio consubstantialis et coaeterna* ».
[97] *ThS I*, p. 412-415.

5.3 – L'unité des Personnes divines

Avant de développer une synthèse du chapitre VI de la *Théologie Systématique*, dans la deuxième partie de notre premier chapitre, on peut déjà au départ du principe d'autodifférenciation mutuelle dégager quatre points importants relatifs à une présentation de l'unité de Dieu

Dieu n'est pas un sujet divin

On cherche ici à répondre à la question de savoir si Dieu est une personne. Peut-on appliquer à Dieu le concept de personne comme défini dans la section 1 de cette première partie et comment ?

Le Dieu unique est personnel seulement par sa vie trinitaire concrète dans les relations intra trinitaires entre les trois personnes. Dieu n'est pas un sujet autre que les trois Personnes de la Trinité. L'essence divine ne peut être conçue comme une personne. Dieu n'est pas un sujet autre, au-dessus ou à côté des trois Personnes de la Trinité.

> « L'unité de l'essence divine ne constitue pas une quatrième hypostase à côté du Père, du Fils et de l'Esprit, pas plus qu'un sujet qui contiendrait et poserait hors de lui le Père, le Fils et l'Esprit comme des moments de son auto déploiement, même si le Père était ce sujet qui engendrerait le Fils et l'Esprit comme des moments de son auto déploiement[98]. »

Si le Dieu unique dans l'unité de son être était déjà une personne, alors la différenciation trinitaire comme personnelle serait en effet non seulement superflue mais aussi inconsistante. Si une essence divine unique était déjà saisissable à l'exception de la triade trinitaire, où y aurait-il encore place pour les personnes du Père et du Fils et comment l'Esprit pourrait-il y être pensable autrement que comme la puissance impersonnelle du Dieu unique ? La pointe de la doctrine de la Trinité réside précisément en ce que le Dieu unique n'est pas une personne en

[98] *ThS I*, p. 547.

dehors des trois Personnes, mais l'est chaque fois seulement dans la Personne du Père et du Fils, et alors aussi Personne dans la figure de l'Esprit. Le visage du Dieu unique est triple non seulement pour nous mais également pour les Personnes trinitaires elles-mêmes. Le rapport à l'essence divine de chacune des Personnes est procuré par les deux autres Personnes. L'unité de Dieu ne peut pas être saisie pour cela par un autre concept que celui de Dieu lui-même dans la trinité de ses Personnes. Le Dieu unique ne peut être saisi ni par un concept d'essence (comme substance) ni par le concept du sujet absolu. L'affirmation chrétienne dit précisément que le Dieu unique est seulement accessible dans les trois Personnes[99].

Si les relations entre les trois Personnes de la Trinité se présentent sous la forme d'une autodifférenciation mutuelle, alors les trois Personnes constituent des centres d'action indépendants, des puissances de vie de trois centres d'action autonomes et non pas des modes différents d'existence d'un sujet divin.

Depuis Augustin, l'unité dans la Trinité a été comprise comme unité de relations. On a considéré les relations entre les Personnes comme constitutives de leurs propriétés.

La faiblesse de cette théorie résidait néanmoins dans sa tendance à dissoudre la personnalité des trois Personnes :

> « La désignation du Père, du Fils et de l'Esprit comme personnes n'a cessé d'être critiquée par saint Augustin (*De Trinitate*, V, 9, VII, 4), parce qu'elle semblait reconnaître une trop grande indépendance des trois dans leur rapport l'un à l'autre. K. Barth a particulièrement attiré l'attention sur ce point dans son enseignement sur la Trinité (Dogmatique I/1, 1, p. 56 s.). Cette tendance occidentale atteint précisément son plus haut degré chez Barth, qui propose en effet de parler de 'modes d'être' au lieu de 'personnes' (p. 378 s)[100]. »

Hegel a été le premier, dans ses *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, à développer l'idée de « personne » de manière telle que l'unité de Dieu se comprenne au départ des relations des Personnes divines. Le Dieu qui se révèle est essentiellement personne. La personnalité de l'être divin est la condition de la diversité des Personnes à l'intérieur de la divinité. Mais pour Hegel, c'est le caractère de la personne de renoncer à son isolement. On conquiert la personnalité en la plongeant, en étant plongé dans l'autre. C'est l'essence de la

[99] PANNENBERG W, *Person und Subjekt*, dans *GsT II*, p. 95.
[100] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 222-223.

personne d'exister par le don de soi à une autre personne, et Hegel a compris l'unité dans la Trinité comme unité qui ne se réalise que par l'acte de ce don réciproque.

La question qui se pose ensuite est de savoir si l'on peut comprendre les trois principes d'action comme trois principes de conscience.

Ce point sera discuté plus loin en examinant les attributs de Dieu relatifs à son esprit, sa connaissance et sa volonté. L'unique conscience divine subsiste de trois façons et chacune des trois Personnes se rapporte aux deux autres comme une tierce personne et se distingue d'elles.

Les relations entre les Personnes ne peuvent être réduites à des relations d'origine

Le vocabulaire traditionnel de la doctrine trinitaire a réduit les relations entre les trois Personnes à des relations d'origine, l'engendrement du Fils par le Père et la spiration (ou *Proces*sion) de l'Esprit par le Père (et le Fils). Mais le réseau de relations est plus complexe et on ne peut identifier simplement les Personnes par une relation. Chaque Personne est un foyer où convergent plusieurs relations.

L'autodistinction ne signifie pas la même chose pour chacune des Personnes. La structure différente de chacune des Personnes résulte de toute la complexité des relations entre le Père, le Fils et l'Esprit, en rapport avec les formes diverses de leur autodistinction réciproque. Ainsi, l'autodistinction du Père par rapport au Fils a une forme qui ne permet pas de désigner le Père comme source de la divinité du Fils, de manière telle que le Fils soit dépendant du Père sans que le Père le soit du Fils pour sa divinité. Le Père n'est pas le Père sans le Fils et il n'a pas sa divinité sans lui. Si l'on omet de voir cela le Fils serait ontologiquement inférieur au Père et le vis-à-vis de l'autodistinction des Personnes et l'égalité de leur divinité ne serait pas respectée[101].

On ne peut réduire les Personnes individuelles à des relations individuelles comme cela a été le cas dans la doctrine de la Trinité en Occident. Les trois Personnes ne peuvent être

[101] *ThS I*, p.418 et 419.

réduites à des relations d'origine comme engendrement et spiration ; il faut élargir cette terminologie en introduisant (ajoutant) les concepts de confier, recevoir en retour, obéir, glorifier, … et ceci en accord avec le Nouveau Testament.

> « Le Père ne se contente pas d' 'engendrer' le Fils, mais il lui confie aussi son Royaume et le reçoit de lui en retour. Le Fils n'est pas seulement engendré, mais il est aussi 'obéissant' au Père et le 'glorifie' ainsi comme le Dieu unique. L'Esprit n'est pas seulement spiré, mais il 'remplit' le Fils, il 'repose' sur lui et le glorifie dans son 'obéissance' envers le Père et glorifie par là aussi le Père lui-même[102]. »

Toutes ces relations appartiennent à la communauté des trois Personnes de manière telle qu'aucune des Personnes ne puisse être identifiée avec une relation particulière.

La périchorèse

Ce terme qui provient de la compréhension de l'unité des trois Personnes à l'époque patristique désigne l'inhabitation réciproque des trois personnes de l'une à l'autre.

> « Cette reconnaissance du fondement de l'unité de la Trinité par le don réciproque et total des trois personnes est déjà suggérée dans la doctrine ancienne de la circumincession (périchorèse), de l'inhabitation réciproque des trois personnes. Mais à cette époque l'influence du théisme abstrait des écoles philosophiques antiques a empêché de comprendre que cette inhabitation mutuelle du Père, du Fils et de l'Esprit fonde la connaissance spécifiquement chrétienne de l'*unité* de Dieu[103]. »

Cette théorie a néanmoins une double limitation pour Pannenberg :

- Elle n'a pas pour but de justifier (rendre compte) l'unité de l'essence divine (l'usage qu'en fait Moltmann[104]), mais elle présuppose cette unité sur base de l'origine du Fils et de l'Esprit dans le Père.

---

[102] *ThS I*, p. 416.
[103] PANNENBERG W, *Esquisse*, 225.
[104] MOLTMANN Jürgen, *Trinité et Royaume de Dieu*, p. 187s.

- Elle n'exprime pas non plus l'interaction entre les Personnes trinitaires mais les implications logiques de l'inhabitation mutuelle du Père dans le Fils et du Fils dans le Père.

La monarchie du Père

L'autodifférenciation mutuelle entre les trois Personnes n'implique pas que la monarchie du Père soit perdue. Au contraire, le Royaume du Père ne se réalise dans la Création que par l'œuvre du Fils et de l'Esprit. Cela vaut également pour la vie intratrinitaire du fait de la relation historique de Jésus à son Père. Le Fils n'est pas subordonné au Père au sens d'une infériorité ontologique. Il se soumet lui-même au Père et il est lui-même pour l'éternité le lieu de la monarchie du Père. La monarchie du Père n'est pas la condition mais la conséquence de l'agir commun des trois Personnes. Elle est le sceau de leur unité[105].

La relation historique de Jésus à son Père est donc fondamentale pour la compréhension des relations trinitaires car elle est constitutive de la vie intérieure du Dieu trinitaire. Pannenberg cependant refuse de rapprocher cette relation du Fils au Père et à sa monarchie à la seule vie terrestre de Jésus. Il déclare plutôt que cela résume l'entière économie du salut. La monarchie du Père n'est pas la présupposition mais le résultat de l'activité mutuelle des trois Personnes dans leur communion éternelle comme dans l'histoire du salut.

Le vis-à-vis et l'autonomie réciproque des trois Personnes renvoient également au rapport de chacune d'entre elles à l'unique divinité et à ses attributs. Les relations entre les Personnes sont constitutives non seulement de leurs attributs personnels, mais aussi de leur divinité.

La monarchie du Père est rendue possible par les relations trinitaires. Elle ne peut être en concurrence avec la vie de la Trinité, mais elle trouve sa réalité dans la vie du Fils et de l'Esprit.

[105] *ThS I*, p. 422.

Le Dieu trinitaire n'est pas un autre Dieu que celui que Jésus a annoncé et dont la venue du Royaume était proche. La question du Dieu trinitaire implique l'économie du salut. La monarchie du Père se réalise par la médiation du Fils et de l'Esprit et c'est là que figure la seigneurie de Dieu et que l'on peut inscrire la question de l'unité divine.

Le Père est le Dieu unique dans sa monarchie : c'est bien ce qu'enseigne le Fils (Mc 10, 18). C'est ce qu'établit aussi un examen du vocabulaire néotestamentaire ; car, dans le Nouveau Testament, le mot «Dieu» désigne pratiquement sans exception le Père et jamais le Dieu tripersonnel. Mais il ne s'ensuit pas que l'on doive déployer la doctrine du Dieu unique «en une doctrine de Dieu le Père» au lieu d'une doctrine de l'essence divine dans la Trinité des Personnes. Car le Dieu unique est reconnu comme Père par le Fils dans l'Esprit saint[106].

La question de l'unité du Dieu trinitaire ne peut donc être résolue par la perspective de l'essence de Dieu indépendamment de la relation mutuelle des trois Personnes et, en relation avec le monde, indépendamment de l'économie du salut. Même si on doit distinguer entre Trinité immanente (Dieu dans l'éternité de sa vie intratrinitaire) et Trinité économique (Dieu dans son agir dans le monde par l'économie du salut), Dieu est le même dans son essence éternelle comme dans sa Révélation, aussi bien distincte qu'identique à elle.

Nous développerons plus en détail dans notre chapitre III, le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique ainsi que cette idée fondamentale selon laquelle Dieu est dans son essence éternelle tel qu'il se révèle dans l'histoire.

Conclusion

Avec ces développements, on a exposé les fondements de la doctrinaire trinitaire de Pannenberg. Le chapitre suivant va permettre de déployer d'autres aspects de la vie trinitaire de Dieu en examinant l'agir des trois Personnes dans la création, le plan de salut et l'accomplissement eschatologique du monde créé. Le reste de la dogmatique concerne la

[106] *ThS I*, p. 424.

démonstration de l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique du fait que l'attention se porte sur l'action divine dans l'histoire.

Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous allons montrer l'unité de la vie divine des trois Personnes au départ de la doctrine de l'essence et des attributs de Dieu.

CHAPITRE I - PARTIE 2 : L'UNITE ET LES ATTRIBUTS DE L'ESSENCE DIVINE

Introduction

Après avoir développé la doctrine de la Trinité de Pannenberg dans la première partie, nous allons examiner dans cette deuxième partie la question de l'unité de l'essence divine et de ses attributs.

Précédemment nous avons vu que l'unité de Dieu ne pouvait pas être déduite :

- d'un concept de Dieu comme sujet ; les trois Personnes sont des centres d'action indépendants et pas des modes différents d'existence d'un sujet divin unique.

- du concept de Dieu comme Esprit ou comme Amour.

- de la réduction des trois Personnes à des relations d'origine dans le Dieu unique (unité de Dieu fondée dans le Père comme origine et source de la Trinité) comme le laissent supposer les termes traditionnels de génération et de procession ; cette terminologie doit être étendue avec d'autres concepts pour refléter la représentation de Dieu que nous offre le Nouveau Testament. Par ailleurs toutes les relations que l'on peut y découvrir font partie de la communauté des Personnes de manière telle qu'aucune des trois ne puisse être identifiée par un type de relation spécifique.

- de la périchorèse ; celle-ci exprime l'unité et la présuppose, mais ne la définit pas ; de plus elle n'exprime pas l'interaction entre les Personnes.

- de la monarchie du Père ; celle-ci reste néanmoins essentielle pour comprendre l'économie du salut. Le Royaume du Père dépend de l'agir des deux autres membres de la

Trinité. La monarchie du Père est le résultat de l'activité mutuelle des trois Personnes dans leur communion éternelle ainsi que dans l'histoire. L'unité du Dieu trinitaire ne trouve pas sa réponse dans la perspective de l'essence divine en-dehors des relations mutuelles entre les trois Personnes et non plus en-dehors de l'économie du salut pour ses relations avec le monde. Cela permet de relier la Trinité immanente à la Trinité économique.

L'unité de Dieu dans la Trinité des Personnes doit servir de fondement à la fois pour l'unité et la différence entre la Trinité immanente et la Trinité économique. C'est la doctrine trinitaire qui doit chercher à comprendre l'unité de la vie divine qui s'exprime dans l'agir mutuel des trois Personnes et dans leur périchorèse réciproque. Cela requiert l'introduction de l'idée de l'être divin comme tel, un concept d'être auquel la catégorie de relation n'est pas extérieure[107].

1. Le discours sur Dieu

> « Une question cruciale de toute théologie, si pas la question de base la plus importante, est bien celle de la manière correcte de parler de Dieu[108]. »

Nous allons examiner successivement dans cette section le fondement donné par l'expérience religieuse pour nous permettre d'exprimer un discours sur Dieu, la précompréhension philosophique de Dieu apportée par la théologie naturelle ainsi que la connaissance innée de Dieu qui est inscrite en nous, pour terminer par le choix du langage le mieux approprié pour parler de Dieu.

1.1 – L'idée de Dieu

Peut-on faire appel à l'expérience religieuse pour atteindre une définition du mot Dieu ?

---

[107] *ThS I*, p. 434-435.
[108] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 181.

En réalité, l'idée de Dieu n'est pas fondée par l'expérience religieuse mais elle est présupposée par cette expérience en vue de son interprétation. Le mouvement est donc inverse ; c'est l'idée de Dieu qui fait fonction d'interprète d'une expérience religieuse.

Le mot Dieu a certes une fonction dans le contexte d'une expérience religieuse, mais il n'est pas déductible de la perception de cette expérience et sert à l'interprétation de ce qui se passe en elle, sans que, bien entendu, l'on puisse présumer qu'il s'agisse de sa seule possibilité d'interprétation.

> « L'expérience religieuse ne peut se présenter comme 'rencontre' avec Dieu (*ou avec un dieu*) que dans le cadre d'une interprétation qui fait déjà usage de la notion de Dieu[109]. »

Nous pouvons également nous poser la question de déterminer le type d'interprétation qui est mis en œuvre lorsque l'expérience religieuse s'ouvre à un objet lié à l'expression « Dieu ». Elle est vécue comme une rencontre avec un vis-à-vis, mais ce mot de Dieu se rapporte-t-il à un nom propre ou à une description identifiante ? On est en même temps en présence à la fois d'une notion théologique de Dieu qui justifie l'usage d'un nom propre et d'une notion métaphysique, une catégorie ontologique qui apporte une désignation descriptive. Dans la compréhension biblique de Dieu, le mot Elohim est à l'origine une désignation générique de la divinité et Yahvé est exclusivement un nom propre. Un nom générique qui devient le nom d'un seul est caractéristique du langage des religions monothéistes. Par ailleurs, la notion théologique ne peut se limiter à une seule fonction de nom propre ; parler de la divinité de Jésus-Christ, c'est aussi admettre un usage prédicatif de ce mot.

Le recours à l'expérience religieuse n'a qu'une faible portée pour clarifier ce qui peut être dit de Dieu, mais il devient important pour répondre à la question de savoir s'il existe une réalité qui corresponde à l'idée de Dieu. Ce sont les religions qui fournissent une expression à la conscience fondamentale qu'a l'humain de Dieu et qui concrétisent les précompréhensions philosophiques que nous attachons à l'idée de Dieu.

---

[109] *ThS I*, p. 89.

Ces considérations permettent d'introduire une thèse fondamentale de la pensée de Pannenberg dans sa manière d'appréhender l'idée de Dieu et que l'on peut énoncer comme suit. L'idée de Dieu ne vient pas de l'interprétation de l'expérience religieuse mais se rapporte à l'unité du monde comme un tout.

Dans la théologie chrétienne primitive, le Dieu révélé par Jésus a été relié à l'idée philosophique grecque de Dieu comme source de l'unité du monde. Il faut relier le Dieu d'Israël et de Jésus avec ce concept philosophique de Dieu.

La théologie philosophique a pensé un Dieu unique comme origine de l'unité du monde. La foi d'Israël en un Dieu unique s'est développée au départ de l'idée de la Création à la conviction de la divinité unique de Yahvé. La relation au monde comme totalité en tant qu'idée de Dieu de la théologie philosophique ne s'oppose pas à l'idée biblique de Dieu et le Dieu un et unique, révélé en Jésus-Christ, est aussi le Créateur du monde. La théologie philosophique des Grecs a été une condition décisive de plausibilité pour la conviction des non–juifs de la prédication chrétienne sur la révélation du Dieu unique en Jésus-Christ.

1.2 - La théologie naturelle

L'expression de théologie naturelle est apparue dans le moyen stoïcisme avec Panaïtios vers la deuxième moitié du IIème siècle avant notre ère. Elle avait pour objet de développer un discours sur Dieu adéquat à sa nature divine et à son essence ; il s'agissait d'une connaissance philosophique de Dieu, naturelle, non pas parce qu'elle serait conforme à la nature de l'homme, mais parce qu'elle correspond à la nature du divin, à la vérité de Dieu lui-même. Cette première théologie naturelle n'avait pas pour but de démontrer l'existence de Dieu, qui était présupposée sans discussion, mais c'était le doute quant à sa nature dont il était question. Les philosophes grecs cherchaient à déterminer les attributs pouvant caractériser la divinité comme fondement du cosmos.

La première théologie chrétienne a été dès lors confrontée à des critères formulés par les philosophes, des conditions sous lesquelles on pouvait penser un dieu dont on affirmerait qu'il est le créateur du cosmos. La prédication chrétienne devait prendre au sérieux ces critères

lorsqu'elle affirmait que le Dieu de Jésus-Christ est aussi le Créateur du ciel et de la terre, l'unique vrai Dieu de toute l'humanité.

La relation entre la Révélation biblique et la théologie naturelle se transforma avec le Moyen Âge latin avec la transmission de l'idée que seule l'unité divine pouvait être accessible à la raison humaine mais pas la Trinité. Thomas d'Aquin devait nettement distinguer entre ce qui était accessible à la connaissance rationnelle et ce qui était article de foi et traitait cette connaissance comme préambule à ces derniers. Il devait développer dans sa *Somme Théologique* une doctrine de Dieu incluant la Trinité au départ de la notion de cause première du monde.

Une connaissance de Dieu qui est acquise par des arguments rationnels repose ultimement sur l'établissement de preuves de son existence. Pour Thomas d'Aquin, une forme de connaissance de Dieu ne peut être établie qu'à partir d'une connaissance des choses matérielles, du monde sensible. Dans sa présentation des cinq voies qui mènent à l'établissement de l'existence de Dieu, Thomas d'Aquin dans sa *Somme Théologique*, utilise entre autres l'argument de la contingence comme preuve cosmologique de l'existence de Dieu par excellence. Cette argumentation part de la contingence des événements du monde pour conclure à une cause de leur existence, une cause qui n'a besoin d'aucune autre cause et dont l'existence appartient à son essence.

Le concept de théologie naturelle devait profondément se transformer dans la scolastique postérieure avec un changement de signification pour le mot naturel qui prenait alors un sens de conforme à la nature humaine et non plus celui de conforme à la nature de Dieu. Il devait en résulter une séparation entre deux ordres de connaissance, la théologie naturelle et la théologie surnaturelle. Cela devait ouvrir la voie à une nouvelle forme de recherche de preuves de l'existence de Dieu, en faisant passer d'une base d'argumentation cosmologique à une autre d'ordre anthropologique. La discussion portant sur l'existence de Dieu devait se concentrer alors sur l'argument ontologique, formulé précédemment par Anselme de Cantorbéry « *quo maius cogitari nequit* »[110], qui déduisait nécessairement l'existence de Dieu de son concept. Descartes refonda cet argument en le liant à l'affirmation d'une idée innée de Dieu en l'homme.

[110] ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*, 1077/1078.

Le concept de fini ne peut donc être pensé sans que ne soit pensé en même temps le concept d'infini. L'idée explicite d'infini est une conséquence de la réflexion sur la finitude du fini.

Dans sa « *Troisième Méditation* », Descartes montre que l'idée de Dieu est inscrite dans notre esprit et que la notion de Dieu infini y précède celle du fini et non l'inverse. C'est l'idée innée de Dieu, à travers celle de l'infini, qui précède et rend possible la connaissance des choses finies.

> « … puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'aie en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même[111]. »

Mais la priorité de la perception de l'infini dans notre conscience n'est pas nécessairement une conscience de Dieu, même après avoir démontré que la perfection la plus élevée est inhérente à la notion d'infini. Ainsi, la thèse d'Anselme de Cantorbéry selon laquelle Dieu est celui dont rien ne peut être pensé de plus grand, présuppose l'idée de Dieu plus qu'elle ne la définit et lui attribue la plus haute perfection. L'idée de la plus haute perfection ne peut, bien entendu, qu'être attribuée à Dieu, et ce qui est infini et de plus parfait est identique à lui, mais une réflexion sur la perfection incluse dans l'idée d'infini ne suffit pas si Dieu n'est pas donné par ailleurs dans les traditions religieuses[112].

L'idée d'infini comme tel ne peut pas nécessairement être liée à l'idée de Dieu si l'on s'en tient à la seule idée d'infini prise en elle-même.

> « Il ne pourrait s'agir d'une preuve, au sens propre, de l'existence de Dieu, ne serait-ce que parce que celle-ci ne saurait être établie en se référant seulement à l'être humain, mais aussi et surtout au monde et à sa réalité … Il n'y a vraiment de sens de parler de Dieu, comme *singulare tantum*, qu'à la condition qu'il soit pensable comme origine du monde, et que l'on comprenne que l'être de la réalité du monde a besoin d'être fondé, et qu'il ne peut l'être en lui-même[113]. »

---

[111] DESCARTES R, *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris, 1641 ; trad. française de 1647, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1949, p.186.
[112] PANNENBERG W, *Le problème de l'absolu*, dans *MID*, p 33.
[113] *ThS I*, p. 124.

Le but de cette présentation sommaire[114] est simplement d'introduire le concept d'infini comme précompréhension philosophique de Dieu chez Descartes. C'est le fondement que Pannenberg adopte en suivant en cela Grégoire de Nysse de préférence à un concept de cause première qui a été choisi par Thomas d'Aquin, entre autres. Ce concept d'infini avec tous les attributs de Dieu qui en découlent en déclinant cet infini selon les dimensions de temps, d'espace seront analysés de manière plus détaillée dans la section 4 de cette seconde partie.

Une connaissance de Dieu ne peut être fondée sur les seuls principes d'une réflexion philosophique. Dieu ne peut être connu que par Dieu et par la révélation de sa réalité divine. Pour Hegel, l'Esprit absolu, son concept, ne peut seulement être explicité que par sa révélation, sa manifestation[115]. Néanmoins l'histoire des preuves de l'existence de Dieu assure une intelligibilité au discours sur Dieu et en fournissent des critères. La théologie chrétienne doit donc accorder à la théologie philosophique une fonction critique de son propre discours sur Dieu[116].

Pannenberg déplore le rejet de la théologie naturelle dans le protestantisme moderne, car les anciennes tentatives de preuve de l'existence de Dieu mettent en évidence le lien fondamental qui existe entre la théologie philosophique et la doctrine chrétienne de Dieu. La question de la vérité de Dieu ne peut trouver de réponse dans ces preuves puisqu'on ne peut attendre de la théologie philosophique de connaissance de Dieu indépendante de la Révélation. Néanmoins, ces preuves fournies par la théologie philosophique offrent des critères permettant de parler de Dieu en précisant ce qui est impliqué rationnellement par l'idée d'un Dieu éternel.

La théologie naturelle apporte le fondement d'une évaluation positive des religions dans leurs expressions de la conscience de Dieu. Le sens originel de la théologie naturelle est de montrer la relation entre théologie philosophique et doctrine chrétienne de Dieu. La théologie révélée permet de thématiser explicitement la conscience implicite de l'infini que nous trouvons dans les preuves de l'existence de Dieu de la théologie naturelle.

---

[114] Pannenberg présente un parcours historique de la théologie naturelle avec ses critiques philosophiques et théologiques au chapitre II de *ThS I*, p. 97-142.
[115] HEGEL G W F, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 53.
[116] *ThS I*, p. 126.

« C'est d'abord dans les religions que l'idée de Dieu acquiert une réalité. Cependant, la possibilité de démontrer la nécessité anthropologique d'une élévation au-dessus du fini jusqu'à l'idée d'infini ou d'absolu conserve son importance pour que tout discours d'une religion sur Dieu puisse prétendre à la vérité, et donc pour la prédication chrétienne de la révélation de Dieu en Jésus-Christ … Bien que la réflexion philosophique sur la nécessité anthropologique de s'élever à l'idée d'infini ou d'absolu ne suffise pas à démontrer l'existence de Dieu, elle conserve la fonction critique de la théologie naturelle dans l'Antiquité, vis-à-vis de toute tradition religieuse, de faire valoir les conditions minimales d'un discours sur Dieu qui puisse être pris au sérieux[117]. »

En résumé, Pannenberg voit comme intérêt principal dans les preuves philosophiques de l'existence de Dieu le fait de soulever la question de l'infini qui ne peut trouver de réponse dans la Révélation.

1.3 - La connaissance « naturelle » de Dieu par l'être humain

L'homme a une connaissance innée (*cognitio insita dei naturalis insita* ou *notitia naturalis)* de Dieu. Par la Création, Dieu est connu de tous les hommes quoique non explicitement. C'est une affirmation sur l'être humain dont parle Paul au premier chapitre de sa lettre aux Romains en Rm 1, 19-21 :

« car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque connaissant Dieu, ils ne lui ont pas rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ; au contraire, ils se sont fourvoyés dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé est devenu la proie des ténèbres ».

C'est différent de la *cognitio acquisita* de la théologie naturelle (théologie philosophique), mais ce n'est pas une connaissance distincte.

Elle est une connaissance provisoire du Dieu unique annoncé par la Révélation historique de Dieu en Jésus-Christ. Thomas d'Aquin fait la distinction entre *cognitio naturalis* et *cognitio supernaturalis.*

[117] *ThS I*, p. 140-141.

Le concept d'infini qui sert de fondement à la précompréhension philosophique de Dieu est d'autant plus important pour Pannenberg qu'il le présente dans ses essais sur l'anthropologie théologique comme intuition de base dans l'éveil de la conscience religieuse de tout être humain.

Nous avons évoqué parmi les caractéristiques de la personnalité, au chapitre précédent, la structure exocentrique de la personne humaine. L'ouverture au monde qui caractérise l'être humain, à la différence de l'animal, est cette capacité de se positionner *extra se*, de toujours s'autotranscender au-delà de lui-même. Cette ouverture traduit une dépendance illimitée, une tension indéterminée, qui pousse toujours de plus en plus l'homme à chercher un accomplissement et le fait présupposer quelque chose en dehors de lui, un être infini au-delà du monde des réalités finies dans lequel il se tient.

A partir de considérations anthropologiques relatives à l'exocentrisme, Pannenberg met en évidence sa thèse de l'idée de l'infini comme précompréhension philosophique de Dieu. L'intuition de l'infini ne comporte pas en elle-même une connaissance de Dieu. Mais une connaissance explicite ultérieure fournie par les traditions religieuses permet à l'être humain de réfléchir sur ses expériences antérieures et d'en déduire qu'elles contenaient une connaissance non thématisée qui correspond à ce que Paul disait à propos de la connaissance naturelle de Dieu qu'ont tous les hommes. Ce phénomène religieux va de pair avec une expérience de vie.

> « On peut dire avec raison que l'être humain, dès le début, est inséré dans un 'mystère' qui le dépasse, car c'est comme tel que 'l'infinité de la réalité, indisponible et silencieuse, se rend durablement présente'. Ce mystère se concrétise, au début de chaque histoire humaine, dans l'affection de la première personne avec laquelle nous sommes en relation normalement celle de la mère, affection qui rend possible une ouverture confiante au monde en général, à la vie et à Dieu comme celui qui la crée et la maintient. Qu'il s'agisse là d'un '*savoir non thématique de Dieu*', c'est ce qu'on ne peut dire qu'ensuite, à partir d'une conscience explicite qu'on n'acquiert que plus tard[118]. »

Il faut noter également que ce phénomène religieux en lien avec la connaissance naturelle de Dieu est différent de la théologie naturelle. Mais tous les deux posent la question de l'infini qui ne trouve de réponse que dans la théologie révélée. Il faut encore souligner que, pour

[118] *ThS I*, p. 151.

Pannenberg, ce thème de l'infini apparaît d'abord dans le développement de la conscience religieuse de l'individu avant de faire l'objet d'une théologie philosophique[119].

1.4 – Langage analogique et langage doxologique

1.4.1 - Analogie

La doctrine de l'analogie est une question fondamentale de la théologie et a été prédominante dans sa tradition. Ce thème a un rôle majeur pour la compréhension des relations de Dieu avec le monde. Pannenberg en rejette l'usage dans un discours sur Dieu.

En 1955, Pannenberg a consacré sa dissertation inaugurale (*Habilitationsschrift*) à Heidelberg sur l'histoire du concept d'analogie et celle-ci n'a été publiée en 2007[120].

Nous allons résumer les réserves qu'il émet vis-à-vis de la doctrine de l'analogie en suivant la synthèse de l'histoire de cette théorie qu'il développe dans son travail d'habilitation. Il nous semble essentiel de comprendre ses arguments pour pouvoir mieux évaluer ensuite sa conception d'attribution de critères à l'essence divine au départ de l'agir de Dieu.

Le terme d'analogie s'analyse grammaticalement comme étant « selon le *Logos* (au sens de discours, de principe rationnel du monde)». L'origine de l'analogie n'est pas à chercher dans un moment précis de l'histoire de la pensée. Au sens large, depuis toujours toutes les ressemblances entre êtres et choses ont été assimilées à de l'analogie. L'analogie en mathématiques nécessite une relation identique en commun à des objets que l'on compare ; des relations sont analogues de par leur conformité avec un *Logos* identique, une égalité de relation (par exemple, le *Logos* commun exprimé par le rapport 1 :3 pour la relation 2 :6 = 3 :9).

---

[119] *ThS I*, p. 154-155.

[120] PANNENBERG W, *Analogie und Offenbarung – Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

La similarité exige d'avoir quelque part la présence d'une identité partielle.

Socrate fut le premier à relier ce qu'il y a de commun dans des analogies, un *Logos* identique, avec un concept universel. La méthode socratique de formuler ainsi des analogies est à l'origine de la logique. Platon nous fournit ainsi sa célèbre comparaison entre l'idée du bien et les rayons qui émanent du soleil comme exemple d'une identité qui se manifeste entre le monde visible réel et le monde spirituel[121].

Dans la pensée philosophique grecque antique, l'analogie entre deux éléments se caractérise donc par un *Logos* commun. Ce n'est qu'avec le monde du néoplatonisme qu'apparaît l'application du concept d'analogie pour décrire la relation entre Dieu et le monde, un schéma causal construit selon deux principes fondamentaux. D'une part, l'origine divine du monde transcende entièrement les effets qu'elle cause et d'autre part, l'origine divine est présente et peut être connue pour autant qu'elle donne part à son être dans ses effets.

L'origine et ses effets sont ainsi reliés analogiquement par la participation des effets à leur origine. Cette communion dans l'être permet de connaître quelque chose de la perfection de l'origine à partir des effets créés.

Ce système néoplatonicien a eu une grande influence sur la pensée chrétienne. Il est à la base de la pensée du Pseudo-Denys l'Aréopagite dans sa *Théologie Mystique* pour décrire les trois voies d'affirmation, de négation et d'éminence dans notre mouvement intellectuel vers la connaissance de Dieu.

La structure fondamentale de ce schéma analogique est de supposer un *Logos* commun, un moment d'univocité entre les réalités comparées :

[121] PANNENBERG W, article *« Analogie »* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band I*, Tübingen, Mohr, 1957, p. 350.

> « Pour la déduction analogique des attributs de la divine origine à partir de la création, il est décisif que malgré toute la dissemblance entre Dieu et le domaine de la finitude, il existe un *Logos* commun qui permette une description de Dieu avec ces attributs en question[122]. »

À la fin du chapitre II de son travail d'habilitation, après avoir exposé le schéma d'analogie du néoplatonisme et son adoption dans l'Eglise primitive, Pannenberg présente trois critiques théologiques à l'encontre de ce schéma.

Si de la simple existence d'effets créés on peut remonter vers la connaissance de leur origine, il est alors difficile de comprendre le caractère décisif de l'autorévélation historique de Dieu. Dieu n'est pas comme nous, mais il s'est fait semblable à nous dans la personne de Jésus-Christ. Cet acte nous donne la possibilité d'avoir un discours sur Dieu. Le schéma d'analogie présente une similarité structurelle entre Dieu et nous, ce qui ne prend pas en compte cette unicité de l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ[123].

Par ailleurs, la profondeur du mal et du péché dans le monde rend difficile la présentation d'une analogie entre Dieu et sa créature.

Enfin, ce schéma ne tient pas compte d'une caractéristique fondamentale que nous offre la représentation biblique de Dieu, celle d'un Dieu dont l'agir historique produit toujours de la nouveauté, de l'inouï, de l'inattendu. Dieu n'est pas représenté dans la Bible comme un principe du monde, mais comme le maître de l'histoire, infiniment libre, dont les actes ne procèdent pas d'une nécessité, d'une causalité, mais sont toujours neufs et imprévisibles.

Comment le Pseudo-Denys expliquerait-il la parabole des ouvriers de la vigne en Mt 20, 1-16 ? Dans le concept de l'émanation du néoplatonisme, nous trouvons une analogie de proportion entre l'Un et la créature, avec un degré d'intensité de l'illumination des créatures qui est fonction de leur distance avec l'Un. La justice distributive de Dieu ne s'inscrit pas dans un schéma analogique. Dieu accorde dans la parabole le même salaire à tous pour différentes durées de travail et ne récompense pas selon le mérite ou le rang dans une

---

[122] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 185.
[123] PANNENBERG W, *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelische Theologie*, dans *Thelogische Literaturzeitung*, 85 (1960), p. 227.

hiérarchie d'êtres. Selon l'Aréopagite, l'Esprit donne à chacun en fonction de son rang, mais pour saint Paul l'Esprit donne à chacun comme il l'entend (1 Co 12, 11)[124].

Dieu ne se confond pas avec sa création. L'analogie n'est pas une forme adéquate de discours théologique car elle ne permet pas d'appréhender ce qui est le plus caractéristique du Dieu biblique, de celui qui est la source en toute liberté de ce qui n'est pas encore, de tout ce qui est neuf et imprévisible.

Dans la scolastique, selon Averroès, l'analogie est conçue comme un moyen terme entre univocité et équivocité[125]. Le contenu d'un concept appartient totalement à une seule réalité et à une autre analogiquement pour autant qu'elle soit dans une réelle relation de dépendance avec la première. Cela résulte, pour Averroès, de l'identification de l'analogie avec le processus de nomination des choses vers l'unité (*pros hen)* chez Aristote. Ainsi, le concept d'être appartient réellement à la substance mais peut être appliqué analogiquement aux accidents s'ils sont inhérents à la substance. L'attribution du concept d'être aux accidents n'est donc ni univoque ni équivoque, mais analogique. Cette analogie de l'être entre substance et accident peut être transférée à la relation entre Créateur et créature. L'être appartient au sens propre à Dieu uniquement et de manière dérivée aux créatures qui dépendent de Dieu.

Dans la scolastique cette analogie d'attribution est une doctrine fondée sur la relation causale de la créature à Dieu. Cette application de l'analogie d'attribution à la relation entre Dieu et le monde entraîne une compréhension de la réalité du monde des créatures comme étant analogue à Dieu par sa participation à l'être, ce qui permet le transfert analogique à Dieu des désignations des perfections créées.

Thomas d'Aquin reprend la méthode de la triple voie de la connaissance de Dieu développée par le Pseudo-Denys : la via *negationis*, *eminentiæ* et *causalitas*. Les deux dernières sont étroitement reliées, car remonter de l'effet à la cause implique que les qualités attribuées aux effets appartiennent à la cause à un degré éminent. Les attributs négatifs de la

---

[124] PANNENBERG W, *Analogie und Offenbarung*, p. 50.

[125] AVERROÈS, *Grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* (*Tafsîr mâ ba'd al-tabî'ah*, entre 1182-1193). Averroès utilise ici une tripartition qu'il emprunte à Aristote et qu'il décrit dans son commentaire sur la Métaphysique d'Aristote.

théologie apophatique sur la nature divine sont complétés par des attributs positifs à la cause selon cette méthode des trois voies.

Il est important de souligner ici que dans l'approche de Thomas d'Aquin, les attributs des effets créés ne sont pas prédiqués à Dieu dans leur sens habituel. Ils ne sont pas dépourvus de signification, mais ils sont seulement analogiques. Thomas d'Aquin s'en tient à l'impossibilité pour les créatures de comprendre l'essence divine, au sens où comprendre signifie une connaissance complète de la chose à partir de ses principes et Dieu en ce sens du mot est incompréhensible à cause de son infinité[126]. Les perfections qui doivent être attribuées à Dieu seul en tant que cause première du monde, sont réalisées en lui sous le mode de l'unité simple, comme cause première et infinie. Les noms attribués à Dieu ne touchent son essence que par analogie[127].

> « La multiplicité des prédicats attribués à Dieu, à cause de son unité simple qui suit son infinité, ne convient à son essence que sous le mode de l'unité simple. … cette idée exprime à sa manière que l'incompréhensibilité de Dieu est liée à son infinité et à l'unité infinie de son essence. Cette idée est indépendante de la méthode qui consiste à argumenter via la causalité[128]. »

Utiliser comme tel un langage analogique compromet la transcendance de Dieu. La pensée scolastique avait développé sa doctrine de l'analogie précisément pour respecter l'altérité de Dieu, mais il y a un écart entre cette intention et la réalité quand on applique l'analogie à la relation entre Dieu et ses créatures. Thomas d'Aquin s'est posé la question de l'univocité des noms attribués en commun à Dieu et aux créatures[129]. Il reconnaît qu'une qualification appliquée à l'homme circonscrit en quelque sorte et enveloppe son significat et que la même qualification appliquée à Dieu laisse la qualité signifiée sans limite qui l'enferme dans une notion exclusive et que cette qualité déborde la signification conceptuelle exprimée par le mot.

Pannenberg conteste que l'analogie puisse être un moyen terme entre univocité et équivocité, car toute analogie présuppose un *Logos* commun, un noyau univoque entre Créateur et créature. Dans un syllogisme, il est requis que le moyen terme qui relie les deux

---

[126] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I[a] Q12 a7.
[127] *ThS I*, p. 445.
[128] *ThS I*, p. 449.
[129] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I[a] Q15 a5.

extrêmes ait strictement le même sens dans les prémisses. Cette univocité est perdue pour chaque mot utilisé pour parler de Dieu. Il n'y a pas de moyen terme univoque englobant Dieu et la créature et donc on ne peut pas déduire à partir d'une qualité humaine quelque chose qui concerne Dieu[130]. Pannenberg insiste sur la nécessité d'avoir un *Logos* commun.

Jean Duns Scot va développer sa thèse de la forme univoque du concept[131]. Puisqu'on n'a pas de concept de Dieu dans son essence propre, il faut utiliser alors des concepts généraux et il adopte le concept d'être comme concept univoque, concept d'être qui est commun aux êtres créés et à l'être divin. Sur cette base il va distinguer l'être infini de Dieu de toute réalité finie en le désignant comme *ens infinitum*. Mais pour lui l'infinité appartenait au concept d'être et n'était pas ajouté par attribution à l'être de Dieu. Occam développera ensuite une conception selon laquelle on ne peut former de concept spécifique pour Dieu qu'en synthétisant des termes abstraits, généraux et distinctifs[132]. La combinaison de concepts univoques avec des déterminations différentes va exprimer de manière très nette l'écart entre notre connaissance de Dieu et la réalité du Dieu infini. Pour Occam, la créature et Dieu sont infiniment différents[133].

Pour compléter cette brève synthèse d'un aperçu historique du concept analogique, nous devons encore mentionner les concepts d'*analogia entis* et d'*analogia fidei* tels que développés par Erich Przywara et Karl Barth respectivement.

Pour Erich Przywara, l'*analogia entis*, l'analogie de l'être entre Dieu et la créature doit être nuancée par la dissemblance que le Concile de Latran IV de 1215 a mise en exergue en disant qu'il n'y a pas une ressemblance entre Dieu et ses créatures qui ne soit entourée par une plus grande dissemblance[134]. Przywara a développé sur base de cette formule son propre

---

[130] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, p. 186 Note 9. En vue d'un examen plus approfondi des conceptions développées dans la haute scolastique, nous renvoyons également à l'article : PANNENBERG W, *Akt und Sein im Mittelalter, dans Kerygma* und Dogma, 7 (1961), p. 197-220, plus spécialement aux pages 215-217 en ce qui concerne Guillaume d'Occam ainsi qu'à l'ouvrage : MENGES Matthew C, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Louvain, Nauwelaerts, 1952 avec l'examen de la similarité ou de la dissimilarité entre Dieu et l'être humain, p. 81s.

[131] DUNS SCOT Jean, *Ordinatio* ou *Opus Oxoniense* (texte revu par Duns Scot de *Lectura*, livres 1 et 2 été 1300-1302, livres 3 et 4 1303-1304). Duns Scot oppose à la doctrine thomiste de l'analogie de l'être sa propre doctrine de l'univocité : le concept d'étant se dit de la même manière pour tout ce qui est, Dieu y compris. La différence entre Dieu et les créatures n'est pas une différence d'être comme chez Thomas d'Aquin. La différence se situe sur le même plan ontologique avec comme distinction l'infinité de Dieu et la finitude des créatures.

[132] GUILLAUME D'OCCAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum (Ordinatio, I)* (1317-1319).

[133] *ThS I*, p. 447.

[134] PRZYWARA Erich , *Analogia Entis*, München, Kösel und Pustet, 1932.

concept d'analogie sous le leitmotiv de réduction au mystère (*reductio in mysterium*), c'est-à-dire au mystère de Dieu qui est toujours plus grand. Pour lui l'*anologia entis* signifiait que dans toute ressemblance si grande fût-elle, la plus grande dissemblance toujours présente était un facteur décisif. Pour Przywara, toute la théologie apophatique était concernée par un Dieu toujours plus grand, ce que Thomas d'Aquin dans sa doctrine d'analogie cherchait aussi à préserver, étant donné l'incompréhensibilité de l'essence divine dans son infinité.

Pour Karl Barth, ce type d'analogie est une invention de l'Antéchrist puisqu'elle prétend connaître Dieu en-dehors de la Révélation. Seule la Révélation de Dieu donnée en Jésus-Christ nous permet de dire quelque chose de Dieu. Cette révélation est une grâce et seule la grâce de Dieu conditionne sa connaissance. Le Christ a pris notre nature humaine et ce qu'il nous révèle de Dieu est une analogie de la créature face à son Créateur, mais Barth la définit comme *analogia fidei*. Barth conçoit également l'analogie comme un médiateur, un moyen terme entre les deux extrêmes de ressemblance et dissemblance totales. Il pose une similitude ontologique entre Créateur et créature avec la structure d'une analogie d'attribution.

Pannenberg reprend sans réserve l'idée de Barth de la primauté de la Révélation de Dieu, mais il l'inclut dans sa doctrine de Dieu comme le déploiement de la réalité de Dieu dans la Révélation. Mais il ne s'agit pas pour lui d'une révélation qui nous est adressée verticalement comme une illumination, ce qui donne toute sa mesure à la théologie de la Parole de Barth. Pour Pannenberg, la révélation est indirecte et doit être vue dans l'histoire ; c'est en cela qu'il se démarque essentiellement de la pensée originaire de Barth. La présupposition implicite de Barth d'un *Logos* commun entre Dieu et la créature dans l'acte de Révélation va à l'encontre d'une Révélation comprise comme un acte historique dans lequel du toujours neuf se produit.

Nous pouvons encore citer comme objection à la doctrine de l'analogie la remarque suivante, formulée par Pannenberg dans un article de 1960 :

Le texte de Gn 1, 26s qui parle de l'homme à la ressemblance de Dieu ne doit pas être compris dans le sens d'une analogie mais comme une unité fonctionnelle de la créature avec Dieu qui lui confie la maîtrise des autres représentants sur la terre. Le sens en est la correspondance entre l'agir humain et divin. La seule référence à une analogie se trouve dans

le Nouveau Testament en Rm 12, 6 qui dit que nous avons reçu des dons différents selon la grâce qui nous a été accordée[135].

1.4.2 - Doxologie

De quels critères dispose-t-on pour vérifier une affirmation relative à Dieu dans le langage théologique ?

La difficulté de vérification d'une pareille affirmation dans le langage théologique comporte une double difficulté car, d'une part, la réalité de Dieu fait déjà l'objet de discussion et, d'autre part, au statut de Dieu défini comme étant celui qui détermine toute la réalité ne correspond aucun standard permettant de mesurer cette affirmation, comme c'est le cas pour des entités finies reproductibles. Dieu n'est pas un objet à notre portée. Des affirmations relatives à Dieu et à son agir ne sont donc pas directement vérifiables par rapport à leur objet.

Cela ne signifie pas que des affirmations soient invérifiables. Il est toujours possible de vérifier des affirmations d'après leurs implications. Des affirmations relatives à une réalité divine et à ses actions peuvent être testées par leurs implications dans la compréhension de la réalité finie, dans la mesure où l'objet d'une affirmation sur Dieu fait référence à celui qui détermine toute la réalité[136].

En fonction de ce qui vient d'être dit, une approche radicalement différente de celle proposée par le langage analogique pour énoncer des affirmations sur Dieu pourrait donc être définie au départ de l'agir de Dieu dans la réalité du monde.

Pannenberg comprend le langage théologique comme doxologie, une perspective qu'il a déjà exposée dans les années 60 et qu'il reprend dans le premier chapitre de sa *Théologie systématique* :

---

[135] PANNENBERG W, *Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelische Theologie*, p. 228.
[136] PANNENBERG W, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, p. 335.

> « La conscience de la finitude et de l'inadéquation de tout discours humain sur Dieu appartient à la sobriété de la théologie. Elle ne conduit pas du tout à une indifférenciation du contenu des énoncés sur Dieu, c'est au contraire une condition de leur vérité. Ainsi, parler de Dieu devient une doxologie, dans laquelle celui qui parle s'élève au-dessus des limites de sa propre finitude vers la pensée du Dieu infini, sans perdre tout contour au point de dériver vers l'indéfini. La doxologie peut avoir la forme d'une réflexion systématique[137].»

On peut relever trois caractéristiques principales du langage doxologique en théologie.

Le caractère doxologique des énoncés

Toutes les affirmations relatives à l'intervention de Dieu dans un événement particulier sont des affirmations doxologiques pour autant qu'elles parlent d'une action du Dieu éternel et attribuent des choses comme « acte » ou « fait » à son essence éternelle.

Le caractère doxologique d'affirmations dogmatiques va de pair avec leur universalité caractéristique en tant qu'affirmations sur le Dieu éternel et sur base de son agir.

Ce concept a un sens plus étroit que celui d'une doxologie de forme historique que l'on peut trouver dans des actions de Dieu qui ne font pas mention de son essence éternelle et a aussi un sens plus général car sa structure doxologique peut être trouvée dans des affirmations d'un autre type que celles de forme historique, c'est-à-dire dans toutes les affirmations de foi en Dieu lui-même[138].

La dimension d'adoration

La doxologie est essentiellement adoration. Le *Je* s'efface dans l'acte de louer Dieu et avec lui l'univocité conceptuelle de notre discours. On ne peut seulement parler de Dieu de manière théologique que dans un acte d'adoration. Le contenu des concepts que nous

[137] *ThS I*, p. 76.
[138] PANNENBERG W, *Was ist eine dogmatische Aussage ?*, dans *GsT I*, p. 174-175.

attribuons à Dieu devient équivoque par le transfert de leur caractère fini et humain à l'essence éternelle de Dieu et les formulations doxologiques deviennent des affirmations ultimes et nous ne pouvons aller au-delà.

Pour Hegel, l'élévation vers Dieu qui est constitutive de la religion demande d'abandonner sa propre finitude. Dans la méditation on offre à Dieu son *Je* en sacrifice de louange.

> « La troisième forme qui est la plus élevée dans le culte est que l'homme se défait de sa subjectivité, s'exerce au renoncement non seulement des choses extérieures, comme la propriété, et qu'il offre à Dieu son cœur, son être intime et qu'il ressente en son intérieur remords et pénitence, qu'il prenne conscience de sa nature immédiate qui consiste en passions et en intentions de son être particulier, qu'il s'en défasse, qu'il purifie son cœur et qu'ainsi il s'élève jusqu'au niveau purement spirituel[139]. »

Le mot utilisé dans l'acte d'adoration n'est plus à notre disposition. Il est remis à Dieu et il nous est impossible de savoir dans quelle mesure il est modifié et de souligner un *Logos* commun entre notre discours et l'essence éternelle de Dieu. Le mot attribué à Dieu est accompli en lui d'une autre manière qui est totalement hors de portée de notre compréhension.

Le caractère proleptique des énoncés doxologiques

Il y a encore une dernière caractéristique du langage doxologique à mettre en évidence. Le message de Jésus et la confirmation qu'il nous en a laissée par sa résurrection fournissent la base pour le langage chrétien concernant la révélation. Dieu ne nous est pas présent autrement que comme étant celui proclamé par Jésus-Christ, c'est-à-dire comme le Père qui nous aime et qui veut que nous participions à sa divinité. Le caractère métaphorique de notre discours sur Dieu, que Jésus nous a communiqué quand il parlait de Dieu comme son Père est repris par Dieu lui-même car Il a ressuscité Jésus et a ainsi confirmé sa personne et son message. Mais le caractère proleptique de cette résurrection confirme le caractère provisoire

[139] HEGEL G W F, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, p. 239.

de notre discours sur Dieu et c'est seulement dans le futur eschatologique que nous connaîtrons la pleine réalité de ce qui est déjà survenu dans la résurrection de Jésus et nous ne pouvons donc en parler actuellement que de manière métaphorique. Le langage doxologique que nous adressons à Dieu est donc aussi intimement relié à son caractère proleptique[140].

Il se pose encore une autre question fondamentale qui est celle du choix des mots pour exprimer notre louange à Dieu. Comment, dans une situation spécifique, une affirmation doxologique peut-elle être formulée de manière précise, à l'exclusion d'une autre? Comment certaines métaphores, certains attributs, certains noms peuvent-ils être appliqués à Dieu de préférence à d'autres ? L'aspect d'équivocité introduit par le transfert de nos mots à Dieu ne peut certainement pas justifier des abus de langage.

Le contexte qui peut donner lieu à un discours doxologique sur Dieu est l'expérience spécifique d'une action divine. Mais parler d'acte divin dans l'interprétation d'un événement particulier peut sembler fort subjectif et quelqu'un d'autre n'interprétera pas nécessairement de la même manière le même événement. Ceci demande de préciser de manière générale notre compréhension du fondement d'un discours sur Dieu.

> « À partir du moment où nous éprouvons dans un événement déterminé la totalité de la réalité dans laquelle nous vivons et à l'entour de laquelle notre vie se déroule, nous expérimentons dans cet événement individuel une action divine. Cela se produit quand, et pour autant que, nous pouvons penser l'unité de la réalité et de toute notre existence seulement sur base d'une présupposition qui transcende tout ce que nous trouvons en nous et autour de nous et que nous appelons Dieu… »[141].

L'aspect indirect de notre discours sur Dieu est donc à mettre en lien avec la différence entre un événement concret et la totalité de la réalité qui y est expérimentée. Nous avons conscience de cet aspect toujours provisoire de notre discours sur Dieu à cause de son caractère de transfert analogique dans la glorification et l'adoration de Dieu. Cet aspect provisoire n'est néanmoins pas le dernier mot de tout discours sur Dieu car l'idée de la Révélation de Dieu comporte aussi l'idée d'une ultime autorévélation de la part de Dieu. L'aspect provisoire n'interdit pas à notre langage doxologique d'être bien fondé et l'humilité de l'acte d'adoration nous protège de la prétention à comprendre l'éternelle vérité de Dieu

[140] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 199.
[141] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 193-194.

avec nos mots humains. Il est légitime de désigner nos discours d'adoration comme étant des doxologies, car l'apparition eschatologique de la *doxa*, de la gloire de Dieu, à la fin de l'histoire sera sa révélation définitive.

Il reste finalement à examiner la composante d'analogie que l'on peut trouver dans le discours doxologique.

L'analogie est présente dans le langage doxologique, mais elle se trouve présente au niveau du langage seulement car on utilise les mêmes attributs pour qualifier l'agir de Dieu et des qualités humaines. On a une analogie sur le plan linguistique des attributs que nous prédiquons sur Dieu. Au sens large on ne peut parler de Dieu que de manière analogique, c'est-à-dire en reportant à Dieu des mots que l'on utilise dans d'autres contextes. Il n'y a pas moyen de parler de la réalité divine autrement que par transfert analogique de nos mots à cause de sa révélation toujours indirecte. Les récits bibliques nous parlent de Dieu en lui transférant des mots dont le sens est établi dans d'autres contextes. Ce sont des images qui désignent l'unicité d'une action divine spécifique ou des verbes par lesquels ses actions sont décrites ou encore dans la majorité des cas des attributs qui proviennent de caractéristiques de la conduite humaine, tels que fidélité, patience, amour, justice, pardon et qui décrivent ainsi les actions de Dieu par analogie avec des actes humains.

Si une analogie reste donc légitime entre l'usage habituel de nos mots et le langage théologique, il ne s'agit en aucun cas de légitimer cette analogie au niveau ontologique. La scolastique pensait que non seulement leur langage sur Dieu, mais également Dieu lui-même étaient analogues à l'humain. Cela résultait du fait qu'elle comprenait en premier lieu Dieu comme cause du monde et que l'analogie des créatures à Dieu pouvait s'expliquer de par la relation des effets à leur cause. Mais peut-on désigner Dieu comme une cause dans le même sens que n'importe quel agent causal de notre monde[142] ?

Il ne peut y avoir une extension de l'analogie au niveau de l'être de Dieu. L'analogie appliquée linguistiquement aux actions de Dieu reste toujours limitée par le fait que Dieu agit toujours de manière neuve. La manière dont Dieu réagit nous est toujours incompréhensible. Un discours sur Dieu fondé sur l'*analogia entis* ne rend pas justice à la liberté illimitée de

[142] PANNENBERG W, *Analogie und Doxologie*, dans *GsT I*, p. 190 Note 19.

Dieu qui rencontre l'être humain dans l'histoire et qui crée en permanence du neuf et de l'inattendu. L'analogie d'une part ne respecte pas la transcendance de Dieu et d'autre part ne rend pas compte de la contingence de l'histoire et de la liberté avec laquelle Dieu s'y révèle. Son usage en langage théologique est donc totalement illégitime pour Pannenberg.

Le langage théologique est un discours doxologique. Plutôt que de partir du monde vers l'essence divine au moyen de l'analogie, le langage sur Dieu affirme des caractéristiques concernant Dieu au moyen du langage de louange acquis par l'expérimentation de son agir salvifique. Derrière cette compréhension que développe Pannenberg, il y a l'argument selon lequel l'agir de Dieu dans le monde (l'agir de la Trinité économique) fournit la fondation pour parler de la Trinité immanente. Un tel discours est doxologique et non pas analogique.

La question de l'analogie a occupé chez Pannenberg un rôle moins important dans les considérations ultérieures sur le langage théologique depuis ses réflexions sur l'anthropologie. Dans un article autobiographique datant de 1981, Pannenberg mentionne l'évolution de sa pensée concernant le langage religieux :

> « Ma sensibilité s'est développée eu égard aux fonctions du langage religieux qui ne sont pas ouvertes à preuve définitive ou à falsification, mais qui néanmoins indiquent sous forme symbolique la présence de l'ultime. Déjà dans mes propositions antérieures j'ai insisté sur le fait que l'histoire de la révélation est toujours reliée au langage et j'ai essayé de rattacher celui-ci au caractère ultime du sens revendiqué pour un événement de révélation. C'est seulement sous cette hypothèse que l'on peut comprendre pourquoi le sens inhérent aux événements eux-mêmes a manqué à des interprétations ultérieures. Mais mon point de vue sur le langage religieux était trop étroit et j'ai supposé trop facilement que tout langage religieux était transféré à partir d'un usage séculier. Aujourd'hui je pense que la dimension religieuse de l'être humain est une des racines irréductibles du langage et je soupçonne fort que la plupart de nos mots se sont développés au départ d'une origine religieuse[143]. »

Le langage des religions exprime la présence de l'ultime sous forme symbolique. Pannenberg, dans ses écrits sur l'anthropologie[144], va traiter le langage comme un simple élément du monde qui a son origine dans la thématique religieuse de l'existence.

---

[143] PANNENBERG W, *God's Presence in History*, in *The Christian Century*, 98 (1981), p. 263.
[144] PANNENBERG W, *Sprache als Medium des Geistes*, in *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 328s.

Pannenberg a soulevé des objections contre la doctrine de la prédication par analogie de la haute scolastique qui supposait que le langage humain était profane par nature et qu'il fallait le relier au surnaturel d'une manière ou l'autre.

> « La question de la prédication analogique n'a acquis une telle importance, dans la haute scolastique aristotélicienne, que parce que l'on prenait pour base la théorie aristotélicienne de la connaissance, selon laquelle tout usage du langage procède d'une expérience sensible et trouve en elle son unique source. Dès lors tout discours sur Dieu procède d'un sens dérivé des mots. C'est ce que l'on peut mettre en doute si l'origine et le développement du langage humain sont codéterminés dès le départ par une thématique religieuse….La question d'un transfert analogique de nos mots, à partir d'une expérience du monde purement profane, à un discours sur Dieu, perd dès lors considérablement de son importance, d'un point de vue de théologie fondamentale[145]. »

Ceci explique pourquoi le thème de l'analogie a joué un rôle moins central dans les discussions de Pannenberg sur le langage théologique. Néanmoins, même s'il a relativisé sa position relativement à l'usage du langage théologique, Pannenberg ne renie pas pour autant ses réflexions antérieures. Il continue à critiquer le concept d'analogie[146] et à affirmer l'importance du langage doxologique en théologie[147]. Mais cette polémique n'a plus dans sa *Théologie Systématique* l'importance qu'il lui avait accordée auparavant. Pannenberg exprime de la manière suivante l'évolution de sa conception du langage pour exprimer sa doctrine de Dieu dans sa *Théologie Systématique* [148]:

> « La doctrine de Dieu a pris, ces dernières années, une forme de plus en plus définitive dans ma pensée. Alors qu'antérieurement Dieu était pour moi le Dieu inconnu qui s'était fait proche uniquement en Jésus-Christ et ne pouvait être approché qu'à travers lui, « d'en-bas », mais sans pouvoir être correctement caractérisé en langage humain, j'ai réalisé progressivement qu'il y avait un langage autre que conceptuel qui néanmoins restait cognitif. Donc aujourd'hui je me sens plus en confiance pour développer une doctrine de Dieu et traiter les sujets de la dogmatique chrétienne dans cette perspective … Tout se rapporte à Dieu et par conséquent une pareille doctrine présuppose un degré de clarté suffisant dans beaucoup d'autres domaines car parler de Dieu implique toutes les autres choses. Donc la manière la plus appropriée de la présenter consiste à lui donner la forme d'une théologie chrétienne systématique. »

---

[145] *ThS I*, p. 446 Note 1.
[146] Ainsi, par exemple, dans *Theologie und Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 83 où il rappelle sa critique de la prédication par analogie de la haute scolastique.
[147] *ThS I*, p. 76.
[148] PANNENBERG W, *God's Presence in History*, p. 263.

Par ailleurs, l'adoption du critère de vrai infini comme précompréhension philosophique de Dieu, et non pas celui de cause première, met aussi l'accent sur le fait que seul Dieu peut nommer Dieu. L'émergence du langage lui-même est déjà une médiation avec la relation avec l'infini.

> « Parler de Dieu est une doxologie où celui qui parle s'élève au-dessus des limites de sa propre finitude vers la pensée du Dieu infini, sans perdre tout contour au point de dériver vers l'indéfini. La doxologie peut avoir la forme d'une réflexion systématique[149]. »

Pour conclure cet examen de la recherche du langage le mieux approprié pour parler de l'unité et des propriétés de l'essence divine, nous résumons comme suit l'interprétation que donne Stanley Grenz à ce choix du langage doxologique adopté par Pannenberg[150] :

Les énoncés analogiques donnent des affirmations sur Dieu sur base des effets qu'il produit. Une approche traditionnelle présuppose l'existence d'une analogie entre le langage humain et l'essence divine qui sont dérivés au départ de la conception de Dieu comme cause première du monde. Les énoncés doxologiques expriment l'adoration de Dieu sur base de son agir. Plutôt que de partir du monde pour remonter vers l'essence de Dieu au moyen d'un discours analogique, il est préférable d'énoncer des propriétés de Dieu au moyen d'un langage de louange fondé sur l'expérience de l'agir salvifique de Dieu.

À première vue, cette approche doxologique ne conduit pas à des affirmations relatives à l'être éternel de Dieu, mais Pannenberg présente de manière audacieuse et originale le langage doxologique comme un discours sur Dieu relatif à son essence éternelle. Cette présentation est basée sur les critères de détermination des propriétés de l'essence divine que nous examinons plus loin. Pannenberg va fonder son argumentation sur le fait que c'est l'activité de Dieu dans le monde, l'économie du salut apportée par la Trinité économique, qui fournit la base d'un discours sur la Trinité immanente. Ce qui est déployé dans l'agir de Dieu dans le monde révèle la nature de Dieu de toute éternité. Cette combinaison du langage doxologique avec la recherche de la connaissance de l'essence divine est accomplie grâce à l'union eschatologique de la Trinité économique avec la Trinité immanente. Le discours est

---

[149] *ThS I*, p. 76.
[150] GRENZ Stanley J, *Reason for Hope. The systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 2005, p. 71-72 et 98-99.

doxologique et non pas analogique pour Pannenberg. Le but premier de Pannenberg est de montrer l'unité divine et ses propriétés après avoir exposé ses énoncés relatifs à sa doctrine trinitaire et la méthode innovante qu'il adopte dans ce but n'est pas tant de de voir de manière séparée les divers attributs de l'essence divine que de mettre plutôt l'accent sur la reprise de la multiplicité des attributs de Dieu dans l'unité de l'essence divine. Ainsi, Pannenberg ne traite pas à part les attributs de Dieu qui n'ont de sens que dans leur relation au monde, tels que la toute-puissance, l'omniscience ou encore l'omniprésence, et qui n'apporteraient donc rien à la connaissance de l'éternelle divine essence de la Trinité immanente, mais au contraire, cette thèse de l'unité de la Trinité économique et de la Trinité immanente permet à Pannenberg de déduire une perspective sur la nature de l'essence divine à partir des propriétés qui résultent de la réponse doxologique apportée à l'agir de Dieu dans le monde.

2. L'essence divine

2.1 – Distinction entre existence et essence

La question de la distinction entre existence et essence divine est généralement abordée au départ de l'idée de Dieu comme cause première du monde ou bien de l'idée de l'infinité divine comme attribut fondamental de Dieu.

Dieu comme cause première du monde

Thomas d'Aquin a tenté de faire procéder tous les énoncés sur ce que Dieu est à partir de la simple existence d'une cause première du monde. Il en a déduit la simplicité, puis la perfection, la bonté et l'infinité, ainsi que l'éternité et l'unité de Dieu[151]. Ces énoncés ne désignent néanmoins l'essence divine que dans sa différence d'avec les effets créés. Ils ne

[151] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I[a] Q3-11.

disent pas ce qu'est Dieu en lui-même mais plutôt ce qu'il n'est pas[152]. Pannenberg souligne trois limitations de cette approche de l'essence déduite du concept de cause première :

- les arguments que Thomas d'Aquin donne au sujet de l'existence de Dieu présupposent chaque fois que quelque chose de l'essence de Dieu est connu, à savoir qu'il est cause première du monde. Il s'agit d'un concept minimal dont on ne peut se détacher dès que l'on affirme que Dieu est le créateur du monde.

- la représentation d'une cause première est trop générale et ne contient pas de représentation spécifique de Dieu en tant que puissance personnelle.

- cette approche rend très difficile la convergence du contenu des énoncés déduits par leurs seules différences avec les effets créés, avec les énoncés que présente l'Écriture[153].

Dieu comme infini

Grégoire de Nysse dans son *Contre Eunome* conteste que l'idée de Dieu puisse être déterminée par celle de cause première et propose à la place celle d'infinité[154].

Descartes considère l'intuition de l'infini comme condition de toute représentation d'objets finis. L'idée de perfection contenue dans cette intuition le conduit alors à l'idée de Dieu comme l'être nécessaire et Descartes renouvelle ainsi l'argument ontologique et déduit l'existence de Dieu à partir de son essence. A partir d'un concept de Dieu comme être infini et parfait on en déduit l'existence.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer ci-dessus en parlant de la théologie naturelle, Pannenberg critique, dans l'argumentation de Descartes, l'absence de distinction entre une

[152] *ThS I*, p. 450, Note 4.
[153] *ThS I*, p. 452.
[154] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, Livre III, 1, §103 dans *Gregorii Nysseni Opera (GNO) (ed. W. Jaeger)*, Leiden, Brill, 1965. Grégoire de Nysse y fondait aussi l'impossibilité de concevoir l'essence divine comme conséquence de son infinité ; l'incompréhensibilité de Dieu (*τὸ ἀπερίλεπτον*) suit son infinité (*τὸ ἀόριστον*).

perfection confuse de ce que la réflexion permettra de nommer « infini » et le concept d'infini[155]. La formulation adoptée par Pannenberg pour ce concept sera précisée dans la quatrième section.

L'existence précède l'essence

On peut néanmoins envisager à partir de cette argumentation de Descartes qu'une certaine expérience ou connaissance de l'*existence* de Dieu précède la connaissance de la particularité de son essence, de l'existence *de Dieu*, plus précisément.

> « … nous ne pouvons pas faire immédiatement de l'idée confuse de l'infini une idée de Dieu, un concept pour désigner son essence. En revanche, la fonction « transcendantale » de cette intuition témoigne, au sein de la conscience humaine, et à partir d'un concept réflexif d'infini rattaché à l'idée de Dieu, d'une présence originelle de Dieu dans l'être humain, et donc d'une existence pour cet esprit, mais dont l'esprit n'a pas d'emblée conscience comme d'une existence *de Dieu*[156]. »

Pour mieux clarifier ce que l'on veut signifier par cela, il faut rappeler la différence entre essence et existence.

La question qui porte sur l'essence d'une chose, la question de ce qu'elle est, porte toujours sur une chose qui existe, une chose qui nous est donnée mais qui reste indéterminée. Il s'agit d'abord d'un *là* indéterminé, qui se présente comme un être-là non encore complètement déterminé, sur lequel se porte la question de l'essence. Cet être-là sera saisi comme quelque chose de déterminé lorsque son *quoi*, sa quiddité, ce qu'il est, son essence sera précisée. Seul un étant (un être-là) dont on aura défini le *quoi* (ce qu'il est, son essence) sera expressément compris comme étant. L'essence désigne donc toujours le *quoi* d'un étant-là et est toujours rattachée à une existence[157].

En ce qui concerne la question de l'existence et de l'essence de Dieu, on peut donc aussi penser qu'on a d'abord un *là* indéterminé qui sera reconnu comme l'être-là de Dieu à l'aide

[155] *ThS I*, p. 457.
[156] *ThS I*, p. 458.
[157] *ThS I*, p. 458-459.

d'une réflexion sur l'idée de Dieu. Comme nous l'avons rappelé plus haut, la nature religieuse de l'individu trouve son expression fondamentale dans l'expérience de l'infini qui s'oppose à la finitude de l'être. Dieu est toujours déjà présent à toute vie humaine, même non reconnu comme tel, présent comme infini indéterminé. L'idée d'infini qui conditionne, selon Descartes, notre perception d'objets finis n'est pas une conscience de Dieu mais bien la perception indéterminée qui devient conscience de tout ce qui les dépasse et du monde dans son ensemble. Ce quelque chose, qui est là dans le monde mais qui le dépasse avec tous ses objets finis, nous le nommons Dieu dans le cadre d'une révélation concrète et d'une interprétation religieuse du monde.

On peut tirer de ces réflexions une première conclusion d'ordre épistémologique :

Dans l'expérience humaine de Dieu, comme dans toute expérience de la présence d'une essence, une chose indistinctement existante est perçue comme présente et est déterminée comme étant Dieu quand elle est nommée et connue dans un processus de révélation. L'existence de Dieu ne doit pas être conçue comme une existence au-delà du monde, mais comme une présence active dans la réalité du monde. C'est alors seulement que cette existence peut aussi être pensée comme dépassant l'existence du monde et que l'on doit reconnaître Dieu comme éternel au-delà des choses périssables du monde. Cela est important pour la coappartenance de la réalité révélée dans l'histoire du salut par la Trinité économique et l'identité éternelles de Dieu dans sa Trinité immanente[158].

On peut également en tirer une deuxième conclusion d'ordre ontologique :

Comme on va le montrer au point 2.2 qui suit, à tout moment d'une existence on n'aura seulement qu'une manifestation de l'essence d'une chose et l'unité de l'essence ne se trouvera que dans la totalité des moments d'existence et sera déterminée ultimement par le dernier terme de la série de ces moments. Cela indique bien que la notion d'infini qui est intuitionnée par l'esprit humain ne définit pas encore Dieu en lui-même. L'essence divine ne trouvera sa forme définitive d'existence que dans le Père, le Fils et l'Esprit, c'est-à-dire dans la Trinité qui se trouve à la fin de la séquence temporelle.

[158] *ThS I*, p. 462.

2.2 – La manifestation de l'essence

Nous pouvons mettre en évidence un autre aspect très spécifique de la théologie de Pannenberg, celui de la dimension de temporalité dans la manifestation d'une essence.

Pour montrer ce concept essentiel dans sa pensée qui est la priorité ontologique du futur, nous pouvons examiner un texte important datant de 1966[159] qui étudie la différence entre l'être et sa manifestation.

Apparence et existence sont étroitement liées. D'une part, lorsque quelque chose paraît devant nous, elle est réellement là. Mais d'autre part ce quelque chose existe même si elle ne m'apparaît pas ; son existence ne coïncide pas avec son apparition. Ce qui apparaît précisément est plus que ce qui de lui vient chaque fois à apparaître. Pour Kant, l'idée de phénomène renvoie à un être-en-soi différent de ce qui m'apparaît, car il serait absurde que la manifestation soit sans quelque chose qui se manifeste[160]. L'apparence renvoie à un étant qui la transcende. Mais quelle relation peut-on réellement établir entre être et apparaître?

Il a fallu attendre la philosophie de l'idéalisme allemand pour reconnaître la réciprocité entre l'essence et la manifestation. La séparation de l'être (ou de l'essence) et du phénomène ne peut être évitée que si nous pensons l'être et l'essence à partir du phénomène.

Pour Pannenberg, c'est Heinrich Barth[161] qui a pris cette direction de la manière la plus décisive. Il ne reconnaît de l'être, au sens de subsistance, qu'au phénomène. Contre Kant, il rejette toute réduction du phénomène à un être-en-soi qui n'apparaîtrait pas. Il comprend le quelque chose qui apparaît comme le contenu eidétique de l'acte d'apparaître qui forme le

---

[159] PANNENBERG W, *Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen*, dans *TRG*, p. 79-91. *TRG* est le sigle utilisé pour désigner l'ouvrage: *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971. Cet ouvrage a été édité antérieurement en anglais sous le titre *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1969 avec une importante préface de présentation de Pannenberg par Richard John Neuhaus : *Profile of a Theologian*, p. 9-50.

[160] KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Préface, B 27.

[161] BARTH Heinrich, philosophe suisse (1890-1965), auteur de l'ouvrage en deux volumes « *Philosophie der Erscheinung : Eine Problemgeschichte* », Basel, Schwabe, 1959, auquel Pannenberg se réfère ici.

thème de l'interprétation de l'apparence. L'affirmation que la signification du phénomène est exprimée dans l'*εἶδος* renverse l'ordre traditionnel de la relation entre *εἶδος* et phénomène. Ceci rejoint la philosophie post-hégélienne qui donne la priorité à l'existence (le *Dasein*) sur toute structure eidétique, sur l'essence (le *Wassein*).

Pannenberg souscrit à cette pensée de Heinrich Barth selon laquelle l'idée d'apparence inclut à la fois l'acte de venir à l'apparence et le quelque chose qui apparaît, l'élément eidétique ou essentiel. Il y a donc appartenance réciproque entre l'essence et la manifestation. Mais par ailleurs ce qui vient à apparaître ne peut pas être pensé comme totalement achevé dans l'acte d'apparaître. L'interprétation de Barth ouvre la voie vers l'historicité de toute expérience, vers la contingence de l'événement. L'interprétation du quelque chose qui apparaît dépasse le fait de son apparition isolée. Il y a une multiplicité d'apparaître d'un seul et même *εἶδος* et l'*εἶδος* ne se déploie jamais complètement dans aucun de ses phénomènes. Une manifestation individuelle se présente toujours comme une réalisation partielle des possibilités de l'*εἶδος*. Dans le dépassement de l'événement et dans l'accomplissement de son interprétation vient à nouveau (en un sens nouveau) une différence entre la manifestation et l'être, entre la manifestation et l'essence[162].

Comment arriver à donner une description plus pénétrante de la relation entre être et apparaître qui tienne compte à la fois de l'identité et de la non-identité du phénomène et de l'étant ? Comment éclairer à la fois l'unité et la différence du phénomène de ce qui apparaît ? Pannenberg pose alors cette question dans les termes de la temporalité de cette relation. Ce qui se présente dans l'événement de l'apparaître de l'apparaissant ne se présenterait-t-il pas sous le mode de l'avenir ? On peut penser à une cohérence entre la contingence des événements et une priorité ontologique de l'avenir.

En ce qui concerne la question du rapport entre l'être et l'apparence, nous avons le choix entre deux options. La réalité qui apparaît peut être comprise comme l'apparition de ce qui est toujours, comme dans une ontologie classique, ou bien, comme le suggère Pannenberg, comme l'advenue de ce qui est à venir. La première possibilité qui considère ce qui apparaît dans la manifestation dans une universalité intemporelle, sous-estime et méconnaît l'importance de la nouveauté contingente, de l'individuel et du temps pour notre expérience

[162] PANNENBERG W, *Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen*, dans *TRG*, p. 82-83.

de la réalité. La seconde possibilité vient du saisissement d'un avenir eschatologique. Pannenberg est convaincu que l'apparence doit être considérée comme une anticipation du futur et qu'une ontologie du futur rend beaucoup mieux compte de la réalité qui est déterminée par la contingence et le temps.

En ce qui concerne le lien entre essence et existence que nous examinons actuellement, nous pouvons retenir de ce texte la proposition suivante :

À un moment donné de l'existence d'une chose, son essence survient seulement avec l'apparaître, de façon telle que l'unité de l'essence se trouve seulement dans la totalité des moments, laquelle est déterminée ultimement par le dernier terme de la série.

On peut déduire de ces réflexions deux conclusions d'ordre ontologique relatives à l'existence et l'essence de Dieu.

- L'essence de Dieu déborde les choses finies et le monde mais les moments singuliers de sa présence active dans le monde (l'agir de la Trinité économique) sont des moments dans lesquels son essence apparaît.

- L'essence de Dieu ne peut être complétement définie que par toute l'étendue de son apparition. Seul l'ensemble de ses apparitions peut valoir comme révélation de l'essence et donc on ne peut décider maintenant d'une essence qu'en anticipant la série de ses apparitions.

Le Père, le Fils et l'Esprit sont trois formes de l'être–là de Dieu, trois formes de l'existence de l'essence unique de Dieu, à la fois dans le monde et au-delà de lui.

> « Par elles, le Dieu un n'est pas seulement présent de façon indéterminée et non thématique, comme dans ce champ infini qui, à la fois, est la condition de la détermination, par limitation (« par définition »), des objets finis, et qui en, même temps se tient au-delà d'eux. Ce champ infini, auquel l'esprit de l'homme est ouvert en son origine, n'était pas encore déterminé comme être-là de *Dieu*. Dans le Père, le Fils et l'Esprit, au contraire, l'essence divine trouve la forme déterminée de son être-là : non seulement la forme de chacun, mais *sa* forme, puisque les trois personnes forment une unité[163]. »

[163] *ThS I*, p. 464.

Mais avec la priorité ontologique accordée au futur dans la pensée de Pannenberg, il faut encore ajouter à ceci que l'essence divine ne trouve sa forme définitive que dans la Trinité divine qui se trouve au terme de la séquence temporelle. Ce devenir eschatologique de l'essence divine est parfois présenté comme une affirmation d'ordre ontologique par Pannenberg. L'existence et la divinité de Dieu sont étroitement reliées et dépendent de la future venue de son Royaume. C'est ce que montre Pannenberg dans son ouvrage *Theologie und Reich Gottes* dont nous avons synthétisé ci-dessus le texte consacré à la manifestation de l'essence. Dans sa *Théologie Systématique*, Pannenberg n'utilise plus les termes de priorité ontologique du futur et met plutôt l'accent sur l'eschaton comme lieu où la décision peut se prendre que le Dieu trinitaire a toujours été d'éternité en éternité le Dieu véritable. On peut peut-être y voir alors plus une présentation d'ordre épistémologique qu'ontologique. Ce point fera l'objet d'un examen plus approfondi dans notre troisième chapitre.

En ce qui concerne l'unité de l'essence divine, on peut en déduire également l'affirmation qui suit.

Puisque les trois Personnes de la Trinité sont des formes de l'être là de Dieu, c'est-à-dire des apparitions de son essence dans ses moments d'existence dans le monde, Dieu n'est donc pas à concevoir comme une réalité supramondaine, mais son existence est une présence dans la réalité du monde. Il y a une coappartenance entre l'identité éternelle de Dieu et sa réalité révélée dans une histoire du salut. Cette proposition est importante pour affirmer la coappartenance de l'identité éternelle de Dieu et de sa réalité révélée dans l'histoire du salut, l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique de Dieu connectées implicitement par les concepts de transcendance et d'immanence.

2.3 - Concept relationnel de l'essence

L'essence des choses apparaît dans l'être-là en se distinguant par des propriétés spécifiques, des attributs qui permettent de la définir.

Dieu apparaît par ses actions et la question de son essence peut être renvoyée à celle des propriétés qui qualifient ses actions. Les propriétés de Dieu qui apparaissent dans ses actions sont multiples. Comment peut-on relier cette multiplicité à l'unité de l'essence divine ?

Nous allons examiner successivement cette question dans le cadre d'une ontologie classique où l'essence est comprise en termes de catégorie aristotélicienne de substance, ensuite dans le cadre d'une pensée moderne qui pense le problème dans les termes d'un rapport entre le concept d'essence et la catégorie de relation.

Rapport entre essence et catégorie de substance

Dans la métaphysique d'Aristote qui a très longtemps influencé la théologie traditionnelle, l'essence d'une chose est pensée en termes de substance. Par substance, on entend ce qui reste identique à soi dans toutes ses transformations. Tout le reste est une qualification stable ou passagère d'une substance et est désigné comme accident. Toute chose est donc un composé de substance et d'accidents. Parmi ces accidents, on trouve, en particulier, les relations qui appartiennent à la substance. Dans le cas de Dieu, lorsque son essence est assimilée à une substance, il s'agit de ses relations au monde. Mais en Dieu on ne peut avoir une composition de substance et d'accidents. Cela résulte, par définition, de la simplicité de Dieu. L'infinité de Dieu implique la simplicité de son essence, car le concept d'infinité n'admet pas une composition d'unités essentielles. Quand Thomas d'Aquin pose la question de l'existence d'accidents en Dieu, il en conclut que tout ce qui est accident en nous ne l'est pas en Dieu et que nous n'avons pas à supposer que Dieu soit contenu dans le genre de la substance, car Dieu est premier en dehors de tout genre, à l'égard de l'être[164]. La doctrine trinitaire pose en Dieu des relations constitutives des Personnes et qui ne sont pas des accidents[165].

[164] THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, I[a] Q3 a6.
[165] Pour Thomas d'Aquin, les relations sont des accidents, suivant en cela la métaphysique d'Aristote. Mais il développe, dans la *Somme Théologique* aux articles I[a] Q39 a1 et Q40 a1 et a2, la notion de relation subsistante pour conserver les relations entre Personnes au sein de l'unité divine dans leur différence d'avec les relations accidentelles des substances du monde ; voir aussi *ThS I*, p. 384 Note 2 et p. 471, Note 2.

Les relations au monde n'appartiennent donc pas à l'essence divine. Ce ne sont que des relations conceptuelles et non pas des relations réelles. On doit donc distinguer l'essence divine de ses relations au monde qui sont libres et ne dépendent pas de sa nature.

> « Mais il semble alors qu'aucun des attributs ne puisse qualifier l'essence divine si celle-ci doit être pensée comme une identité à soi transcendante, avant ou en dehors de toute relation au monde[166]. »

Nous avons évoqué plus haut dans la sous-section 2.1, les problèmes qui sont liés à la représentation de Dieu comme cause première du monde. Un nouveau problème est encore à signaler ici quand on articule une conception substantialiste de l'essence avec une représentation de Dieu comme cause première du monde.

Les propriétés que l'on attribue à Dieu dépendent de ses relations au monde et correspondent avec les relations que les créatures ont avec lui. Mais comment attribuer à l'essence de Dieu les propriétés qu'on lui prête en tant que cause première ? Cela n'est possible que si la perfection des effets soit également attribuée à leur cause à un plus haut degré. Cela implique de voir cette cause comme une cause substantialiste, une substance causante, et non pas comme une relation causale qui comme nous l'avons précisé est extérieure à l'essence divine.

Rapport entre essence et catégorie de relation

La pensée moderne a dissous la subordination de la relation vis-à-vis de la substance et l'a conçue (la substance) comme une réalité autonome qui se « joue » entre les termes de la relation et qui est délimitée par ces termes.

En concevant la relation comme un accident de la substance, ce qui se joue entre les termes de la relation ne peut être conçu comme une réalité unifiée, mais seulement comme une composition de deux relations, par exemple, la relation du Père au Fils et celle du Fils au Père. On ne peut donc parler de substance qu'en relation à des accidents.

---

[166] *ThS I*, p. 471.

Chez Kant, la relation substance-accident est une sous-espèce de la relation avec la relation de causalité et d'interaction.

Hegel va encore plus loin et la relation par soi à un autre appartient au concept même d'essence. La relation substance-accident n'est qu'un cas particulier de la structure relationnelle de l'essence. L'autre, avec lequel l'essence, comme essence d'une chose, est en relation, est tout d'abord l'existence. Le concept d'essence présuppose toujours une existence dont on demande quelle est l'essence. L'existence elle-même se révèle être un des aspects de la relationnalité spécifique au concept d'essence tel quel. L'essence divine ne peut plus être pensée comme une identité sans relation, au-delà du monde.

Introduire donc la relation dans le concept d'essence permet de résoudre des difficultés relativement à la question de Dieu. En ce qui concerne la question de la relation entre la Trinité (caractérisée par les relations réciproques entre les trois Personnes) et l'unité de l'essence divine, un concept d'essence relationnel peut être rattaché plus étroitement aux relations entre les trois Personnes.

Cette structure relationnelle de l'essence concerne aussi les relations de Dieu au monde. Ces relations de Dieu au monde faisaient déjà partie dans la doctrine trinitaire de l'axiome fondamental de l'identité entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Le concept relationnel de l'essence permet également de mieux clarifier le type d'unité entre les relations de Dieu au monde et l'essence divine éternelle. Les Personnes divines sont qualifiées de formes de l'*être-là* de Dieu à la fois dans le monde et avant que le monde soit[167].

Comment se rapporte leur existence, leur *être-là* dans le monde, à leur *être-là* avant et au-delà du monde ? La thèse que Pannenberg va développer est de répondre à cette question par la notion d'agir de Dieu. L'agir est un mode d'être de celui qui agit, un mode d'être hors de soi, au sens où celui qui agit ne produit pas seulement un autre, mais aussi montre et décide ce qu'il est lui-même, et ce qu'il peut. L'unicité de Dieu est reconnue et différenciée des autres essences par l'agir de la puissance divine et par les attributs de cet agir.

[167] *ThS I*, p. 474.

Il faudra, bien entendu, préciser ce qu'il faut entendre par agir de Dieu afin de ne pas tomber dans de l'anthropomorphisme.

Pour conclure cette section, nous pouvons souligner que le rapport relationnel entre essence et existence a mis en évidence le lien entre la Trinité immanente et la Trinité économique. Le lien entre les deux est mis en évidence par le concept d'agir de Dieu dans le monde. Puisque l'agir n'est accompli qu'eschatologiquement et forme donc une unité eschatologique, il en résultera une unité eschatologique entre Trinité immanente et Trinité économique.

La compréhension de l'essence comme concept relationnel requiert une révision de la conception traditionnelle de Dieu (Dieu comme cause première du monde) mais permet aussi de repenser certaines difficultés inhérentes à la tradition théologique. Le concept relationnel de l'essence nous aide à mieux comprendre la doctrine de la Trinité et offre une meilleure compréhension des relations de Dieu au monde.

L'essence divine ne peut plus être pensée comme une identité (réalité) sans relation qui transcende le monde mais doit être considérée comme relationnelle de manière inhérente.

3. Critère de détermination des attributs de l'essence divine

Après avoir parlé de l'existence de Dieu dans la section 1, ensuite du lien entre son existence et son essence dans la section 2, nous abordons dans cette section 3 l'agir de Dieu comme critère de détermination des attributs de l'essence divine.

Pannenberg insiste fortement sur la connaissance de Dieu au départ de sa Révélation. Il est opposé à une doctrine de la connaissance de Dieu basée sur l'analogie de l'être, sur un schéma d'analogie entre les effets créés du monde et leur cause première divine. La connaissance des propriétés de la divinité selon les témoignages de la Bible s'opère à partir des actions de Dieu dans l'histoire. Quand Dieu révèle son nom à Moïse (Ex 3, 13s et Ex 6,2s), il ne formule rien concernant l'essence de sa divinité mais il introduit à l'expérience de son agir. La question de son essence est toujours renvoyée dans la Bible à celle des propriétés

qui qualifient son action : « Le Seigneur est miséricordieux et bienveillant, lent à la colère et plein de fidélité » (Ps 103, 8 ; Ps 145, 8 ; Ex 34, 6). Par ses actions, le Dieu de la Bible montre des propriétés qui sont à comprendre comme des caractéristiques de son être éternel.

Mais comment fonder des propriétés divines sur le concept d'agir ? On peut y répondre en envisageant trois cas possibles :

- Le cas d'une cause nécessaire qui agit selon sa nature mais qui ne produit donc que des effets conformes à sa nature ; on a vu plus haut que cela implique que la cause serait une substance causale, ce qui est sans fondement quand on parle de l'essence de Dieu.

- Le cas d'une cause qui agit de manière contingente comme l'action de Dieu selon la conception biblique et qui dès lors produit des effets divers, qui auraient pu être différents des effets observés, ce qui ne permet pas de remonter immédiatement de ces effets à la nature de leur cause.

- Le cas d'un agir personnel où l'essence du sujet agissant se manifeste dans le choix de son but et dans la manière de le réaliser ; le type d'agir caractérise alors le sujet agissant.

Pour développer ce dernier cas, Pannenberg se base sur la notion d'agir de Dieu comme élaborée dans un ouvrage de Hermann Cremer[168].

Pour Cremer, savoir qui est Dieu ne peut être tiré que de sa révélation dans l'histoire et nous ne connaissons Dieu que par son agir pour nous et envers nous.

Un premier argument à l'appui de cette thèse concerne la structure formelle de cet agir. Cet agir est conçu comme un engagement de soi en vue d'un but. Cet agir nous fait donc connaître les propriétés de la volonté de celui qui agit, ainsi que ses capacités pour réaliser ses buts. Ces propriétés sont en même temps les propriétés de l'essence de celui qui agit. Dans le cas d'un agir personnel l'essence du sujet se manifeste dans le choix du but et sa réalisation, si bien que le type d'agir caractérise le sujet agissant. Néanmoins, Cremer ne justifie pas de

[168] CREMER Hermann, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh, 1897.

manière précise pourquoi la relation de l'agir à un but implique que cet agir ait des propriétés qui doivent être attribuées à celui qui agit, à la différence d'une simple relation de causalité.

L'affirmation de Cremer est cependant légitime pour Pannenberg car celui qui choisit un but s'y identifie en le confirmant comme tel. L'identité de celui qui choisit un but est référée à un avenir qui est constitué par ce but, et sa détermination ne peut être accomplie que partiellement par chacun des buts choisis. Mais une telle présupposition peut-elle être appliquée à Dieu ? Il reste néanmoins vrai que le choix d'un but reste lié à l'identité de celui qui choisit ; par son agir, il exprime les propriétés de son être.

Cette affirmation doit néanmoins être complétée car l'auteur d'une action pourrait n'exprimer qu'un aspect de son être. Il faut donc ajouter un second argument, selon lequel les propriétés de l'agir divin sont ses propriétés essentielles. Cet argument s'appuie sur le contenu central de l'agir divin attesté par le Nouveau Testament : l'Amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. L'Amour de Dieu est l'expression même de son essence, de telle sorte que les propriétés de son agir aimant sont réellement celles de sa nature.

> « Si l'Amour est le propre de son essence, il suit que toutes les propriétés de Dieu nous sont révélées dans la révélation de son Amour, parce qu'en elle Dieu est pleinement là pour nous, et qu'il ne retient rien pour lui[169]. »

Ces considérations de Cremer présentent néanmoins un double problème :

- Elles donnent une image anthropomorphique de Dieu, car dire que Dieu agit en fonction d'un but c'est présupposer que Dieu possède une intelligence et une volonté ; c'est caractéristique de l'être humain de concevoir intellectuellement un plan en vue d'un but déterminé et ensuite de mettre en œuvre, par sa volonté, les moyens de le réaliser. Elles impliquent, par la représentation de buts qu'un sujet se pose, une différence entre le moment où l'on choisit le but et sa réalisation ; ceci n'est pas compatible avec l'éternité de Dieu. Nos notions d'intelligence et de volonté doivent être revues quand il s'agit de parler de l'esprit de Dieu. Cet aspect sera examiné dans la section suivante.

[169] *ThS I*, p. 477.

- Elles présupposent que la notion d'agir peut être appliquée à Dieu ; cette notion semble dès lors impliquer un unique sujet divin plutôt que la Trinité des Personnes.

Dieu n'est pas un sujet agissant. Et par ailleurs, Dieu n'est pas un sujet, comme nous l'avons précisé au point 5.3 dans la première partie de ce chapitre. Si l'on peut parler d'un agir de Dieu, il est alors question de l'agir des trois Personnes de la Trinité dans leurs relations mutuelles ou dans leurs relations à l'égard de la création. Les Personnes agissent en commun et leur agir *ad extra* est une expression de l'unité de l'essence divine. Cette communauté d'agir ne fonde pas et ne remplace pas l'unité de l'essence divine, mais l'unité de l'essence divine se manifeste en tous cas dans la communauté d'agir des trois Personnes. On cherche ici à clarifier le rapport entre l'agir commun ad extra des Personnes divines et leur unité de vie dans l'unité de la nature divine. Pannenberg utilise aussi le concept de l'agir divin pour montrer l'unité entre les Personnes de la Trinité et l'essence divine. L'agir de Dieu relie la vie intratrinitaire à l'agir de la Trinité économique, la présence agissante du Père, du Fils et de l'Esprit auprès des créatures dans l'économie du salut[170].

Comment se représenter l'orientation vers un but de l'agir divin ?

Ce que l'on peut percevoir de l'agir divin consiste dans la constatation de connexions entre des faits dans l'histoire ou la nature que l'on expérimente comme des effets de la puissance divine. Ces diverses connexions fondent une représentation d'un agir divin et non pas celui d'un agir orienté vers un but donné.

L'interprétation d'un agir doit être cherchée dans l'expérience d'une connexion dans le cours des événements du monde et non pas dans la représentation d'un sujet divin.

La reconnaissance du plan de salut de Dieu, qui est l'objet de l'économie divine dans le cours de l'histoire, ne se fera que lors de son accomplissement eschatologique qui est déjà apparu de manière proleptique dans l'histoire de Jésus-Christ. Cet événement final révèlera Dieu agissant dans l'histoire.

[170] *ThS I,* p. 497.

> « Parler de 'l'agir' de Dieu, c'est rapporter à Dieu des connexions qui se manifestent dans le cours de l'histoire, des connexions qui ne se manifestent qu'à partir de la fin de l'histoire, et qui restent cachées aux hommes, encore en chemin vers cette fin, à cause de la contingence de la suite des événements, que l'on ne peut anticiper[171] … »

L'action des trois Personnes dans le monde est à attribuer également à l'unique essence divine. L'agir du Dieu un par le Père, le Fils et l'Esprit sera reconnu par l'accomplissement du Royaume de Dieu dans le monde. C'est dans ce sens que l'on peut alors parler de la réalisation dans le monde d'un but choisi et que Dieu qui agit se donne à connaître par le but qu'il poursuit et par sa capacité à le réaliser. C'est ainsi qu'il est possible d'énoncer les propriétés de la nature divine à partir de son action dans le monde. Le but de l'action de Dieu est de faire participer les créatures à la communion éternelle intratrinitaire. L'action de Dieu dans ce monde est ainsi une *répétition* de sa divinité éternelle[172].

4. Dieu est Esprit

« Dieu est Esprit (*Pneuma o Theos*)» (Jn 4, 24).

4.1 - La connaissance et la volonté de Dieu

La scolastique médiévale et le protestantisme ancien définissaient Dieu comme une essence spirituelle, une définition qui reliait Dieu aux êtres spirituels créés mais qui s'en distinguait, bien entendu, par sa caractéristique d'infinité. Mais peut-on qualifier l'essence divine d'essence spirituelle infinie ? Cette représentation présente un caractère trop anthropomorphique, car elle ne peut éviter la comparaison avec l'être spirituel des êtres humains en tant qu'êtres conscients d'eux-mêmes et du monde.

[171] *ThS I*, p. 501.
[172] *ThS I*, p. 502.

La compréhension traditionnelle de Dieu de la patristique le représente comme la raison suprême et elle a été complétée dans la haute scolastique avec l'idée de volonté. L'altérité de Dieu par rapport à l'homme était comprise en termes d'incorporéité et Origène a imposé sa conception de la définition de Dieu, qui est esprit, comme raison (*mens, nous*)[173]. Il affirmait également que le fait que Dieu soit esprit impliquait une proximité de lui avec notre propre esprit. Mais comprendre l'altérité de Dieu par rapport à l'homme seulement en termes d'incorporéité offre une représentation où la supériorité de Dieu, y compris à l'égard de la nature rationnelle de l'être humain, est sous-estimée. Par ailleurs, la représentation de l'esprit comme un élément matériel a des conséquences absurdes au sujet de Dieu, telles que la séparation possible en parties, l'étendue et le lien à un lieu.

Une représentation de Dieu très répandue est celle d'un être agissant et conscient de soi et donc « personnel » en ce sens. Peut-on parler d'un Dieu personnel, ce qui implique la représentation d'un être « spirituel », défini par une conscience et une conscience de soi, comme principe d'un vouloir et d'un agir divin ?

Comment parler néanmoins de conscience de soi à propos des trois Personnes ? Peut-on penser Dieu comme une raison suprême incorporelle ? La forme des relations des Personnes trinitaires ne dépasse-t-elle pas de manière radicale l'application de notre représentation de la conscience ?

Nous avons déjà examiné la caractéristique de la conscience de soi lors de l'examen du concept de personne dans la première partie de ce chapitre. Nous avons souligné que dans le cas des êtres humains il existe une tension et une distinction entre le *Soi* et le *Je*, entre l'essence humaine et son existence concrète. L'être humain est en chemin vers une destination qui est constitutive du *Soi* et donc sur la voie de son identité. Dans le cas des relations entre les Personnes divines, on ne peut pas trouver cet inachèvement qui caractérise notre conscience de soi dans sa finitude. Même si les Personnes trinitaires ont chacune une identité qui est médiatisée par ses relations aux deux autres, chaque Personne est totalement et pleinement identique à elle-même dans son don de soi aux deux autres.

[173] ORIGÈNE, *De Principiis*, I, 1,3 s et 6.

Le développement de la conception d'un Dieu personnel conscient de soi a fait l'objet de nombreuses critiques dont la plus forte a été émise par Fichte. Étant donné que la conscience de soi présuppose toujours un au-delà de soi, dont elle se distingue, on ne pourrait ainsi penser Dieu sans limitation et sans finitude, si bien que l'on fait de Dieu un être à la manière des humains[174].

Cette critique de Fichte a été dépassée par l'argument de Hegel selon lequel la conscience de soi implique d'être en elle-même en étant dans un autre[175]. Mais par cette défense de l'esprit de Dieu, au sens de raison suprême, Hegel pensait la Trinité d'une part, et le processus du monde, d'autre part, comme un déploiement nécessaire de l'esprit divin, dans son être auprès d'un autre que soi. Pour Pannenberg, l'argument de Hegel doit être appliqué aux relations entre les trois Personnes de la Trinité et pas à leur relation au monde. Ce qui constitue chaque Personne de la Trinité, ce sont les deux autres Personnes et leurs relations mutuelles. Le monde ne surgit pas comme un autodéploiement du sujet divin mais de la relation d'amour que Dieu entretient avec le monde et qui est le résultat de l'agir mutuel des trois Personnes.

Cette conception demande de revoir les attributs divins de raison et de volonté. Pannenberg offre une solution qui à partir de l'unité de l'expérience du monde, l'économie du salut, va vers la réalité divine qui la sous-tend.

On ne peut donc parler que métaphoriquement de l'agir de Dieu ce qui néanmoins constitue le fondement pour parler des différentes propriétés de Dieu, même si ce qui est vu de manière générale comme présupposé pour chaque activité ne peut être appliqué directement à Dieu.

Parler d'intellect et de volonté en Dieu ne peut se faire que de manière radicalement différente de nos facultés. On ne peut parler de raison en Dieu que de manière métaphorique pour ne pas accorder de caractère anthropomorphique à cette représentation. Il ne faut pas se représenter un Dieu qui aspire à des buts pour créer. Dieu n'aspire pas à des buts, comme s'il

---

[174] FICHTE Johann Gottlieb, *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltregierung*, dans *Philosophisches Journal*, 8 (1798), p. 16.
[175] HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III* (Philosophische Bibliothek 63, ed. G. Lasson), Hamburg, Meiner, 1966.

lui manquait quelque chose[176]. On ne peut concevoir Dieu comme un être fini qui choisit un but et qui doit ensuite définir des moyens pour le réaliser et puis les mettre en œuvre.

L'omniscience de Dieu

Comment se représenter un savoir en Dieu avec l'idée d'omniscience qui lui est associée ?

La connaissance et le savoir en Dieu sont souvent liés à son omniscience. Ce qui est caché aux hommes se trouve sous le regard de Dieu. Le Psaume 139 nous parle abondamment de notre impossibilité à nous cacher de la présence de Dieu qui connaît tout de nous. Quand on parle de connaissance de Dieu, cela signifie que rien de toute sa Création ne lui échappe et que tout lui est présent et gardé par lui en sa présence. Ce qui est caché aux hommes se trouve sous le regard de Dieu, non seulement le futur, mais aussi les autres dimensions de ce qui nous est caché, y compris ce que nous voudrions volontiers voir caché[177].

La « connaissance de Dieu » dépasse très largement tout ce que notre expérience humaine de conscience et de connaissance peut appréhender. Une telle connaissance n'a rien à voir avec les limites étroites de notre possibilité de mise en présence de ce qui nous est connu. Nous rendons présent, par notre connaissance, ce qui est connu. Il y des limites étroites à une pareille mise en présence. Ce qui nous est présent reste en grande partie toujours caché et, de plus, notre connaissance reste limitée par notre mémoire des choses. La mise en présence par notre connaissance est très largement liée à la mémoire et à l'attente, elle est plutôt un succédané de la présence réelle de ce qui est connu[178]. Notre expérience de conscience et de connaissance ne peut donc nous fournir qu'une très faible idée de ce que nous pouvons entendre par une « connaissance de Dieu ».

---

[176] *ThS I*, p. 485.
[177] *« Tu diras sans doute : 'Voilà, nous ne l'avons pas su !' N'y a-t-il pas quelqu'un qui pèse les cœurs ? Lui, il comprend. Et celui qui t'observe, il sait, lui, et il rendra à chacun selon ses œuvres ! »* (Pr 24, 12).
[178] *ThS 1*, p. 490.

La volonté de Dieu

L'acte de volonté chez l'être humain présuppose toujours une représentation de l'objet voulu, un but, donc quelque chose qui lui est donné d'avance. Il y a toujours chez l'être humain une relation réciproque entre la conscience pensante et la volonté. Par ailleurs l'attention portée sur un objet donné est déjà un effet de notre volonté. L'acte de vouloir présuppose toujours une représentation de son objet et donc quelque chose qui lui est donné d'avance. Les possibilités du vouloir sont donc limitées non seulement par l'objet, mais aussi par la situation et son contexte dans lequel la volonté doit se décider. Au sens d'un lien à de telles données préalables, on ne peut manifestement pas parler d'une volonté de Dieu.

Parler de buts poursuivis par une action suppose également un écart, un délai entre sa détermination et sa réalisation par des moyens à mettre en œuvre pour son accomplissement. Au départ de la mise en œuvre de la volonté pour poursuivre un but quelconque dans l'existence, il y a toujours à la base un besoin, un manque à combler. Il y a toujours dans une réalisation humaine une interaction entre intellect et volonté.

On ne saurait parler de volonté divine dans ce sens[179].

Il existe aussi une autre source de représentation de la volonté qui est liée à l'expérience d'une réalité qui saisit l'être humain et qui semble vouloir quelque chose de lui, même si ce vouloir lui paraît indéterminé.

> « Quoiqu'il en soit, l'expérience religieuse de la « volonté » d'une divinité… est indépendante de toute représentation d'une interaction entre volonté et intellect du côté de la divinité. … La volonté divine peut alors s'articuler comme « parole » de cette divinité, et gagner par là en détermination … Il s'agit d'une dynamique, encore inconnue dans son essence, qui saisit l'être humain, et dont l'étrangeté ne diminue que lorsqu'elle s'articule pour lui : on sait alors, au moins, ce qu'elle attend de nous[180]. »

L'Écriture ne nous propose pas de conception unifiée pour parler de la volonté de Dieu. Cette volonté est liée à la représentation d'ordres et de décrets divins, la Loi de l'Ancien

[179] *ThS I*, p. 491.
[180] *ThS I*, p. 492.

Testament, par exemple, ainsi qu'à la bienveillance divine pour ceux qui les acceptent. Dans le message de Jésus, cette bienveillance s'exerce sur ceux qui accomplissent la volonté de Dieu. On trouve généralement un parallélisme étroit entre la volonté et la parole divines ainsi qu'avec l'Esprit de Dieu donné par bienveillance à ceux qui accomplissent sa volonté.

> « Le lien entre la volonté et l'esprit de Dieu doit être pensé, dans le sens des représentations bibliques, avant tout comme une concrétisation de l'Esprit de Dieu dans une direction volontaire déterminée, de même que la Parole est à concevoir comme articulation de l'Esprit (Ps 33, 6). Cet Esprit comme on l'a montré ci-dessus, n'est pas à comprendre comme raison (*nous*), mais comme dynamique créatrice, vivifiante. C'est le champ de force de force de la présence puissante de Dieu (Ps 139, 7). C'est de la spécificité de la conception biblique de l'Esprit que ce même psaume tire ce qu'il dit de la connaissance par Dieu, qui s'étend à toute chose, et qui se fonde sur la présence de Dieu à toutes ses créatures[181]. »

Pannenberg repense la conception traditionnelle de Dieu, un Dieu conçu comme raison et volonté, qui a déterminé l'approche théologique depuis Origène et va proposer une toute nouvelle direction, pour une compréhension fondamentale de Dieu. La conception du Dieu unique auquel il est difficile, à son sens, de relier les trois Personnes de la Trinité va laisser la place à la conception d'une unité divine comprise comme la réalité de l'Esprit divin vue comme un champ.

4.2 – Le champ de l'essence divine

L'option prise par Origène en faveur de l'interprétation de l'esprit de Dieu dans le sens d'une représentation platonicienne (et aristotélicienne) de la divinité comme *nous*, se basait sur la compréhension d'une altérité de Dieu par rapport à l'être humain seulement en termes d'incorporéité. L'être divin ne pouvait être identifié par une existence corporelle dans l'espace et le temps. Mais cette conception de l'Esprit de Dieu comme raison n'est pas la seule possible. Dans la Bible, l'Esprit n'a pas la signification de raison. Pour désigner l'Esprit, l'hébreu utilise le mot *ruah* qui a comme correspondant en Grec le mot *pneuma* et dont le sens est celui de souffle, vent ou tempête. Dans le premier récit de la Création, quand il est dit au début que l'Esprit de Dieu planait sur les eaux primitives, l'image est celle d'une tempête

[181] *ThS I*, p. 493.

qui agite ces eaux. L'Esprit est la source de tout mouvement et c'est aussi la source de la vie. En Gn 2, 7 il est dit que Dieu insuffle son Esprit dans les narines d'Adam et dans Qo 12, 7 nous apprenons qu'au moment de la mort, le souffle retourne à Dieu qui l'avait donné. En Ps 31, 6 nous lisons : « Dans tes mains je remets mon souffle. » et selon Lc 23, 46 Jésus utilise les mêmes mots juste avant de mourir : « Père, entre tes mains, je remets mon esprit. » Donc la vie que nous avons reçue par le souffle de Dieu est en nous jusqu'à notre dernier souffle. L'Esprit comme vent divin, ou souffle, est très important pour la compréhension biblique de la vie et du mouvement[182].

Dans le monde de l'hellénisme, c'est la doctrine stoïcienne du *pneuma* qui a été perçue comme apparentée à celle de la Bible sur l'Esprit. La doctrine stoïcienne du pneuma divin le concevait comme une réalité corporelle extrêmement fine remplissant en degrés divers tout le cosmos. Cette doctrine fut importante dans la patristique pour la théologie de l'Esprit divin, particulièrement pour la description des fonctions cosmologiques de l'Esprit dans la Création. La difficulté majeure pour les Pères a été la conception du pneuma comme un élément matériel subtil. C'est pourquoi, d'un point de vue platonicien et aussi pour la théologie chrétienne, l'interprétation des passages bibliques sur Dieu comme souffle (*ruah*) fut exclue car elle semblait avoir des conséquences inadmissibles et on avait alors opté, contre ce panthéisme stoïcien, pour une conception platonique d'une réalité divine purement spirituelle et la conception du *pneuma* s'est alors réduite à celle de l'âme raisonnable. Cette conception platonique avait conduit la théologie chrétienne sur des chemins étrangers à la conception biblique de Dieu vers une représentation trop anthropomorphique de Dieu[183].

L'historien de la terminologie scientifique, Max Jammer, caractérise dans un article datant de 1972 la conception scientifique moderne de champ comme étant un prolongement de l'ancienne doctrine stoïcienne du pneuma[184]. Il va même jusqu'à dénommer le pneuma stoïcien comme étant le précurseur direct des théories modernes du champ. Le concept de champ de la physique moderne n'est plus conçu comme une grandeur corporelle mais, de manière autonome vis-à-vis de la matière, il est défini par la relation à l'espace-temps. Peut-on utiliser ce concept de champ pour interpréter la représentation de Dieu comme Esprit ? Il

[182] PANNENBERG W, *God as Spirit–and natural Science*, dans *Zygon*, 36/4 (2001), p. 786.
[183] PANNENBERG W, *The Doctrine of Creation and modern Science*, dans *Zygon*, 23/1 (1988), p. 13 et *ThS I*, p. 483 et 493.
[184] JAMMER Max, article *Feld, Feldtheorie*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2: 923-926.

semble que relier ce concept de champ à la présence dynamique de l'Esprit dans la création correspond bien au lien que les Pères avaient établi entre les affirmations bibliques sur L'Esprit et la doctrine stoïcienne du *pneuma*.

Cette conception d'Esprit comme champ ouvre des possibilités étonnantes pour une nouvelle conception des relations entre les personnes de la Trinité et leur commune essence divine. L'autonomie du champ n'a besoin d'être subordonnée à aucun sujet ce qui n'était pas le cas avec une interprétation de l'Esprit comme *nous*. Il est possible de penser que la divinité, conçue comme champ, apparaisse de façon égale dans les trois Personnes. Les trois Personnes n'ont aucune autonomie vis-à-vis de l'Esprit d'Amour qui les unit alors que dans une communauté humaine de vie, une personne individuelle peut toujours se retirer car elle reste autonome vis-à-vis de cette communauté[185].

4.3 – Dieu comme Esprit et la troisième personne de la Trinité

La conception de la vie divine comme un champ dynamique permet de penser l'Esprit divin qui unit les trois Personnes à la fois comme procédant du Père et reçu du Fils et également comme le champ de force de leur communion, commun aux deux et pout cela distinct des deux. L'Esprit désigne, selon Jn 24, 4, l'essence de la divinité et d'autre part la troisième Personne de la Trinité distincte du Père et du Fils et qui apparaît aux deux en glorifiant le Père dans le Fils et le Fils dans le Père.

L'Esprit a un double sens. Il définit l'essence divine comme telle par la notion de champ que nous avons vue ci-dessus ainsi que la troisième personne de la Trinité. Conçu comme champ, l'Esprit est impersonnel et l'Esprit ne peut être pensé comme Personne qu'en tant que forme concrète de la divinité, de même que le Père et le Fils. Si l'Esprit était seulement conçu comme champ divin, il serait impersonnel. L'Esprit n'est pas seulement la vie commune du Père et du Fils, le champ de force de leur communion, mais il se présente également comme un centre d'action. Bien que le Père et le Fils soient différenciés de l'essence divine qui est Esprit, ils sont reliés par l'Esprit Saint, la troisième Personne de la Trinité. Le Père et le Fils

[185] *ThS I*, p. 494.

ont cette communion dans l'unité de la vie divine uniquement comme vis-à-vis de l'Esprit. De même l'Esprit personnel qui glorifie les deux autres Personnes et qui donc s'en différencie se sait uni au Père et au Fils[186].

Dieu n'est pas seulement *pneuma*. Il est aussi une réalité en trois Personnes. L'Esprit divin existe dans des centres d'action personnels, dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. Le champ de l'Esprit divin a trois singularités et existe seulement selon ces trois singularités qui rayonnent à travers le monde entier naturel. Dans toute la création, le Père œuvre par sa Parole, le *Logos*, origine des formes et de la succession de l'ordre des créatures, et par son Esprit vivifiant, la dynamique de tous les processus naturels. C'est la reconnaissance de l'Esprit comme champ qui contribue à élucider cette affirmation[187].

4.4 – L'infinité de Dieu

L'unité de la réalité du monde consiste dans l'ordre de multiples réalités individuelles, l'ordre du multiple, et doit donc être reliée à un fondement différent du monde qui ordonne le multiple et le tient ensemble comme une unité. Cette idée d'unité ne peut être accomplie par la raison car notre entendement n'en a jamais fini dans la recherche de la synthèse du multiple. Une idée de totalité nous est seulement donnée comme une pensée et non pas comme une connaissance car aucune de nos expériences ne peut saisir la totalité des objets d'expérience possible.

Les objets de notre expérience sont des «étants» finis et ceci selon une double caractéristique : celle d'être finis dans le temps et dans l'espace en étant limités par d'autres, d'une part, et d'être également différenciés de chaque autre par sa particularité spécifique, d'autre part.

À l'idée de limite est toujours présente également l'idée d'un au-delà de la limite. Avec la double finitude des « étants » que nous venons de mentionner, la délimitation du fini est soit un autre fini, soit l'autre du fini proprement dit dans toute sa généralité, c'est-à-dire

[186] *ThS I*, p. 495.
[187] PANNENBERG W, *God as Spirit-and natural Science*, p. 792.

l'infini. Le concept de fini ne peut donc être pensé sans que ne soit pensé en même temps le concept d'infini. L'idée explicite d'infini est une conséquence de la réflexion sur la finitude du fini[188].

Comme signalé plus haut au point 1.2, un apport essentiel de Grégoire de Nysse a été de fonder l'idée de Dieu sur celle d'infini et non sur celle de cause première. Duns Scot a renouvelé l'importance de ce point de vue avec son concept d'*ens infinitum* pour qualifier Dieu. Descartes devait confirmer cela également en passant de l'intuition de l'infini, sur laquelle repose la connaissance de toute réalité finie, à l'idée de Dieu via l'idée de perfection que contient cette intuition.

Pannenberg adopte également l'idée de l'infini comme précompréhension philosophique de Dieu. La représentation biblique de Dieu comme Esprit (Jn 4, 24) implique aussi l'idée que Dieu est infini, de telle sorte que l'idée d'infini sans être le concept essentiel de Dieu est une prénotion de la nature divine que tous les autres attributs viennent concrétiser pour dire la spécificité de cette nature divine.

Dans la suite de cette section, l'infinité divine va être déployée selon quatre attributs : la sainteté, l'éternité, l'omniprésence et la toute-puissance. Pour chaque attribut, Pannenberg montre la présence à la fois de l'immanence et de la transcendance, en lien avec la définition adoptée comme critère du véritable infini pour Dieu. La sainteté de Dieu est traitée différemment des trois autres attributs, car elle fait de l'infini un réel concept de la réalité divine, tandis que les trois autres critères sont des manifestations concrètes de l'infinité de Dieu sous les points de vue du temps, de l'espace et de la puissance respectivement. Le concept d'infini qui en soi ne désigne pas un concept de définition pour Dieu, le devient néanmoins par l'attribut de sainteté qui implique lui-même l'infinité.

On verra dans la section 5 qui suit que «*Dieu est Amour*» (1 Jn 4, 8 et 16) définit ultimement la forme concrète de la nature divine désignée d'abord comme Esprit et ensuite par le concept d'infini[189].

---

[188] PANNENBERG W, *Le problème de l'absolu*, dans *MID*, p. 27 à 29.
[189] *ThS I*, p. 510.

Le concept d'infini

La notion d'infini ne doit pas être comprise comme étant une absence de limites. Ce qui est infini n'est pas d'abord ce qui est sans fin, mais bien ce qui s'oppose au fini toujours, lui, déterminé par un autre.

Pannenberg adopte comme définition du fini et du véritable infini celle que Hegel a présentée dans sa Science de la Logique.

> « Quelque chose est en-soi par opposition à son être-pour-l'autre. Mais la détermination appartient aussi à son pour soi et est … la détermination immanente du quelque chose même et par là celui-ci est le fini[190]. »

Être fini, c'est être quelque chose de différent d'un autre et d'être donc déterminé par la différence d'avec un autre. Et pour la définition de l'infini, on trouve plus loin :

> « Cette identité avec soi-même, la négation de la négation, est un être affirmatif, donc l'autre du fini que la première négation doit avoir pour détermination ; - cet autre est l'infini[191]. »

Ce qui est infini est donc à comprendre, non pas d'abord comme ce qui n'a pas de fin, mais bien comme le contraire du fini, c'est-à-dire le contraire de ce qui est déterminé par un autre.

Cette définition *qualitative* de l'infini la distingue de la définition mathématique *quantitative* de l'infini qui réalise l'opposition au fini uniquement par une succession sans bornes d'une suite de grandeurs finies[192]. De la même façon, le concept d'espace absolu qui sert à désigner l'immensité de Dieu doit être distingué de l'espace géométrique, comme on le

---

[190] HEGEL G W F, *Wissenschaft der Logik*, p. 104.
[191] *Ibid*., p. 125.
[192] *ThS I*, p. 512 : Cette définition *qualitative* de l'infini tout en étant bien distinguée de la définition mathématique *quantitative*, peut lui servir néanmoins de fondement. L'absence de limites dérive de la négation de la finitude, et elle peut prendre la forme de la suite non bornée d'une série de grandeurs finies. Mais la série infinie – et donc aussi la succession infinie dans le temps et dans l'espace de grandeurs finies – réalise l'opposition de l'infini au fini d'une seule façon : par l'addition sans bornes d'étapes finies.

verra plus loin. Ce qui fonde en définitive cette définition qualitative de l'infini, donc la notion d'infini, c'est d'être contraire au fini.

Mais l'infini qui est opposé seulement au fini, par définition, n'est alors déterminé que par une opposition à un autre et cette limitation qui le rend seulement opposé à quelque chose d'autre le présente à son tour comme quelque chose de relatif à un autre et le rend donc alors fini également. Pour que l'infini soit déterminé comme véritable infini, il doit dépasser l'opposition à l'autre tout en étant le contraire de l'autre. C'est la thèse que Hegel défend dans la suite de son analyse de l'infini[193].

Pour Hegel, le concept de l'infini (du véritable infini) englobe à la fois la contradiction par rapport à la finitude et son immanence dans la finitude. Son analyse du concept est la base de sa compréhension de la transcendance et de l'immanence de Dieu. Cette compréhension est déjà apparue dans la discussion sur la différence entre essence et existence, dont découle l'unité entre Trinité immanente et Trinité économique, que nous avons présentée en section 2.

La sainteté de Dieu

L'infinité divine se révèle dans quatre attributs : sainteté, éternité, omniprésence et toute-puissance. Nous allons examiner pour chacun la présence à la fois de la transcendance et de l'immanence de Dieu ainsi que la correspondance avec le critère philosophique de Dieu comme véritable infini.

La propriété de sainteté diffère des trois autres attributs car il fait de l'infini un véritable concept de l'infinité divine tandis que les trois autres attributs sont respectivement des manifestations concrètes de l'infinité de Dieu selon les dimensions de temps, d'espace et de puissance. La reconnaissance de la sainteté de Dieu est reliée étroitement à l'idée de son infinité et ce concept d'infini devient par là une conception de Dieu, car on doit faire appel à la notion de sainteté pour rendre compte de l'infinité en tant qu'infinité de Dieu.

[193] *Ibid*., p. 132s.

Le fondement ultime de la notion d'infini est d'être contraire au fini. C'est ici que la notion de sainteté rejoint la notion d'infinité car sa caractéristique fondamentale est d'être la totale séparation du profane. Cette séparation n'a pas pour seule fonction de protéger le saint (tout ce qui est lié ou consacré à la divinité ainsi que les lieux et les temps de la présence de la divinité) de l'impureté par contact avec le profane, mais surtout de protéger le profane du contact avec le Saint qui lui apporterait la mort[194].

De même que selon la thèse de Hegel, l'infini dans son opposition au fini n'est vraiment infini que s'il dépasse sa propre opposition au fini en l'intégrant, la sainteté de Dieu est vraiment infinie car elle s'oppose au profane tout en l'envahissant pour le sanctifier. Quoique la sainteté de Dieu transcende le monde, elle atteint le monde également en lui apportant communion et participation à sa sainteté.

L'introduction du peuple élu dans la sainteté de Dieu signifie pour lui également la séparation car il devient un peuple saint consacré à Dieu et il se trouve relié à un cadre de lois incontournables en vue de conserver la communion des hommes qui sont reliés à Dieu et en communion avec lui.

Dans le Nouveau Testament, la prière de Jésus au Père des cieux comporte la demande de la sanctification de son nom avant de demander la venue de son Royaume. Le Fils a été envoyé dans le monde pour que les créatures soient intégrées dans la sainteté de Dieu.

La structure d'infini véritable s'applique donc également à l'activité de l'Esprit. L'Esprit Saint est l'Esprit du Dieu saint. En tant qu'Esprit identique à l'être de Dieu, il est opposé au monde, mais il dépasse cette opposition en remplissant la Création comme source de vie et il sanctifie les créatures en les reliant à l'éternité de Dieu. Il faut souligner que cette sanctification n'annule pas la différence entre le fini et l'infini.

[194] Par exemple, en Ex 19, 11-12 : «… c'est au troisième jour que le Seigneur descendra sur le mont Sinaï aux yeux de tout le peuple. Fixe des limites pour le peuple en disant : Gardez-vous de monter sur la montagne et d'en toucher les abords. Quiconque touchera la montagne sera mis à mort!».

Dans l'accomplissement eschatologique, la différence entre Dieu et la créature ne sera pas supprimée, le fini restera distinct de l'infini même s'il est appelé à participer à la divinité de Dieu, mais ce qui sera supprimé c'est l'opposition entre le sacré et le profane[195].

L'éternité de Dieu

La question de la relation entre temps et éternité a été abordée très tôt dans l'œuvre de Pannenberg. Déjà en 1962, il écrivait :

> «La vérité du temps se situe au-delà de notre expérience centrée sur nous-mêmes du temps vécu comme passé, présent et futur. La vérité du temps est la convergence de tous les événements dans un éternel présent. L'éternité n'est pas en contraste avec le temps comme quelque chose de complètement différent. L'éternité ne crée pas d'autre contenu que le temps. L'éternité est la vérité du temps qui demeure cachée dans le flux du temps. L'éternité est l'unité de tous les temps mais qui simultanément reste cachée dans le flux du temps[196]. »

À la question de savoir si l'on pouvait concevoir une relation positive entre le concept d'éternité et la structure spatiotemporelle de l'univers physique, Pannenberg écrivait, dans un article datant de 1981, que sans réponse à la question concernant le temps et l'éternité, la relation de Dieu à ce monde restait inconcevable[197].

Dans la même ligne de pensée que l'on a rencontrée ci-dessus pour l'examen de la relation de l'infini au fini, Pannenberg affirme que la division du temps entre passé, présent et futur présuppose une totalité indivise du temps qui comprend toutes les distinctions temporelles ; l'éternité ne doit pas être conçue comme l'absence de temps mais comme l'unité infinie de la vie. Nous retrouverons ci-dessous pour la conception de l'espace, le même

---

[195] En Za 14 avec l'instauration définitive du règne de Dieu, toutes les nations indistinctement seront appelées à monter à Jérusalem pour se prosterner devant le Seigneur et pour fêter la fête des Tentes et tout sera consacré au Seigneur.

[196] PANNENBERG W, *Zeit, Ewigkeit, Gericht* in *Was ist der Mensch?*, p. 52 et 53.

[197] PANNENBERG W, *Theological Questions to Scientist*, in *TTN*, p. 24. *TTN* est le sigle utilisé pour désigner l'ouvrage édité par Ted Peters et qui rassemble plusieurs articles de Pannenberg relatifs au dialogue entre sciences et théologie : *Toward a Theology of Nature : essays on Science and Faith*, Louisville, John Knox Press, 1993.

rapport de l'espace infini et indivisible de l'immensité de Dieu à la division des espaces des choses finies.

On avait chez Platon l'antithèse entre l'éternel et le temporel, l'opposition entre ce qui est éternel et immuable et le changement ; le temps était l'image de l'éternité et la réalité temporelle copiait les formes éternelles. Il y avait un abîme entre le modèle et son image, entre l'éternel immuable et le mouvement circulaire des astres qui marquaient le temps. On était très loin de l'idée d'éternité comme concept englobant de ce qui est séparé dans la succession du temps.

Plotin a fait un pas significatif vers un concept englobant le temps dans l'éternité en définissant le concept d'éternité comme présence de la totalité de la vie[198]. L'éternité chez Plotin n'est pas opposée au temps mais est la condition préalable pour comprendre le temps. L'éternité est pour lui la présence simultanée de la totalité de la vie qui est donnée dans le temps, dans la succession de ses instants.

Plotin se démarque des philosophes qui l'ont précédé en refusant de définir le temps par rapport au mouvement. Il a cherché comme Platon à penser le temps comme une image de l'éternité mais il ne peut le faire en partant, comme Platon, du mouvement circulaire car le temps doit être pensé préalablement à tout mouvement. Il développe sa théorie du temps comme image en relation avec la totalité de l'éternité par la médiation de l'âme.

L'âme est d'une part reliée à l'éternité et également principe de la dissociation des moments de la vie dans le temps (*diastasis zoes*). L'éternité est la totalité de la vie, toujours présente à elle-même dans sa totalité et l'est tout à la fois dans sa perfection indivisible. Par sa participation à l'éternité, l'âme est dans l'attente de sa totalité, mais elle tombe par ailleurs de l'éternité par son aspiration à devenir maîtresse d'elle-même. Cela entraîne la séparation des moments de la vie et le temps apparaît avec l'autonomie du fini et du multiple. Avec la division de l'unité de la vie, la totalité devient un but à venir avec le temps pour chemin. Cette orientation de la compréhension du temps vers la totalité de l'éternité conduit ainsi à un primat du futur dans la compréhension du temps chez Plotin[199].

---

[198] PLOTIN, *Ennéades*, III, 7, 3.
[199] PANNENBERG W, *Être et temps*, dans *MID*, p. 77 et 78.

Boèce dans son ouvrage *Consolation de philosophie* a repris la notion de l'éternité de Plotin et l'a définie comme présent simultané et parfait d'une vie illimitée (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*).

Pour Augustin, l'origine des choses finies n'est pas à rechercher dans la chute de l'âme du monde mais dans un acte créateur divin. Le temps est une créature de Dieu et est donc séparé de l'éternité de Dieu. Dieu a créé le temps et non pas dans le temps. Si l'acte de la Création s'était réalisé dans le temps, il se poserait alors la question d'un temps qui précèderait. Cette conception serait liée à l'idée d'une transformation en Dieu lors de la Création. Comme il n'y a pas de transformation dans l'éternité, Augustin en a conclu que le monde avait été créé avec le temps et non pas dans le temps[200].

Augustin nous a livré par ailleurs une analyse très fine de la compréhension de l'expérience humaine du temps. On peut synthétiser comme suit l'analyse qu'il en a faite au livre XI des *Confessions*[201], pour montrer comment le véritable «être» du temps se situe dans le sujet humain.

C'est improprement qu'on dit qu'il y a trois temps : le passé, le présent et le futur. Dans l'âme, il y a trois sortes de temps : le présent du passé et c'est la mémoire (*memoria*), le présent du présent et c'est la vision (*contuitus*); le présent du futur et c'est l'attente (*expectatio*) (XI, XX, 26). Comment la conscience réussit-elle à mesurer le temps, au point d'établir des rapports définis entre les divers intervalles de durée ? La solution de l'énigme réside dans l'expérience psychique de la durée qui comporte une *distensio*. Le temps n'est pas autre chose qu'une distension (XI, XXVI, 33).

Ce que nous mesurons, c'est quelque chose qui reste là fixé dans la mémoire (XI, XXVII, 35). C'est dans l'esprit que nous mesurons le temps. Il y a trois actes de l'intention dans la conscience : la mémoire, l'attention et l'attente. Dans l'esprit qui fait une action, il y a trois actes également : il attend, il est attentif et il se rappelle. Il y a dans l'âme l'attente des choses futures. Pour les choses passées il y a encore dans l'âme la mémoire des choses passées. Le temps présent manque d'étendue parce qu'il passe en un instant, mais l'attention a une durée

[200] *ThS II*, p. 59.
[201] Les références au livre des *Confessions* sont celles de l'édition de Desclée de Brouwer (Bibliothèque Augustinienne 14) de 1962.

continue, elle qui achemine vers l'absence ce qui sera présent. Si l'homme réussit à mesurer ce qui semble dépourvu d'espace, c'est qu'il a la capacité de rassembler ce qui est dispersé vers le passé et vers l'avenir en un même lieu. Ce lieu ne peut être que son âme qui a la capacité d'une telle attention distendue (XI, XXVIII, 37).

Augustin conclut alors son analyse de la distension du temps en décrivant l'exemple concret d'un chanteur qui se prépare à interpréter un chant qu'il connaît. Le chant se déroule dans une attention distendue. L'attente se tend vers l'ensemble du morceau avant de commencer à chanter. Dès que le chanteur a commencé, tout ce qu'il laisse tomber dans le passé vient tendre aussi sa mémoire. Toute son activité reste en permanence tendue dans deux directions : la mémoire par rapport à ce qu'il vient de chanter et l'attente par rapport à ce qu'il va chanter. Mais l'attention reste là présente, et c'est par elle que transite ce qui était futur pour devenir passé. Au plus l'action avance, au plus s'abrège l'attente et au plus s'allonge la mémoire, jusqu'à ce que l'attente se soit épuisée et que l'action tout entière soit passée dans la mémoire. (XI, XXVIII, 38).

La durée est une image de l'éternité et en donne donc une certaine ressemblance. Le passé ne disparaît pas et le futur est déjà présent. Mais dans l'éternité de Dieu le passé lui reste toujours présent et il ne doit pas le rendre présent par la mémoire. De même le futur ne lui est pas anticipé, mais lui est toujours présent. La façon dont nous expérimentons un morceau de musique avec l'aide de la mémoire et de l'anticipation donne donc une fausse analogie de l'éternité divine où tout est présent à Dieu dans son actualité[202].

Augustin a néanmoins développé une analogie entre l'expérience du temps par l'homme et la présence simultanée de l'infini. Le présent et la durée qui transcendent le temps dans la vie humaine peuvent nous donner un avant-goût, une certaine appréciation de l'éternité et une forme de participation dès ici-bas à cette éternité.

La *distensio animi* d'Augustin a été comparée avec la *diastasis zoes* de Plotin, mais si Plotin désigne par là la sortie des moments de la vie dans le temps, Augustin souligne l'attention qui relie les moments du temps. L'extension (*distensio*) de l'âme permet la synthèse de ce qui est séparé dans le temps et Augustin accède ainsi à l'idée de temps comme

[202] PANNENBERG W, *Eternity, Time and the Trinitarian God*, dans *Dialog, a Journal of Theology*, 39 (2000), p. 9.

durée. Cette durée peut bien être appliquée à l'être des choses finies et fonde donc leur participation limitée à l'éternité divine, qui est chez Plotin identique avec l'être et la vie de Dieu. Mais en ce qui concerne l'être des créatures, Augustin s'est limité à parler de leur dépendance à la volonté créatrice divine et l'aspect de futur souligné par Plotin n'est pas utilisé pour leur être.

Heidegger devait remettre en avant le primat du futur dans sa compréhension du temps mais de manière réduite par rapport à Plotin, de par la perte de l'analyse du rapport du temps à l'idée d'éternité.

On trouve également chez Kant une réduction du concept car dans sa *Critique de la raison pure*, l'unité du temps n'est plus donnée par l'unité de l'éternité mais par l'unité du *Je*, dans la subjectivité de l'être humain[203].

On examinera au point suivant l'omniprésence de Dieu au niveau de l'espace ainsi que sa transcendance et son immanence par rapport à sa création. Mais l'éternité de Dieu est aussi liée à son omniprésence dans le temps. La réalité de Dieu englobe tous les temps et se rend présente à tout ce qui est dans le temps. Dieu est présent de façon omniprésente à chaque créature en son lieu propre. Avec Plotin, Pannenberg considère que l'éternité est le présent indivisé de la vie dans sa totalité. C'est un présent qui saisit l'entièreté du temps et qui n'a aucun avenir en-dehors de lui-même, sinon il serait limité.

Ne peut être éternel qu'un présent non séparé de son avenir et pour lequel rien ne tombe dans le passé. Mais l'éternité n'est pas l'essence du temps ; on doit penser le temps comme succession d'événements qui procèdent de l'éternité et qui sont constamment repris en elle[204].

L'idée d'une éternité à la fois opposée au temps mais qui l'englobe également dans sa totalité constitue une concrétisation et une illustration de la structure de l'infini véritable qui est opposée au fini mais qui l'englobe en même temps, alors que l'idée d'une éternité seulement opposée au temps, donc atemporelle, correspond à un mauvais infini car s'il est simplement opposé au fini, l'infini se présente alors comme un autre fini[205].

---

[203] PANNENBERG W, *Être et temps*, dans *MID*, p. 81 et 82.
[204] *ThS II*, p. 131 et 132.
[205] *ThS I*, p. 525.

L'omniprésence de Dieu

L'espace est relatif à l'unité de phénomènes simultanés dans notre expérience humaine alors que le temps se rapporte à la séquence des phénomènes. Le temps est le plus fondamental des deux concepts car l'ordre de l'unité présuppose déjà la notion temporelle de simultanéité. La distinction de l'espace et du temps retient toute son importance dans l'expérience humaine de tous les jours même si, depuis Einstein, le concept d'espace-temps de la relativité modifie le concept de simultanéité avec des conséquences également sur le concept d'espace. Selon cette théorie, il ne peut y avoir simultanéité entre observateurs dans différents systèmes de référence, car la détermination du temps dépend de la vitesse de la lumière. Mais dans le cas de la conscience humaine du temps, la simultanéité peut s'opérer par le phénomène de la présence dans la mémoire qui établit des ponts dans le temps, comme Augustin l'a bien décrit dans le livre XI de ses *Confessions*.

Newton avait défini l'espace physique comme *sensorium Dei* où *sensorium* désigne l'endroit de la perception. Avec ce concept d'espace absolu il comprenait l'espace physique comme la forme de l'omniprésence de Dieu auprès de ses créatures.

Ce concept a fait l'objet de discussions dans la correspondance que Gottfried Wilhelm Leibniz a entretenue avec le théologien britannique Samuel Clarke[206].

Leibniz limitait sa compréhension de l'espace à une forme de l'ordre et des relations des choses entre elles et il suspectait la conception de Newton de panthéisme. Clarke défendait la pensée de Newton et voyait l'espace absolu comme forme vide de l'omniprésence divine. L'espace infini est en tant que tel non divisé et il est la présupposition de l'espace géométrique, divisé, car on ne peut se représenter les parties de l'espace que sous la présupposition de l'espace illimité. L'espace infini pour lui était identique à l'immensité indivise de Dieu lui-même. Donc Dieu n'est pas identique à l'espace divisible et illimité de la géométrie. Le concept d'espace absolu doit être clairement distingué du concept d'espace

[206] L'échange de correspondances entre Clarke et Leibniz a été publié dans : Leibniz, *Die Philosophische Schriften VII* (ed. G.J. Gerhard), 1890.

géométrique. Clarke dépasse ainsi l'ancienne conception de la philosophie de la Renaissance d'un espace infini comme réceptacle vide des choses[207]. C'est seulement avec la création des choses finies qu'interviennent la division et la divisibilité dans l'espace. La thèse de Clarke a pu être influencée par la vision cartésienne de la priorité de l'infini sur le fini[208].

Kant s'est approprié la thèse de Clarke dans sa *Critique de la raison pure*[209]. L'espace est une grandeur infinie donnée. Il est essentiellement un. Le divers en lui et le concept d'espaces ne reposent que sur des limitations. L'espace est une forme de l'intuition chez Kant et cela résulte du primat de l'espace sur ses parties. Kant a bien reconnu le primat de l'espace infini (et du temps infini) pour toute l'expérience des objets finis mais en le privant de ses implications théologiques. Il n'a pas thématisé la connexion de l'infinité de l'espace avec l'immensité de Dieu[210].

L'omniprésence de Dieu dérive de son éternité. Toutes les choses sont et restent présentes à Dieu selon qu'elles lui soient distinctes, passées ou à venir, réelles ou seulement possibles. L'affirmation de son omniprésence insiste sur le fait que Dieu est présent à toutes choses et également au lieu même de leur existence. La présence de Dieu investit et contient toutes choses sans pouvoir être lui-même contenu par rien.

L'omniprésence et l'immensité de Dieu sont une seule et unique réalité. De même que pour l'éternité de Dieu, les aspects de son immanence et de sa transcendance sont liés, ce qui appartient au critère du véritable infini[211].

Comment relier du point de vue de l'espace la transcendance et l'immanence de Dieu ? Le Dieu transcendant est relié à la création par son Esprit qui remplit toute la terre (Sg 1,7). La doctrine trinitaire permet d'unir la transcendance du Père à sa présence auprès des

---

[207] *ThS II*, p. 124.
[208] *ThS I*, p.532.
[209] KANT Immanuel, *Critique de la raison pure* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1980. On trouve en A25 : « L'espace est essentiellement un : le divers en lui, et par conséquent le concept universel d'espaces en général, ne reposent que sur des limitations » et en B39, Kant affirme que l'espace est une grandeur infinie donnée.
[210] PANNENBERG W, *Le problème de l'absolu*, dans *MID*, p. 34.
[211] *ThS I*, p. 528 à 530.

créatures par le Fils et l'Esprit. C'est ainsi que la vie trinitaire de Dieu se présente à travers l'économie du salut comme la véritable infinité de son omniprésence[212].

Infinité de Dieu et champ de l'essence divine

Après avoir examiné ce que signifie la précompréhension de Dieu comme infini et ses implications sur les concepts d'espace et de temps, on peut reprendre le problème posé à la fin du point 4.2 relatif à l'utilisation du concept de champ pour l'essence divine en lien avec les champs de la physique ainsi que la relation de ce concept avec ceux d'espace et de temps pour en justifier une utilisation théologique.

Lors d'une interview réalisée en mai 2001, à la question du rapport entre le champ de l'essence divine et les divers champs de la physique moderne, Pannenberg a donné la réponse suivante :

> « Il y a certainement une analogie, mais pas une identité. Je mets toujours l'accent sur cela. Il y a certaines craintes, exprimées tant par des physiciens que des théologiens, que je pourrais confondre physique et théologie en appliquant le concept de champ à la théologie en appropriant la théorie des champs dans le langage théologique. Mais je n'identifie pas la réalité divine comme un concept de champ avec les champs décrits par la physique. Cela conduirait à de l'idolâtrie[213]. »

Il ne faut pas interpréter non plus le mot champ tel qu'il est appliqué à Dieu comme une vague analogie ou une expression poétique. C'est certainement une métaphore, mais on peut en dire autant de son usage en physique puisque le sens premier du mot s'applique à l'agriculture. Mais il ne s'agit pas d'une simple analogie ni en physique, ni en théologie. Ce mot a un sens conceptuel bien précis en lien avec les concepts de temps et d'espace. Parler de Dieu comme Esprit en termes de champ implique un lien avec les concepts de temps et d'espace comme en physique, mais dans un sens différent[214].

---

[212] *ThS I*, p. 534.
[213] PANNENBERG W, *Confessions of a Trinitarian Evolutionist*, publié sur http://www.metanexus.net, p. 8.
[214] PANNENBERG W, *God as Spirit-and natural Science*, p. 788.

L'espace infini et indivisé est celui de l'immensité divine, le champ de l'omniprésence divine qui est à bien distinguer de l'espace géométrique des descriptions de la physique. De même pour le temps. L'éternité de Dieu est la présence simultanée de la totalité du temps qui est aussi la présence simultanée de la totalité de la vie. L'espace infini de l'immensité de Dieu et la totalité infinie de sa présence simultanée, qui est son éternité, sont impliqués et présupposés dans notre conception humaine et dans nos mesures d'espace et de temps. L'éternité de Dieu est différente du temps de ses créatures mais en est constitutive et son immensité est constitutive de l'espace de ses créatures.

Pour en revenir alors au concept de champ et à son application à l'essence divine, on peut donc dire que si toutes les descriptions physiques d'espace et de temps dépendent d'une conception préalable de l'espace et du temps comme une totalité infinie et indivisée, à savoir l'immensité et l'éternité de Dieu, alors ce tout infini et indivisé peut être décrit comme champ infini, le champ de l'Esprit de Dieu qui constitue et pénètre tous les champs finis décrits par la physique. Cette relation permet de comprendre comment l'Esprit divin agit dans la création à travers les champs naturels de la réalité physique. L'interprétation de l'Esprit divin comme champ est une clé pour comprendre la relation fondamentale de Dieu avec le monde naturel[215].

La toute-puissance de Dieu.

L'omniprésence de Dieu est liée à son éternité. Cette omniprésence met l'accent sur le fait que Dieu est présent à toutes choses au lieu même de leur existence. C'est une présence qui n'est pas liée à un lieu déterminé ou qui est simplement répandue dans l'espace. Il s'agit d'une présence qui remplit tout. Cette présence totale de Dieu en un lieu ne l'empêche pas d'être présent en même temps dans un autre lieu et en tout lieu. Par sa présence à toutes choses, Dieu y investit aussi sa toute-puissance.

[215] PANNENBERG W, *God as Spirit-and natural Science*, p. 790.

On peut relier l'omniprésence de Dieu à sa toute-puissance. Toutes les deux dépendent étroitement de l'éternité de Dieu. Avec son omniprésence, Dieu est puissant sur toutes choses. Sa puissance est illimitée et infinie au même titre que son omniprésence et son éternité.

Cette toute-puissance ne s'exerce pas de manière arbitraire et absolue sur tout ce qu'elle veut déterminer. Elle ne doit pas être comprise comme une force tyrannique qui oppose celui qui détermine à celui qui est déterminé. Dans cette opposition celui qui détermine reste lié à celui qui est déterminé, comme objet de sa puissance et condition extrinsèque de son agir. Mais la puissance de Dieu ne connaît pas de condition extrinsèque préalable car elle précède absolument celui sur lequel elle s'exerce. C'est en tant que créateur que Dieu est tout-puissant et les énoncés dans la Bible sur la toute-puissance de Dieu sont toujours reliés à son agir créateur. Quand bien même dans sa colère sainte, le Dieu de la Bible envoie destruction et malheur, c'est toujours en vue de redonner la vie à ses créatures.

L'idée de toute-puissance permet de mieux appréhender l'omniprésence de Dieu par son Esprit. Ce concept correspond également à la structure de l'infini véritable et n'est réalisé que dans la vie trinitaire de Dieu. L'acte de création des créatures est ordonné à l'existence autonome des créatures. Si la créature s'oppose à Dieu par cette autonomie, elle s'éloigne de sa source de vie. Le salut de la créature qui s'émancipe de Dieu advient par le Fils éternel qui occupe la place de la créature en raison de son autodistinction du Père et qui devient homme pour triompher de l'opposition de la créature. L'incarnation du Fils est l'expression la plus haute de la toute-puissance de Dieu qui veut la vie de la créature dans son acte de Création. Dans son autodistinction du Père, le Fils sort de la divinité et de la vie intra trinitaire pour devenir le terme d'un monde distinct de Dieu dans sa relation à Dieu. Par sa soumission à la monarchie du Père, le Fils devient le terme de la relation des créatures au Créateur qui obtiennent une existence autonome distincte de Dieu.

La toute-puissance de Dieu se manifeste par l'autodistinction du Fils et son envoi dans le monde comme un amour tout-puissant qui trouve son accomplissement dans l'Esprit. Par cet Esprit, les créatures possèdent la vie et peuvent consentir à l'autodistinction du Fils par rapport au Père qui est la condition de possibilité de leur participation à la vie divine.

Pannenberg achève son examen des attributs liés à l'infinité de Dieu à la fin de la section 6 du Chapitre V de sa *Théologie Systématique* par la réflexion suivante :

> «Une détermination plus précise du concept de toute-puissance de Dieu nous a conduit à la penser comme puissance de l'amour divin, et non pas comme une quelconque instance particulière qui s'imposerait à ce qui est face à lui. Seule la puissance qui confirme dans sa singularité – et donc dans ses limites – ce qui est en face d'elle peut être toute-puissance, qui le confirme justement sans limite, de façon infinie, si bien qu'elle offre à sa créature la chance de se dépasser elle-même dans l'acceptation de ses propres limites, et d'avoir elle-même part à l'infinité[216]. »

5. L'amour de Dieu

« Dieu est Amour » (1 Jn 4, 8 et 16).

Après avoir examiné l'infinité de Dieu en lien avec les attributs qui lui sont intimement reliés, Pannenberg examine les attributs reliés à l'amour divin et indique de cette manière que l'amour est la forme concrète de l'essence divine exprimée d'abord comme Esprit et décrite au moyen du concept de l'infini. La compréhension de Dieu comme Esprit qui implique l'idée de Dieu comme infini n'est pas le concept essentiel de Dieu, mais est une précompréhension de la nature divine que les autres énoncés bibliques liés à l'amour divin vont concrétiser pour exprimer la spécificité de la nature divine. La précompréhension de Dieu comme Esprit avec l'idée d'infini correspond-elle vraiment à la compréhension biblique de Dieu ?

La phrase de saint Jean « Dieu est Amour » dit plus que « Dieu est Esprit », sans la contredire. La représentation biblique de Dieu comme Amour implique celle de Dieu comme Esprit accompagnée de la précompréhension philosophique de Dieu comme infini. Cette précompréhension a permis de déduire une série d'attributs que les autres énoncés sur les attributs reliés à l'amour divin vont concrétiser[217].

On va montrer dans cette dernière section de notre premier chapitre que les propriétés de l'essence divine, unité, infinité, éternité, omniprésence et toute-puissance acquièrent leur

[216] *ThS I*, p. 542.
[217] *ThS I*, p. 509-510.

forme définitive et concrète dans l'agir de l'amour divin et sont les formes d'apparition de cet amour[218].

5.1 - Dieu est amour

L'amour est caractéristique de chacune des Personnes de la Trinité. Chacune des trois en est le sujet. L'amour de Dieu est commun aux trois.

- L'Ancien Testament a parlé abondamment de l'amour électif de Dieu pour son peuple Israël. Dans le Nouveau Testament, Jésus parle de l'amour du Père qui a envoyé le Fils dans le monde. Cet amour miséricordieux de Dieu marque le message de Jésus par son annonce du Règne de Dieu dont l'avenir apparaît déjà avec lui.

- L'amour de Dieu qui a envoyé le Christ est aussi l'amour du Christ lui-même[219].

- Cet amour est aussi donné aux croyants par l'Esprit[220].

Dans la première lettre de saint Jean, on trouve une répétition de la phrase «*Dieu est amour*» (1 Jn 4, 8 et 16). On ne doit pas y voir un attribut de Dieu, mais bien que l'être, l'essence même de Dieu est amour. Cela pose la question de décrire de manière plus précise la relation entre l'unité de l'amour divin et la Trinité des Personnes.

Pannenberg est en accord avec la manière dont Eberhard Jüngel a abordé cette question[221]. Pour cet auteur, la théologie ne doit pas différencier ontologiquement Dieu et l'amour dans un sens qui ne définit plus Dieu par l'amour. Le christianisme n'aurait reconnu à l'amour que le rang d'un simple prédicat, et non celui d'un sujet. Il tient compte d'une critique formulée par Ludwig Feuerbach à une représentation dogmatique traditionnelle de

---

[218] RIAUDEL Olivier, *Le rôle d'une précompréhension d'ordre philosophique, en théologie. L'exemple de la théologie trinitaire de Wolfhart Pannenberg*, dans *Revue des sciences religieuses*, 83/3 (2009), p. 443-444.
[219] «… rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ, notre Seigneur » (Rm 8, 39).
[220] «… l'amour de Dieu a été répandu en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5, 5).
[221] JÜNGEL Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 1977 ; traduction française : *Dieu, Mystère du monde* (Cogitatio Fidei 116-117), Cerf Paris, 2003 – voir volume II, p. 146-172 : «*Le Dieu qui est amour. L'identité de Dieu et de l'Amour*».

Dieu qui ne reconnaît pas à l'amour le rang d'un sujet et qui laisserait donc à l'arrière-plan de l'amour un sujet qui serait encore quelque chose pour soi. La théologie doit se garder de différencier ontologiquement Dieu et l'amour dans un sens qui ne définit plus Dieu par l'Amour.

Dans sa Trinité immanente, Dieu est celui qui s'aime lui-même éternellement dans la communion éternelle du Père, du Fils et de l'Esprit. Chacune des Personnes trinitaires aime les autres : le Père aime le Fils, le Fils aime le Père et l'Esprit aime l'un et l'autre dans leur communion et chacune s'y accomplit.

Dans leur amour réciproque, aucune Personne ne s'aime en l'autre mais aime l'autre dans son altérité et dans cet abandon se trouve la condition pour que chacune se reçoive à nouveau dans l'amour réciproque de l'autre. L'amour réciproque des trois Personnes doit être compris comme puissance qui prend force dans ceux qui s'aiment et au-delà d'eux-mêmes. Ce ne sont pas les Personnes qui donnent force à l'amour, mais c'est l'amour qui les élève dans leur être et les constitue dans leur «être soi».

Cette communion éternelle doit être pensée aussi comme celle de l'origine libre du monde, du devenir du Dieu trinitaire dans l'économie du salut. Dieu est aussi le sujet d'un amour qui se donne. Dieu est amour dans la communion éternelle des trois Personnes et aussi dans l'activité commune des trois Personnes *ad extra*.

Les deux phrases de saint Jean «Dieu est Esprit» et «Dieu est Amour» désignent l'unité de l'essence à travers laquelle les trois Personnes trinitaires sont liées pour former la communion du Dieu unique. «Dieu est Amour» indique la nature de l'Esprit dont le souffle emplit la création et qui donne la vie aux créatures. Il donne d'être à la vie créée car il est déjà actif dans la réciprocité de la vie trinitaire de Dieu.

Le Père aime son Fils de toute éternité et cet amour s'accomplit par la dynamique de l'Esprit, en tant qu'essence de la divinité. Le Fils, inversément aime le Père et cet amour s'accomplit en tant qu'il se sait envoyé et qu'il se distingue du Père qu'il honore comme Dieu unique. L'Esprit est toujours associé à cet événement. On ne dit pas que l'Esprit est l'objet de l'amour du Père ou du Fils car il est l'amour même qui unit réciproquement le Père et le Fils et il se présente face aux deux autres comme une Personne qui diffère du Père et du Fils. En

tant que Personne, il peut agir dans la création et être versé comme don dans le cœur des croyants.

Les Personnes de la Trinité n'ont jamais leur être-là chacune pour elle-même, mais par leur relation à la réalité spirituelle divine qui les dépasse et qui se manifeste en chacune d'elles ainsi que dans leurs relations réciproques.

Nous avons déjà souligné précédemment deux différences significatives entre personne humaine et Personne de la Trinité :

- L'existence des Personnes de la Trinité est totalement réalisée par leurs relations réciproques et elles ne sont rien en dehors de ces relations. Leur existence comme Personnes coïncide avec l'Amour divin et la réalité spirituelle de Dieu n'existe que dans les relations réciproques entre les Personnes de la Trinité. Le *Je* humain reste toujours différencié par sa relation avec d'autres personnes.

- Pour les Personnes trinitaires, le Père est entièrement lui-même dans sa relation au Fils et le Fils entièrement lui-même dans sa relation au Père et l'Esprit, dans son indépendance personnelle, reste l'Esprit de l'unité du Père et du Fils. Dans la personne humaine le *Je* et le *Soi* sont distingués l'un de l'autre et l'identité de la personne humaine n'est pas définie entièrement et exclusivement par la relation à l'autre[222].

5.2 – Propriétés de l'amour divin

Dans la section 4, on a examiné divers attributs de l'essence divine : le véritable infini qui via la sainteté a été identifié à l'infinité de Dieu, ainsi que l'éternité, l'omniprésence et la toute-puissance qui sont des descriptions de l'Esprit de Dieu. Il faut considérer les attributs d'éternité, d'omniprésence et de toute-puissance comme appartenant à une précompréhension philosophique de Dieu qui, avec le concept d'infini, décrivent de manière abstraite l'essence divine.

[222] *ThS I*, p. 552 à 554.

Il y a également d'autres propriétés de l'essence divine, des aspects concrets de la réalité de l'amour divin, qui sont directement données par la révélation de Dieu que l'on trouve en Ex 34, 6[223] et qui sont reprises telles quelles en Ps 103, 8 et Ps 145, 8.

Tous ces attributs de bonté, de miséricorde, de grâce et de bienveillance ainsi que de fidélité, de justice, de patience et de sagesse sont des caractéristiques de l'amour de Dieu et en décrivent les diverses manifestations.

Dans le Nouveau Testament, la bonté de Dieu est liée à son action créatrice et conservatrice du monde. Cette bonté est au centre du message de Jésus sur son Père. La bonté du Père se révèle par le fait qu'il donne ce qui est bon à ses créatures sans considération de mérites. Il se soucie de toutes ses créatures. Dans la Bible, les propriétés de miséricorde, de grâce et de bienveillance de Dieu ont souvent un sens plus large de bonté et sont difficiles à délimiter.

Chez saint Paul, ces attributs ne sont plus seulement des caractéristiques du Créateur, mais ont trait à tout ce qui est à l'œuvre dans l'histoire du Fils et tout particulièrement à sa mort par laquelle nous sommes réconciliés avec Dieu[224].

La justice de Dieu a un contenu plus autonome. Dans l'Ancien Testament il s'agit de la justice de l'Alliance de Dieu avec Israël qui a pour contenu des démonstrations de salut.

Chez saint Paul, cette justice de l'Alliance est attribuée par Dieu à tous ceux qui par la foi se réclament de son œuvre de salut en Jésus Christ[225]. Il s'agit de la justice de Dieu dans sa relation à toute sa création[226].

La fidélité de Dieu est étroitement liée à sa justice

---

[223] « Le Seigneur, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté ».
[224] *ThS I*, p. 555 et 556.
[225] « C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ pour tous ceux qui croient, car il n'y a pas de différence: tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus Christ. » (Rm 3, 22-24).
[226] *ThS I*, p. 557 et 558.

Ces deux attributs caractérisent l'identité et la constance de Dieu dans son agir aimant envers ses créatures. C'est avec la fidélité de Dieu tout au long de l'histoire et la révélation de sa justice en tant que Créateur du monde que l'amour créateur s'accomplit. La fidélité de son amour créateur conditionne la réussite de son œuvre créatrice et elle est l'expression de son éternité au cours du temps[227].

La patience a une nature proche de la fidélité. La patience de Dieu n'est pas directement reliée à son action salvifique mais est d'abord relative au comportement des créatures. Dieu fait preuve de patience envers ses créatures au nom de son projet de salut. Cette patience fait partie de son amour créateur. Il laisse à la créature de l'espace et du temps dans sa particularité spécifique à pouvoir trouver une réponse à cet amour[228].

La sagesse de Dieu se manifeste dans son économie de salut qui nous est révélée par l'Esprit comme anticipation de la fin de l'histoire.

L'aspect impénétrable du futur et la transcendance de Dieu à l'égard de la succession de l'agir et du résultat renforcent le caractère caché de la sagesse divine au cours de l'histoire. C'est seulement à la fin de l'histoire du monde que la révélation définitive de la volonté de Dieu sera connue. L'anticipation de cette fin dans la personne de Jésus a fait apparaître le dessein de Dieu dans l'histoire. Jésus est ainsi l'incarnation de la sagesse divine. C'est en lui que s'accomplit l'amour miséricordieux de Dieu par la réconciliation du monde.

Par la manifestation de la sagesse de Dieu, le pouvoir de l'amour de Dieu apparaît dans le déroulement de l'histoire[229].

5.3 - L'unité de Dieu et les attributs divins

[227] *ThS I*, p.560 et 562.
[228] *ThS I*, p. 563.
[229] *ThS I*, p. 565 et 566.

Ce que l'on vient de dire sur « Dieu est Amour » est-il compatible avec les attributs mis en évidence pour « Dieu est Esprit » avec la précompréhension philosophique de Dieu comme infini ? L'interrogation porte sur l'unité de Dieu dans la pluralité de ces attributs.

L'unité de Dieu est-elle un attribut supplémentaire qui viendrait s'ajouter à ceux qui ont été examinés ? L'unité et la multiplicité relèvent de la catégorie de quantité. L'unité de Dieu ne peut être pensée ni comme un attribut ni comme un nombre. La pensée biblique se représente l'unité de Dieu comme caractérisant le contenu de son action révélante. Cette action est caractérisée par tous les attributs que nous avons vus liés à l'amour de Dieu. L'affirmation de son unité et la reconnaissance de celle-ci par ceux à qui il s'est révélé sont fondées dans son amour.

L'unité de Dieu en tant qu'unité du véritable infini est constituée par son amour qui se dévoile dans son action. Si l'unité de Dieu acquiert sa forme définitive dans l'agir de l'amour divin, alors en plus des attributs que l'on a vus directement liés à cet amour, les propriétés que l'on a rencontrées pour l'infinité divine, la toute-puissance, l'omniprésence et l'éternité sont également des formes d'apparition de cet amour. La problématique liée à ces concepts n'est résolue que par leur interprétation trinitaire, donc en les comprenant comme expressions de l'amour de Dieu :

- La théologie trinitaire permet de penser ce qu'est Dieu comme infini véritable, de concilier la transcendance du Père et l'immanence de sa présence auprès de ses créatures par le Fils et l'Esprit, tout en conservant la différence entre Dieu et les créatures. La théologie trinitaire détermine l'affirmation fondamentale de l'infinité de Dieu ; le contenu du concept de véritable infini ne trouve de solution que dans la notion d'amour divin. L'amour divin dans sa concrétisation trinitaire inclut la tension de l'infini et du fini sans supprimer leur différence ; il est cette unité de Dieu avec sa création qui la confirme éternellement dans sa particularité et vainc par là sa séparation mais non pas sa différence d'avec Dieu.

- La théologie trinitaire permet de comprendre l'unité de la volonté créatrice de Dieu tout-puissant, car son pouvoir en tant que Père transcendant sur sa création n'est pleinement accompli que par l'action du Fils et de l'Esprit. Dans la section précédente, on a mis en lumière dans l'examen de l'omniprésence et de la toute-puissance de Dieu que la

problématique liée à ces concepts n'était résolue que par leur interprétation trinitaire en les comprenant comme expressions de l'amour de Dieu.

- la théologie trinitaire permet de dépasser, selon la sagesse de l'amour divin, l'opposition entre l'éternité divine et le temps par l'incarnation du Fils qui rend présent aux hommes le futur du Père et de son Royaume ; l'éternité divine inclut tout le passé et le présent des êtres humains et cette temporalité doit être à son tour rendue présente et glorifiée par l'œuvre de l'Esprit.

L'amour est l'essence qui n'est ce qu'elle est que dans ses phénomènes, dans les formes de son être-là de Père, Fils et Esprit. L'amour permet de penser l'unité de l'essence divine, son être-là et ses attributs, mais aussi l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique. L'amour divin est structuré de manière trinitaire et permet donc de penser la vie en Dieu comme un déploiement de son amour et de concevoir la relation de Dieu au monde comme fondée en Dieu.

Mais pour concevoir la relation au monde à partir d'une compréhension trinitaire de Dieu, il faut mettre en œuvre toute la démarche de la théologie systématique. C'est seulement avec l'accomplissement du monde dans le Royaume de Dieu que l'amour de Dieu atteint son but et que s'achève la connaissance de Dieu comme véritable infini. Dans cette mesure toute la dogmatique chrétienne est un traité sur Dieu. Toutes nos interrogations ne trouveront de réponse définitive que par l'accomplissement eschatologique du monde, si Dieu est pensé comme amour et véritable infini[230].

> «Sur la voie vers ce but de l'histoire du monde, de la Création à l'accomplissement eschatologique, les caractéristiques des Personnes trinitaires – du Père, du Fils et de l'Esprit saint – apparaissent aussi de façon plus explicite, si bien que l'on doit attendre de la démarche de la théologie systématique, jusqu'à ce qu'elle trouve son épilogue dans le traitement de l'eschatologie, une compréhension plus différenciée de ce que signifie : Dieu est amour[231]».

[230] *ThS I*, p. 567 à 573.
[231] *ThS I*, p. 574.

CHAPITRE II – L'AGIR DE DIEU

Nous avons consacré notre premier chapitre à parcourir la doctrine de Dieu de Pannenberg en mettant l'accent sur ce que l'on pouvait découvrir comme propriétés fondamentales de l'essence divine, c'est-à-dire les attributs de la Trinité immanente.

Dans ce second chapitre nous allons nous attacher à mettre en évidence les attributs de Dieu qui résultent de son agir dans le monde, de son plan de salut pour le monde, les propriétés de la Trinité économique, en d'autres termes.

Le lien que fait Pannenberg entre Trinité économique et Trinité immanente sera examiné dans notre chapitre III.

Introduction – l'œuvre commune de la Trinité

L'élargissement du concept d'action divine dans la vie intratrinitaire de Dieu à celui de leur action *ad extra* nous aide à mieux comprendre celle-ci. Cela nous permet de penser le rapport de Dieu au monde comme étant médiatisé par la Trinité de manière telle que l'action mutuelle des Personnes de la Trinité soit le fondement des relations entre Dieu et les créatures. Dans l'action de Dieu vers l'extérieur, la vie trinitaire sort d'elle-même et détermine les relations entre Dieu et ses créatures. Dans leur action vers l'extérieur, les trois Personnes de la Trinité agissent conformément à leurs relations d'origine entre Père, Fils et Esprit. Le Père est l'origine non engendrée, le Fils est engendré par le Père et l'Esprit en procède. Les appropriations des Personnes dans leur œuvre de Création sont fondées sur cet ordre d'origine : la Création au Père, la Réconciliation au Fils et l'Accomplissement à l'Esprit.

Dans l'action commune des trois Personnes de la Trinité vers l'extérieur s'exprime également la réciprocité de leurs relations[232].

Les trois Personnes divines œuvrent ensemble comme trois causes premières différentes dont résulte la communauté de leur action vers l'extérieur.

Ce chapitre consacré à l'agir de Dieu dans le monde, à l'économie du salut réalisée par l'œuvre du Dieu trinitaire, ne peut dès lors pas être structuré en trois parties correspondant chacune à la description de l'agir de chacune des trois Personnes. Pour chacune des trois appropriations principales mentionnées plus haut, les trois Personnes de la Trinité agissent toujours ensemble et de manière complémentaire. Nous avons donc opté plus naturellement pour une découpe correspondant aux trois appropriations principales et les trois parties qui constituent notre chapitre 2 seront respectivement dénommées la Création, la Réconciliation et l'Accomplissement. Néanmoins, ces trois parties correspondent indirectement à l'œuvre du Père, du Fils et de l'Esprit néanmoins, car chacune de ces Personnes est l'acteur principal de l'appropriation correspondante.

Dans chacune des trois parties, nous soulignerons particulièrement l'action de la Personne de la Trinité qui y est impliquée principalement, mais en insistant chaque fois aussi sur l'agir complémentaire des deux autres Personnes.

Les parties 2 et 3 consacrées à la Réconciliation et à l'Accomplissement ne doivent donc pas être considérées comme des synthèses de la christologie et de la pneumatologie de Pannenberg, même si un accent sera mis en évidence sur ces deux traités.

L'œuvre de Dieu dans sa relation au monde est un agir commun du Père, du Fils et de l'Esprit. Les attributs (propriétés) que nous avons soulignés dans le premier chapitre servent à qualifier l'ensemble des œuvres de Dieu, la Création, la Réconciliation et l'Accomplissement du monde. C'est toujours le même Dieu qui est à l'œuvre sous ces trois aspects[233].

---

[232] *ThS II*, p. 19 et 20.
[233] *ThS I*, p. 504.

Il y a lieu néanmoins de bien distinguer l'agir intratrinitaire de Dieu de son agir *ad extra* :

> Les actions des Personnes trinitaires dans leurs relations mutuelles doivent être strictement distinguées de leurs actions communes *ad extra*. Cette distinction s'appuie sur la règle qui oppose l'unité inséparable des Personnes trinitaires dans leur action 'à l'extérieur' qui caractérise leur rapport au monde, à la spécificité de leurs activités 'internes', dans leurs relations mutuelles, spécificité qui constitue les différences entre les Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit : *«Opera trinitatis ad intra sunt divisa, opera trinitatis ad extra sunt indivisa»*[234].

[234] *ThS II*, p. 16.

CHAPITRE II - PARTIE 1 : LA CRÉATION

1 – L'œuvre de la Création

1.1 - Caractéristiques de la Création

Le Père est le Créateur du monde.

> « Renoncer à dire que le monde décrit par les sciences est le monde de Dieu signifie un déclin de la justification rationnelle de la divinité du Dieu de la Bible[235]. »

L'existence du monde est l'expression de la bonté de Dieu. Dieu est Père en tant qu'origine des créatures dans leur contingence. Il leur donne l'existence, il prend soin d'elles, il les maintient en vie et rend possibles la durée de leur existence ainsi que leur autonomie.

Cette bonté créatrice du Père est égale à l'amour que le Père a de toute éternité pour le Fils. L'amour que le Père éprouve pour chacune de ses créatures est médiatisé par le Fils. Le Fils est l'objet premier de l'amour du Père et, dans toutes les créatures, c'est le Fils que le Père aime. Les créatures sont introduites dans l'amour éternel que le Père a pour le Fils ; les créatures deviennent ainsi objets de l'amour du Père car le Fils est manifesté en elles[236].

La contingence du monde dans chacun de ses événements singuliers a son origine dans la liberté toute-puissante de l'acte créateur de Dieu. Par cette libre origine, tout ce qui est, fait l'objet de l'amour de Dieu. Dieu n'a pas d'autre motif de création du monde.

---

[235] *ThS I*, p. 88-89.
[236] *ThS II*, p. 38.

C'est dans une totale gratuité que Dieu dans sa liberté toute-puissante donne l'existence à ses créatures. La contingence de la créature ne vient pas d'une action arbitraire, d'un caprice de Dieu. Une telle action ne serait pas conciliable avec l'éternité de Dieu. Comme acte libre, la Création doit être reliée à l'éternité de Dieu et elle fait l'objet d'un acte du Dieu éternel.

Cet acte n'est pas non plus la conséquence, l'expression de la nature éternelle de Dieu. Il ne résulte pas d'un décret éternel de la volonté divine. Ce serait perdre de vue l'aspect de liberté de l'acte de Création. La Création est un acte libre qui est l'expression de l'amour de Dieu, de l'amour trinitaire de Dieu.

L'existence des créatures a la double propriété d'être à la fois une existence propre, autonome et d'être aussi toujours distincte de Dieu[237].

La Création est le résultat d'un acte libre de la volonté et de l'action de Dieu. Elle aurait pu ne pas exister. L'origine du monde est issue de l'action libre de Dieu et rien n'aurait manqué à la divinité de Dieu si le monde n'avait pas été créé. Son existence est contingente. Mais dans sa liberté, Dieu a décidé de toute éternité de créer le monde. L'autodétermination de Dieu appartient de toute éternité à son essence et ne peut pas être conçue comme extérieure à la réalité divine concrète.

La Création ex nihilo

La Création par la Parole divine n'est pas la seule caractéristique qui distingue le récit biblique sacerdotal de la Création des autres cosmogonies de l'époque. Il faut y voir, bien plus, la liberté illimitée de l'action créatrice qui est manifestée par la Parole et qui est semblable à l'action de Dieu dans l'histoire d'Israël. La spécificité de cette conception du Dieu Créateur est liée à l'unicité du Dieu de la Bible[238]. Le concept de monde est lié à la pensée d'un Dieu unique comme son origine et son unité. C'est par un Dieu unique que l'on

[237] *ThS II*, p. 36 et 37.
[238] *ThS II*, p. 28.

peut fonder l'unité du monde comme étant sa créature. La représentation biblique de l'acte créateur de Dieu exclut toute conception dualiste de la naissance du monde.

Cette liberté illimitée de Dieu a été qualifiée de *creatio ex nihilo*. On rencontre pour la première fois ce concept dans le deuxième livre des Maccabées[239] et plus tard dans l'Ecriture en Rm 4, 17 et He 11, 3[240].

Le sens originel de cette expression est seulement d'affirmer que le monde n'était pas là auparavant. L'idée de la création du monde à partir d'une matière première informe se trouve dans le livre de la Sagesse[241]. Théophile d'Antioche et Irénée de Lyon ont joué ensuite un rôle décisif pour imposer la doctrine d'une création à partir du néant.

Il est important de souligner ici que pour Pannenberg, le monde constitue une totalité, une unité du point de vue histoire et nature et qu'il a donc un commencement et une fin. Cette proposition fera l'objet d'un examen plus approfondi dans notre troisième.

Il est essentiel pour comprendre la liberté de Dieu dans son acte de Création qu'il ne s'agit pas d'un agir qui provient d'une nécessité intérieure à sa nature. Croire cela serait affirmer que, dans son essence même, Dieu dépendrait de l'existence du monde.

Le soutien de Dieu à sa Création par son action dans l'économie du salut qui parcourra toute l'histoire du monde et l'origine libre du monde sont étroitement liés. Tout cela découle de l'amour de Dieu comme origine du monde. L'amour de Dieu est lié à sa liberté.

Il faut exclure deux mauvaises compréhensions du rapport de l'amour de Dieu avec sa liberté :

- la liberté de cet amour ne fait pas de la Création un acte arbitraire.

---

[239] « Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien et que la race des hommes est faite de la même manière. » (2 M 7, 28).

[240] « Il est notre père (Abraham) devant celui en qui il a cru, le Dieu qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas. » (Rm 4, 17).
« Par la foi, nous comprenons que les mondes ont été organisés par la parole de Dieu. Il s'ensuit que le monde visible ne prend pas son origine en des apparences. » (He 11, 3).

[241] « Elle n'était pas embarrassée, ta main toute-puissante, elle qui a créé le monde à partir d'une matière informe. » (Sg 11, 17).

- l'amour de Dieu n'est pas une force émotionnelle qui dominerait sa liberté.

Ces deux mécompréhensions sont évitées si l'on fonde la Création en théologie trinitaire[242].

L'autodistinction du Fils d'avec le Père fonde l'existence de la créature dans sa distinction d'avec le Créateur. Le Fils, qui est l'objet premier de l'amour du Père, répond à cet amour par une autodistinction qui honore le Père comme seul Dieu unique et cette autodistinction fonde l'altérité et l'autonomie de l'existence de chaque créature.

Pour la créature, sa distinction d'avec Dieu est donc de la plus grande importance :

> « Car l'homme est profondément distinct de Dieu en ce qu'il n'est pas son propre maître, il ne peut recevoir son être-soi que comme un don, dans le processus de formation de son identité. C'est pourquoi l'homme demeure, pour se trouver, dépendant de la réalité de Dieu distincte de lui. Et c'est pourquoi il ne peut trouver son soi que s'il se distingue de Dieu. Ne pas se distinguer d'avec Dieu (et Dieu d'avec soi), c'est déjà implicitement prétendre à l'égalité avec Dieu, ce qui sépare le pécheur de Dieu et le voue à sa perte, conséquence de sa séparation de l'origine de toute vie. C'est pourquoi la non-distinction de Dieu d'avec le soi de l'homme fait toujours de celui-ci un étranger à lui-même. Plus profonde et plus claire est la distinction de soi d'avec Dieu (en ayant pleine confiance de la signification de ce nom) plus est profonde et étroite l'union avec Dieu et avec le soi véritable de l'homme[243]. »

Le fondement qui rend possible l'existence autonome d'une création distincte de Dieu repose dans l'autodistinction du Fils d'avec le Père. Il s'agit d'un acte libre du Fils qui ne peut être compris que par la communion de l'Esprit qui unit le Père et le Fils.

La Création est donc un acte libre de Dieu comme expression :

- de la liberté du Fils dans son autodistinction d'avec le Père,

---

[242] *ThS II*, p. 35 et 36.
[243] PANNENBERG W, *Christologie und Theologie*, dans *GsT I*, p .129-145. La traduction de l'extrait cité est celle du Père BAUMGARTNER Ch, *Christologie et théologie*, dans *Les quatre fleuves*, 4 (1974), p. 98.

- de la liberté du Père qui accepte dans le Fils la possibilité de l'existence d'une création distincte de lui,

- de la liberté de l'Esprit qui unit le Père et le Fils dans leur libre accord[244].

Le Fils étant le principe de la distinction et de l'autodistinction de l'existence créée, il reste encore à souligner que les créatures dans leur référence au Créateur :

- se distinguent de lui (existence autonome de la réalité créée).

- se distinguent aussi les unes des autres (et récapitulées dans le *Logos* selon l'ordre qui leur est donné dans leurs distinctions et leurs relations pour avoir part à la communion avec le Père).

La création se réfère d'abord au Père comme origine. Elle se réfère ensuite au Fils dont l'autodistinction par rapport au Père est la base ontique de la distinction entre créature et Créateur et l'existence indépendante de toute réalité créée. Comme pour Hegel, le Fils est le principe d'altérité, le point de départ de l'émergence du fini comme étant ce qui est absolument autre que la divinité. Hegel a relié cette notion à un autodéveloppement logiquement nécessaire de l'Absolu en produisant le monde du fini. Pour Pannenberg, si l'on prend au sérieux la mutualité des relations des personnes trinitaires, il n'y a pas de telle nécessité. L'autodistinction est une condition de communauté des personnes dans l'unité et l'unité ne nécessite rien en dehors d'elle-même. Néanmoins par l'Incarnation, le Fils s'est retiré de l'unité de la divinité. Cela a fait partie de l'humilité du Fils qui a accepté de devenir créature. Il restait néanmoins uni au Père par l'Esprit. L'ordre du monde que l'on découvre dans ses lois est une expression de la sagesse de Dieu qui est identifiée avec le *Logos*. Le *Logos* fonctionne comme le principe générateur de diversité. Le *Logos* est cependant aussi le principe de la particularité concrète et de l'unité dans la manière dont l'univers se déploie de manière contingente et cela se voit spécialement dans l'Incarnation et sera accompli dans le futur eschatologique.

[244] *ThS II*, p. 46 et 47.

L'Esprit est impliqué dans la Création comme un tout (Gn 1, 2) et également comme le principe du don de la vie aux créatures qu'elles soient végétales, animales ou humaines. L'Esprit est responsable de la communauté des créatures avec Dieu et de leur participation à sa vie. De même, la vie nouvelle de la résurrection est l'œuvre de l'Esprit. L'Esprit est aussi le principe du mouvement selon le modèle biblique de vent et de souffle.

La Création est donc un acte totalement libre de Dieu qui permet l'existence d'une réalité distincte de lui. Cette Création est un acte contingent : Dieu aurait pu ne pas créer et cela ne résulte pas d'une nécessité intérieure à son essence.

1.2 - La création continuée

La conservation

L'expression de *creatio continua* pour désigner l'aspect de la conservation de la création ne s'oppose pas à au concept de *creatio ex nihilo*. Elle présuppose le strict concept de *creatio ex nihilo* en considérant la préservation du monde comme étant son prolongement. Si l'acte de Création de Dieu fonde l'existence des créatures, elles dépendent dès lors de Dieu pour leur conservation.

La Création ne peut pas être limitée au commencement du monde. Elle est un acte qui est contemporain au déroulement du temps. La Création est un acte éternel du Dieu éternel. L'éternité de l'acte de Création est ce qui présuppose la conception de l'activité de conservation par Dieu de la création, la *creatio continua*.

La conservation n'est pas le maintien d'une création inchangée ; elle consiste en une nouvelle création permanente qui va au-delà de l'existence accordée originellement. La contingence est la création du neuf à tout moment ; elle fait partie de cette œuvre de conservation. La conservation ne remet pas non plus en question l'autonomie des créatures, leur liberté et l'indépendance de leurs actions. La fidélité de Dieu garantit l'identité durable et la conservation des formes créées dans une existence continue. La Création n'est pas un acte

achevé pour autant. Dieu crée en permanence du nouveau. L'acte créateur de Dieu englobe toutes les étapes historiques de l'économie du salut qui font partie de l'agir de la Trinité économique jusqu'à l'accomplissement eschatologique du monde par la création d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Dieu agit en permanence dans le temps et dans l'histoire.

La coopération de Dieu

La conservation de la création par Dieu ne se réduit pas à une simple continuité d'un état originel. La coopération divine, le concours divin ou *concursus* s'étend aux activités des créatures. Les activités de toute existence finie sont placées sous la dépendance absolue de Dieu.

Le concept de coopération divine suppose d'une part que les créatures ne sont pas abandonnées à elles-mêmes et d'autre part que l'action de Dieu ne diminue en rien l'autonomie des créatures même lorsque leurs comportements dévient totalement du dessein divin sur elles-mêmes et sur la création.

Le concept de coopération a longtemps fait problème à cause du principe d'inertie de la physique classique que la philosophie de la nature avait interprété comme une volonté divine de donner aux choses créées la force de durer par elles-mêmes, de manière telle que Dieu n'avait plus à intervenir dans le cours des choses étant donné que le monde pouvait alors assurer sa propre conservation.

Descartes tenait ainsi pour acquis qu'étant donné l'immutabilité de Dieu des changements à l'intérieur du monde ne pouvaient lui être attribués. Chaque créature devait être maintenue de façon immuable par Dieu dans l'état de repos ou de mouvement dans lequel elle avait été créée et tout changement d'état ne pouvait dès lors provenir que de l'action extérieure d'autres créatures et de leurs mouvements les uns par rapport aux autres.

Le principe d'inertie a été conçu chez Newton comme *vis insita* lié à l'attribution des forces en mouvement à des corps et a permis d'adopter une conception mécanique du monde

sans connexion avec une doctrine théologique de création ou de conservation du monde par Dieu.

Spinoza a poussé à l'extrême l'émancipation du monde par rapport à l'influence de Dieu en interprétant le principe d'inertie par une notion d'autoconservation.

Dieu étant une entité incorporelle ne pouvait donc exercer la moindre influence directe sur les corps. L'introduction du concept de champ par Faraday en physique a donné la priorité à ce concept par rapport au corps et rendait donc caduc l'argument de la philosophie de la nature qui proclamait l'impossibilité pour Dieu d'intervenir dans le cours des choses.

La préservation et la coopération reposent sur la fidélité de Dieu. Dieu n'avait pas besoin de créer mais par son acte de création il s'est rendu entièrement solidaire au monde et s'est impliqué dans son œuvre. Cette fidélité dans le soutien du monde dans l'existence se traduit à la fois par des lois uniformes de la nature et par le cours d'événements contingents.

L'action divine de conservation ne s'oppose pas à la durée et à l'autoconservation des choses finies, mais rend au contraire possible l'autonomie des créatures. Dieu ne peut réaliser son dessein sur le monde qu'avec l'émergence de créatures qui existent de façon autonome et qui sont distinctes de leur Créateur. La conservation des créatures par Dieu garantit leur existence autonome et la coopération de Dieu dans leur évolution sert leur indépendance dans leurs actions.

Préservation ne signifie pas création inchangée mais bien création continue, une manière constamment neuve de créer qui va au-delà de ce qui a été donné à l'existence originellement. Cette préservation repose sur la fidélité de Dieu.

Cette préservation du monde est importante. C'est une continuelle activité créative. L'affirmation de l'acte de Création ne porte pas seulement sur un point déterminé de l'histoire de l'univers, sur une origine, mais bien sur la totalité du processus de l'univers. La préservation de l'existence est caractérisée à la fois par des lois uniformes de la nature et par des événements contingents, événements vivants.

Préserver ou soutenir la création a été problématique depuis les réflexions de Newton sur le principe d'inertie. Cela s'accommode mieux de la physique actuelle qui accentue l'aspect de contingence. Pour Pannenberg, la contingence résonne en total accord avec l'activité du Dieu biblique. Le corrélat de la contingence est la régularité des lois naturelles par laquelle Pannenberg discerne la fidélité de Dieu.

La création ne reste pas ce qu'elle était à l'origine. Elle change et se développe. Des choses nouvelles apparaissent. La contingence, la création du neuf à chaque instant fait partie de la préservation. L'action historique de Dieu crée constamment du nouveau[245].

> « L'activité créatrice continuée de Dieu est plus qu'une simple conservation de ce qui a été créé au commencement. Toute vie individuelle est immédiatement redevable à l'acte créateur de Dieu et non pas seulement à la conservation de celui-ci … La discussion avec la théorie de l'évolution fut, pour la théologie, l'occasion de considérer d'une manière nouvelle la diversité des affirmations bibliques portant sur l'action créatrice de Dieu, et aussi l'occasion de surmonter les limites d'une représentation de la création du monde limitée à son commencement. Nous lions désormais la création à l'action historique de Dieu qui, sur le chemin qui mène du commencement du monde à son achèvement futur, produit continuellement du nouveau[246]. »

La nouveauté créatrice, ou, philosophiquement, la contingence de tout événement singulier, est liée à la notion d'ouverture de l'avenir, elle-même en rapport avec chaque état présent. Cette ouverture de l'avenir est chaque fois à l'origine d'un nouvel événement.

1.3 – Le gouvernement du monde

Le gouvernement du monde, ou providence, est relié à l'accomplissement futur de la création.

---

[245] « Maintenant je te fais entendre des nouveautés mises en réserve, que tu ne connaissais pas. C'est maintenant qu'elles sont créées, et non pas depuis longtemps, au début de ce jour, et tu ne les avais jamais entendues » (Is 48, 6-7).

[246] PANNENBERG W, *La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie*, dans *Communio*, 26/9 (2001), p. 85.

Le gouvernement divin consiste en la réconciliation et la rédemption par le Christ du monde qui est réalisée par l'œuvre de l'économie du salut en vue de délivrer le monde du mal et de la souffrance ainsi que par l'accomplissement eschatologique qui verra l'établissement définitif du Règne de Dieu et la participation de la créature à sa divinité.

Il ne faut pas voir dans ce gouvernement divin un but de la création comme une entéléchie. Il n'y a pas dans la création un *telos* naturel, inné qui dirige le sens de l'évolution vers un but sublime. Il y a néanmoins une intention dans ce gouvernement divin, une activité de la providence pour accomplir une fin divinement fixée.

Quelle est cette intention de Dieu sur l'univers ?

Ce n'est pas comme Thomas d'Aquin le pensait la vision de Dieu qui en est le but. Le but n'est pas une fin qui se rapporte directement à Dieu comme la vision béatifique ou la glorification qui lui est due comme créateur. Dieu a créé librement le monde par amour et le but est une intention en faveur de ce monde qui lui vient de façon externe en vue de son accomplissement. Ce gouvernement divin s'exprime par un agir continu qui cherche à transformer le mal en bien, une œuvre de rédemption qui vient compléter la création.

Le monde n'est pas une émanation ou une extension de Dieu. Il en est distinct, autonome et indépendant de Dieu. Il est le résultat de l'amour de Dieu et pas d'un amour de Dieu de lui-même. Le monde est libre de s'écarter des buts que Dieu se fixe. Et il le fait. La présence du péché, du mal et de la souffrance l'indique suffisamment. Le gouvernement de Dieu s'exprime par une activité divine continuelle qui cherche à transformer le mal en bien. C'est l'œuvre de rédemption.

On peut discerner cette divine gouvernance en regardant l'événement du *Logos* incarné en Jésus de Nazareth dans l'attente du futur Royaume eschatologique de Dieu. Il est important de souligner que Pannenberg ne range pas le *Logos* éternel dans la catégorie des lois uniformes de la nature, mais bien dans celle des événements contingents. Le *Logos* n'est pas un ordre abstrait mais l'ordre concret du monde créé. Ce n'est pas non plus une structure

intemporelle. C'est le principe réel dérivé historiquement par lequel le monde créé atteint son unité et son accomplissement[247].

Dans la Création, la distinction du Père et du Fils permet la condition autonome de l'existence des créatures. La conservation des créatures est une condition de la sauvegarde de cette autonomie. Le gouvernement divin est quant à lui relié à l'accomplissement autonome des individus même si le comportement des créatures dévie de la norme de la relation du Fils au Père à laquelle les individus sont invités à participer.

Le thème central du gouvernement divin sur le monde est la victoire de Dieu sur le mauvais usage que la créature fait de son autonomie. Dieu a le pouvoir de faire du bien à partir de notre mal, de notre péché. Dieu peut toujours tirer quelque chose de bien à partir de notre mal. Même les conséquences de nos déviations doivent servir les intentions de Dieu sur la création. La justification de cela ne sera fournie que lors de l'accomplissement eschatologique de la création, son achèvement dans le Royaume de Dieu[248].

Dieu a un but à atteindre ; celui d'établir son Royaume et de se réconcilier le monde. Ce but, cet accomplissement à venir, est toujours présent dans l'agir de Dieu et ne diffère jamais du présent de son action. Dieu conduit son action par des choix pour produire en permanence du nouveau, du contingent qui permet d'orienter vers ce but l'histoire du monde. Dieu peut transformer en bien tout le mal qui s'y déroule et, par l'inspiration de son Esprit, aider les hommes à comprendre et suivre ses intentions en leur donnant la force de les réaliser et de transcender leur présent vers un tel futur, ce qui est la mise en œuvre de leur réelle liberté.

2 – Dieu qui détermine tout

2.1 – Liberté divine

[247] PETERS Ted, *Pannenberg on Theology and Natural Science*, dans *TTN*, p. 12.
[248] *ThS II*, p. 87.

La réalité comme un tout

Dieu détermine toute la réalité. Cette expression a été utilisée par Rudolf Bultmann comme point de départ, comme définition nominale de Dieu, dans un essai consacré à la manière de parler de Dieu[249]. Comment peut-on affirmer une telle proposition ?

Dieu n'étant pas directement accessible à l'expérience humaine, ce n'est qu'aux traces du mystère divin inscrites de manière indirecte dans les choses du monde et dans nos propres existences que l'on peut porter son attention, donc à la manière indirecte dont la réalité divine se donne.

Dans quels objets de l'expérience Dieu se donne-t-il indirectement ? La réponse ne peut être que dans tous les objets, si Dieu doit être compris comme celui qui détermine toute la réalité. Cette définition présuppose donc que Dieu est une puissance agissante en toute chose. Cette idée va dès lors de pair avec l'unité de la réalité divine comme base de l'unité de l'univers.

L'unité de Dieu donne sens à la totalité du réel. La totalité du réel est entièrement reliée à l'unité qui peut l'unifier. La réalité comme un tout est en relation avec la réalité de Dieu si Dieu est conçu comme celui qui détermine toute la réalité.

Mais il est extrêmement difficile de se représenter la réalité comme un tout. Comment concevoir une totalité sans avoir conscience de quelque chose qui lui est extérieur ? Une totalité n'est constituée qu'en étant séparée de ce qui lui est externe. Un concept de totalité définit un tout en opposition avec des parties et est donc déterminé par ces parties. Un concept de totalité ne peut être défini que par une catégorie qui transcende l'opposition du tout et des parties.

L'accès à l'idée de Dieu n'est possible qu'au départ de la compréhension que l'homme a de lui-même et de sa relation au monde. Mais sous quelle forme la totalité de la réalité finie, avec l'idée corrélative de Dieu qui détermine toute la réalité, existe-t-elle dans l'expérience

[249] BULTMANN Rudolf, *«Welcher Sinn hat es, von Gott zu reden?»* dans *Glauben und Verstehen Band 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, p. 26 s.

que l'homme a du monde et de lui-même ? La totalité de la réalité n'est disponible à notre expérience que de manière très partielle. Le futur reste toujours ouvert et le monde et l'humanité sont toujours dans un processus de développement. Quelle est donc la base pour un concept de totalité ?

La totalité de la réalité n'existe nulle part de manière complète. On ne peut que l'anticiper comme une totalité de sens.

> « La réalité de Dieu est toujours présente uniquement dans des anticipations subjectives de la totalité de la réalité, dans des modèles de la totalité de sens présupposés dans toute expérience particulière qui sont à leur tour historiques ce qui signifie qu'ils sont sujets à confirmation ou réfutation en fonction d'expériences subséquentes[250]. »

Une anticipation implique toujours des hypothèses. La manifestation de la réalité divine est historique. L'idée de Dieu comme étant celui qui détermine toute la réalité n'est donc pas accessible autrement que par l'agir de Dieu.

Si la totalité de la réalité est incomplète et en même temps une totalité seulement par anticipation dans des modèles subjectifs de sens, l'expérience de la totalité de la réalité ne peut être qu'historique. La réalité de Dieu peut donc seulement être connue de la même manière dont est expérimentée la réalité comme un tout, c'est-à-dire historiquement.

L'expérience de la réalité comme un tout trouve son expression dans les religions. Les religions et leur histoire forment un lieu de perception explicite de révélations particulières de la réalité divine dans l'expérience humaine.

En résumé, la connaissance de Dieu n'est possible qu'indirectement, en relation avec la réalité comme un tout. Cependant, la réalité comme un tout n'existe pas comme élément constitutif de l'univers mais fait partie d'un processus historique toujours en cours et n'est accessible comme un tout que dans la subjectivité de l'expérience humaine sous la forme d'une totalité de sens, et dans l'expérience religieuse ceci devient explicite comme révélation de la réalité divine[251].

---

[250] PANNENBERG W, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 312.
[251] PANNENBERG W, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, p. 303-317.

La contingence du monde, à la fois comme totalité et dans tous ses événements particuliers des choses et des êtres est fondée dans la liberté toute-puissante de l'acte créateur de Dieu[252].

> « La question de la vérité des affirmations religieuses sur Dieu trouve donc sa réponse dans la sphère de l'expérience du monde, lorsque le monde – y compris l'humanité et son histoire – se manifeste comme déterminé par Dieu. Cela n'a pas lieu à la manière d'une preuve cosmologique, qui par déduction à partir du monde, en particulier de la contingence du fini, postule une origine ou une cause du monde, existant par elle-même. Pour la foi, l'idée de Dieu est bien plutôt le point de départ du changement de perception du monde, et l'expérience a pour fonction de vérifier ou non la vérité toujours déjà revendiquée par l'idée que la religion a de Dieu, à savoir qu'il est la réalité qui détermine tout. Lorsque cette vérification est positive, et cette revendication authentifiée par l'expérience du monde, il s'agit d'une démonstration par lui-même du Dieu dans lequel on croit[253]. »

De cette assertion résulte l'idée que la divinité de Dieu est liée à la démonstration de la Seigneurie de Dieu sur toute la création. Elle signifie que l'idée de Dieu doit être à même d'illuminer non seulement l'existence de tout individu mais aussi le monde comme une totalité étant donné l'unité de toute la réalité. Il s'agit donc là d'une conception majeure de l'être de Dieu chez Pannenberg. Elle conditionne également le lien que Pannenberg établit entre Trinité immanente et Trinité économique dans sa doctrine de Dieu. Sur base de la révélation de Dieu, c'est donc la Trinité qui se trouve au fondement des attributs divins. La doctrine de Dieu se base sur l'économie du salut, l'agir de Dieu dans le monde et la compréhension de la Trinité immanente découle dès lors de l'œuvre de la Trinité économique.

L'accomplissement eschatologique du dessein divin dans le processus de salut du monde qui résulte de l'action conjuguée des trois personnes de la Trinité dans leurs relations de dépendance mutuelle est le foyer de la révélation de l'unité de l'être divin.

Dieu comme puissance du futur

---

[252] « Car le Seigneur est le grand Dieu, le grand roi au-dessus de tous les dieux. Il tient dans sa main les gouffres de la terre ; les crêtes des montagnes sont à lui. A lui la mer, c'est lui qui l'a faite, et les continents que ses mains ont formés! » (Ps 95, 3-5).
[253] *ThS I*, p. 208.

La proclamation par Jésus du Royaume de Dieu vue à la lumière de sa résurrection modèle la vision que Pannenberg a de la structure et de la nature de la totalité de la réalité finie. Le Royaume futur détermine déjà le présent et donc le futur est ontologiquement prioritaire par rapport au présent et le détermine ainsi que le passé. La priorité du futur eschatologique qui détermine notre présent demande un renversement dans nos conceptions ontologiques[254].

À la fin de sa postface à *Esquisse* dans la 5ème édition de 1976, Pannenberg postule une eschatologie ontologique basée sur la logique eschatologique de l'histoire de Jésus qui serait une contribution chrétienne distinctive à la compréhension de la réalité et appelle à une révision des présuppositions philosophiques en vigueur.

La continuité et la contingence des événements historiques, en ce compris les événements naturels, ont une racine commune. Dieu est à l'origine de ce qui est contingent et de l'unité qui rassemble, qui relie ces événements contingents dans une histoire.

> « Si cependant la connexion des événements est fondée sur la fidélité du Dieu libre, alors nous ne devons pas envisager une continuité qui a lieu du passé vers le futur, à la manière d'un développement, mais bien une continuité d'événements contingents qui sont en même temps reliés vers l'arrière, vers ce qui s'est déjà passé. Par ce lien vers l'arrière, la continuité est constamment rétablie. C'est de cette manière que s'exprime la fidélité de Dieu. C'est seulement ainsi, à la manière d'une incorporation vers le passé de ce qui est neuf et contingent, et pas à la manière inverse au départ d'une prédétermination causale suivie de son effet, que l'on peut concevoir la connexion première de l'histoire sans que celle-ci perde sa contingence[255]. »

Dieu est le fondement de cette contingence de par sa liberté transcendante. Dieu maintient dans l'être l'univers à chaque instant et il est la puissance qui le conduira à son accomplissement. La fidélité de Dieu est liée à la fois à des événements contingents et à l'uniformité des lois naturelles[256].

---

[254] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 12.
[255] PANNENBERG W, *Heilsgeschehen und Geschichte*, dans *GsT I*, p. 74.
[256] PANNENBERG W, *The Doctrine of Creation and Modern Science*, dans *TTN*, p. 37.

Pannenberg développe une ontologie du futur à partir de ces considérations. La continuité des événements historiques est un mouvement qui va du présent au passé et non l'inverse. Mais si la nouveauté est vraiment contingente, elle n'apparaît pas de manière déterministe ou causale. La nouveauté ne provient pas de causes antécédentes. Elle est reçue à partir du futur et mise en relation avec les événements du passé. Le lien entre de nouveaux événements et le passé est créé de manière rétroactive Pannenberg voit de cette manière l'action créatrice de Dieu comme étant la puissance du futur.

Pour en revenir à la question examinée plus avant sur le rapport de l'essence et de sa manifestation (voir Partie 2 du Chapitre I, 2.2 – La manifestation de l'essence) ou encore sur le rapport entre l'être et l'apparence, nous avons vu que l'on avait le choix entre deux options. La réalité qui apparaît peut être comprise comme l'apparition de ce qui est toujours, comme dans une ontologie classique ou bien, comme le suggère Pannenberg, comme l'advenue de ce qui est à venir. La première possibilité qui considère que ce qui apparaît dans la manifestation l'est dans une universalité intemporelle, sous-estime et méconnaît l'importance de la nouveauté contingente, de l'individuel et du temps pour notre expérience de la réalité. La seconde possibilité vient du saisissement d'un avenir eschatologique. Pannenberg est convaincu que l'apparence doit être considérée comme une anticipation du futur et qu'une ontologie du futur rend beaucoup mieux compte de la réalité qui est déterminée par la contingence et le temps.

L'être de Dieu est son Royaume. La venue de ce Royaume est l'accomplissement de la création. Cette perspective eschatologique parcourt toute la théologie de Pannenberg. La réalité est une unité de sens anticipée. La création ne trouve son sens qu'à partir du futur. Dieu crée à partir du futur. Avec Pannenberg, cette ontologie du futur apporte un changement complet de paradigme par rapport à notre manière habituelle de déchiffrer la réalité. L'essence des choses, l'essence éternelle de Dieu ne se révèleront qu'au terme.

La réalité de Dieu est reliée avec le Royaume de Dieu de manière telle que l'activité de Dieu dans la création soit vue comme le futur ultime qui affecte chaque chose présente.

> « Si le Royaume de Dieu et le mode de son existence (puissance et être) appartiennent l'un à l'autre, alors le message du Royaume de Dieu qui vient implique que Dieu dans son être véritable est le futur du monde. Toute expérience du futur est, du moins indirectement, relative à Dieu lui-même. Dès

> lors, chaque événement dans lequel le futur devient un présent fini doit être compris comme un acte contingent de Dieu qui place dans l'être cette réalité finie en la distinguant de la puissance de son propre futur. Notre conscience existentielle du futur fournit le témoignage que notre vie est reliée à un futur abondant qui transcende tous les événements finis. Cette puissance du futur se manifeste elle-même comme une seule puissance qui confronte en même temps toutes les créatures. Donc cette puissance peut être parfaitement conçue comme la puissance qui unifie le monde[257]. »

Comme puissance du futur ultime, Dieu a été autant le futur de tous les événements passés que de ceux qui sont toujours en avant de nous et nous pouvons maintenant comprendre notre passé comme la création du Dieu qui vient puisque la fidélité de Dieu garantit la continuité de la création.

Dieu étant l'origine créative du monde, la « futurité » de Dieu doit être comprise comme origine du passé et du présent autant que des choses à venir et l'unité de Dieu impose une mesure de continuité sur la transition de tout présent ou passé vers le futur. Une telle théologie tient compte des données traditionnelles de la doctrine de la Providence.

Pannenberg sait mieux que quiconque qu'il ne dispose pas et qu'il n'existe pas encore une ontologie qui soutienne et donne corps à sa théologie eschatologique, mais il faut retenir néanmoins que le langage qu'il utilise pour formuler Dieu en tant que puissance du futur est sa manière d'exprimer cette question ontologique : comment Dieu agit en relation avec la contingence de façon générale et avec la liberté humaine en particulier ?

La présentation de Pannenberg relative à sa conception de Dieu comme puissance du futur date des années 60 en liaison avec ses écrits sur la théologie de l'histoire. Le développement de la doctrine trinitaire de Pannenberg ne prend sa forme définitive qu'à partir des années 70. Il est important de noter que dans sa *Théologie systématique* qui date de la fin des années 80 et du début des années 90, Pannenberg n'utilise plus les concepts de « Dieu du futur » et de « Dieu qui détermine tout ». Même si on retrouve ces concepts de manière implicite avec les idées de base qui ont servi de fil conducteur à sa pensée, la forme sous laquelle ils sont présentés ne fait plus appel qu'à l'agir de la Trinité économique dans l'histoire du monde. Les relations intratrinitaires sont à la base des relations entre la Trinité

[257] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 18.

économique et le monde. La perspective eschatologique oriente la doctrine trinitaire pour développer la manière dont l'agir de Dieu se déploie dans le monde.

L'eschatologie, le lien avec le futur, sera décrite en étroite corrélation avec sa pneumatologie, une doctrine très développée et très neuve de l'action de l'Esprit dans la création où il compare l'œuvre de l'Esprit dans le temps et l'espace à l'action du champ dans la physique moderne. Dans la *Théologie Systématique* Pannenberg propose de parler de Dieu en termes de champ dynamique avec une structure trinitaire. L'Esprit dans la création a le caractère d'un champ dynamique de forces. La puissance du futur est alors à comprendre comme le champ par lequel s'exprime la dynamique de l'Esprit.

Ce Dieu qui agit et crée à partir du futur comme décrit dans les essais antérieurs doit être compris dans la *Théologie Systématique* comme l'œuvre du Dieu trinitaire qui agit toujours du point de vue eschatologique de l'accomplissement du Royaume. Cette action a lieu dans notre présent (qui est dans l'éternité de Dieu) et est toujours orientée en fonction de l'établissement définitif du Royaume.

Nous avons examiné dans la deuxième partie du chapitre précédent, le problème de la relation du temps et de l'éternité. On a vu que Pannenberg reprend la conception de Plotin pour lequel l'éternité est la totalité de la vie qui dans la perspective du temps se présente comme une suite de moments séparés. L'unité du temps dépend donc de l'idée d'éternité et seul le futur peut recouvrir la totalité de la vie dans sa séquence de moments temporels. Quand Pannenberg parle de Dieu comme puissance du futur, il veut dire par là que le futur des entités finies est le point où temps et éternité coïncident, l'endroit de l'éternelle présence. Tout ce qui est fini est présent à Dieu dans l'éternité.

On sait également que toutes nos actions intentionnelles se déroulent dans le temps pour permettre la mise en exécution d'un objectif déterminé, ce qui n'est pas le cas pour Dieu puisque dans son éternité il n'y a pas de séparation entre un but et sa réalisation. Une idée de plan, d'intention de la part de Dieu ne peut être dite que par métaphore. Il faut donc abandonner comme étant anthropomorphique toute idée d'un Dieu qui au début du monde aurait un plan qu'il réaliserait de manière déterministe. Il serait impossible de concilier ainsi une doctrine de la Providence et de la prédestination (à visée déterministe) avec la notion de liberté humaine. Cette difficulté disparaît si l'on comprend l'agir de Dieu dans le monde

comme action à partir du futur eschatologique car la notion de liberté finie se heurte seulement à l'idée de forces déterministes qui surgiraient du passé.

Se focaliser sur l'éternité de Dieu ne représente pas un changement dans la pensée de Pannenberg, dans son discours sur Dieu comme puissance du futur ; le point central reste toujours la qualification de l'être de Dieu par le Royaume eschatologique de Dieu. Parler de Dieu comme puissance du futur présuppose l'expérience du temps. Ce n'est pas en conflit avec l'éternité de Dieu. Le futur n'a d'ailleurs jamais été présenté par Pannenberg comme un attribut de Dieu. Pannenberg a parlé de Dieu comme puissance du futur et du futur comme d'un mode d'être de Dieu.

Ultérieurement, Pannenberg n'utilisera plus (ou très peu) cet attribut de Dieu comme puissance du futur. Dans la *Théologie Systématique* il parlera de l'action de Dieu seulement comme agir de la Trinité. L'accent sera mis sur l'éternité de Dieu, ce qui est une manière de parler de Dieu à partir du futur. Le futur du Royaume de Dieu et l'éternité coïncident ; ils viennent ensemble dans l'eschaton. Parler de Dieu comme puissance du futur est plus approprié lorsqu'on se place du point de vue des processus temporels.

Ce qu'il faut retenir ici est l'orientation vers le futur plutôt que vers le passé. Dieu est le futur qui est puissant dans chaque présent.

Dans son analyse de la doctrine de Dieu que Pannenberg a développée dans le premier tome de sa *Théologie Systématique*, John O. Donnell insiste sur la remarquable constance des idées que Pannenberg a émises dans ses essais antérieurs, en particulier cette centralité de la catégorie du futur[258]. La pensée de Pannenberg a mûri et s'est clarifiée avec le développement de sa doctrine trinitaire, du rapport entre temps et éternité et de sa pneumatologie. Les concepts de base de sa pensée restent cependant consistants à travers toute son œuvre.

[258] O'DONNELL John, *Pannenberg's Doctrine of God*, dans *Gregorianum*, 72/1 (1991), p. 73-98.

2.2 – Liberté de l'homme

L'action de Dieu dans l'histoire se caractérise avant tout par la contingence de tous les événements. Cette conception pose bien entendu le difficile problème du rapport entre la liberté de Dieu et celle de l'homme.

Liberté humaine

Comment Pannenberg définit-il la liberté humaine ?

Une conception traditionnelle de la liberté humaine est celle d'une liberté de choix non déterministe selon laquelle l'homme est libre en toute situation d'effectuer un choix.

L'homme peut dans chaque situation prendre ses distances par rapport à la première impression qu'il éprouve instinctivement et se poser des questions quant à la meilleure décision à prendre. Il doit se décider ainsi face à un grand nombre de possibilités et dépasser l'indécision de sa volonté pour adopter ce qu'il pense être le mieux approprié à une situation donnée. La destinée de l'homme est toujours ouverte à des décisions et cette ouverture pointe vers un accomplissement du futur de son existence qui doit dépasser la compréhension qu'il en a dans le présent. Cette capacité spécifique de l'humain de prendre ses distances par rapport à ses impressions et de les transcender, une capacité qui gouverne le comportement humain vers les réalités finies qui l'entourent, n'a pas de fonction en tant que situation de l'homme face à son Dieu quoiqu'en certaines circonstances cette capacité peut fonctionner volontairement à l'encontre de représentations de Dieu[259].

Une autre manière de définir la liberté de l'homme est de la considérer comme étant celle qui lui permet de s'identifier à sa véritable destinée. L'homme a toujours et en toutes circonstances une liberté de choix, mais il ne se rend vraiment libre qu'en agissant en fonction de sa véritable identité avec sa destinée.

---

[259] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 453.

L'anthropologie chrétienne nous dit que l'homme ne devient vraiment libre qu'en se reliant à la liberté de l'Esprit qu'a reçu le Fils en tant qu'homme uni à Dieu[260]. C'est dans la participation de la foi au rapport filial de Jésus à son Père que se trouve réalisée la véritable identité de la créature humaine, celle qui la destine au rapport avec Dieu dans sa future participation éternelle à la vie divine. C'est l'Esprit qui donne cette liberté.

Le nouvel homme de Dieu, le nouvel Adam, l'homme à l'image de Dieu, apparu en Jésus-Christ n'a pas remplacé le vieil homme, le premier Adam en faisant disparaître le premier homme. Le premier homme ne devient véritablement homme que s'il se relie à cet homme nouveau uni à Dieu, cet homme qu'il est destiné à devenir. L'homme n'est pas *de facto* cet homme nouveau uni à Dieu. La destinée de l'homme n'est pas à l'origine en lui-même. Elle doit être trouvée en-dehors de lui-même, en Dieu et dans le nouvel Adam, c'est-à-dire l'homme qui est uni à Dieu. Il doit être conscient de son aliénation vis-à-vis de cet accomplissement de sa véritable humanité et vouloir la dépasser. L'autoréalisation de l'homme présuppose une liberté consciente d'elle-même. L'autoréalisation de l'homme est un processus de réalisation de cette liberté en dépassant les obstacles qui entravent son développement[261].

Il y a beaucoup d'ambigüités dans l'exercice de la liberté humaine au cours de l'histoire et ce n'est pas l'asservissement aux autres de cette liberté qui représente le plus grand problème de base dans l'histoire, mais bien la corruption de la liberté à l'intérieur de nous-mêmes. Notre servitude consiste précisément dans l'activité vigoureuse du premier Adam en nous-mêmes et dans ce que nous appelons notre liberté alors que nous devrions écouter et suivre l'Esprit du second Adam qui est en nous.

Liberté divine et humaine

[260] "… là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. " (2 Co 3, 17).
[261] PANNENBERG W, *The Christological Foundation of Christology*, dans GEFFRÉ Claude (ed.), *Humanism and Christianity*, New York, Herder and Herder, 1973, p. 93-94.

Si tous les événements sont contingents en vertu de la création continuée exercée par Dieu, l'œuvre d'un Dieu qui détermine tout, se pose alors la question du déterminisme absolu dans le cours des événements. Par ailleurs quelle place cela laisse-t-il à l'action de l'homme et qu'en est-il de sa liberté ?

Pannenberg analyse de manière détaillée le rapport entre liberté divine et liberté humaine dans un essai rédigé en 1969[262].

On ne peut pas prendre à la légère les affirmations athées comme quoi une idée de Dieu constituerait une auto-aliénation de l'être humain et une menace pour sa liberté et celle de l'humanité. Les positions adoptées par la théologie chrétienne traditionnelle relatives à la connaissance divine anticipée (*Präszienz*) et à la prédestination sont de fait en antinomie avec la liberté humaine. Il y a là une tension à lever entre notre compréhension de Dieu et la liberté humaine.

> « Si l'éternité de Dieu est pensée comme la durée illimitée d'un être qui existe depuis le commencement, alors la toute-puissante et omnisciente providence de ce Dieu doit avoir établi le processus du monde dans tous ses détails depuis le commencement et il ne reste plus dès lors la moindre place pour une authentique liberté de toute créature[263].»

Par ailleurs, si la liberté humaine était une capacité de pouvoir aller au-delà de Dieu, la définition de la réalité de Dieu comme celui qui détermine tout n'aurait plus de sens car il ne pourrait plus déterminer la liberté humaine mais serait transcendée par elle.

Bultmann a raison d'affirmer dans son essai *« Welcher Sinn hat es, von Gott zu reden? »*, que Dieu ne peut être pensé comme un objet, c'est-à-dire comme un étant existant à la manière de n'importe quel autre étant *(nämlich nicht als vorhanden so wie anderes Seiendes)*. On ne peut penser à Dieu comme un étant (*ein vorhandenes Wesen*) muni de toute-puissance et d'omniscience. Cela rendrait impossible l'exercice de la liberté humaine.

La doctrine traditionnelle de Dieu a conçu une idée de Dieu en analogie avec ce qui existe et l'a mise en parallèle avec la conception biblique de l'agir tout-puissant de Dieu dans

---

[262] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, dans *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 29-47.
[263] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, p. 39.

l'histoire d'Israël. Mais la conception biblique de la toute-puissance de Dieu est en conflit avec la compréhension de Dieu comme un étant. La théologie doit penser Dieu plutôt comme origine de la liberté humaine, comme la réalité qui rend possible la subjectivité de l'être humain.

Mais comment parler de la réalité de Dieu sans en parler comme d'un étant ? Ce qui est réel n'est pas nécessairement ce qui existe dans le présent. Le futur offre une alternative à la conception du réel centré uniquement sur ce qui existe dans le présent. Le futur est réel même s'il n'existe pas encore. Pannenberg pense ici au Royaume futur de Dieu qui ne peut être envisagé indépendamment de la divinité éternelle de Dieu. Ce futur peut déjà déterminer le présent des êtres qui comme l'homme sont orientés vers ce futur et qui éprouvent leur passé et leur présent à la lumière de ce futur.

> « La réalité de ce futur en contraste avec ce qui existe ici et maintenant (*zum Vorhandenen*) ne s'exprime pas moins dans la liberté de l'homme dont le royaume consiste en des possibilités non encore réalisées, dans lesquelles il est question de son futur et du futur de son monde, et par lesquelles il se fait lui-même le futur de ce qui existe. La réalité du futur et celle de la liberté s'appartiennent mutuellement contrairement à ce qui existe ici et maintenant. Les deux n'existent pas en elles-mêmes mais exercent un pouvoir sur ce qui existe ici et maintenant.[264] »

Si les concepts de liberté et de personne sont intimement liés, si le concept de personne peut être distingué du mode d'existence de ce qui existe ici et maintenant, alors on peut dire que Dieu est à l'origine de la liberté de par le fait que la liberté se rapporte au futur. Dieu est une personne et ceci peut être affirmé sans émettre une proposition anthropomorphique et une personne est à l'opposé de ce qui existe comme un étant.

Nous avons précisé au début de notre premier chapitre le concept de « personne » et on a souligné en ce qui concerne la personne humaine la structure proleptique. C'est sa destination finale qui caractérise l'homme comme personne, sa destination à Dieu et sa future participation à la vie divine. L'être humain est une personne par le fait qu'il n'existe pas de manière complète dans la réalité présente et qu'il est caractérisé par une liberté qui appartient à la totalité de son existence. L'homme a reçu cette liberté de Dieu comme un don et il

[264] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, p. 42.

n'accomplit son être en tant que personne que s'il tourne sa subjectivité vers les autres et se tourne vers les autres avec amour.

La primauté du futur, sa priorité ontologique dans la pensée de Pannenberg et le *Deus absconditus*, le Dieu caché qui en est son fondement, protègent l'humain et l'appellent constamment à de futures possibilités. Le Dieu, auquel l'attente du Royaume qui vient se réfère, est caractérisé de manière radicale par le futur comme qualité d'être.

Pannenberg présente Dieu comme la puissance du futur par laquelle le futur agit sur le présent. En tant que puissance du futur, Dieu n'est pas un étant parmi les autres. Il n'est pas un être intemporel derrière tous les objets, ni un objet à portée de main.

La puissance du futur sur le présent conduit à une nouvelle idée de la création, orientée non pas vers le commencement, un événement primitif mais vers le futur eschatologique. Le Dieu du Royaume qui vient est l'occasion pour Pannenberg d'un renversement eschatologique de l'idée de création dès que Dieu est reconnu comme celui qui, par le futur de sa Seigneurie, est puissant sur le monde présent et décisif pour sa signification, pour son essence. Dieu se présente donc comme le futur puissant dans chaque présent.

On peut parler maintenant de la liberté de l'action humaine.

La puissance du futur libère l'homme de ses liens à ce qui l'attache actuellement dans son présent. Pannenberg limite sa définition de la liberté de l'homme à sa capacité de transcender le présent. L'être humain est libre car il a le futur auquel il est ouvert, ce futur qui est le champ des possibles. La liberté est dès lors la puissance qui peut transformer le présent. Pour l'être humain avoir un futur, qui ne soit pas simplement le résultat du passé et du présent, est une ouverture vers une réelle liberté. L'homme peut aller au-delà de ce qui existe actuellement. L'humain peut participer à l'action de Dieu par une transformation active du monde.

La liberté présentée ici n'est pas une liberté d'indifférence (je décide ou non d'ouvrir un interrupteur), ni une liberté de choix entre le bien et le mal, c'est la liberté de choisir le bien. Liberté et futur sont deux idées corrélées eu égard à l'être humain et à Dieu a fortiori.

« … La vraie nature de la liberté humaine n'est pas une autodétermination volontaire, une liberté de choix, mais bien une question d'être libéré par la puissance du futur. Notre résistance à la puissance du futur n'est peut-être pas tant une expression de notre autodétermination volontaire et libre que la conséquence de notre propre enchaînement forcé résultant de la séduction de notre environnement passé et présent ou de notre asservissement à ce qui nous est familier et sans risque[265]. »

Dieu détermine tout, mais n'est pas déterministe

Nous pouvons souligner trois arguments qui montrent le caractère non déterministe de l'affirmation de Dieu qui détermine toute la réalité dans la pensée de Pannenberg :

Premièrement, Pannenberg insiste sur le fait que l'idée d'un Dieu qui détermine tout doit aller de pair avec la réalité de la liberté et de la subjectivité de l'homme. Ce que Dieu détermine inclut toujours la contingence et la liberté de la réalité créée. Ce qui est déterminé fait toujours partie d'un ensemble de possibilités, de tous les futurs possibles dont seulement certains se réalisent.

Dieu est la puissance du futur qui détermine tout et donne au monde son unité et sa cohérence.

L'unité de toutes choses est une réalité future. L'action à partir du futur permet la nouveauté et la contingence de tous les événements.

La création est un système ouvert, un système ouvert à la nouveauté et la création à partir du futur ne laisse pas de place au déterminisme. C'est le futur qui exerce son influence sur le présent, même s'il y a une détermination partielle des événements par l'action du passé sur le présent. Ceci a pour conséquence une limitation du champ des possibilités offertes par le futur, mais cette détermination partielle n'est évidemment pas comparable au déterminisme pur que l'on rencontre dans la physique classique, par exemple.

[265] POLK David, *The All-Determining God*, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 164.

Par ailleurs, Dieu et l'être humain agissent toujours sur des plans différents. Dieu a pour seul but l'accomplissement de la création, la venue eschatologique du Royaume. L'être humain a été créé libre et autonome. Sa véritable liberté consiste à transcender son présent en agissant dans le sens de sa réalité future, sa participation éternelle à la vie divine.

La liberté de l'homme doit être considérée comme une création de Dieu. L'autonomie des créatures et leur indépendance fait partie de la Création. Il n'y a pas de compétition entre Dieu et l'humain relativement à leur activité libre car ils n'agissent pas sur le même plan. Dieu est l'agent réel de l'histoire, celui qui détermine tout. L'histoire n'est pas faite seulement par des actions humaines. Il y a toujours la guidance de la providence divine. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait une prédétermination des événements dans le cours de l'histoire et le *concursus* divin n'entrave pas l'action humaine. La réalité de la liberté humaine est garantie par la détermination divine. La liberté de l'homme lui permet toujours de choisir ses actions à l'intérieur du champ des possibilités futures. Cette liberté de choix ne donne aucune possibilité à un système déterministe. L'ouverture du processus historique ne contrarie en rien la promesse de la venue du Royaume de Dieu et encore moins son anticipation dans la personne de Jésus[266].

La détermination du présent par le futur n'est pas du même ordre que la détermination du futur par le passé. Elle n'entrave pas la liberté humaine au niveau de décisions contingentes. Au contraire elle rend possible une liberté de décision. Dieu comme puissance du futur n'érode pas la liberté humaine mais lui donne sa possibilité.

En second lieu, un argument plus immédiat consiste à faire remarquer que puisque le futur n'existe pas encore, ce futur ne peut pas agir comme cause efficiente au même titre que ne le fait un événement du passé qui est la cause d'un effet direct sur le moment présent. Si le futur exerce une puissance sur le présent ce n'est pas de la même manière que celle exercée par un événement passé. Le futur comme champ des possibles est un phénomène causal complexe.

[266] PANNENBERG W, *A response to my American Friends*, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 322.

Pannenberg est en accord ici avec la théologie du *Process*. Lewis Ford adopte la même position que Pannenberg dans un essai datant de 1977 où il établit un parallèle entre la pensée de Whitehead et de Pannenberg sur la description de Dieu comme puissance du futur.

> « Si nous acceptons l'idéal d'une explication causale intégrale, la compréhension traditionnelle de la causalité implique inévitablement un déterminisme causal. Un ensemble complet de causes passées efficientes ne devrait produire qu'un et un seul résultat. Si, cependant, la puissance du présent peut être différenciée des causes passées efficientes comme de ce qui les unit activement, alors il peut y avoir des voies alternatives dans lesquelles on peut intégrer ces causes passées. Ce domaine de possibilité alternative est le foyer de notre liberté.
>
> En l'absence de direction, cependant, une telle liberté pourrait seulement effectuer des combinaisons aléatoires à partir du passé. La liberté s'exerce seulement de manière responsable à la lumière de de futures possibilités, pour autant que celles-ci soient évaluées comme meilleures ou pires. Ce n'est qu'ainsi qu'elles deviennent des attraits pour l'action. Donc nous pouvons décrire une actualisation responsable comme l'unification du passé par le présent en réponse au futur. Ce futur n'est constitué par rien de réel, car il n'est pas encore devenu effectif, ni par ce qui sera le cas au cours du temps puisqu'il n'est pas encore déterminé, mais bien par ce qu'il pourrait être, pour autant que cela soit pertinent par rapport au présent. Le seul futur qui est, c'est celui qui est totalement constitué par les réelles possibilités qui se forment à partir du présent. Ces possibilités particulières évaluées proviennent de diverses sources, mais de manière ultime, comme l'argumente Withehead, elles émanent de l'agir créateur de Dieu, au départ de sa nature primordiale. Donc Dieu est la puissance ultime du futur qui sauve le monde d'une dégénérescence vers le chaos au moyen d'une provision incessante de possibilités créatives toujours neuves pour l'actualisation du monde[267]. »

Le dernier argument est que Dieu n'exerce pas une toute-puissance aveugle en vue de déterminer toute chose, mais que sa toute-puissance est celle de l'Amour, comme nous

---

[267] FORD Lewis, *A Witheheadian Basis for Pannenberg's Theology*, dans *Encounter,* 38/4 (1977), p. 313. Ford estime que la description de Dieu comme puissance du futur active dans le présent, comme présentée par Pannenberg, pourrait être déduite de la philosophie de Whitehead, à l'exclusion néanmoins d'une fin de l'histoire humaine qui viendrait apporter un sens définitif et à l'exclusion également d'une influence rétroactive sur des événements passés produite par des événements subséquents du futur. On trouvera un échange direct sur ce thème dans l'article : *A dialogue About Process Philosophy, by Wolfhart Pannenberg and Lewis S. Ford*, dans *Encounter*, 38/4 (1977), p. 318-324. Par contre, dans l'ouvrage consacré à Pannenberg : GALLOWAY Allan D, *Wolfhart Pannenberg*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1973, l'auteur, à la page 138, voit plus la pensée de Pannenberg dans la ligne de Hegel, malgré des différences, et estime que toute comparaison avec la pensée de Whitehead ne met en évidence que des similitudes très superficielles, mais fait ressortir des différences décisives. Concernant ce thème du futur dans la philosophie du *Process*, on pourra consulter également les articles suivants de Lewis Ford : *Creativity in a Future Key*, dans NEVILLE Robert C (ed), *New essays in Metaphysics* (SUNY Series), Albany, State University of New York Press, 1987, p. 179-197 et *The Divine Activity of the Future*, dans *Process* Studies, 11 (1981), p. 169-179 , ainsi que *The Nature of the Power of the Future*, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 75-94.

l'avions signalé comme l'attribut essentiel de Dieu à la fin de notre premier chapitre. La toute-puissance de Dieu qui s'exerce à partir du futur a un effet sur le présent mais elle doit être comprise comme étant l'Amour de Dieu.

Cette toute-puissance de Dieu s'est manifestée dans l'Incarnation du Fils et doit absolument être comprise en termes trinitaires. C'est l'Amour infini de Dieu tel qu'il s'exprime dans la vie intratrinitaire de Dieu.

Dieu crée librement le monde. Cette création est totalement contingente et ne répond à aucune nécessité, mais le monde étant là, Dieu est en relation permanente avec lui et n'a de cesse de vouloir le mener à son accomplissement. Son agir pour réaliser ce dessein est toujours une expression de la toute-puissance de son Amour.

Un Dieu qui détermine de cette manière toute la réalité n'est en rien déterministe.

2.3 – Contingence et lois naturelles

Pannenberg a toujours attaché beaucoup d'importance au dialogue entre l'interprétation que la science donne du monde et la compréhension du monde présentée par la tradition de la foi chrétienne et la théologie.

Philip Hefner a synthétisé sa compréhension de l'impact du dialogue avec les scientifiques sur la pensée théologique de Pannenberg par la formule suivante :

> « … La science est importante en tant que royaume dans lequel naissent des questions théologiques et la production théologique de Pannenberg se focalise sur les problèmes de contingence et de champ et pourrait bien être considérée dans cette perspective comme une théologie de la contingence et du champ[268]. »

La contingence, une caractéristique essentielle du Dieu qui détermine toute la réalité, sera examinée plus en détail dans cette section. Dans la *Théologie Systématique* de Pannenberg,

[268] HEFNER Philip, *The Role of Science in Pannenberg's theological Thinking*, dans *Zygon*, 24/2 (1989), p. 135.

l'Esprit est présenté comme un champ infini de puissance agissant à travers le temps et l'espace, comme nous le soulignerons dans la troisième partie de ce chapitre II.

Ces concepts de contingence et de champ sont examinés par Pannenberg *sub ratione Dei*. La valeur ajoutée de la présentation de Pannenberg à la compréhension scientifique des concepts de contingence et de champ est leur caractère de signes du caractère eschatologique de la création[269].

Par définition, ce qui est contingent est ce qui n'est pas nécessaire sur la base de ce qui est antérieur, passé. Il s'agit essentiellement d'une contingence historique dans la pensée de Pannenberg. Le monde est contingent. Il aurait pu ne pas exister et rien n'aurait manqué à la divinité de Dieu. Il aurait pu aussi être tout différent de ce qu'il est.

Le thème de la contingence est fondamental en sciences et en théologie, quoique de manière différente.

En sciences, le concept de loi naturelle demande pour son application dans la description d'un processus naturel, de connaître des conditions initiales et aux limites. Ces conditions sont contingentes par rapport aux lois qui décrivent les processus naturels. Si ces conditions initiales et aux limites pouvaient être expliquées par une autre loi, celle-ci à son tour présupposerait des conditions contingentes qui permettraient de l'appliquer. On peut interpréter ce fait en considérant que tous les événements se produisent de manière contingente mais avec un degré d'uniformité dans leur séquence ce qui permet leur description par des lois naturelles.

En théologie, la contingence des événements caractérise la forme des actions de Dieu dans l'histoire. Le concept théologique de contingence correspond à la liberté de Dieu par son activité créatrice dans l'histoire du monde. Ce concept de contingence recouvre plus que la contingence nomologique de conditions initiales et aux limites relatives à une formule

---

[269] Dans ce qui suit, nous présentons en synthèse les idées que Pannenberg a développées relativement au concept de contingence sur le plan théologique ainsi que dans son rapport avec les sciences. Pour avoir une vue plus complète sur son analyse de la contingence, on peut se référer à ses deux essais suivants :
- PANNENBERG W, *Kontingenz und Naturgesetz*, dans *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1970, p. 33-80.
- PANNENBERG W, *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkheit*, dans *Theologische Literatur Zeitung*, 119/12 (1994), col. 1049-1058.

déterminée de loi naturelle. On envisage ici l'arrivée contingente d'événements réels que ce soit dans des cas particuliers (contingence locale) ou dans un ensemble plus large d'événements (contingence globale)[270].

Contingence au point de vue théologique ; l'histoire humaine

La contingence de l'histoire est une considération de base dans la perspective chrétienne car la compréhension de Dieu léguée à l'Église par Israël s'était faite essentiellement au départ de la contingence des événements historiques. Dans l'histoire d'Israël s'est toujours produit le contingent, c'est-à-dire le nouveau et l'imprévu expérimentés comme l'œuvre de Dieu. La compréhension de la contingence des événements comme actions de Dieu pose la question de l'ordre et de la régularité dans l'horizon de cette contingence.

La connexion des événements s'est présentée dans la compréhension biblique de la réalité comme une histoire. Cette vision s'est avérée progressivement dans la mesure où le problème de la totalité de la réalité comme telle a été envisagée par la pensée juive. Elle s'est faite au départ sur base de thèmes limités, des accomplissements des promesses faites par Dieu et c'est seulement dans la période post–exilique, puis avec la littérature apocalyptique, qu'est apparue la compréhension de tous les événements, depuis la création du monde jusqu'à sa fin future, comme déterminée par un plan éternel de Dieu.

Cette compréhension de la réalité a les caractéristiques suivantes :

- L'élément fondamental de contingence ; en permanence quelque chose de nouveau se produit. Israël expérimente la puissance et l'amour de son Dieu dans une histoire.

[270] PANNENBERG W, *God as Spirit – and Natural Science*, dans *Zygon,* 36/4 (2001), p. 234. Pour une analyse plus détaillée des trois types de contingence (nomologique, locale et globale) envisagés par Pannenberg, on peut se référer à l'analyse qu'en a faite RUSSEL Robert John dans son article : *Contingency in Physics and Cosmology. A Critique of the Theology of Pannenberg*, dans *Zygon,* 23/1 (1988), p. 23-43.

- La fidélité de Dieu donne sens et lien entre ces événements contingents car Dieu est fidèle à ses promesses même si elles sont transformées dans le temps ou sont accomplies par des voies inattendues.

- Les connexions entre les événements deviennent visibles seulement à partir de la fin d'un processus. Dès lors, chaque événement projette une lumière nouvelle sur des événements antérieurs. Ce fait a un poids considérable pour la pensée des Israélites et implique une ontologie eschatologique. Si seulement le futur apporte le sens d'un événement, alors l'essence d'un événement n'est jamais complètement apparente dans le présent. C'est seulement après qu'une plus large connexion d'événements s'est produite que l'on peut comprendre la véritable essence d'un événement individuel qui en fait partie.

Le fait que des événements éclairent des événements antérieurs et établissent de manière répétée et nouvelle des connexions vers le passé pose les fondations de la continuité et du sens de l'histoire. La continuité des événements ne doit donc pas être imaginée dans son ensemble comme un développement, en tous cas pas comme le développement au sens strict d'un processus dirigé comme une entéléchie par le déploiement de commencements qui sont en germe. Il y a des développements partiels à l'intérieur du processus global mais ils ne déterminent jamais la totalité des événements sinon il n'y aurait pas de véritable contingence.

C'est seulement le contexte du regard vers le passé qui découle de chaque nouvel événement qui peut être réconcilié avec la contingence des événements. Donc contingence et une intentionnalité qui dirige toute la réalité depuis son commencement sont deux notions qui s'excluent mutuellement.

Par extrapolation, on peut dire que c'est seulement un futur ultime qui donnera un sens définitif à l'histoire. C'est seulement dans le futur eschatologique que nous pourrons contempler et comprendre la création comme un tout.

Pannenberg développe une ontologie qui donne une priorité au futur. Si ce qui se passe actuellement est dans un certain sens neuf et contingent (non nécessaire), cela ne peut être expliqué qu'en termes de causes antécédentes. Cela doit être envisagé comme provenant d'un futur ouvert. Le lien entre présent et passé peut être vu seulement de manière rétrospective.

Le nouveau n'est pas seulement le résultat de ce qui existe déjà, mais il entre en relation avec lui. La continuité dans l'histoire ne provient pas seulement d'une dynamique qui résulte de l'efficience produite par une cause passée ou présente, mais c'est l'établissement de ponts vers le passé qui sauve ce passé de sa perte. Le présent libéré par le futur recrée le passé en le faisant apparaître sous une lumière différente. Cette explication n'exclut rien car le nouveau qui apparaît dépend également dans une certaine mesure des anciennes formes existantes. Elle suggère une autre forme de lien entre présent et passé. Ce qui arrive est neuf et contingent et ne peut être pris en compte comme provenant seulement de causes antécédentes. Il doit être vu comme venant d'un futur ouvert.

Pannenberg envisage la création comme s'opérant à partir du futur. L'implication du futur dans sa doctrine de la création va opérer un renversement eschatologique. La création n'est pas un acte accompli une fois pour toutes dans un commencement et dont les conséquences nous impliquent aujourd'hui. La création a lieu à partir du futur ultime car c'est là que les choses sont réellement ce qu'elles sont.

Lois naturelles et contingence de la nature

La science se focalise essentiellement sur des phénomènes de régularités des lois naturelles. Ces uniformités, elle cherche à les exprimer en termes de formules. Notre savoir scientifique est constitué dans une large mesure par des dictionnaires d'équations. Mais l'application de ces équations à des cas concrets de processus naturels requiert des conditions initiales et des conditions marginales. Ces conditions sont contingentes.

Une loi naturelle opère comme prévu quand des conditions contingentes le permettent. Les formules scientifiques concentrent leur attention sur les uniformités qui se produisent dans les phénomènes naturels et ignorent leur contexte de contingence, mais des formulations de lois naturelles présupposent toujours un matériau de base donné comme contingent.

Nous pouvons dire dans ce sens que la réalité de la nature est d'abord et avant tout une réalité historique. Si les lois de la dynamique classique sont réversibles par rapport au temps, le cours des événements naturels dont ces lois sont extraites ne l'est pas. Nous pouvons dès

lors voir les lois naturelles comme des uniformités extraites du cours concret et réel des événements contingents de l'histoire des processus naturels.

La connexion entre les événements admet une autre forme de description qui ne se focalise pas sur les uniformités extraites des événements singuliers. Elle se constitue au cours de la suite contingente elle-même et ne sera perçue entièrement qu'à la fin de la séquence en question. On peut citer ici comme exemples, la théorie de l'évolution, le phénomène de la naissance de la vie biologique, le lien qu'on découvre entre complexification et montée de la conscience, … Pour tous ces faits naturels, les termes rencontrés pour l'histoire humaine comme nouveauté, contingence, unité s'appliquent parfaitement aussi. La suite des processus de la nature est perçue ici comme une séquence historique, comme un processus unique et irréversible comme l'histoire humaine dont il était question au point précédent.

Pannenberg met l'accent sur l'unité de la création. La création de Dieu est la création du monde décrite par la science. Toute la création lui appartient. Elle forme une unité avec un commencement et une fin et Dieu par son action contingente assure une connexion entre tous les événements et procure une unité du sens.

L'unité de l'histoire de la nature et de l'histoire humaine

Faut-il distinguer entre histoire humaine et histoire de la nature ? Comment concevoir un lien dans la séquence des événements naturels ?

Les lois naturelles formulent des formes de processus répétitifs qui apparaissent dans un processus total unique, l'histoire du monde, mais elles ne peuvent décrire le cours unique de ce processus du monde. Mais si la nature, comme un tout, est un processus unique, on pourrait imaginer que ses événements se présentent en suivant un lien historique tel que le décrirait une séquence narrative qui relierait des événements uniques donnés avec ceux qui les précèdent.

Pannenberg souligne néanmoins une différence essentielle entre la séquence des événements naturels et l'histoire humaine. Celle dernière a, en tant que processus total unique,

sa continuité en vertu de la conscience humaine de l'histoire qui éprouve chaque nouvel événement comme pointant vers le futur et d'une certaine façon également comme héritage du passé. L'expérience de liens historiques et donc aussi la conscience d'une évolution, d'une histoire de la vie n'est possible qu'au niveau de la prise de conscience humaine. La nature n'a évidemment pas conscience de sa propre histoire.

Mais il serait tout à fait artificiel de concevoir une histoire de la nature en elle-même, séparée et distincte de l'histoire de l'être humain qui fait partie du processus plus large de l'histoire de l'univers. C'est seulement avec l'origine de l'être humain et avec l'appropriation de la nature par sa conscience que le processus du monde vu comme un tout peut avoir un lien, rétroactivement sur base de l'apparition de cet être humain. C'est seulement dans ce sens que l'on peut parler d'une histoire de la nature. Ce n'est pas une histoire de la nature à part de l'être humain ; c'est une histoire de la nature orientée vers l'être humain.

L'unité de l'histoire de la nature peut être vue sur la même base que l'histoire humaine. C'est Dieu qui crée l'unité. Dieu fait que chaque nouvel événement projette sa lumière sur les événements antérieurs, ce qui crée ainsi le lien historique. L'homme peut regarder sa situation présente à la lumière de l'histoire de la nature. Tout ce trajet a son unité avec la présupposition que Dieu a ordonné la suite contingente des formes vers l'être humain de manière telle que cette séquence peut être conçue rétrospectivement comme une suite sensée d'événements qui peut être perfectionnée par l'action humaine.

Ce concept d'évolution de la vie dans l'univers en vue de l'apparition de l'être humain peut être mis en relation avec le principe anthropique.

Dans sa version faible, ce principe affirme que l'univers doit avoir des propriétés qui rendent possibles l'émergence de la vie et d'êtres intelligents. Le développement de l'univers, son âge et sa taille ainsi que les valeurs de toute une série de données cosmologiques fondamentales sont nécessaires pour permettre la formation du carbone, l'émergence de la vie et finalement celle de l'être humain. Même d'infimes changements au niveau des valeurs des constantes aurait rendu impossible l'émergence de la vie.

Enoncé sous cette forme ce principe tient plus d'un donné, d'un constat que d'un principe proprement dit. Sous sa version forte ce principe va plus loin en affirmant que l'univers a comme finalité la production de la vie et de l'intelligence.

Ce principe est loin de faire l'unanimité dans le monde scientifique. Ceci est encore plus vrai d'un principe anthropique final qui va encore plus loin et selon lequel l'intelligence qui a émergé un jour dans l'univers ne peut plus disparaître, mais doit maîtriser tous les phénomènes matériels et devenir elle-même immortelle[271].

Théologiquement la doctrine chrétienne de l'Incarnation implique que l'homme est la finalité de la création. A la lumière de la foi en l'Incarnation, l'être humain est vu comme finalité parce que c'est sous la figure d'un être humain que le Fils de Dieu, Jésus de Nazareth réalise la communion de la créature avec le Créateur. De ce point de vue, toute l'histoire de l'univers se présente comme une préhistoire pour l'émergence de l'humanité.

C'est dans cette optique que Pannenberg adopte le principe anthropique fort sur le plan théologique[272].

Cette position qu'exprime ainsi Pannenberg dans sa *Théologie Systématique* sera plus nuancée dans des essais ultérieurs.

Dans un essai datant de 2001[273], Pannenberg reconnaît que cette thèse comporte deux problèmes sur le plan théologique :

a) Le danger d'un anthropomorphisme excessif dans la description de la relation entre créateur et créature en affirmant que l'apparition de l'homme est le but ultime de l'histoire de l'univers. Ce danger consiste à penser à un but à atteindre qui se rapporte à un futur qui est différent du présent de celui qui agit. Une telle conception est incompatible avec l'éternité de Dieu.

---

[271] Pour plus de détails concernant ce principe anthropique final, on peut se référer à l'analyse qu'en propose TIPLER Frank J, dans *The Physics of Immortality*, New York, Anchor Books, 1995.
[272] *ThS II*, p. 107.
[273] PANNENBERG W, *La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie*, p. 87-89.

Il y a une différence essentielle entre ce qui caractérise l'action humaine et l'action divine. Chez l'être humain le but est distinct de son exécution. L'homme se fixe des buts, élabore des plans et met en œuvre des moyens pour atteindre des résultats. Il y a une intentionnalité dans l'agir humain, mais elle peut être aveugle quant aux intentions optimales nécessaires. Il y a également chez lui ignorance de nombreuses conséquences induites par ses actes et il a souvent une obligation de revoir les intentions en cours de leur exécution en vue d'en améliorer les résultats. Dans l'éternité de Dieu, il n'y pas de séparation entre un but et son exécution. La liberté de l'homme est limitée alors que pour Dieu, la capacité d'achèvement des actions ainsi que le champ d'action de son agir sont illimités.

On ne peut pas faire de projection anthropomorphique quand on parle de l'agir de Dieu.

b) La non prise en compte de la liberté et de l'autonomie des formes créées. Chaque forme créée possède sa dignité propre et n'est pas simplement un moyen pour l'existence d'autres. Il faut tenir ensemble le fait que Dieu peut faire chaque chose par son agir créateur et que la même œuvre naisse par l'intermédiaire d'autres créatures. Dans la doctrine de l'évolution, quelque chose peut provenir par l'intermédiaire de facteurs créés et naître pourtant immédiatement de manière contingente au départ de l'action de Dieu. Il y a une action réciproque entre les deux.

Dans un autre essai paru également en 2001, Pannenberg énonce encore deux remarques concernant le principe anthropique fort[274].

- Une remarque d'ordre scientifique : le principe anthropique fort n'est pas garanti sur le plan empirique et il est en conflit avec le rôle de la contingence dans l'histoire de l'univers.

Cela n'exclut pas des formes de téléologie dans la description de processus physiques. La manière dont Pannenberg parle de Dieu comme puissance du futur et le dessein de Dieu d'accomplir l'univers, et plus particulièrement l'histoire humaine, avec la venue de son Royaume est en soi une forme de téléologie. Mais le *telos* dont il est question dans le futur de Dieu est d'ordre transcendant, alors que la téléologie impliquée par le principe anthropique

[274] PANNENBERG W, G*od as Spirit*, dans *Zygon*, 36/4 (2001), p. 785-786.

fort est relatif à un *telos* implanté dans l'univers à la manière d'une force intrinsèque qui conduit le processus de l'univers vers un but.

- Une remarque d'ordre théologique : il ne s'agit donc pas de voir derrière ce principe anthropique fort un plan divin élaboré à la manière humaine, où ce plan qui a été défini dès le commencement de la création se réaliserait pas à pas sous l'intervention divine. Tout ce qui a été dit relativement à l'histoire du monde et la contingence des événements ne contredit pas cette vue d'un plan de Dieu sur sa création, celui de son accomplissement eschatologique.

Il faut toujours garder en vue l'éternelle présence de Dieu pour qui le futur n'est pas distant et qui en qualité de futur eschatologique de la création est la source d'événements nouveaux toujours contingents. On peut seulement parler d'un dessein divin qui se réalise dans l'évolution de l'univers en envisageant l'univers comme un tout qui est déterminé par ce futur ultime. La puissance du futur qui vient accomplir cet univers doit être compris comme la source des événements contingents qui émanent de ce futur durant l'entièreté du déroulement de l'histoire de l'univers.

Pannenberg poursuit alors la réflexion dans cet article en posant la question de la manière dont Dieu exerce concrètement son activité dans la création. Cette question ne peut être résolue en affirmant simplement que cette activité est réalisée au moyen d'événements toujours contingents.

La réponse qu'apporte Pannenberg à cette question est celle qui résulte de l'action du champ infini de l'Esprit divin dans l'espace et le temps.

Conclusion

Dans son analyse de la contingence dans sa doctrine de la création, Pannenberg cherche donc à montrer que la nature a essentiellement une dimension historique. L'histoire peut fournir la clé de la porte qui sépare le monde scientifique du monde théologique. Les théologiens sont chez eux avec l'histoire. Dieu agit et ses actes ont des effets historiques qui

doivent être appréhendés de manière contingente et temporellement uniques. La contingence vue par Pannenberg est en consonance parfaite avec l'image biblique de l'agir de Dieu.

Dans son dialogue avec le monde scientifique Pannenberg a cherché à déplacer une focalisation sur les uniformités de la nature vers un fondement d'une suite contingente d'événements pour l'histoire de la nature. Ceci ouvre la possibilité d'un dialogue entre théologiens et scientifiques sur un terrain commun. Dans la théologie de Pannenberg la contingence sert de pont entre sa doctrine théologique de la création et la compréhension scientifique de l'univers.

La théologie avec cette analyse de la contingence ajoute alors quelque chose au discours de la science. Ce complément consiste à faire prendre conscience que la contingence des événements a sa racine dans la source de cette contingence, à savoir l'agir de Dieu. Les descriptions de l'univers fournies par la cosmologie sont provisoires tant qu'elles ne sont pas conjointes à un commentaire théologique.

2.4 - L'amour tout-puissant de Dieu et la réalité du mal

Face au problème du mal, il y a l'attente d'une création renouvelée, ce qui est le but de toute la réalité créée (Rm 8, 19s.). C'est la réponse de Pannenberg au problème de la théodicée. Le thème central de la divine gouvernance est la suprématie de Dieu sur le mauvais usage de l'indépendance des créatures. Dieu peut amener du bien au départ du mal et la victoire finale sur la mort et le mal est eschatologique.

Une question de base fondamentale se pose après avoir parlé de la toute-puissance de Dieu, de l'amour et de la bonté de Dieu pour sa création. Comment concilier cela avec le mal dans le monde ? Dans son amour tout-puissant, Dieu n'aurait-il pas pu créer un monde exempt du mal et du malheur ?

La théologie de la création présente le monde comme étant la création de Dieu et donne ainsi la possibilité de parler de Dieu de façon responsable. La souffrance des créatures

apparemment absurde et le succès du mal dans la création font difficulté pour postuler un Créateur tout-puissant et bon.

Comment Pannenberg aborde-t-il ce problème[275] ?

Le récit sacerdotal de la Création constate après chaque acte de création que l'œuvre produite est bonne et ceci en accord avec l'approbation donnée par le Créateur. A la fin du récit et en lien avec la création de l'être humain, il y a son approbation de toute la création comme étant très bonne. A cet état initial parfait succède le constat d'un monde corrompu par les créatures.

Sur base de la foi dans le Dieu Créateur, le problème de la théodicée, celui de justifier Dieu face au monde qu'il a créé, ne se pose pas. Dieu n'a besoin d'aucune justification même face au fait que ses créatures se détournent de lui. Mais on peut comprendre le déni en la foi d'un Dieu Créateur, spécialement le déni d'un Dieu Créateur tout-puissant et bon en même temps, sur base du constat de la présence du mal dans le monde et de la souffrance des innocents, en particulier.

La souffrance crie vers un véritable dépassement du mal. C'est Dieu seul qui peut donner une réponse de libération à ce problème. C'est une erreur que la théodicée classique a commise que de vouloir démontrer la justice de Dieu uniquement à partir de l'agir de Dieu au commencement du monde.

La réponse est apportée par Dieu dans l'histoire de ses actes dans le monde et par l'établissement de son Royaume dans la création. Il faut prendre en compte l'action de Dieu dans l'accomplissement eschatologique du salut qui a été déjà manifesté en la personne de Jésus.

Dire que la souffrance et le mal sont des conséquences du péché des créatures n'est pas une réponse. D'une part, la souffrance était déjà répandue dans le monde des vivants avant l'apparition de l'homme et n'est donc pas une conséquence du péché et d'autre part cette possibilité du péché aurait pu être interdite par le Créateur. Si la liberté de l'homme est à la

[275] *ThS II*, p. 222 à 237.

source de cette possibilité de commettre des actions mauvaises, cette liberté reste néanmoins l'œuvre du Créateur et pourquoi n'a-t-il pas empêché que l'homme puisse être l'auteur du péché et du mal et de la souffrance que cela engendre ?

Vouloir décharger la responsabilité de Dieu dans cet exercice de la liberté humaine est une erreur de la théodicée chrétienne. Par l'envoi de son Fils dans le monde et sa mort sur la croix, Dieu assume la responsabilité du monde qu'il a créé.

Par ailleurs, si Dieu a voulu avoir en face de lui des créatures autonomes et libres de pouvoir le glorifier, reconnaître sa divinité et correspondre ainsi à la communion du Fils avec le Père, Il devait alors pouvoir s'accommoder avec la possibilité du péché et du mal. Le mal et la souffrance ne résultent donc pas de la volonté créatrice de Dieu ou de son bon plaisir, mais ils sont tolérés et acceptés d'avance comme conditions de la réalisation du dessein de Dieu avec sa création par la réconciliation et la rédemption du monde en Jésus Christ.

La responsabilité de l'introduction du mal dans le monde revient de façon inévitable à Dieu qui le prévoit et le permet, même si les causes immédiates d'un mal commis soient à rechercher du côté de la créature. Dieu a assumé cette responsabilité par l'envoi de son Fils et par sa mort sur la croix, et en cela le mal n'est pas seulement réel et coûteux pour les créatures mais aussi pour Dieu lui-même.

Mais indépendamment du point de vue de la réconciliation et de l'accomplissement eschatologique de la création, la question reste ouverte de comprendre pourquoi Dieu n'a pas créé dès le commencement un monde sans souffrance et sans la présence du mal.

Dans sa *Théodicée,* G.W. Leibniz voit la raison principale de la possibilité du péché et de l'entrée du mal dans la création avec toutes ses conséquences dans le fait que la créature est par nature limitée et donc peut se tromper et commettre des fautes[276]. Cette limitation appartient au concept même de créature car elle est distincte de Dieu et de sa perfection. Dieu ne pouvait accorder tout à sa créature sans en faire elle-même un dieu. C'est donc la finitude de l'existence créée qui entraîne avec elle la possibilité du mal et de la souffrance.

[276] RATEAU Paul (ed.), *Lectures et interprétations des essais de théodicée de G. W. Leibniz*, Stuttgart, Steiner, 2011.

Pour Pannenberg, il y a quelque chose de vrai dans le fait de relier le mal à la finitude de la créature, mais cela ne suffit pas encore pour fonder la possibilité du mal. La racine du mal doit plutôt être cherchée dans notre révolte contre notre finitude, dans le refus de l'accepter et d'être ainsi dans l'illusion de s'égaler à Dieu[277].

Ce n'est donc pas la finitude mais l'autonomie de la créature pour laquelle elle est créée qui est la condition de possibilité du mal. La créature a son existence propre dans sa distinction d'avec Dieu et avec son autonomie. Cette autonomie comporte le risque de se détourner de son Créateur et de se considérer soi-même comme un absolu dans un mouvement d'autoaffirmation. La source de la souffrance comme celle du mal est alors dans le passage de l'autonomie à l'autoréalisation de soi. De plus l'autoréalisation des créatures les unes contre les autres dans leur distinction les unes des autres et leur autonomie propre est ainsi liée à celle qu'ils peuvent vivre contre leur Créateur.

L'être humain a la capacité d'être conscient de sa propre finitude, à la différence de Dieu infini, et de l'accepter humblement avec la corruptibilité et la souffrance. Mais le mal et la souffrance ne sont pas les derniers mots de la création. Dieu ne se contente pas de cet état. La foi en la Création ne peut pas être détachée de l'espérance de la victoire sur le mal et la souffrance dans l'accomplissement eschatologique de la création.

Le Créateur est lié aux hommes dans le combat pour vaincre le mal et la souffrance dans le monde. La création n'est accomplie que dans la réconciliation et la rédemption du monde et l'accomplissement eschatologique établira définitivement la justice de Dieu dans son action créatrice.

Pour conclure cette réflexion sur la contradiction entre la réalité du mal et la confession de Dieu qui est l'amour tout-puissant, on peut citer cette déclaration de Pannenberg:

> « Seul l'accomplissement à venir du Royaume de Dieu peut prouver que sa divinité a été définitivement révélée dans l'histoire de Jésus et, réciproquement, que le Dieu de l'amour est le Dieu véritable. Tant que nous sommes en chemin vers cet avenir ultime, la prétention à la vérité du message chrétien au sujet de Dieu est inévitablement discutable. La théologie ne peut rien y changer. Elle ne peut

[277] «… vos yeux s'ouvriront et vous serez ainsi comme des dieux possédant la connaissance de ce qui est bon ou mauvais. » (Gn 3, 5).

pas remplacer la foi. Mais elle peut chercher à clarifier dans quelle mesure la foi, relativement à la prétention à la vérité du message chrétien, peut se savoir véritablement raisonnable[278]. »

[278] *ThS I*, p. 567.

CHAPITRE II : PARTIE 2 - LA RÉCONCILIATION

Introduction

La christologie est au cœur de toute représentation systématique de la doctrine chrétienne.

Pannenberg a écrit avec *Esquisse* une importante monographie sur ce thème, vingt-cinq ans avant de reprendre ce traité aux chapitres 9 à 11 du tome 2 de sa *Théologie Systématique*.

Dans *Esquisse*, Pannenberg examine les divers concepts de la christologie en adoptant essentiellement comme méthodologie une «christologie d'en bas». Dans une postface qui accompagnait la cinquième édition allemande de son ouvrage, Pannenberg reconnaissait la nécessité d'aller plus loin, car la limitation d'une «christologie d'en bas» est de seulement présupposer Dieu si l'on s'attache essentiellement à décrire les relations de Jésus avec son Père des cieux et d'en révéler le message, sans développer suffisamment le lien entre le Fils de Dieu, le *Logos*, la deuxième personne de la Trinité qui s'incarne en Jésus de Nazareth, ce qui est l'objet de la «christologie d'en haut».

La réalité de Dieu est présentée comme un présupposé de la christologie, mais sans y être réellement explicitée. Pannenberg souligne alors que la christologie ne doit pas simplement présupposer une idée de Dieu mais doit être décrite en lien avec la relation de Dieu au monde et spécialement à l'être humain. Du point de vue de la doctrine trinitaire, *Esquisse* présente un développement qui se limite essentiellement à la divinité de Jésus dans sa distinction d'avec le Père et l'Esprit. L'agir de Dieu dans l'histoire de Jésus n'est pas non plus réellement explicité comme étant l'agir « de Dieu » et donc à partir de la divinité de Dieu.

L'homme Jésus mort sur la Croix a été reconnu comme Fils de Dieu (Mc 15, 39).

Quel est le Dieu présupposé dans cette affirmation ? Que peut-on en dire ? L'Incarnation doit être pensée comme un acte de Dieu. L'histoire de Jésus doit être comprise et pensée comme étant l'autorévélation de Dieu. La christologie doit être intégrée dans la doctrine trinitaire et Pannenberg va penser l'Incarnation dans le cadre de l'autodistinction du Fils par rapport au Père, le créateur du monde et de l'histoire.

Quel homme était ce Jésus ? La christologie doit également être décrite en lien avec l'anthropologie. Pannenberg va s'attacher à présenter le visage de Jésus comme celui de la véritable humanité, celui de l'homme nouveau, du nouvel Adam, l'homme eschatologique, c'est-à-dire l'image de Dieu que nous sommes tous invités à réaliser en nous. Dès lors par notre lien avec cette humanité de Jésus, nous arrivons à notre salut futur en participant à sa Résurrection et à la communion avec Dieu qui est apparu en Jésus-Christ, en lien avec toute l'humanité.

Pendant les années qui séparent ses deux traités sur la christologie, Pannenberg a développé sa doctrine de Dieu, essentiellement trinitaire, comme nous l'avons souligné à maintes reprises. Il a publié également durant cette période un travail important où il développe ses conceptions relatives à l'anthropologie[279].

Jésus doit être considéré comme étant à la fois vrai Dieu et vrai homme (cette formule « *vere homo … vere Deus* » remonte à Irénée[280]). Il faut donc définir d'abord ce que l'on entend par Dieu et par homme avant d'aborder la christologie. La doctrine de Dieu est exposée dans le volume 1 de la *Théologie Systématique* (chapitres 5 et 6). Le volume 2 parle de la création qui vient de Dieu (chapitre 7) pour ensuite aborder l'anthropologie, l'homme à l'image de Dieu (chapitre 8). Le volume 2 comporte ensuite les trois chapitres 9, 10 et 11 qui sont consacrés à la christologie. Vu de cette manière, le volume 2 qui forme le centre de la *Théologie systématique* constitue en lui-même un traité de christologie.

Dans sa présentation de la christologie aux chapitres 9 à 11, Pannenberg reprend toujours comme point de départ une « christologie d'en bas » qu'il considère comme la meilleure base méthodologique de présentation d'une christologie.

---

[279] PANNENBERG W, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
[280] IRÉNÉE DE LYON, *Adversus hæreses* IV, 6, 7, PG 7/1, col. 990 ; trad. française de A. Rousseau : *Contre les hérésies* (Sources Chrétiennes 100), Paris, Cerf, 1965, p. 452.

Les trois chapitres ont respectivement pour contenu :

- chapitre 9 : Anthropologie et christologie ; Jésus est le nouvel homme eschatologique.

- chapitre 10 : La divinité de Jésus-Christ ; l'union de Jésus avec Dieu. Pannenberg développe ici la «christologie d'en haut», l'Incarnation du *Logos*, le Fils de Dieu.

- chapitre 11 : La réconciliation du monde en Jésus-Christ.

Cette nouvelle présentation de sa christologie n'implique pas pour Pannenberg un reniement de son écrit antérieur. Il consiste en un élargissement de sa présentation antérieure d'une ««christologie d'en bas»». Dieu doit être pensé de manière trinitaire comme se révélant en Jésus-Christ et la christologie doit être pensée également dans le contexte du rapport de Dieu au monde et plus particulièrement à l'humanité dans son histoire. De plus la théologie de la Croix est développée de manière trinitaire en présentant non seulement son importance pour le Fils mais également ses implications pour le Père. Il renouvelle également une christologie eschatologique du *Logos* historiquement orientée, l'accent ayant été mis surtout sur l'aspect de révélation dans *Esquisse*[281].

Pannenberg souligne le caractère eschatologique de l'événement Christ. La réalité présente un caractère profondément inachevé et sa compréhension définitive comme un tout ne sera révélée que par la fin. Jésus est venu nous prêcher la venue du Royaume de Dieu et Dieu a confirmé son message par sa Résurrection. Cette Résurrection revêt pour nous la plus grande importance car elle est la venue anticipée de la fin vers laquelle nous allons. La réalité reçoit son sens ultime en Jésus-Christ. La réalité est donc une histoire orientée vers notre résurrection, vers un futur, une fin qui est déjà arrivée de manière proleptique dans l'histoire et le destin de Jésus.

---

[281] L'évolution de la pensée de Pannenberg en matière de christologie depuis son ouvrage *Esquisse* jusqu'à la rédaction de la *Théologie Systématique* est analysée dans l'article : JOHNSON Elizabeth A, *The Ongoing Christology of Wolfhart Pannenberg*, dans *Horizons*, 9/2 (1982), p. 237-250. Cet article examine les caractéristiques de la christologie développée dans *Esquisse*, essentiellement une « christologie d'en-bas », avec l'histoire de Jésus comme point de départ, un accent sur la Résurrection et une compréhension de l'unité de Jésus avec Dieu sur base de sa relation avec le Père prioritairement au lien avec le Logos. L'évolution de la pensée de Pannenberg est ensuite analysée sur base des articles de la décade qui a précédé la *Théologie Systématique* avec le développement de ses idées sur l'anthropologie et la mise en œuvre de sa doctrine trinitaire.

Structure adoptée pour cette partie 2

1 - Le *Logos* ; le Fils comme médiateur de la Création, son origine et sa récapitulation dans le Christ.

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, Pannenberg a utilisé dans *Esquisse* le concept de révélation comme fondement de sa christologie. Il l'a remplacé par le concept de *Logos* dans sa *Théologie Systématique*. A la base, on trouve ce concept dans la création où le *Logos* exerce la fonction cosmologique nécessaire à sa christologie car ce *Logos* permet de représenter l'ordre du monde dans sa succession comme une histoire et la christologie parle de l'élection de Jésus dans lequel est récapitulée toute l'histoire du salut.

2 - L'Autodistinction ; la distinction du Fils par rapport au Père et celle de Jésus par rapport au Père comme principe de sa filiation divine.

Le concept d'autodistinction est fondamental pour comprendre les relations intratrinitaires et la relation de Dieu au monde. Ce concept d'autodistinction tel que le développe Pannenberg a sa source dans le concept de personne tel que développé par Hegel. L'essence d'une personne se trouve dans l'acte de se donner soi-même à une contrepartie et de gagner par là son identité à partir de l'autre. Le concept de dépendance est relié à celui d'autodistinction de la personne. Pannenberg applique ce principe à la Trinité pour énoncer que l'autodistinction mutuelle du Père, du Fils et de l'Esprit constitue la forme concrète des relations trinitaires. Par l'Incarnation du Logos dans la personne de Jésus, le même principe d'autodistinction s'applique dans la relation de Dieu au monde. Pannenberg voit dans la relation de Jésus à son Père, le même fondement des relations qui existent dans la vie de la Trinité. Jésus se différencie du Père, se subordonne à sa volonté en donnant ainsi place à la revendication de divinité du Père. De cette manière, Jésus est le Fils. Dans cette glorification par Jésus de la divinité du Père, la relation de Jésus au Père appartient à l'éternité de Dieu.

3 - L'Autoréalisation ; l'Incarnation du Fils comme accomplissement de Dieu – Dieu *causa sui* dans sa relation avec le monde.

L'être de Dieu qui est aussi sa divinité est étroitement lié à son Royaume sur le monde. On a là une clé pour comprendre l'autodistinction du Père. Le Père ne peut être le Père sans le Fils. Le Nouveau Testament comporte plusieurs assertions déclarant que le Père a tout confié au Fils. La divinité du Père est liée à l'accomplissement de son Royaume et elle devient ainsi intimement liée à l'activité du Fils. La divinité du Père est mise en jeu dans cette activité du Fils et le Royaume de Dieu qui est son être et par conséquent sa divinité dépend totalement de la réussite de la mission du Fils sur la terre.

Par l'envoi et la mort du Fils pour le salut du monde, la divinité du Père peut se réaliser. L'irruption de l'avenir du Royaume de Dieu par l'agir du Fils a pour contenu la réalité même de Dieu dans et pour le monde. La Seigneurie du Père peut se réaliser dans l'Incarnation du Fils, dans son obéissance à sa mission et la glorification du Père parmi les hommes, et se réalise également par l'envoi de l'Esprit qui apprend aux hommes à reconnaître Jésus comme le Fils du Père obéissant à sa mission. Par l'accomplissement de cet envoi du Fils et de l'Esprit, on peut parler d'une autoréalisation (*Selbstverwirklichung*) du Dieu trinitaire dans le monde.

4 - La réconciliation comme représentation inclusive.

La réconciliation est l'activité divine accomplie pour permettre la venue du monde nouveau, le Royaume de Dieu, pour le salut du monde, le remède apporté au néant qui résulte de la volonté d'indépendance autosuffisante de la création.

On va développer cette doctrine de la réconciliation en trois points :

- le lien entre la christologie et la sotériologie.

- le concept adopté pour définir cette réconciliation. Pannenberg met en avant le concept de représentation inclusive. Cette réconciliation est un acte de Dieu. Dieu est le sujet de la réconciliation qui est fondée sur la mort de Jésus en croix et qui rétablit la communion de

l’homme avec Dieu pour autant que nous entrions à notre tour dans ce processus que Dieu nous a ouvert par son action salvifique.

- l’achèvement dans l’Esprit de l’œuvre de réconciliation. Bien que les trois Personnes soient directement impliquées dans l’acte de réconciliation, son accomplissement met en avant la relation du Fils et de l’Esprit. L’œuvre de l’Esprit actualise de manière permanente la médiation du Fils dans l’accomplissement de sa mission.

1 – Le *Logos*

La Création est l'expression de l'Amour du Père qui est l'origine des créatures dans leur contingence et qui rend possibles par sa providence leur durée et leur autonomie. La bonté du Père n'est pas différente de l'Amour avec lequel il aime le Fils de toute éternité. Mais l'Amour du Père pour les créatures est toujours médiatisé par Le Fils. C'est parce que le Fils est manifesté dans les créatures qu'elles deviennent l'objet de l'Amour du Père.

L'autodistinction du Fils par rapport au Père est décisive ici. L'existence de Jésus a son fondement en Dieu, le Créateur du monde et l'autodistinction du Fils se retrouve dans l'autodistinction de Jésus par rapport au Père. On peut y voir le principe ontologique de l'existence de toute créature dans son altérité et son autonomie par rapport au Créateur.

Comme de toute éternité le Père n'est pas sans le Fils, le Fils éternel n'est pas seulement le principe ontologique de l'existence de Jésus mais également de l'existence de toute la réalité créée. Dans le Fils se trouve l'origine de tout ce qui est autre que le Père et donc l'origine de l'autonomie des créatures vis-à-vis du Créateur. C'est ce que nous dit le Nouveau Testament au sujet de la médiation du *Logos* divin (que nous traduisons généralement par Verbe de Dieu) en Jn 1, 3.

En honorant son Père comme le Dieu unique de toutes les créatures, Jésus entraîne tous les hommes à reconnaître la divinité de Dieu et son Règne illimité sur la Création. Jésus en mettant par son obéissance de Fils sa propre vie à la glorification de Dieu accomplit la structure et la destinée de toute existence créée.

Ce concept de *Logos* comme médiateur de la création a son origine dans la représentation juive de la sagesse préexistante de Dieu (Pr 8, 22-31). L'Ecriture nous présente aussi un lien étroit entre la médiation de Jésus-Christ dans la création et sa prédestination dans

l'accomplissement de cette création[282]. Le Fils exerce ainsi la fonction de médiateur de la création. La Création du monde n'est accomplie qu'en Jésus.

On ne peut pas limiter néanmoins la médiation du Christ à cet aspect d'ordonner les créatures à la manifestation de Jésus-Christ, l'accomplissement des choses en Jésus-Christ, ce qui laisse supposer que l'origine de leur existence est dans le Fils car la récapitulation dans le Fils est l'accomplissement définitif de la vie de toutes choses. La récapitulation finale des choses en Christ demeurerait ainsi extérieure aux choses elles-mêmes et ne serait donc pas l'accomplissement définitif de la vie des créatures. Il est préférable de penser que si les créatures ont leur origine dans le Fils éternel, ou *Logos*, elles resteront étrangères à elles-mêmes tant qu'elles n'auront pas perçu et accepté que la loi de leur nature propre est dans ce *Logos* : *« Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli. »* (Jn 1, 11)[283].

La compréhension de cette fonction de médiation n'autorise cependant pas d'envisager une conception de la Création qui relierait la volonté créatrice de Dieu à un modèle du monde déjà présent de toute éternité dans son intelligence. L'acte de Création aurait alors seulement donné l'existence à ce modèle. On ne peut pas penser le Fils comme Parole divine créatrice par laquelle toutes choses sont déjà présentes devant Dieu avant d'avoir été créées. On a déjà souligné plus haut la représentation trop anthropomorphique que constitue l'interdépendance entre volonté et intelligence divine (voir Chapitre I, partie 2, point 4.1). Par ailleurs, notre vision scientifique actuelle du monde n'envisage pas le rôle d'un *Logos* intermédiaire entre le Dieu transcendant et le monde car les lois naturelles découvertes en physique sont immanentes et non pas transcendantes aux phénomènes et ne servent pas d'intermédiaire par rapport à Dieu. De plus, la représentation d'idées divines préexistantes ayant une fonction d'archétype des choses et de leur ordre ne tient pas compte des caractères essentiels de la Création que sont la contingence et l'historicité de la réalité[284].

---

[282] « Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous par un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes. » (He 1, 2) et aussi « Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a d'avance arrêté en lui-même pour mener les temps à leur accomplissement : réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. » (Ep 1, 9-10). Il faut souligner ici une imprécision de traduction du texte de la TOB à cet endroit : le mot univers a été choisi pour traduire le grec *ta panta*, alors qu'il aurait mieux valu traduire par « toutes choses ». Comme Pannenberg le fait remarquer dans *Esquisse*, p. 509, le texte de Paul en Ep 1, 10 affirme bien que toutes choses sont récapitulées dans le Christ, mais il ajoute à juste titre qu'il n'y est pas explicitement parlé de la création de l'univers. Nous reviendrons dans notre chapitre III sur ce problème de l'universalité du Christ.
[283] *ThS II*, p. 38-42.
[284] *ThS II*, p. 44 et 45.

Le Fils éternel œuvre dans la Création comme principe du caractère distinctif des créatures mais aussi comme principe de leur appartenance à l'ordre de la Création et en ce sens comme *Logos* de la création, l'origine et l'essence de toute chose.

Les phénomènes divers n'ont pas leur unité interne dans leur propre identité, mais bien dans leurs relations à l'unité du monde, dans l'ordre qui les relie à cette unité. L'ordre du monde est une manifestation de la sagesse de Dieu qui est identique au *Logos*. Comme principe producteur de la diversité, principe fondé dans l'autodistinction du Fils par rapport au Père, le *Logos* est tant à l'origine de chaque créature dans sa spécificité qu'à l'origine d'un ordre de relations entre les créatures[285].

Les créatures sont ordonnées à la manifestation de Jésus et l'origine de leur nature et de leur existence est dans le Fils. La récapitulation finale des choses dans le Fils est l'accomplissement définitif de la vie propre aux êtres créés. Le Fils rassemble les créatures dans l'ordre qui leur est donné par leurs distinctions et les récapitule en lui-même pour qu'elles aient part à la communion avec le Père.

Le Fils en sortant de l'unité de la vie divine accomplit la mission qu'il a reçue du Père. Il n'agit pas ainsi pour lui seul. Le Père agit comme Créateur du monde par le Fils, mais la sortie du Fils de la divinité pour devenir le *Logos* du monde des créatures est aussi l'expression de sa propre décision personnelle car le Fils éternel reste lié au Père dans l'unité de la vie divine. Le Fils sort de l'unité divine dans l'événement de l'Incarnation et Jésus, dans sa distinction d'avec le Père, reconnaît le Père comme le seul Dieu et permet ainsi que soit valorisée l'existence autonome des autres créatures. En ce sens nous pouvons comprendre la médiation du Fils dans la création comme origine de l'existence de la réalité créée.

L'Incarnation du Fils fait partie de la fonction du *Logos* en tant que principe concret de l'unité du monde. Elle n'est pas un ajout extérieur à la création mais bien la présence agissante du *Logos* dans la création. L'Incarnation ne trouvera sa forme dans la création que dans l'accomplissement eschatologique de la création dans le Royaume de Dieu.

---

[285] *ThS II*, p. 91.

Le rapport au Père qui fonde l'unité personnelle de Jésus présuppose comme condition de possibilité que le *Logos* se tourne vers l'homme Jésus. La relation de Jésus au Père ne doit pas être rapportée au *Logos* sans médiation, mais est attribuée à l'Esprit qui fonde la communion de Jésus avec le Père et qui le manifeste comme Fils dans sa révélation. Cet Esprit qui est celui de la communion éternelle de Jésus avec le Père se manifeste dans le déroulement de la vie de Jésus. Jésus est le *Logos* en personne.

Dans son lien à l'Esprit, le Fils agit dans la création non seulement comme principe d'autodistinction mais aussi comme principe de l'appartenance des créatures 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 et ceci n'advient que par l'Esprit. L'évolution de la vie se caractérise par un processus d'émergence de formes de plus en plus complexes qui est l'expression d'une intensité grandissante dans la participation des créatures à l'Esprit qui donne vie. Les créatures participent à la vie de l'Esprit dans le mouvement extatique qui les fait sortir de leur finitude et elles ne participeront à la vie divine que si elles acceptent que l'autodistinction du Père avec le Fils prenne forme en elles. C'est ainsi que l'action de l'Esprit converge avec l'Incarnation du Fils[286].

2 – L'Autodistinction

La préexistence du Fils et la filiation éternelle de Jésus

Jésus est l'autorévélation de Dieu. La réalité propre de Dieu n'est donc accessible que par Jésus-Christ. Toutes les propositions qu'affirme la christologie au sujet de la pleine divinité du Fils et de sa parfaite humanité expriment ce que nous pouvons connaître de Jésus et de Dieu.

[286] *ThS II*, p. 53.

Mais si Dieu n'est révélé que par le Christ et si par conséquent il ne nous est pas possible de connaître Dieu en dehors du Christ, ne sacrifie-t-on donc pas l'idée de Dieu ?

Nous devons donc partir du contenu du message de Jésus, de son annonce de la venue du Royaume de Dieu, pour pouvoir interpréter la présence de Dieu dans l'événement Christ, sa vie et son histoire. C'est la tâche d'une «christologie d'en bas», mais elle présuppose la divinité de Dieu connue par ailleurs. Dans une « christologie d'en bas », au départ de l'homme, l'idée de Dieu lui demeure extrinsèque.

L'explication du message de Jésus devrait aussi pouvoir être donnée au départ de l'Incarnation du Fils de Dieu. C'est la tâche que se propose une «christologie d'en haut». Une telle christologie présuppose déjà Dieu, mais l'objet premier d'une christologie est de montrer le motif de cette Incarnation et Dieu ne s'est révélé que dans l'homme Jésus de Nazareth. La «christologie d'en haut», à partir de Dieu, n'arrive pas à penser la figure historique de Jésus à partir de la divinité de Dieu.

Les deux méthodes présentent donc un défaut commun. Elles présupposent une idée de la réalité dont l'origine n'est pas dans la christologie elle-même.

Peut-on dès lors arriver à penser cette unité de Dieu et de l'homme en Jésus ? Comment penser cette unité si Dieu existe déjà indépendamment de l'événement de sa révélation, de manière telle que cet événement ne signifie rien de plus pour la divinité de Dieu ?

Il faut penser cette unité au départ d'une compréhension du Dieu trinitaire, selon laquelle Jésus dans sa distinction d'avec le Père entretient avec la divinité du Père une relation telle que l'on puisse parler d'une unité de l'être divin qui englobe à la fois le Père et Jésus. Nous devons absolument écarter tout conception anthropomorphique de Dieu qui existe de toute éternité et qui, à un moment donné, déciderait de s'incarner ! Il faut alors nécessairement penser Dieu comme étant en rapport avec l'Incarnation de toute éternité. Par essence, l'être de Dieu est un avec Jésus. Dieu n'est accessible que par l'homme Jésus et l'homme Jésus ne l'est qu'à partir de Dieu.

Ces réflexions nous permettent d'affirmer la préexistence en Dieu, de toute éternité, du Fils incarné en Jésus-Christ. L'idée d'une préexistence du Fils de Dieu, manifestée

historiquement dans la relation de Jésus à son Père va de pair avec l'affirmation de la communion de Jésus avec le Père éternel et avec l'idée d'une identité éternelle du Père avec Jésus comme Fils. Si la relation avec un homme fait partie de l'identité éternelle de Dieu, alors il faut parler de la préexistence du Fils incarné en Jésus-Christ.

Ce qui est décisif ici est la distinction entre le Père et le Fils dans la Trinité. L'argument le plus important pour affirmer cette préexistence du Fils de Dieu apparu en Jésus-Christ en pleine divinité a été apporté au IV^{ème} siècle par Athanase[287]. Il affirme que le Père ne serait pas le Père sans le Fils et que le Fils a toujours été avec le Père. L'origine de la filiation divine de Jésus ne peut donc être que dans l'éternité de Dieu[288].

L'être de Dieu est un avec la personne de Jésus. Dieu et Jésus ne sont pas accessibles l'un sans l'autre. Dans ce cercle de la vie divine, on ne peut pénétrer que si on y est déjà. C'est alors l'Esprit de la communion du Père et du Fils qui nous permet d'accéder à une connaissance de Dieu et du Christ. Toute existence, toute l'humanité et son histoire sont par conséquent depuis toujours englobées dans ce cercle divin, dans la vie trinitaire de Dieu[289].

Nous pouvons donc de cette manière dépasser la dialectique, l'alternative entre les deux méthodes d'approche de la christologie et c'est la voie qu'a suivie Pannenberg.

L'homme Jésus n'est pas accessible sans son Dieu et cela vaut également pour toute l'humanité. L'union effective de l'humanité avec Dieu est le point de départ d'une réflexion sur l'homme Jésus. Il faut également penser l'humanité et son histoire à partir de Dieu et envisager alors Dieu à l'égard de l'humanité comme la réalité qui détermine tout.

C'est l'achèvement de l'histoire humaine dans le Royaume de Dieu qui pourra démontrer de façon définitive l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, de même que l'action de Dieu dans l'histoire de Jésus n'est pleinement démontrée qu'à partir de sa Résurrection qui est l'accomplissement anticipé de l'unité, de la totalité, de la vérité et de la réalité de l'histoire.

---

[287] ATHANASE, *Orationes adversus Arianos*, I, 29, voir 14 et 34 ; III, 6 (PG 26).
[288] *ThS II*, p. 504-505.
[289] PANNENBERG W, *Christologie et théologie*, p. 90.

L'autodistinction de Jésus comme principe de sa filiation divine

La Révélation du Fils éternel dans l'existence humaine de Jésus affirme l'autodistinction de Jésus d'avec le Père. Le Père est essentiellement tel qu'il est révélé par Jésus. Tout ce qui est dit du Fils éternel du Père se trouve dans les paroles de Jésus quand il parle de sa relation au Père qui est dans les cieux. Pour Jésus, Dieu comme Père est Dieu vis-à-vis de lui. Jésus se distingue du Père comme une simple créature et se soumet à lui en lui laissant déterminer sa vie.

Le Fils dans son humilité se distingue du Père et sort de l'unité de la divinité en laissant le Père seul être Dieu. Dans son autodistinction le Fils devient créature et est le fondement d'être de l'existence de la créature. On passe ainsi du Fils éternel au concept d'être humain. Avec l'être humain c'est également l'existence du monde qui est établie car le monde est la condition de l'existence de l'être humain[290].

À l'inverse, Jésus dans son obéissance filiale se révèle comme le Fils éternel du Père ; la différence entre son humanité et le Dieu éternel est une distinction reconnue expressément par rapport au Dieu unique. C'est une condition de sa filiation. Le Fils éternel précède l'existence humaine de Jésus et est aussi le principe de son existence créée. En tant que créature, Jésus a le fondement de son existence dans le Dieu Créateur, mais cette existence est aussi fondée sur l'autodistinction du Fils d'avec le Père.

À travers la distinction entre Dieu et Jésus, on voit alors le rapport du Père au Fils avec son autodistinction. L'origine divine de l'Incarnation de Jésus se révèle dans sa relation à Dieu comme être humain.

L'Incarnation est la révélation du Verbe, mais c'est pour Dieu l'accomplissement de l'ordre de la création qui est la distinction du Père et du Fils. L'Incarnation du Fils est la conséquence de son autodistinction d'avec le Père. La communion éternelle avec le Père est déjà médiatisée par cette libre autodistinction. Cette autodistinction du Fils d'avec le Père est

[290] *ThS II*, p. 38 et 39.

le principe de possibilité de toute réalité créée distincte de Dieu. C'est aussi la source de son Incarnation avec Jésus de Nazareth.

Au centre du message de Jésus on trouve la venue du Royaume du Père. Jésus ne revendique rien pour lui-même et il parle toujours de Dieu comme Père. Par l'unicité de sa relation au Père, Jésus se distingue de tous les autres êtres humains. Cette unicité repose sur sa subordination et son obéissance à la Seigneurie du Père qu'il annonçait. Mais Jésus n'a jamais de lui-même revendiqué une relation filiale qui le rendrait égal à Dieu. Son renoncement à une dignité qui le plaçait au-dessus de toutes les créatures est la condition de sa filiation et est médiatisée par son abaissement (Phi 2, 8). L'identité de Jésus avec le Fils de Dieu s'exprime ainsi de manière indirecte. L'humanité de Jésus dans sa différence d'avec le Père comme dans sa relation à lui est précisément la révélation de sa divinité[291].

La question de l'unité de l'homme Jésus avec Dieu ne peut pas être posée directement. On ne peut pas voir cette unité à partir de l'incarnation du *Logos*. L'unité de Jésus avec le Fils ne se découvre qu'indirectement. Cela passe par la relation de Jésus avec son Père et seule la communion de Jésus avec le Père montre son identité comme Fils du Père.

Cette communion personnelle de Jésus s'est manifestée dans son action par le don total de sa personne au Père. Le destin de Jésus n'a pas été seulement une violence de la part des hommes mais également une action de Dieu. Le don à la volonté de Dieu dans l'obscurité de la Croix a été le renoncement à soi-même par lequel devait être reconnue l'authenticité de son message. La Résurrection de Jésus a confirmé sa communion personnelle avec Dieu. Dans son obéissance à sa mission, Jésus s'est montré la révélation du Père et par là son unité avec Dieu.

L'éloignement de Dieu dans sa mort sur la Croix est la forme extrême de l'autodistinction du Fils d'avec le Père. L'autodistinction de Jésus vis-à-vis du Père par la venue du Fils éternel dans l'humanité de Jésus et l'obéissance de ce dernier à la mission reçue du Père d'annoncer son Royaume s'expriment par les traits de sortie de soi et d'abaissement. Ce sont les trais essentiels qui caractérisent Jésus comme l'homme nouveau, l'homme de

[291] *ThS II*, p. 506-507.

l'obéissance à Dieu qui n'a pas revendiqué d'être son égal. Il a montré ainsi la communion avec Dieu à laquelle tout homme est destiné.

La nature humaine du Fils incarné en Jésus

Dans sa christologie, Pannenberg insiste fortement sur la relation de Jésus à son Père pour permettre de comprendre l'unité de Jésus avec Dieu. Dans son existence historique, Jésus n'a pas vécu comme dépendant du Fils, mais toujours en relation avec le Père ce qui montrait bien qu'il était *un* avec le Fils. La christologie de Pannenberg développée dans *Esquisse* part de l'histoire de Jésus, de son message, de sa mort et de sa Résurrection qui viennent alors confirmer sa divinité comme Fils de Dieu et la vérité de son message.

Ceci est en contraste avec une christologie plus classique, une «christologie d'en haut» pour laquelle la relation première du Christ est celle qui unit Jésus au *Logos*. Le problème que Pannenberg voit dans ce type de christologie est de toujours faire coïncider l'Incarnation du Fils de Dieu avec la naissance de Jésus. De cette présentation résulte un dilemme qui s'est toujours révélé insoluble dans l'histoire de la christologie. Cela a provoqué au V^{ème} siècle, dans l'histoire des premiers conciles, les problèmes de la confrontation et des querelles entre les écoles d'Alexandrie et d'Antioche.

Pour les Antiochiens, le *Logos* a assumé par l'Incarnation un homme complet. Dans ce cas, cette humanité complète est déjà supposée autonome. Pour les Alexandrins, le *Logos* n'a trouvé lors de l'Incarnation que la nature humaine générale. La nature humaine de Jésus n'a été dès lors constituée comme homme individuel que par L'Incarnation et par conséquent Jésus n'a pas possédé une individualité spécifiquement humaine et pas d'autonomie ou de liberté en tant que créature.

Dans les deux cas nous sommes confrontés au problème de l'humanité de Jésus. En restreignant ainsi la compréhension de l'Incarnation à la naissance de Jésus, on ne pense pas l'union du Fils éternel et de la vie humaine de Jésus par la médiation de la relation de Jésus au Père. Nous ne pouvons donc penser l'Incarnation en la limitant au commencement de la vie de Jésus, mais elle doit être référée à toute sa vie, à toute son histoire. Chalcédoine a trouvé

un compromis entre les deux écoles, le débat entre le *Logos-sarx* (Alexandrie) et le *Logos-homme* (Antioche), en pensant le divin et l'humain en Jésus comme deux natures réunies dans la personne de Jésus. Mais comme déjà argumenté par Apollinaire de Laodicée au IV^{ème} siècle, deux essentialité parfaites en soi (et donc existant indépendamment) ne peuvent pas former une unité[292].

Pour Pannenberg il y a seulement une nature humaine en Jésus. Le Fils éternel s'est incarné en Jésus de Nazareth et le lien entre Jésus et Dieu n'est pas perçu directement (via l'unification de Dieu sous la forme de l'union du *Logos* avec l'humanité), mais bien indirectement via la relation de Jésus avec son Père qui l'établit Fils de Dieu[293].

L'idée du *Logos* que défendaient les apologistes anciens était de dire que ce qui différenciait Jésus des autres hommes résidait dans l'union d'une nature humaine et d'une nature divine dans une même personne, ce qui, comme écrit en He 4, 15, a été souligné en 451 par la formule christologique de Chalcédoine affirmant que par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est fait semblable à nous en toutes choses, excepté le péché. Pannenberg prend ses distances par rapport à cette conception, car en tant qu'homme nouveau, nouvel Adam et Messie, la personne de Jésus est reliée à l'alliance de grâce du peuple de l'Alliance qu'il est venu étendre à toute l'humanité. La personne de Jésus comme Rédempteur est alors pensée en son humanité et son action pour la venue du Royaume de Dieu peut être présentée comme l'expression de sa particularité humaine[294]. La divinité de Jésus réside alors dans l'unicité de son humanité qui obéit à la mission du Père.

3 – L'Autoréalisation

Comment interpréter et comprendre la kénose du Fils ?

---

[292] Cité par ATHANASE, dans *De incarnatione Domini nostri Jesus Christi contra Apollinarium* I, 2 (PG 26, 1096B).
[293] *ThS II*, p. 521-522. Voir également la discussion de ce thème dans *Esquisse*, p. 415-448.
[294] *ThS II*, p. 424.

La sortie de soi et l'abaissement de l'Incarnation ne sont pas à concevoir comme des limitations de la divinité, mais comme une action de la divinité éternelle du Fils.

Dieu ne décide pas au hasard de s'incarner pour sauver l'humanité. L'Incarnation du Fils n'est pas un événement extérieur, accidentel à l'éternité du Fils. L'autodistinction est un acte intratrinitaire qui fait partie intégrante, de toute éternité, de la Trinité immanente. L'incarnation du Fils est une conséquence de cette autodistinction. Si l'on y cherche un renoncement partiel ou total du Fils de Dieu à son être divin, on détruit l'idée d'Incarnation. L'abaissement du Fils dans l'Incarnation n'est pas un renoncement à l'essence divine mais un renoncement à se faire l'égal de Dieu. L'Incarnation nous dit que Dieu est venu parmi nous sous la forme d'une vie humaine périssable. Jésus-Christ se présente comme une créature distincte du Père et ce n'est pas à considérer comme une caricature, un travestissement du Fils de Dieu. Jésus est vraiment Dieu et vraiment homme à la fois. Il n'y a pas, bien entendu, dans le Fils incarné en l'homme Jésus toutes les caractéristiques que l'on a relevées pour décrire les propriétés en lien avec l'infinité de Dieu, donc il n'y a pas en Jésus d'omniscience ou d'omniprésence ou de toute-puissance. Le Fils incarné s'est fait distinct de Dieu. La divinité de Jésus se caractérise par son union avec le Père. C'est son autodistinction de Fils qui est la marque de la divinité de Jésus, comme Fils du Père. Jésus n'a jamais parlé de sa personne en lien avec le Fils, la deuxième personne de la Trinité en tant qu'incarnation de Dieu. Chaque fois que Jésus a exprimé sa divinité c'était lorsqu'il parlait de son Père et en annonçant la venue de son Royaume, son message était parfaitement synthétisé dans les trois premières formules de demande de la prière du *Notre Père*. Sa Résurrection a été la confirmation de son message et de sa réalité de Fils de Dieu.

> « … on peut comprendre la sortie de soi et l'abaissement du Fils éternel, liés à son Incarnation, comme un moment du libre autoaccomplissement de son être, dans son autodistinction d'avec le père. Ainsi se réalise en même temps, par cet autoaccomplissement de l'être-fils, la destination de la créature à une véritable autonomie en communion avec Dieu, la rédemption et la libération de l'être humain, fourvoyé dans son affirmation de lui-même contre Dieu, soumis par là au pouvoir de la corruption et de la mort[295]. »

C'est la toute-puissance d'Amour de Dieu qui est démontrée là, par la pauvreté, la vulnérabilité de l'enfant Jésus ainsi que par la compassion de Jésus pour les pauvres, les

[295] *ThS II*, p. 441.

souffrants et les exclus. Cette pauvreté de la toute-puissance divine permet néanmoins de vaincre le mal et la mort et de faire participer l'humanité à la communion à la vie divine. La puissance de Dieu se manifeste dans notre présent sous la forme apparente de faiblesse. La compréhension chrétienne de Dieu ne doit pas interpréter cette attitude divine comme une sorte de renoncement temporaire de Dieu à sa véritable nature. La kénose ne doit pas être comprise ainsi. Ce n'est pas une abdication de soi, mais une autoréalisation de soi par Dieu (au sens de *causa sui* au niveau des relations de Dieu avec le monde). La prise de pouvoir sur le mal et la mort dans le monde par l'amour divin se réalise sous une forme douce et silencieuse.

C'est ainsi que cet amour divin règne en vérité sur le monde, ce qui se voit par le fait que toutes les puissances et pouvoirs qui dominent en apparence le cours des choses sont finalement anéantis. Cet anéantissement est l'effet de la compassion de Dieu pour la faiblesse, la cause de la justice et de la paix et son amour miséricordieux pour les hommes[296].

L'Incarnation doit donc être comprise comme une autoréalisation (réalisation par soi) de Dieu et pas comme une aliénation, comme le laisse entendre une idée de kénose. Par autoréalisation, on entend que le *Soi* est à la fois le sujet et l'objet, le résultat de sa réalisation. Ce processus n'est évidemment pas applicable pour un être fini, un être humain dont l'action est toujours liée à la succession du temps avec pour conséquence que l'action et le résultat du but de l'action ne peuvent coïncider.

L'être humain est toujours en devenir donc, par son agir, toujours en chemin vers lui-même. La représentation d'une autoréalisation dépasse la nature de l'homme comme de tout être fini. L'être humain cherche à se réaliser et pour cela il anticipe son avenir en se fixant des buts.

Dans l'agir, l'identité du sujet doit se maintenir au cours de l'action pour atteindre son but, mais il cherche aussi à combler un manque. Son identité n'est conservée que s'il agit par la force de ce à quoi il se destine et pas à partir des capacités du *Je* à contrôler le cours de l'action. Son *Je* étant toujours en chemin vers lui-même, on ne peut pas parler

[296] PANNENBERG W, *Christologie et théologie*, p. 95.

d'autoréalisation de l'être humain. Pour cela, le *Je* devrait dès le début de son action être identique à ce à quoi il se destine, au résultat de son agir[297].

L'Incarnation inclut le monde dans la communion trinitaire. Elle est le moyen par lequel la Seigneurie du Père se réalise dans le monde.

C'est par l'envoi du Fils et de l'Esprit que la Seigneurie du Père se réalise. La Fils incarné dans l'obéissance à son envoi glorifie le nom du Père parmi les hommes et l'Esprit apprend aux hommes à reconnaître Jésus comme le Fils du Père, qui obéit à sa mission.

La venue du Royaume de Dieu dans l'action du Fils a pour contenu la réalité même du Père dans et pour le monde. Par cet envoi du Fils et de l'Esprit par le Père, on peut parler d'une autoréalisation du Dieu trinitaire dans le monde.

Ce sens premier d'autoréalisation désigne pour Dieu, le *Soi* comme sujet et objet à la fois de sa propre réalisation dans sa relation au monde. Cela implique une représentation de Dieu comme *causa sui*, ce qui n'a de sens qu'en parlant de l'action divine où Dieu se réalise lui-même dans le monde, par sa venue dans le monde, ce qui présuppose d'abord son existence éternelle dans la communion trinitaire.

Cette idée de Dieu comme *causa sui* n'est pas applicable pour Dieu dans sa Trinité immanente, dans sa vie intratrinitaire où Dieu comme Père engendre dans le Fils un autre que lui-même. Le Dieu trinitaire est accompli en lui-même avant toute relation au monde, même si chaque Personne se réalise en même temps elle-même dans ses relations aux deux autres. On ne peut parler de Dieu comme *causa sui* que pour décrire la relation entre Trinité immanente et Trinité économique. Nous avons là une égalité entre le point de départ et le point d'arrivée, car il y a toujours une identité à lui-même du Dieu trinitaire dans sa relation au monde, son agir dans l'économie du salut[298].

Le concept de *causa sui* ne convient pas pour parler de l'essence de Dieu dans l'unité de sa vie intratrinitaire, mais il convient bien pour parler de la relation entre Trinité immanente et Trinité économique, pour la relation entre la vie intratrinitaire de Dieu et son action dans

[297] *ThS I*, p. 503.
[298] *ThS I*, p. 504.

l'économie du salut qui exprime sa présence dans le monde. Il y a là une identité du sujet et du résultat de son agir. C'est la même réalité divine qui est réalisée dans ces deux aspects.

Dans la vie intratrinitaire, l'agir des Personnes est orienté vers les autres Personnes. Il en va de même dans l'économie du salut avec l'envoi du Fils par le Père, l'obéissance du Fils au Père pour accomplir sa mission et pour la glorification du Père et du Fils par l'Esprit. L'autoréalisation de Dieu s'accomplit par la réciprocité des relations entre les Personnes[299].

Le Royaume de Dieu est inséparable de sa divinité. Le Règne sur la création fait partie intégrante de cette divinité. L'actualisation de la Seigneurie divine est le but de l'agir de Dieu dans le monde et cette Seigneurie fait partie de l'éternité de Dieu. Elle est accomplie par l'envoi du Fils dans le monde. Par conséquent, cette transmission par le Père de sa Seigneurie au Fils et le retour de cette Seigneurie par le Fils au Père appartiennent à la vie intratrinitaire, car ces processus expriment la relation mutuelle entre les Personnes.

Dieu apparaît comme le sujet et l'objet du processus, ce que l'on peut relier à la doctrine de Dieu comme *causa sui*. Le mouvement d'autoréalisation de Dieu englobe non seulement la vie éternelle de Dieu mais également l'économie du salut. C'est seulement à l'eschaton que cette divinité de Dieu sera pleinement réalisée dans le monde.

La tâche de la christologie est d'étudier cette unité de la révélation de Dieu dans le Fils avec l'être éternel de Dieu. Cette tâche ne peut être accomplie que grâce à la doctrine de la Trinité car elle souligne l'identité entre Trinité immanente et économique, l'unité de l'être éternel de Dieu avec le processus de l'histoire, comme lieu du dévoilement de Dieu dans l'histoire.

4 – La réconciliation comme représentation inclusive

Il faut souligner l'importance de cette doctrine en lien avec l'autoréalisation de Dieu dans le monde. Cette réconciliation est le remède que Dieu met en œuvre pour apporter une

[299] *ThS II*, p. 531.

nouvelle création face à la vanité produite par la création dans son indépendance autosuffisante.

Christologie et sotériologie

L'envoi du Fils par le Père est ordonné au salut du monde.

En Jésus la destinée de l'homme a trouvé sa véritable destination. L'humanité de l'homme est achevée par Jésus, le nouvel Adam, l'homme nouveau à l'image de Dieu. Mais cette signification universelle de Jésus comme homme renvoie au présupposé de sa divinité. Une signification universelle ne se fonde que sur Dieu qui est la puissance qui contient toute la réalité. La signification universelle de Jésus qui achève l'humanité ne peut pas remplacer son fondement en Dieu, sinon cette universalité de Jésus ne serait qu'une simple affirmation, tout comme sa signification de salut pour nous. La christologie ne peut donc pas être construite sur sa base sotériologique. La sotériologie doit découler de la christologie sinon la foi dans le salut perd son fondement[300].

C'est dans l'œuvre de Jésus et dans son histoire que nous est révélé ce qui est nécessaire à notre salut et en quel sens aussi Jésus est porteur de notre salut. Avoir part au Royaume de Dieu est l'essence même du salut et dans la communion avec Jésus on a déjà l'assurance de participer à ce Royaume qui vient. C'est inscrit au cœur du message apostolique. La victoire sur la mort par la vie nouvelle de la résurrection est le contenu essentiel du salut à venir car cette vie nouvelle est la vie en communion avec Dieu par son Esprit.

Il existe un rapport entre la mort de Jésus et son message qui est la clé de compréhension du salut qu'il apporte. La mort de Jésus a été la conséquence de sa prédication et de son œuvre terrestre. La venue du Royaume de Dieu, le Règne du Père, dans la proclamation et l'œuvre de Jésus traduisaient sa filiation divine. L'ambiguïté qui en découlait concernant la prétention de Jésus à se faire l'égal de Dieu devait provoquer sa mort.

[300] PANNENBERG W, *Esquisse,* p. 52.

Le salut déjà présent en Jésus-Christ est également un salut à venir. Pannenberg souligne le lien entre la mort du Christ et tout le processus qui en découle, la proclamation apostolique qui lui fait suite. Leur lien implique que la réconciliation obtenue par la mort de Jésus anticipe la réconciliation du monde. La réconciliation englobe alors tout le processus du renouvellement de la relation de Dieu à l'humanité jusqu'à son accomplissement eschatologique. Pannenberg voit au-delà de la Croix et y inclut la vie de Jésus, la proclamation de l'Evangile et le salut qu'elle apporte.

La sotériologie nous introduit ensuite dans l'ecclésiologie. C'est le schéma que suit Pannenberg pour faire le lien entre les tomes II et III de sa *Théologie Systématique*.

La représentation inclusive comme concept de la réconciliation

Dieu s'est réconcilié le monde. Dieu est le sujet de la réconciliation (2 Co 5, 19). C'est le monde qui a été réconcilié par Dieu dans le Christ. Cette réconciliation ne peut pas être envisagée comme une réconciliation de l'humanité avec Dieu, obtenue par la valeur expiatoire de l'œuvre morale du Christ, interprété dans sa nature humaine comme médiateur entre Dieu et l'humanité, par sa souffrance et son obéissance. Cette conception, établie par Augustin, est devenue normative pour la scolastique latine. Encore moins ne peut-elle être vue comme une œuvre expiatoire destinée à apaiser le courroux du Père. On retrouve ici une idée fondamentale qu'Anselme de Cantorbéry dans son *Cur Deus Homo* a exprimée par sa théorie de la satisfaction, la réconciliation avec le Père offensé. Dieu n'aurait jamais envoyé son Fils s'il avait été en colère contre nous ! Dans la théorie de la satisfaction, l'action du Christ qui nous représente est son œuvre exclusive et nous n'avons plus besoin de l'effectuer. Les hommes doivent payer à Dieu la satisfaction pour leurs péchés et c'est le Christ qui le fait à notre place.

Jésus est mort pour nous, pour nos péchés. Dieu, par son Fils, prend la place des pécheurs et assume en sa personne le jugement de nos péchés. Paul avait établi le lien entre la

réconciliation et la mort du Christ (Rm 5, 10). Par le sacrifice de la vie du Fils en Croix, par l'obéissance du Fils, Dieu se réconcilie avec l'humanité[301].

Pour Paul, cette réconciliation est fondée sur la mort du Christ en Croix. Elle comprend le rétablissement de la communion de l'homme avec Dieu. Elle n'est pas à considérer seulement sous l'angle du rétablissement de l'amour de Dieu en faveur des pécheurs coupables qui n'osaient plus y croire, mais elle constitue réellement un fait nouveau. La mort du Christ implique un véritable dépassement de cette misère humaine qui entraîne l'homme dans le péché et l'éloignement d'avec Dieu. Pour interpréter la mort du Christ comme signifiant réellement la réconciliation du monde avec Dieu, Paul, dans Rm 3, 21s, présente cette mort comme une expiation pour les péchés du monde. L'expiation efface le délit, ses conséquences et le sentiment de culpabilité qu'il engendre[302].

La notion d'expiation se rattache au rapport qui existe entre un acte et ses conséquences. Alors que dans un châtiment les conséquences d'un acte retombent sur leur auteur, dans le cas de l'expiation, l'auteur est délivré des conséquences de son acte. En Lv 16, 20s nous est raconté le rite expiatoire du bouc émissaire qui, chaque année, le jour du *Yom Kippour*, est chargé de tous les péchés du peuple pour être ensuite conduit au désert où il emporte toutes les fautes et y est offert en sacrifice d'expiation pour tous les péchés.

Dieu a fait porter sur le Christ tous les péchés du monde dans sa crucifixion et, en Rm 3, 25 s, Paul ajoute que c'est par la foi que nous bénéficions des effets de l'expiation dans cet événement. Mais il ne s'agit plus ici d'un sacrifice d'expiation. La mort de Jésus vient remplacer tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance et on peut comprendre sa mort comme une expiation que Dieu nous donne par Jésus. On voit donc apparaître ici Dieu comme le sujet de la réconciliation par sa victoire sur la mort et le péché. L'événement de la Croix n'est cependant pas un fait définitif. Il nous fait entrer dans un processus de réconciliation ouvert

---

[301] Pannenberg examine la question de la théologie de la Croix dans son article : *A Theology of the Cross*, dans *World & World*, 8/2 (1988), p. 162-172. Cette théologie de la Croix doit relier la mort de Jésus avec les conséquences de son acceptation de la mission reçue du Père. Cette mission prend tout son sens dans la Résurrection. La mort du Christ doit alors être vue comme événement salvifique sous deux conditions. La première est le lien entre mort et péché, l'autre est l'assurance que ceux qui se confient dans la communion avec lui auront la participation au Royaume de Dieu. Jésus a étendu cette communion à tous ses disciples à la dernière Cène.

[302] *ThS II*, p. 553.

par Dieu. C'est ce que Paul veut nous signifier en 2 Co 5, 20 quand il nous supplie au nom du Christ de nous réconcilier avec Dieu.

Il s'agit bien d'un acte de Dieu et non pas d'un acte dirigé vers Dieu dans la subjectivité du croyant comme dans la théorie classique de la satisfaction où la mort de Jésus est vue comme expiation afin d'apaiser la colère divine en raison de nos péchés. Pannenberg défend l'idée de substitution, mais le mot allemand de *Stellvertretung* qu'il utilise pour la décrire est cependant mieux traduit par le concept de représentation. Paul a développé cette idée de représentation en Rm 8, 3 quand il dit que Dieu a envoyé son Fils avec une chair semblable au péché pour condamner le péché dans la chair. Le Fils a pris notre place et est mort pour nous, pour nos péchés. Mais cela ne signifie pas qu'il ait souffert à la place du pécheur une mort qui lui revient. Ceux pour qui Jésus est mort doivent mourir aussi et cela ne signifie donc pas que la mort des hommes cesse d'être la conséquence du jugement de leurs péchés. Mais par sa mort, le Christ nous assure la vie éternelle lors du jugement de Dieu. Les croyants ne sont délivrés du péché que parce que leur mort future a déjà été anticipée et reliée à la mort du Christ. C'est le sens que Paul donne au baptême en Rm 6, 1-11.

Il ne s'agit pas donc pas d'une représentation exclusive. Jésus n'est pas mort sur la Croix, pour nous en nous assurant notre salut de manière définitive. Ce que le Christ a fait n'est pas automatiquement acquis pour nous. Si Jésus est mort pour nous, nous ne serons réconciliés avec Dieu que si nous nous unissons à sa mort par la foi et le baptême. Dieu nous a tracé dans son œuvre de réconciliation un chemin que nous devons emprunter à notre tour pour pouvoir le rejoindre. Le sens qu'il faut donner à la représentation est celui d'une représentation inclusive. Nous sommes appelés à entrer dans un processus que Dieu nous a ouvert et à prolonger son geste salvifique. La mort innocente du Christ a été subie comme conséquence funeste du péché qui est le destin de tous ceux pour lesquels le Christ est mort et c'est notre communion à cette mort qui a pour nous valeur d'expiation. C'est seulement ainsi que l'expiation rendue possible par la mort du Christ agit pour chacun d'entre nous. « C'est le Christ que Dieu a destiné à servir d'expiation par son sang, par le moyen de la foi », comme le dit Paul en Rm 3, 25. L'efficacité expiatoire de la mort du Christ n'est pas un événement clos, mais elle n'est féconde pour l'individu que si celui-ci relie sa mort à celle du Christ. C'est ainsi qu'apparaît clairement la réciprocité dans l'événement de la réconciliation[303].

[303] *ThS II*, p. 576.

La compréhension de la représentation se trouve dans le rapport de la mort de Jésus à la mort des êtres humains. Par le concept de représentation, on veut dire que ce qui se produit dans l'existence de tous les hommes arrive dans la vie de Jésus pour notre compte, ce qui donne un sens nouveau à la mort, à savoir l'espérance en la vie par la résurrection. Mais Jésus ne doit pas être vu comme l'homme seul devant Dieu. Jésus assume sa mort comme conséquence de sa mission de sauver le monde. Jésus peut réconcilier les hommes avec Dieu car il prend leur mort en communion avec la sienne. Le Christ est le représentant de l'humanité en tant qu'il est cette humanité elle-même et il présente, réuni en Lui ce qui est commun à tous les individus. Cela correspond à la pensée de Paul pour qui Jésus est le nouvel Adam, l'homme nouveau. Mais comme nouvel Adam, il n'est pas le représentant des hommes tels qu'ils ont toujours été, mais comme ils devront l'être, donc à l'image de Dieu. Il faut noter aussi à cet égard la différence essentielle entre le Christ et nous, à savoir que le Fils de Dieu est préexistant dans le Christ fait homme, alors que par l'acte de représentation inclusive du Christ dans sa mort nous ne recevons par lui que l'adoption dans la relation filiale au Père et l'assurance de pouvoir participer à la communion éternelle dans cette vie divine.

Pour Pannenberg, l'acceptation par Jésus de sa mort est la marque de son autodistinction d'avec le Père et confirme sa différentiation par rapport à toutes les créatures. Le Christ n'est pas mort suite à la punition de péchés, mais il est mort pour nous. Il ne s'agit pas seulement d'une simple substitution. Elle a de plus un caractère inclusif pour Pannenberg.

La nature inclusive de la substitution de Jésus dans sa mort se manifeste également dans le fait que Jésus n'a pas destitué les autres humains par sa mort, car il est le Fils de manière paradigmatique dans l'acceptation de sa finitude. En prenant sur lui la mort de son unique individualité, il conserve la place de l'individualité spécifique de chacun dans leur propre finitude. La mort de Jésus est par nature inclusive car elle révèle que l'unicité de chaque être humain peut participer au Royaume de Dieu mais seulement en passant par la mort et l'acceptation de sa propre finitude. Il s'agit de la réconciliation de notre finitude avec l'infini de Dieu. Dieu nous a réconciliés à travers l'humanité de son Fils. Il n'y a pas d'opposition à dépasser entre notre finitude et l'infini de Dieu. C'est en tant que créatures que nous devenons fils de Dieu à notre tour et que nous pourrons participer à sa divinité dans la vie éternelle qui nous est désormais acquise si nous nous unissons à la mort et à la résurrection du Christ.

Dans quelle mesure la mort de Jésus a–t-elle une valeur représentative pour nous ? Jésus est mort pour nous, pour nos péchés. Dans sa mort Jésus a vécu un abandon total, l'éloignement définitif du Père et de la communion avec lui. Nous devrons tous également mourir, mais plus dans cette mort d'exclusion. Nous pouvons désormais mourir dans l'espérance de la vie manifestée par La Résurrection de Jésus. Par sa mort, Jésus a vaincu le pouvoir de la mort et nous ne serons plus séparés de Dieu ni de la vie éternelle. La représentation exclusive contient un élément qui n'appartient qu'à Jésus : lui seul a connu la mort de déréliction totale alors que dans notre mort nous pouvons trouver un refuge dans la communion avec lui. Cette idée de représentation exclusive revient à Paul qui a formulé cette idée que les chrétiens meurent avec le Christ et ressuscitent avec lui[304] (Rm 6, 4-5).

L'achèvement dans l'Esprit de l'œuvre trinitaire de réconciliation

Il y a un lien étroit entre l'œuvre salvifique du Fils et sa glorification par l'Esprit. L'œuvre de réconciliation ne se limite pas au don du Fils sur la Croix. Le Fils exalté continue à agir dans la proclamation évangélique de la Croix. L'œuvre de l'Esprit actualise de manière permanente la médiation du Fils dans l'accomplissement de sa mission.

La nécessité de l'implication de l'Esprit résulte de l'absence de Jésus. La représentation inclusive de la mort du Christ doit laisser place après sa Résurrection à l'activité des hommes dans le processus de réconciliation. Dans la proclamation apostolique, l'Esprit témoigne du Fils, le glorifie et le fait reconnaître comme l'envoyé de Dieu.

Le ministère apostolique de la réconciliation est dans la proclamation de l'évangile qui est le message de Jésus. La Bonne Nouvelle s'exprime dans la parole de réconciliation. Le Royaume de Dieu est le centre originel de l'évangile et c'est Jésus lui-même car en lui le salut annoncé dans la venue du Royaume est déjà là. La force qui remplit l'évangile est liée à la présence de Dieu dans la venue de Jésus et à la communication de cette présence

[304] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 333-334.

eschatologique par l'Esprit qui par l'évangile conduit à reconnaître le Fils dans l'histoire de Jésus[305].

La réconciliation est fortement liée également à une libération. Pour les croyants dont la mort future se lie déjà à la mort du Christ, la réconciliation apporte une liberté face à la domination du péché et de la mort. Il s'agit de la liberté qui vient du nouveau rapport à Dieu et qui permet à l'homme de vivre sa vocation particulière au service de Dieu et du monde. La mission du Fils dans sa mort s'actualise et s'accomplit dans les croyants par l'Esprit de filiation. En Jn 16, 7, le Christ dit qu'il est bon qu'il s'en aille pour pouvoir nous envoyer l'Esprit qui nous rendra libre (Jn 8, 32) et nous conduira vers la vérité tout entière (Jn 16, 13). Par cette liberté de l'Esprit, la réconciliation de l'homme avec Dieu peut s'accomplir[306]. Par l'Esprit la réconciliation n'agit pas comme un événement provenant de l'extérieur, mais elle est une libération de l'identité des hommes. Par l'Esprit les hommes entrent dans la réconciliation.

Le message apostolique est rempli de l'Esprit. Tout ce qui est en rapport avec la réalité du Ressuscité est rempli de la puissance vivificatrice de l'Esprit. Il en est ainsi de la prédication apostolique ainsi que des rôles et ministères des divers membres de la communauté pour autant qu'ils se fondent sur la réalité eschatologique du Christ dans l'édification de cette communauté. L'Esprit incorpore le monde entier au Corps du Christ et produit finalement la résurrection des morts[307].

L'œuvre du Christ et celle de l'Esprit sont deux aspects de l'unique action divine en vue de la réconciliation du monde.

---

[305] *ThS II*, p. 613.
[306] *ThS II*, p. 586.
[307] PANNENBERG W, *Esquisse*, p. 211.

CHAPITRE II : PARTIE 3 - L'ACCOMPLISSEMENT

La pneumatologie, la doctrine de l'Esprit, a été souvent dans la tradition théologique focalisée sur la vie intérieure des croyants, l'œuvre de l'Esprit pour le salut de l'individu et partant pour la communauté des chrétiens.

On ne trouve pas dans la *Théologie Systématique* de Pannenberg un chapitre particulier destiné à décrire sa pneumatologie[308]. Par contre, se trouvent dans sa dogmatique tous les aspects majeurs de la personne de l'Esprit et de son agir qu'il s'agisse de la doctrine trinitaire de Dieu, du rôle de l'Esprit dans la création, de son lien avec la vie biologique, l'esprit humain et de sa dimension extatique dans l'anthropologie. L'ecclésiologie nous parle, de son lien avec le Christ et de la continuation de sa mission de réconciliation par la proclamation apostolique dans la christologie. La fonction de l'Esprit est de produire la vie chrétienne de l'individu, la communion des croyants à l'intérieur de l'Église et la communion de celle-ci avec le Christ, l'accomplissement de l'économie du salut en vue de la vie éternelle dans le Royaume de Dieu et notre participation à la glorification du Père et du Fils.

La *Théologie Systématique* examine l'œuvre de l'Esprit dans la création, source du mouvement et de la vie ainsi que sa présence immanente comme champ dans le temps et dans l'espace (chapitre 7), son agir spécifique en relation avec l'esprit humain (chapitre 8), son action dans l'œuvre de réconciliation apportée par le Christ (chapitre 10), sa communication de la vie chrétienne au croyant individuel, de la communion des croyants à l'intérieur de l'Eglise et la communauté de cette Eglise avec le Christ (chapitres 12 à 14), l'accomplissement eschatologique par la communication de la vie nouvelle, éternelle et la

[308] Pannenberg a néanmoins consacré quelques articles importants sur la pneumatologie. Citons principalement : *The Working of the Spirit in the Creation and in the People of God*, dans PANNENBERG W, DULLES A, BRAATEN C (ed.), *Spirit, Faith and Church*, Philadelphia, The Westminster Press, 1970, p. 13-31 ; *The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature*, dans *Theology*, 75/1 (1972), p. 8-20 ; *Der Geist des Lebens*, dans *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christichen Denken*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, p. 31-56 ; *Spirit and Mind*, dans ELVEE R Q (ed.), *Mind in Nature*, San Fransisco, Harper & Row, 1982, p. 134-157 ; *God as Spirit – and natural Science*, dans Zygon 36/4 (2001), p. 783-794.

participation des créatures à la glorification du Père et du Fils dans le Royaume de Dieu (chapitre 15).

Nous nous proposons de donner une synthèse de la doctrine de l'Esprit de Pannenberg[309] en la structurant selon les trois sections suivantes :

1 - L'Esprit comme champ de l'essence divine

L'Esprit comme particularité du champ de l'essence divine caractérise l'immanence du Dieu transcendant dans le monde. L'Esprit remplit l'univers et, comme champ divin, il permet de penser l'action de Dieu dans le temps et dans l'espace.

2 – L'Esprit source de vie

L'Esprit, souffle de vie, est le créateur du mouvement et de la vie. Il exerce son action dans la dimension extatique de la vie dans la conscience humaine. Il ressuscite le Christ et nous donnera la vie nouvelle et éternelle lors de la résurrection des morts.

3 – L'Esprit comme accomplissement de l'œuvre du Père et du Fils

L'Esprit habite dans le cœur des croyants. Il les éveille à la louange de Dieu par la foi, l'espérance et la charité. Il leur permet de reconnaître Jésus comme le Fils du Père. Il accomplit dans l'Eglise, signe du Royaume de Dieu à venir, l'œuvre de réconciliation du Fils par la proclamation apostolique et la vie individuelle et collective dans la communion avec le Christ.

[309] L'article : KÄRKKÄINEN Veli-Matti, *The Working of the Spirit of God in Creation and in the People of God. The Pneumatology of Wolfhart Pannenberg*, dans *Pneuma*, 26/1 (2004), p. 17-35, présente un résumé des différents thèmes abordés dans la pneumatologie de Pannenberg.

1 - L'Esprit comme champ de l'essence divine

Le concept de champ que Pannenberg utilise pour caractériser l'essence divine a été présenté au chapitre I, point 4.2.

L'Esprit ne doit pas être considéré comme un champ, mais plutôt comme une manifestation unique du champ de l'essence divine.

La description de l'œuvre de l'Esprit par le concept de champ comporte à la fois des similitudes mais aussi des différences caractéristiques par rapport à leur usage scientifique[310].

Le concept de champ utilisé par Pannenberg pour caractériser l'action de l'Esprit divin n'a évidemment pas la même signification que son utilisation en physique. L'Esprit divin n'émet pas des ondes analogues à celles d'un champ électromagnétique. Mais néanmoins le concept de champ appliqué à Dieu n'est pas non plus une vague analogie ou une expression poétique. Il y a derrière cette métaphore une signification conceptuelle en relation avec les concepts de temps et d'espace.

La présence du Dieu transcendant dans le monde doit être considérée en lien avec les concepts d'espace et de temps. L'idée d'omniprésence de Dieu requiert cette relation et même si dans son éternité Dieu transcende le temps, il est néanmoins présent dans la réalité temporelle des créatures. On peut résumer comme suit les relations entre le champ de l'Esprit divin et l'espace et le temps.

En ce qui concerne l'espace, comme précisé dans le chapitre I au point 4.4, nous avons deux conceptions en présence : d'une part, celle qui incarne les relations entre des corps, à savoir des lieux et des espaces partiels, ce qui correspond à la configuration géométrique de l'espace du monde créé qui est divisible et d'autre part nous sommes face à la conception d'un espace infini, qui n'a pas de parties, qui n'est pas divisible et qui correspond à l'immensité, l'incommensurabilité de Dieu. C'est cet espace infini qui est la présupposition de

[310] *ThS II*, p. 117 à 121.

toutes les divisions de l'espace car on ne peut se représenter des parties de l'espace selon un processus de division que sous la présupposition de l'espace infini. Identifier l'espace géométrique avec l'immensité divine aboutit à du panthéisme, comme l'a fait Spinoza. Notre perception de l'espace est un mode d'intuition de l'espace infini[311].

En ce qui concerne le temps, comme précisé également au chapitre I, point 4.4, l'éternité est le présent de la vie dans sa totalité, c'est-à-dire un présent qui saisit la totalité du temps. Notre temps se présente comme une succession d'événements qui procèdent de l'éternité et qui sont constamment repris en elle. Comme pour l'espace, notre perception du temps est un mode d'intuition de l'éternité. Notre expérience de la durée est la représentation la plus complète d'un présent qui comprend le temps comme l'a développé de manière magistrale Augustin dans le livre XI des *Confessions*. L'éternité est constitutive de l'expérience et du concept de temps car on ne comprend la cohérence de ce qui est séparé dans le déroulement du temps que si le temps est fondamentalement une unité, l'éternité. Cela rejoint notre expérience et notre conception de l'espace géométrique pour lequel l'espace infini de l'immensité de Dieu est constitutif pour notre espace[312]. L'intuition de l'infini reste la condition de tous les contenus finis de la conscience.

Si toute mesure d'espace et de temps présuppose l'immensité de l'espace indivisible et infini de Dieu et la totalité infinie de son éternité, la question de la nature de l'espace et du temps transcende la physique et la géométrie. La totalité infinie de l'espace et du temps dépasse toute conception et description géométrique d'unités temporelles et spatiales.

Pour en revenir alors à la conception de l'Esprit divin comme champ, cette totalité infinie d'espace et de temps peut alors être décrite comme un champ infini, le champ de l'Esprit divin qui constitue et pénètre tous les champs finis investigués et décrits en physique. L'interprétation en termes de champ du concept de Dieu comme Esprit est une clé de compréhension de la relation fondamentale de Dieu au monde de la nature[313].

L'Esprit de Dieu remplit l'univers. Le champ de l'Esprit divin dans sa dimension spatiale permet de mieux appréhender le concept d'omniprésence de Dieu. Le Dieu transcendant, par

---

[311] *ThS II*, p. 123 à 127.
[312] *ThS II*, p. 131-133.
[313] PANNENBERG W, *God as Spirit*, p. 790.

son Esprit est totalement immanent à notre univers. La relation entre l'infinité de Dieu et la finitude de notre monde, la transcendance de Dieu et son immanence acquièrent un sens plus précis grâce à cette représentation de champ infini de l'essence divine mise en évidence par Pannenberg.

Dans sa dimension temporelle on peut également relier l'action de l'Esprit avec le futur en tant qu'il donne au monde la vie future, la nouvelle vie eschatologique.

Avec l'accomplissement eschatologique du Royaume de Dieu, lorsque la création aura part à l'éternité de Dieu, la séparation des temps, la séparation du présent avec le passé et le futur tel que nous l'expérimentons maintenant disparaitra. Mais la finitude des créatures demeurera dans l'accomplissement eschatologique et par conséquent, cette distinction et cette succession des moments du temps ne fait pas partie des conditions de notre finitude. Cette succession dans le cours du temps est nécessaire pour que la créature puisse acquérir son autonomie dans ses relations avec les autres et avec Dieu. Ce n'est que dans le processus du temps qu'une créature peut agir et se développer en tant que centre d'action spécifique[314]. L'existence autonome des créatures prend la forme de la durée.

Le futur est le champ du possible et permet l'ouverture de la création à un accomplissement supérieur. Il est source de nouveauté et de contingence de chaque nouvel événement. C'est dans la puissance créatrice de l'avenir que s'exprime la dynamique de l'Esprit divin. Cette idée se fonde sur le fait que l'Esprit est l'origine de la vie nouvelle dans la résurrection, la nouvelle vie eschatologique qui s'est manifestée par anticipation dans la Résurrection du Christ.

> « Ainsi, doit-on penser la dynamique de l'Esprit divin comme champ agissant en lien avec le temps et l'espace : avec le temps, par la puissance de l'avenir qui assure aux créatures leur présent et leur durée propres, avec l'espace par la simultanéité des créatures dans leur durée … l'œuvre de l'Esprit lui-même rencontre la créature comme son avenir qui embrasse son origine et son accomplissement possible[315]. »

[314] *ThS II*, p. 136.
[315] *ThS II*, p. 145.

Par ailleurs, on n'épuise pas l'œuvre de l'Esprit dans un aspect de champ de l'essence divine. Cette activité est liée à la personne de l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité qui médiatise la communion du Père et du Fils. Sont attribuées à l'Esprit la communion de ce qui est distinct ainsi que la dynamique qui lui est associée, que ce soit dans la vie trinitaire de Dieu ou dans la création.

2 – L'Esprit source de vie

Il n'y a pas de théologie de la grâce dans l'œuvre de Pannenberg. L'Esprit est la source de vie, la vie dans le monde et la vie éternelle. L'Esprit traverse toute vie. Il agit partout dans l'univers, dans toute vie individuelle, de manière permanente et pas de manière particulière ou surnaturelle dans des actes porteurs de grâce. L'Esprit agit partout et l'être humain est animé par l'Esprit de Dieu et notre esprit humain (une faculté cognitive et raisonnable) est libre dans toutes ses réactions face aux sollicitations et actions de l'Esprit qui l'anime.

Selon les témoignages bibliques, l'Esprit est l'origine de la vie des créatures[316]. Dieu insuffle à l'homme le souffle de vie dans ses narines en Gn 2, 7. Dieu tient dans sa main l'âme de tout vivant et le souffle de tout homme[317].

Quand le premier concile de Constantinople de 381 (second concile œcuménique) a complété le Credo de Nicée promulgué en 325, la première des additions au troisième article a été d'appeler l'Esprit celui qui donne la vie (*πνεῦμα ζωοποιόν*)[318].

Le Nouveau Testament, particulièrement en Paul et Jean, parle aussi de l'Esprit qui donne la vie, mais l'interprétation en a été réduite à la vie de foi chez les premiers auteurs

[316] « 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).
« Tu caches ta face, ils sont épouvantés ; tu reprends leur souffle, ils expirent et retournent à la poussière. Tu envoies ton souffle, ils sont créés, et tu renouvèles la face du sol. » (Ps 104, 29-30).
[317] « Lui qui tient en son pouvoir l'âme de tout vivant et le souffle de toute chair d'homme. » (Jb 12, 10).
« S'il (Shaddaï) ne pensait qu'à lui-même, s'il concentrait en lui son souffle et son haleine, toute chair expirerait à la fois et l'homme retournerait en poussière. » (Jb 34, 14-15).
« Avant que la poussière ne retourne à la terre, selon ce qu'elle était, et que le souffle ne retourne à Dieu qui l'avait donné. » (Qo 12 , 7).
« Dans ta main je remets mon souffle. » (Ps 31, 6).
[318] DS 150.

chrétiens. Le don de la vie par l'Esprit est aussi l'œuvre de l'Esprit à la résurrection, quand Paul en 1 Co 15, 45 nous dit que le corps spirituel semé en terre ressuscite corps pneumatique, corps animé par l'Esprit.

L'Esprit est en même temps le principe de la présence créatrice de Dieu dans ses créatures et le médium de leur participation à la vie divine.

L'œuvre de l'Esprit est ainsi étroitement liée à celle du Fils. Le Fils est le fondement de l'autonomie des créatures et de leur distinction d'avec Dieu, tandis que l'Esprit réalise leur communion avec Dieu et leur participation à sa vie.

Le témoignage de la Bible, pour décrire le principe créateur de vie de l'Esprit, est d'assimiler son action à celle d'un souffle de vie, comme dans Gn 2, 7. Le récit sacerdotal étend la fonction créatrice de l'Esprit à toute la création, au-delà de la vie donnée aux végétaux et aux animaux ; le souffle de Dieu (*ruah Elohim*) régnait à la surface des eaux (Gn 1, 2). L'Esprit de Dieu se présente comme un vent, de manière analogue à Ez 37, 9s.

Cette vision biblique de la vie est difficile à concilier au premier abord avec la conception de la vie fournie par la biologie. La vie est une fonction de la cellule vivante ou de l'être vivant qui se suffit à lui-même comme système ; il se nourrit lui-même et se reproduit.

La vie dépend d'une série de conditions pour apparaître. Un système vivant autosuffisant a essentiellement les caractéristiques d'autoalimentation (se nourrit lui-même), d'autosubsistance, d'autostabilisation (se maintient en vie quand les conditions externes changent), d'autoreproduction et d'autodéfense (il est pourvu d'un système immunitaire). L'apparition de la vie a nécessité la production du carbone ce qui a été le résultat dans l'histoire de l'évolution de l'univers de conditions cosmologiques très particulières liées à la taille de l'univers, à la durée de son évolution et des valeurs finement ajustées de toute une série de constantes physiques.

À première vue la comparaison entre les deux conceptions donne l'impression d'une stricte opposition entre la vision immanente moderne de la vie et l'explication de la vie procédant d'un principe transcendant comme exposé dans l'Ancien Testament.

Un examen plus attentif montre qu'il y là plus qu'une apparente opposition. D'une part, la perspective biblique reste entièrement ouverte à l'idée d'existence indépendante qui constitue la véritable essence du concept d'être vivant qui a la vie en lui-même. D'autre part, la biologie n'exclut pas quelque chose qui transcenderait la cellule vivante à partir de l'analyse de la vie. L'activité du système vivant est conditionnée par les exigences d'un environnement approprié. La science moderne ne peut rien dire sur la vie elle-même. Elle ne peut pas la définir. Elle ne peut pas expliquer ce qu'est la vie. Elle ne peut parler de la vie qu'à partir du non vivant, de l'existence de structures moléculaires très complexes qui sont apparues dans l'évolution.

Pour Pannenberg, il y a une correspondance entre une autotranscendance écologique et l'idée biblique d'une origine de l'Esprit pour la vie. L'autotranscendance est à la fois une activité de l'organisme et l'effet d'une puissance qui conduit continuellement cet organisme au-delà de ses limitations et lui accorde la vie. L'autocréation dépend de ce processus d'auto-transcendance. L'Esprit désigne la puissance dont dépend la vie ainsi que le contexte plus large de l'autotranscendance dynamique de la vie organique.

On trouve déjà chez Teilhard de Chardin, dans *Le Phénomène humain*, une conception similaire qui associe l'Esprit à une interprétation générale de la vie dans la vision qu'il a développée du processus d'évolution de la vie comme étant dirigé par une puissance spirituelle. L'Esprit est la puissance qui anime toute vie et n'est pas identique avec l'intelligence, la pensée (*nous*).

Teilhard de Chardin parle d'un contenu spirituel à tout phénomène matériel et maintient une correspondance entre le degré de complexité d'un phénomène physique et le niveau de sa spiritualité intérieure. Sa proposition la plus audacieuse consiste en la combinaison du contenu spirituel d'un phénomène naturel avec l'énergie qui se trouve derrière le processus naturel. En dernière analyse, Teilhard de Chardin suppose que toute énergie a un caractère spirituel. L'énergie se manifeste dans les interrelations des phénomènes physiques. C'est là que Teilhard de Chardin introduit sa fameuse distinction entre énergie tangentielle, ou force qui intervient dans toutes les interrelations des corps et énergie radiale qui explique l'autotranscendance des phénomènes vers une complexité croissante et une unité.

Teilhard ne conçoit pas l'énergie en termes de champ, mais bien en termes d'une réalité interne aux créatures. Par conséquent, le mouvement d'autotranscendance et toute la dynamique de l'évolution procède alors directement des corps finis et non pas d'un principe qui les transcende. Son point Omega qui représente pour lui à la fois le but du processus de l'évolution et son origine n'est alors plus, dans cette perspective de dynamique interne, que l'extrapolation de tendances inhérentes au processus de l'évolution, ou plus précisément à l'intérieur même des créatures qui évoluent.

Teilhard a décrit l'évolution comme étant l'œuvre d'un esprit qui transcende les entités individuelles et qui de manière créative et progressive unifie le monde. Mais cette vision de Teilhard ne peut pas entrer en concordance avec son idée d'une énergie interne aux créatures. S'il avait développé son concept d'énergie en termes d'un champ qui transcende les corps, il aurait pu développer son intuition du monde comme un processus d'unification créatrice par une dynamique spirituelle, de manière beaucoup plus convaincante[319].

L'Esprit, comme le présente la Bible, n'a pas le sens d'intellect mais bien de souffle de vie créatrice. L'être humain a besoin toute sa vie durant de ce souffle de l'Esprit et le retrait de ce souffle implique la mort de la créature. Le souffle de vie dont parle Gn 2, 7 ne peut être séparé de l'Esprit (*ruah*). Mais ce souffle de vie, l'action de l'Esprit, ne fait pas de cet Esprit un élément constitutif de la nature de l'homme. Il ne faut pas voir dans le souffle de vie transmis par l'Esprit divin une communication à l'homme de cet Esprit. L'action de l'Esprit détermine le caractère excentré de la vie. Le caractère d'excentricité spécifique de la personne humaine, l'aspect extatique de sa conscience, dépend de la force divine de l'Esprit qui agit dans les créatures[320].

L'Esprit est donc distinct de la réalité créée. L'action de l'Esprit dans l'homme n'est pas identique à sa raison. La raison humaine comme toutes les autres fonctions de la vie a besoin d'être actualisée par l'Esprit divin, ce qui n'exclut pas que la raison soit tournée vers cette actualisation et joue un rôle décisif pour le rapport de tout l'être humain à l'Esprit[321].

---

[319] PANNENBERG W, *Geist und Energie zur Phänomemologie Teihards de Chardin*, dans, *Acta Teilhardiana*, 8 (1971), p. 5-12.
[320] *ThS II*, p. 254.
[321] *ThS II*, p. 261.

« L'esprit humain n'est pas une réalité indépendante de par elle-même, mais est une simple participation à l'Esprit divin et elle est transitoire[322]. »

L'Esprit est à la fois transcendant et immanent dans l'être humain. Il est immanent car l'Esprit assure l'identité personnelle et l'accomplissement de la vie humaine. La caractéristique de transcendance suggère qu'il n'est pas nécessaire d'admettre une distinction fondamentale entre l'esprit humain et l'Esprit. L'aspect extatique et autotranscendant de toute expérience de l'esprit humain dénote la transcendance que Dieu accorde aux créatures. L'Esprit ne fait pas partie au sens strict de la créature de par sa nature immanente, mais la créature participe à l'Esprit en se transcendant elle-même, en étant élevée au-delà d'elle-même dans l'expérience extatique qui est l'œuvre de l'Esprit. L'esprit humain n'est pas identique à la raison, mais la raison humaine vient à la vie quand elle est touchée par l'Esprit[323]. L'Esprit rend donc compte à la fois de la transcendance du divin et de son immanence dans la création.

Comme nous l'avons déjà souligné comme caractéristique de la personne au chapitre I, point 1, l'œuvre de l'Esprit dans l'homme lui donne également sa personnalité au sens le plus profond de ce terme. La personnalité trouve son fondement dans la destination de l'homme et a affaire avec la plénitude totale de la vie individuelle à l'instant de son existence. Cette destination transcende toujours sa réalité empirique[324].

L'Esprit comme source de vie se caractérise aussi par son agir eschatologique, le don de la vie nouvelle et éternelle à la résurrection des morts. L'Esprit a ressuscité le Christ et l'a établi ainsi Fils de Dieu (Rm 1, 4). L'Esprit qui a ressuscité Jésus nous ressuscitera également d'entre les morts, comme le dit Paul en Rm 8, 11[325].

La vie nouvelle de la résurrection des morts est l'œuvre de l'Esprit divin (Rm 8, 11 ; 1, 4 ; 1 Co 15, 44s). Cette relation entre l'Esprit et la vie se trouve également en Ez 37, 5s dans la vision du prophète des ossements desséchés qui reprennent vie[326].

---

[322] PANNENBERG W, *The Working of the Spirit*, p. 17.
[323] PANNENBERG W, *The Working of the Spirit*, p. 20-21.
[324] *ThS II*, p. 271.
[325] « Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous. »
[326] « Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : Je vais faire venir en vous un souffle pour que vous viviez. »

Paul nous parle de notre mode de résurrection en 1 Co 15, 35ss. Le corps animal ressuscite comme corps spirituel qui a pour caractéristiques l'incorruptibilité, la force et la gloire. Il faut que l'être corruptible revête l'incorruptibilité et que le corps mortel revête l'immortalité (1 Co 15, 53). Il ne faut donc pas voir dans notre résurrection une négation de ce que nous sommes, l'annihilation de la vie et de la personne que nous incarnons. Pour Paul, il s'agira donc toujours de notre même corps mais qui doit revêtir par la résurrection l'incorruptibilité et l'immortalité.

La notion de corps spirituel signifie donc pour Paul qu'il y aura une nouvelle forme de vie qui ne sera plus séparée de l'Esprit divin, l'origine de la vie, mais qui restera dorénavant en unité avec cette origine. Par conséquent, Paul attend la nouvelle vie de la résurrection comme immortelle. Notre vie présente n'est pas immortelle car elle n'est pas en unité avec Dieu quoiqu'elle doive aussi son origine à l'Esprit de Dieu qui donne la vie. C'est l'idée que Paul se fait de l'être vivant dans l'ordre présent de la réalité ; il tire son origine de l'Esprit divin, le donateur de toute vie, mais c'est une réalité séparée qui s'éloigne de cette origine et est donc mortelle. Notre vie nouvelle sera en unité avec Dieu. Elle nous fera participer à la vie divine nouvelle et éternelle dans le Royaume de Dieu. C'est dans ce cadre que l'on doit interpréter d'autres distinctions que fait Paul entre l'humain et le divin, entre l'esprit humain ou raison (*nous*) et l'Esprit de Dieu[327].

3 – L'Esprit comme accomplissement de l'œuvre du Père et du Fils

L'Esprit habite dans le cœur des croyants. Il leur est communiqué après l'œuvre de réconciliation du monde accomplie par le Fils. Après sa Résurrection, le Fils envoie l'Esprit qui procède du Père[328].

[327] « Qui donc parmi les hommes connaît ce qui est dans l'homme, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, ce qui est en Dieu, personne ne le connaît, sinon l'Esprit de Dieu. » (1 Co 2,10-11).
[328] « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, il rendra lui-même témoignage de moi. » (Jn 15, 26).

L'Esprit éveille les cœurs à la louange de Dieu par la foi, l'espérance et la charité. Il apprend aux hommes à reconnaître Jésus comme le Fils du Père et que leur rédemption est en Jésus.

L'Esprit glorifie Jésus comme étant le Fils du Père et l'Esprit glorifie le Père et le Fils dans l'accomplissement de leur œuvre à laquelle il fait participer les croyants.

La Résurrection de Jésus a été accomplie par Dieu dans la force de l'Esprit. C'est l'action de l'Esprit, à l'origine de toute vie, qui a été décisive. L'ordination du Père et du Fils à l'Esprit est énoncée de manière claire dans les affirmations johannique sur la glorification du Fils par l'Esprit. De même que le Fils a glorifié le Père lors de son passage sur la terre en manifestant sa divinité (Jn 17, 4), de même l'Esprit glorifiera le Fils (Jn 16, 14). La demande de Jésus à son Père d'être glorifié sera accomplie par l'envoi de l'Esprit et par son œuvre. Jésus sera manifesté comme Fils par l'Esprit et c'est par l'Esprit qu'est accomplie la révélation du Père par le Fils. En glorifiant le Fils, l'Esprit glorifie aussi le Père et leur communion indissoluble[329].

C'est l'Esprit qui nous unit à Dieu aujourd'hui. L'Esprit poursuit l'œuvre du Fils et actualise son action. Les sections 3.1 et 3.2 vont montrer comme cette action s'exerce dans l'Église, dans le croyant et dans la communauté messianique, ainsi que la présence de cet Esprit dans les sacrements de l'Église.

3.1 - L'accomplissement de l'économie du salut dans l'Église par l'Esprit

L'Église comme œuvre commune du Fils et de l'Esprit

Il y a chez Pannenberg, une connexion très forte entre Christologie et pneumatologie dans sa conception trinitaire. Partout, l'œuvre de l'Esprit est intimement liée à celle du Fils, de la création au salut qui est l'accomplissement de la création dans l'eschatologie. Lors de la

[329] *ThS I*, p. 410.

création, par sa parole, le Fils est le principe qui donne forme tandis que l'Esprit est l'origine du mouvement et de la vie. Dans l'accomplissement eschatologique, l'Esprit donne la vie nouvelle éternelle et agit comme une puissance transformatrice qui permet la participation des créatures à la vie divine, tandis que le Fils est l'acteur du Jugement qui est le critère de l'appartenance ou non au Royaume de Dieu[330].

On découvre à chaque stade de l'économie du salut une réciprocité entre les deux et non pas une asymétrie qui survient si l'on adopte une théologie qui met un accent plus prononcé sur l'œuvre du Fils.

Le Christ reçoit l'Esprit à son baptême. L'Esprit le ressuscite des morts et le Ressuscité plein de l'Esprit vivifiant peut le communiquer aux autres qui sont en communion avec lui.

Il est difficile de dissocier l'œuvre du Fils et celle de l'Esprit en examinant l'ecclésiologie de Pannenberg, même si dans cette troisième partie nous mettons l'accent en priorité sur l'œuvre de l'Esprit.

L'Église est une création commune du Fils et de l'Esprit. Pour Paul, le Christ est le fondement de l'Église[331], selon le point de vue du rapport entre la fondation et la construction de Dieu dont les croyants sont les membres qui forment la communion de cette Église. Luc met l'accent dans son récit de la Pentecôte sur la fondation de l'Église par la puissance de l'Esprit. Les diverses représentations offertes par le Nouveau Testament ne sont pas homogènes mais elles doivent être lues de manière complémentaire.

Le Fils envoie l'Esprit en vue de la révélation du salut. L'Esprit glorifie Jésus comme le Fils du Père et fait connaître le Père dans les paroles et l'agir de Jésus. L'Esprit est donné au croyant individuel en vue de la communauté des croyants pour la fondation et la vie de l'Église. Le récit lucanien de la Pentecôte met l'accent sur le don de l'Esprit à la communauté des disciples en vue de la fondation de l'Église.

Tout concept théologique de l'Église doit intégrer ces deux aspects en vue d'une conception unifiée de la constitution de l'Église par Jésus-Christ et par l'action de l'Esprit.

---

[330] *ThS III*, p. 17.
[331] « Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus-Christ. » (1 Co 3, 11).

Une théologie qui accorde une part trop importante à l'œuvre du Fils pour la fondation de l'Église donnera trop d'importance aux structures ministérielles qui dérivent directement du Christ, comme c'est le cas pour l'ecclésiologie occidentale. Par ailleurs, le don de l'Esprit n'est pas disponible tel quel par l'église et par ses membres comme étant leur propriété, car il appartient à Jésus-Christ, le fondement qu'ils ont en dehors d'eux-mêmes[332]. L'œuvre de l'Esprit ne peut pas être vue comme formant à elle seule la constitution et la vivification de la communauté des croyants.

Pannenberg relie ces deux aspects en insistant sur l'Église comme étant le Corps du Christ, ce qui met en évidence son orientation christologique et également son orientation pneumatologique par l'aspect de communauté des croyants qu'elle implique.

L'Église, Corps du Christ

Une question difficile qui nous posons ici est celle du sens à donner à ce concept d'Église comme Corps du Christ, son corps mystique et son lien avec le corps spirituel de Jésus ressuscité ainsi que celui de la location actuelle de ce corps.

Pannenberg n'aborde pas ces questions dans les chapitres consacrés à la christologie dans sa *Théologie Systématique*. Nous y relevons la réflexion suivante en lien avec la finitude du Fils incarné[333]. Jésus est présenté comme celui qui a été obéissant jusqu'au bout à sa mission et se trouve confirmé dans l'acceptation de sa finitude de créature comme étant celui qui englobe la relation spécifique des humains au Père. Aucun être fini, pas même Jésus dans la continuation de sa finitude ne peut être *un* avec la réalité infinie de Dieu. Jésus ne pouvait être le Fils de Dieu si son existence finie s'était continuée de façon illimitée. Cela signifie que Jésus devait absolument mourir. C'est seulement en permettant à son existence finie d'être consumée par le service à sa mission, c'est-à-dire en mourant, que Jésus, en tant que créature finie, pouvait être transporté au-delà de sa propre finitude dans l'infinité de Dieu tandis que

[332] *ThS III*, p. 35.
[333] *ThS II*, p. 509.

son être fini devenait le paradigme du nouvel Adam, de l'être humain nouveau à l'image de Dieu.

Dans le chapitre XV consacré à l'eschatologie, nous trouvons la phrase suivante :

> « L'Église confesse – à l'encontre du monophysisme – que le Christ ressuscité est resté un être humain et donc un être fini distinct de la divinité, bien qu'il ne puisse plus mourir. Par suite de l'espérance chrétienne ; la même chose vaut pour les croyants qui auront part dans le futur à la vie nouvelle du Ressuscité[334]. »

Pannenberg relie alors, comme suite à cette réflexion, la distinction qui doit être faite entre finitude et mortalité. La mort n'appartient pas à la nature humaine en tant qu'elle concerne un être de finitude. La vie éternelle à la résurrection des morts nous fera participer à la vie divine tout en conservant le caractère de finitude de notre être.

Par la confession de l'Église que l'on a citée ci-dessus, on peut supposer que Pannenberg fait allusion au texte de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* de Pie XII du 29 juin 1943, qu'il cite dans la section relative au concept de peuple de Dieu en ecclésiologie[335].

Cette encyclique distingue le corps « mystique » du Christ de son corps physique présent dans l'Eucharistie et par conséquent l'idée de l'Église comme Corps mystique social du Christ est traité comme une métaphore.

Joseph Ratzinger s'est élevé dès 1956 à la suite d'Henri de Lubac et des travaux exégétiques d'Alfred Wikenhauser, contre la distinction entre le Corps mystique et le corps véritable du Christ[336]. Il en cite l'affirmation qui suit :

> « L'Église est le Corps du Christ et le redevient sans cesse à partir de l'Eucharistie. Dans l'Eucharistie, tous mangent un pain qui, de par son essence, est numériquement un : le Christ, qui ne se laisse pas assimiler à notre substance, mais au contraire nous assimile à son Corps et a fait de nous tous un unique Christ. « Puisqu'il n'y a qu'un seul pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps » (1 Co

---

[334] *ThS III*, p. 730.
[335] *ThS III*, p. 612.
[336] RATZINGER Joseph, dans *Das neue Volk Gottes ? Entwürfe zur Ekklesiologie*, 1969 ; trad. française de Robert Givord et Hélène Bourboulon, *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 5-21, spécialement p. 14.

10, 17a). « Puisque le repas eucharistique, par lequel nous sommes unis au Christ glorifié, crée ce Corps, celui-ci est justement le Corps mystique et sacramentel du Christ. Il faut souligner fortement que Paul pense, même ici, au Corps *du Christ*, non pas à une communauté, à un corps qui appartiendrait au Christ. C'est parce que les chrétiens ont part au pain unique dans lequel le Christ spirituel est présent, qu'ils deviennent *un* corps, qui est *son* Corps[337].»

Pannenberg traite plus loin ce problème de la réalité du Christ dans le chapitre consacré à l'eschatologie[338].

Le Crucifié a connu la résurrection en tant qu'individu unique, à la différence du reste des humains. La vie nouvelle qui lui a été donnée est reliée à la vie d'un ensemble, l'humanité nouvelle, pour laquelle il est l'auteur du salut et qui sera formée à son image[339]. Nous serons transformés dans la même image, et pas seulement dans une copie du Ressuscité. Pour Paul, le corps du Ressuscité n'est pas seulement la forme d'existence individuelle de Jésus, mais comprend au-delà de lui sa communauté et celle-ci est unie au Christ dans l'unité de son corps. Cette notion paulinienne est à chercher dans la tradition de la Cène. Jésus est aussi le Messie, le représentant de la communauté d'Israël.

Il en découle que la vie nouvelle de la résurrection est à comprendre comme dépassement de la séparation des individus les uns par rapport aux autres, sans que la particularité individuelle ne disparaisse. Pannenberg relie intimement la résurrection sociale générale de l'humanité avec celle de tous les individus qui la composent.

> « Cela vaut d'abord pour la corporéité du Christ ressuscité : si Jésus a donné sa vie pour le salut du monde, la vie nouvelle du Ressuscité ne peut avoir, même comme vie corporelle, une forme d'existence qui la séparerait des autres. Si les traditions des apparitions dans les Évangiles font se manifester le Ressuscité dans une corporéité individuelle, il y a là un aspect unilatéral qui a besoin d'être corrigé par l'idée paulinienne de l'Église comme Corps du Christ. Et il faut évidemment dire aussi, à l'inverse, que la réalité du Ressuscité ne disparaît pas dans l'existence de l'Église ... Par la distinction de la tête et du corps la différence individuelle de Jésus est maintenue par rapport aux siens sans nuire à l'unité avec eux dans la communion de son corps[340]. »

---

[337] WIKENHAUSER A, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, p. 112s.
[338] *ThS III*, p. 813 ss.
[339] « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit. » (2 Co 3, 18).
[340] *ThS III*, p. 816-817.

En conclusion, nous ne pensons pas trahir la pensée de Pannenberg en résumant comme suit la position qu'il a adoptée implicitement :

L'humanité de Jésus a part à notre finitude et rien de fini ne peut faire partie de l'infini. Le Fils du Père à la mort de Jésus est remonté s'asseoir à la droite de Dieu comme le présente l'Ascension. Jésus dans son humanité est ressuscité avec un corps spirituel comme décrit par Paul en 1 Co 15, mais Jésus ne ressuscite pas de la même manière que nous puisque nous ressusciterons chacun dans notre finitude et notre individualité spécifique. Par contre, Jésus est ressuscité non comme individu, mais en tant que Messie qui intègre toute la communauté humaine. On ne peut donc parler pour lui d'un corps spirituel individuel, celui de l'humanité de Jésus mort et ressuscité, car le Christ ressuscité est un corps social qui est l'Eglise et qui recouvre l'humanité tout entière, dont il est la tête et dont nous sommes les membres.

La continuité de l'œuvre de l'Esprit dans l'économie du salut

L'Esprit n'agit pas seulement de l'extérieur comme un champ invisible et insaisissable, mais il est donné aussi en propre comme un don. Le don de l'Esprit est eschatologique. Il a une fonction sotériologique comme anticipation de son effusion eschatologique et il est donné par Jésus-Christ en qui l'avenir eschatologique du salut est déjà survenu, de sorte que les croyants ont conscience que l'Esprit qu'ils ont reçu est celui du Christ[341].

Par ce don eschatologique de l'Esprit la participation des croyants à la vie éternelle leur est accordée et leur résurrection pour une vie nouvelle en communion avec Dieu leur est ainsi garantie. L'Esprit est communiqué par le Fils en même temps que la participation à sa filiation divine. La communication du don de l'Esprit par le Fils et son contenu eschatologique sont inséparables. Dans l'accomplissement eschatologique de la création, Dieu sera tout en tous par son Esprit. Par l'Esprit, les créatures trouvent leur autonomie dans leur relation à Dieu. Par le don de l'Esprit, l'Esprit s'investit dans les créatures pour rendre possible leur entrée autonome dans l'œuvre divine de réconciliation pour le monde. L'Esprit

[341] *ThS III*, p. 20.

qui repose dans les croyants est toujours davantage que le don, il est par excellence le mouvement extatique de la vie divine[342].

Ce don de l'Esprit n'est pas donné seulement au croyant individuel, mais il est orienté vers la constitution de la communauté des croyants en vue de la vie de l'Église.

L'Esprit qui est à l'œuvre dans l'eschatologie est le même Esprit que celui qui agit dans la création. Il y a une continuité entre l'ordre de la vie donnée dans la création et l'ordre de la vie nouvelle donnée dans l'Église. L'activité sotériologique de l'activité de l'Esprit est l'accomplissement de l'œuvre de l'Esprit dans la création. La signification de l'Esprit pour la vie de l'Église n'est déterminé correctement que si l'on prend en même temps en compte le lien entre l'œuvre de l'Esprit dans la création et dans l'eschatologie. On ne peut donc limiter l'agir de l'Esprit à la communion des croyants.

L'Esprit témoigne de l'accomplissement eschatologique de la vie humaine qui est déjà réalisé en Jésus-Christ. A la lumière de l'accomplissement eschatologique de la création, l'Esprit fait reconnaître la vérité universelle de l'envoi de Jésus et il le glorifie en tant que Messie et homme nouveau. L'agir spécifique de l'Esprit est toujours relié à Jésus et à l'avenir eschatologique de l'accomplissement du Royaume de Dieu déjà survenu en lui[343]. L'Église est l'anticipation du Royaume de Dieu dont elle est le signe. Elle en est seulement le signe car le Royaume de dieu n'en sera pas une prolongation ou une conséquence. L'accomplissement de la création dans le Royaume de Dieu sera une œuvre unique de Dieu qu'il manifestera lui-même à la fin des temps.

3.2 – L'œuvre de l'Esprit dans le croyant et dans la communauté messianique

L'agir de l'Esprit est extatique dans le croyant, mais également dans la vie de l'Église. La communauté de communion qu'est l'Église a son essence, non en elle-même, mais *extra se*, c'est-à-dire dans la chose qui se présente à elle, la venue du Royaume de Dieu. La venue de Dieu est déjà présente dans l'Église par la proclamation de la révélation de Jésus, venu de

[342] *ThS III*, p. 26.
[343] *ThS III*, p. 36.

Dieu pour nous et par la figure signifiante des sacrements. C'est par là que l'Esprit lui est accordé en tant que don de la fin des temps[344].

Dans son Ecclésiologie (au chapitre 13 de sa *Théologie Systématique*), Pannenberg clarifie la dialectique entre les dimensions individuelles et communautaires de l'Église en mettant l'accent sur la proclamation de l'Evangile et sur les sacrements car ils procurent la communion personnelle avec le Christ lui-même, ce qui implique la communion entre les croyants. L'unité de l'Église qui est sa caractéristique fondamentale est constituée par la communion des croyants dans la Cène du Seigneur et se fonde structurellement sur le baptême et la foi dans la proclamation de la Parole[345]. C'est par l'action de l'Esprit dans le concept d'Église que se trouve dépassée la tension entre individu et communauté, ainsi que celle qui existe anthropologiquement entre société et liberté individuelle. Le don de l'Esprit accorde à l'homme sa véritable liberté qui lui permet de se réconcilier avec Dieu en surmontant l'aliénation de sa propre identité et en se reliant fermement à ce qui est bon pour lui. Le don de l'Esprit assure au croyant un rapport filial à Dieu et fonde en même temps la communauté de communion des croyants dans l'unité du Corps du Christ.

L'agir de l'Esprit élève l'individu à une existence extatique *extra se* dans le Christ, qui est le lieu véritable de sa liberté qui vient de la foi et de sa communion avec les autres. Par la communauté ecclésiale et la foi individuelle, le salut futur est déjà présent dans l'Église comme anticipation de l'humanité nouvelle dans le Royaume de Dieu.

L'Amour de Dieu

« L'Amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit qui nous a été donné » (Rm 5, 5). Dans ce verset, l'Amour de Dieu doit être référé à Dieu même comme sujet. Il ne s'agit pas ici de l'amour que l'homme éprouve envers Dieu, mais de l'Amour dont Dieu nous a aimés. Dieu a tant aimé le monde qu'il nous a envoyé son Fils unique pour que nous vivions par lui (14Jn 4, 9). Cet Amour de Dieu nous est communiqué par l'Esprit qui en témoigne en

[344] *ThS III*, p. 184.
[345] *ThS III*, p. 147.

nous et nous rend capables d'agir. La liaison entre Amour et Esprit rend évident le caractère de puissance de cet événement qui nous assure notre communion avec Dieu[346].

Cet Amour de Dieu rend possible l'amour de la créature envers Dieu. Nous aimons Dieu en le laissant être Dieu en face de nous, comme Jésus a laissé son Père face à lui. Nous le laissons être notre Père et nous mettons en lui notre assurance et notre confiance.

Dans son amour envers Dieu, l'homme prend part à la vie trinitaire, à la communion trinitaire qui existe entre les trois Personnes. Par l'amour du prochain, l'homme participe au mouvement qui porte le Dieu trinitaire vers la création, la réconciliation et l'accomplissement du monde. L'amour du prochain découle de l'amour envers Dieu, de même que les œuvres de la Trinité économique découlent de la vie de la Trinité immanente. L'amour de Dieu et l'amour du prochain constituent deux manières de vivre la même réalité, à savoir cet Amour de Dieu répandu dans nos cœurs par l'Esprit[347].

Les effets produits par l'Esprit chez les croyants élevés à la participation à la vie divine ont été qualifiés par le mot de grâce dans la théologie traditionnelle. La grâce advient comme un don gratuit qui découle de la bienveillance de Dieu à l'égard de l'homme et elle est répandue en abondance sur la multitude selon Rm 5, 15.

La grâce est accordée comme un don. Cela ne signifie pas qu'il s'agit d'une grâce créée au sens d'une qualification surnaturelle de l'âme humaine comme soutenu par la scolastique latine. La grâce et le don sont identiques. C'est le Christ lui-même qui est le don accordé aux croyants. Cela vaut également pour l'Amour que l'Esprit répand en nos cœurs. C'est ce que signifie le génitif subjectif de l'expression « Amour de Dieu » de Rm 5, 5. Il s'agit de l'Amour que Dieu est lui-même.

Mais une représentation de l'Esprit en tant que don pose le problème de son inhabitation. C'est la structure extatique de la foi qui permet de comprendre que l'Amour de Dieu et l'Esprit répandus dans le cœur de l'homme ne font pas partie intégrante de sa réalité. Il s'agit d'un don qui est accordé à ceux qui croient en Jésus-Christ, car l'homme qui est lié par la foi en Jésus participe en lui de sa filiation dans son rapport au Père. Le croyant reçoit l'Esprit

[346] *ThS III*, p. 249.
[347] *ThS III*, p. 263.

comme un don dans la mesure où par la foi, il vit en-dehors de lui-même, en Jésus-Christ. Par cette élévation extatique en Jésus-Christ, l'Amour de Dieu nous renouvelle intérieurement à l'image du Christ, la destination qui ordonne l'homme à la ressemblance avec Dieu.

C'est dans l'histoire de Jésus-Christ que Dieu a montré aux hommes sa grâce et son Amour. La communication actuelle du don de la grâce n'est pas un phénomène distinct de la vie de Jésus. La grâce de Dieu est son Amour manifesté dans la vie de Jésus et les croyants participent à cet Amour en tant qu'ils sont compris dans cette histoire de Jésus. L'Esprit par lequel nous sommes dans le Christ et le Christ en nous est le même Esprit par lequel Dieu remplit nos cœurs. La grâce est Jésus-Christ lui-même auquel les croyants sont configurés par l'Esprit qui les introduit dans la relation filiale de Jésus au Père, les réconcilie avec Dieu et les rend participants à l'Amour de Dieu pour le monde[348].

Pour le croyant, la prière est l'expression la plus radicale de l'amour envers Dieu en réponse à l'Amour que Dieu a pour nous. L'Esprit seul peut donner à l'homme la capacité et la force de prier. La prière repose sur un don fait par l'Esprit aux croyants. Dans la mesure où l'Esprit fait participer l'homme à la filiation de Jésus, il donne au croyant la possibilité et la légitimité de prier Dieu comme Père et selon Jn 14, 13 tout ce que le croyant demande au nom de Jésus sera accordé, de sorte que le Père soit glorifié dans le Fils.

La prière de demande pour les autres est étroitement liée à celle adressée au Père car dans la prière chrétienne se manifeste concrètement la corrélation entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain.

La prière doit passer par des formulations expressément adressées à Dieu, que le chrétien s'isole dans le silence devant Dieu ou participe à une prière communautaire à des moments et en des lieux particuliers. Mais le chrétien est également exhorté à pratiquer la prière incessante qui est une disposition durable qui anime la vie de foi et imprègne toutes les activités particulières des croyants et si nous ne savons pas comment prier, l'Esprit vient toujours en aide à notre faiblesse et intercède pour nous en gémissements inexprimables (Rm 8, 26).

---

[348] *ThS III*, p. 274-276.

La présence de l'Esprit dans la vie de l'Église

Le baptême

La nouvelle naissance des croyants advient par le baptême. Le baptême incorpore l'individu à la communauté ecclésiale.

Le baptême a un effet durable, un caractère permanent même si son appropriation par l'individu peut faire défaut ou bien même si le fait d'avoir été baptisé sombre dans l'oubli. Le baptême formulé au nom des trois Personnes de la Trinité constitue définitivement l'individu dans sa relation à Dieu.

Le baptême est lié au don eschatologique de l'Esprit par lequel la vie nouvelle de la résurrection de Jésus est déjà présente et son accomplissement assuré. Par le baptême, la communion du chrétien à la mort et à la résurrection du Christ devient une participation réelle à cet événement comme l'explique Paul en Rm 6, 3-5.

Le baptême est une action signifiante, un signe de la proximité de Dieu. C'est un sacrement en tant que signe efficace. Il opère en tant que signe ce qu'il représente, mais la réalisation qu'il préfigure demande à distinguer de son accomplissement eschatologique la participation actuelle des croyants au salut. Cela est lié au fait que la communion au Christ est fondée en-dehors de nous-mêmes, au Christ auquel renvoie cette action signifiante.

Le signe n'indique pas seulement la chose signifiée mais il permet aussi de suivre la direction qu'il indique. Pour le baptême la fonction du signe advient par la foi. La foi qui confesse Jésus-Christ actualise la relation avec lui et le chemin de cette relation qui est représentée sous forme de signe par le baptême. L'existence du chrétien entre son baptême et sa mort devient l'accomplissement de ce qui a été anticipé symboliquement dans son baptême, une mort avec le Christ et, par l'Esprit, la naissance d'un homme nouveau dans lequel la vie du Ressuscité agit déjà. Le baptême est à comprendre comme une anticipation de

la mort à venir du chrétien. Il renvoie donc à toute la vie terrestre du chrétien et est donc en cela unique et non réitérable[349].

La confirmation

La signification du baptême est appropriée et conservée par la foi. Le baptême comme action signifiante vise la foi du baptisé sans la présupposer toutefois, puisque la foi en elle-même ne peut qu'accepter le baptême. Il est donc légitime de baptiser des enfants. D'ailleurs, le baptême ne garantit en rien la persévérance dans la foi dans la vie ultérieure du chrétien.

Le délai qui sépare le baptême d'un enfant et sa confession de foi personnelle dans l'union à Dieu opérée par le baptême justifie le rite de la confirmation comme sommet de l'action baptismale. Ce rite consiste en une onction et l'imposition des mains. L'onction sur le front scelle la participation du baptisé à l'onction du Christ (2 Co 1, 21 ; 1 Jn 2, 20-27) par laquelle était constitué son titre de Messie. C'est également le signe de la transmission de l'Esprit par l'imposition des mains.

La confirmation a ainsi pour fonction de renforcer la foi du baptisé de même que sa participation à l'envoi de l'Esprit et à ses dons. La reprise de la confession baptismale par le confirmand signifie le commencement de l'appropriation autonome de la foi dans laquelle il a été baptisé. C'est une étape dans le processus d'appropriation du baptême dans la foi et qui doit durer toute la vie[350].

Le repas eucharistique

La communion des croyants est liée à leur participation au repas du Seigneur qui assure à chacun sa communion à Jésus-Christ. Le baptême est le fondement unique de la communion de l'individu à Jésus-Christ, tandis que la participation à la célébration eucharistique est la garantie de conserver cette union.

[349] *ThS III*, p. 328 s.
[350] *ThS III*, p. 361ss.

Le dernier repas de Jésus avec ses disciples était une anticipation sous forme de signe du Royaume de Dieu. On a vu la communauté des disciples de Jésus dans ce dernier repas comme l'origine de l'Église elle-même. L'idée de Nouvelle Alliance que Dieu scellera par le sang de Jésus constitue la communauté durable des disciples, une communauté ouverte, étendue à tous ceux qui prendront part au repas de Jésus en vue de la participation au Royaume de Dieu (Lc 22, 28-30).

La présence du Royaume de Dieu et l'accomplissement de toute la communauté humaine qui ont été implicitement présents dans le repas d'adieu de Jésus se réalisera après Pâques par le don de l'Esprit. La liturgie eucharistique de l'Église n'est pas un simple repas de commémoration du dernier repas mais en raison de la présence du Christ ressuscité par l'Esprit, elle est signe et instrument de la vocation eschatologique de l'humanité à la communion dans le Royaume de Dieu. Cette liturgie fait de l'Église une communauté de communion eschatologique. Les chrétiens s'y trouvent unis en communion dans l'unité du corps du Christ par la communion avec Jésus-Christ que chacun reçoit sous la forme du pain et du vin[351].

L'anamnèse et l'épiclèse, le mémorial de l'institution et la demande de la venue du Christ respectivement, caractérisent la forme liturgique de la célébration de la Cène. L'anamnèse n'est pas seulement un acte de mémoire humaine d'un événement passé, celui du repas du Seigneur dont il a demandé de faire mémoire (1 Co 11, 24 ; Lc 22, 19), mais est une re-présentation du Christ lui-même par son Esprit. Il s'agit bien d'une œuvre de l'Esprit du Christ dans les croyants. L'Esprit donne aux croyants de se souvenir de Jésus et de ses paroles. L'Esprit glorifie Jésus (Jn 16, 13s) et par l'anamnèse de la liturgie, le Seigneur se rend présent lui-même par l'Esprit[352].

Le Seigneur se rend présent comme le Ressuscité, mais cela n'advient pas seulement par le mémorial des hommes. L'anamnèse doit faire place à une prière de demande de la venue du Seigneur en vue de la communion du repas comme anticipation du Royaume de Dieu qui vient. Cet appel est fait par une invocation à l'Esprit qui assure la présence du Seigneur dans le pain et le vin. Par le lien entre anamnèse et épiclèse, le Christ ressuscité est rendu présent.

---

[351] *ThS III*, p. 393-394.
[352] *ThS III*, p. 413-414.

L'Esprit rend réellement présent le Christ crucifié et ressuscité et accomplit les promesses des paroles de l'institution.

L'Esprit rend également les chrétiens capables d'élever leurs cœurs et de rendre grâce à Dieu pour le sacrifice de son Fils. Les chrétiens rendent également grâce à Dieu pour leur propre existence et les dons de sa création. Ils sont également transformés, comme le Christ l'a été par la puissance de l'Esprit, pour une vie nouvelle vers laquelle ils s'avancent en attendant la transformation de leur vie terrestre en la vie éternelle donnée par l'Esprit de Dieu.

3.3-L'œuvre de l'Esprit dans l'accomplissement eschatologique

L'agir de l'Esprit est fondamental pour l'événement eschatologique du salut lors de la résurrection des morts. L'Esprit rend capable de se juger soi-même. L'Esprit est l'origine de la vie nouvelle et éternelle mais il est aussi organe du jugement. L'idée d'une transformation de la vie terrestre dans la résurrection avec le corps spirituel dont parle Paul (1 Co 15, 51 s.) est liée à l'idée du jugement. Pannenberg met en évidence l'universalité de la possibilité du salut éternel et considère la condamnation éternelle comme un cas limite sans adopter pour autant l'universalité du salut.

L'aspect le plus important en relation avec la compréhension de la transformation est lié à l'agir de l'Esprit pour la glorification qui se manifeste comme participation à la gloire de Dieu.

Lors de l'accomplissement final, les créatures glorifieront Dieu par la louange de Dieu dans l'Esprit. En agissant ainsi les créatures se différencient elles-mêmes de Dieu et participent par là à la vie de Jésus qui de la même manière, lors de sa vie terrestre, a permis à Dieu d'être Dieu par son autodistinction d'avec lui.

Pannenberg relie cela à un concept de glorification mutuelle : la glorification de Dieu par les créatures qui laissent Dieu être Dieu, par la louange de Dieu et la glorification des créatures par Dieu, dans la transformation de leur être qui les rend capables de participer à la gloire éternelle de Dieu. Ces deux aspects sont l'œuvre de l'Esprit.

« Mais c'est en nous souvenant de la présentation qu'en donne l'évangile de Jean que nous sommes conduits au plus profond de cet événement : une telle glorification réciproque désigne la relation entre le Père et le Fils. Le Fils a glorifié le Père (Jn 17, 4) par l'annonce de la souveraineté de Dieu. Il prie alors le Père de le glorifier en reprenant la communion toute première avec le Père (Jn 17, 5). Par là, et par la communion des croyants à la gloire commune du Fils et du Père (Jn 17, 22), la glorification du Père par le Fils trouvera son accomplissement. Mais cet événement passe par l'agir de l'Esprit qui glorifiera le Fils auprès des croyants (Jn 16, 14) dans la mesure où il leur rappellera Jésus et son message (et par là le Père)[353]. »

La glorification des croyants, leur transformation par la lumière de la gloire divine, les attire dans la communion éternelle du Père et du Fils dans l'Esprit pour participer à la vie éternelle du Dieu trinitaire.

[353] *ThS III*, p. 812-813.

CHAPITRE III – REPRISE DES CONCEPTS ONTOLOGIQUES

Introduction

Dans les deux chapitres qui précèdent, nous avons tenté de dégager, à partir de l'œuvre de Wolfhart Pannenberg, et plus spécialement à partir de sa *Théologie Systématique*, l'identité de Dieu. Comme nous l'avons déjà écrit dans notre introduction, nous partageons plusieurs conceptions qu'il a développées pour les principaux traités de la dogmatique chrétienne. Nous devons souligner aussi la cohérence globale et constante de sa pensée tout au long de son œuvre abondante, même si la formulation qu'il en donne se précise différemment au cours du temps. Sa formulation de la doctrine de Dieu ne s'est précisée qu'assez tard et n'apparaît de manière exhaustive que dans sa *Théologie Systématique*. La doctrine trinitaire qu'il développe lui permet alors de conceptualiser de manière neuve une série de concepts qui avaient jalonné l'ensemble de son œuvre. Cette remarque vaut principalement pour ses concepts métaphysiques. L'insistance prise dans des essais antérieurs relativement à son ontologie du futur est reprise différemment et de manière plus systématique dans le cadre des développements de sa doctrine trinitaire.

Par contre, nous n'avons pas mis l'accent dans notre travail sur ses développements relatifs à sa philosophie de l'histoire, la manière dont il a développé l'aspect temporel de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Nous n'avons pas examiné non plus ses conceptions sur l'historicité de la Résurrection du Christ qui ont fait l'objet de nombreuses critiques lors de leur parution. Nous avons uniquement souligné ce qui nous a semblé important de relever dans son œuvre pour dégager une identité de Dieu et ce que nous avons sélectionné de sa christologie dans ce but n'en offre qu'une image partielle. Nous n'avons pas insisté non plus sur les nombreux essais qu'il a consacrés au dialogue religieux avec les sciences qui ont eu beaucoup d'importance tout au long de ses recherches. Nous avons limité cet aspect à la

présentation de deux concepts-clés dans sa présentation de Dieu, ceux de contingence et de champ de l'Esprit divin[354].

Par ailleurs, Pannenberg inscrit sa doctrine de Dieu (cela vaut également pour les autres chapitres de sa *Théologie Systématique*) dans une ontologie où l'on peut relever deux concepts essentiels : une ontologie du tout et une ontologie eschatologique[355].

Ces deux thèmes vont faire l'objet d'un examen critique dans les deux parties qui constituent notre troisième chapitre.

Les grandes orientations de l'ontologie développée par Pannenberg sont résumées dans son ouvrage *Métaphysique et idée de Dieu* qui reprend les textes des conférences qu'il a données à l'époque de la rédaction de sa doctrine de Dieu dans le premier tome de sa *Théologie Systématique*. Cet ouvrage est un complément indispensable à la lecture de la *Théologie Systématique*.

« Dieu détermine toutes choses » est un concept clé dans la pensée de Pannenberg. Il s'agit là d'une définition nominale du Dieu créateur. Pour Pannenberg, la tâche de la théologie ne se limite pas à sa liaison à une tradition religieuse donnée (par exemple, la révélation de Dieu en Jésus-Christ attestée par l'Écriture) mais doit aussi inclure un engagement universel avec la totalité de la vérité. La vérité est une. Cette idée prend sa source dans l'idée de l'unité de la vérité de la pensée grecque et la vérité de Dieu englobe toutes les autres vérités. La foi ne peut pas être le seul fondement de la vérité. L'hypothèse de l'existence de Dieu comme déterminant tout est pour lui un argument fondamental pour affirmer la nature de la réalité comme étant une totalité.

---

[354] L'importance de ces deux thèmes a été mise en exergue par Philip Hefner dans son article : *The Role of Science in Pannenberg's Theological Thinking*, dans Zygon, 24 (1982). Les phénomènes de contingence et de champ ont reçu de Pannenberg un sens théologique par lequel ils deviennent signes du caractère eschatologique de la création. Ce point de vue est présenté, entre autres, par Stanley Grenz dans son article : *«Scientific» Theology/ «Theological» Science : Pannenberg and the Dialogue between Theology and Science*, dans Zygon, 34 (1999), où il confirme que Pannenberg a essentiellement établi un pont entre science et théologie via l'idée de contingence et de champ. C'est dans l'optique développée par Pannenberg que nous avons examiné ces deux concepts dans nos deux chapitres précédents.

[355] Pour la bonne compréhension de ces deux aspects fondamentaux majeurs de la pensée de Pannenberg, nous ne saurions assez recommander la lecture de l'ouvrage : MOSTERT Christiaan, *God and the Future ; Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London, T & T Clark, 2002. L'auteur y présente successivement l'influence de la littérature apocalyptique juive sur la pensée de Pannenberg, l'ontologie du tout, le Dieu du futur et la lecture trinitaire de ces concepts, en parcourant tous les essais importants dans l'ensemble de l'œuvre de Pannenberg jusque et y compris sa *Théologie Systématique*.

Pour Pannenberg, le monde et son histoire constituent une totalité, ce qui est une hypothèse de base essentielle pour comprendre le sens définitif et l'unicité de la réalité. Le sens de l'histoire ne sera donné qu'à son terme. L'accomplissement de la création nécessite cette fin de l'histoire pour permettre la venue définitive du Royaume de Dieu et la résurrection collective de toute l'humanité.

Le monde constituant une totalité et la fin de l'histoire étant un accomplissement, cela exige, par définition, que le monde ait un commencement et une fin. Mais doit-on nécessairement déduire cela de la définition d'un Dieu qui détermine tout ? Nous estimons que ces hypothèses fondamentales de commencement et de fin du monde sont loin d'être évidentes.

Nous allons envisager ces hypothèses dans la première partie de ce chapitre et examiner les implications que leur révision (à savoir un monde sans commencement ni fin) peut avoir pour l'identité de Dieu comme créateur du monde ainsi que pour l'eschatologie développée par Pannenberg dans le chapitre 15 de sa *Théologie Systématique*.

L'ontologie eschatologique, l'ontologie du futur, que développe Pannenberg a des conséquences importantes sur des points essentiels tels que l'anticipation de l'essence de l'être avant le terme eschatologique. En ce qui concerne la doctrine de Dieu, Pannenberg, dans le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique, voit la divinité de Dieu mise en jeu au cours de l'histoire du monde et réalisée seulement au terme de l'histoire. Dieu a créé le monde librement. Dieu s'y implique totalement et l'histoire du monde est aussi l'histoire de Dieu. Cela a pour conséquence fondamentale qu'il existe un devenir en Dieu qui ne se réalise qu'au terme.

Le concept d'anticipation est d'une importance fondamentale dans la métaphysique que développe Pannenberg. Ces concepts d'anticipation et de devenir en Dieu posent question et font l'objet de la seconde partie de notre chapitre critique. La question de l'immutabilité de Dieu y sera examinée également car ce concept synthétise l'ensemble des questions que nous nous posons à propos de l'ontologie eschatologique de Pannenberg.

La thèse que nous défendons et dont le développement fait l'objet de notre troisième chapitre consiste à montrer que la doctrine de Dieu de Pannenberg, synthétisée dans les deux chapitres précédents, est encapsulée dans deux concepts ontologiques fondamentaux dans sa pensée, une ontologie du tout et une ontologie eschatologique, qui ont un intérêt épistémologique certain dans le développement et la cohérence de la présentation de la pensée de Pannenberg mais qui n'ont pas, à notre avis, de réelle consistance ontologique.

Il en résulte des divergences par rapport à l'image de Dieu donnée par Pannenberg concernant des points relatifs au Dieu créateur et au Dieu de l'eschatologie et nous les présentons dans la première partie de ce chapitre. D'autres divergences concernent l'immutabilité de Dieu ainsi que les concepts d'autorévélation et d'identité entre Trinité économique et Trinité immanente comme développés par Pannenberg. Nous ne pouvons pas non plus souscrire à la vision du Dieu du futur, du Dieu en devenir, qui résulte du concept d'anticipation que Pannenberg a développé. Ces divergences seront présentées dans la deuxième partie de notre chapitre trois. Leur examen pourra nous ouvrir également à un élargissement de la conception de l'identité de Dieu.

CHAPITRE III : PARTIE 1 – L'ONTOLOGIE DU TOUT

1. Commencement et fin de l'univers

1.1 – Un univers sans commencement

1.1.1 – Creation *ex nihilo*

La doctrine chrétienne traditionnelle de la création *ex nihilo* prend son fondement dans le texte de 2 M 7, 28 : «Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien et que la race des hommes est faite de la même manière.»

Cette formulation n'impliquait pas encore l'exclusion d'une formation à partir d'un matériau préexistant. Elle affirme seulement que le monde n'était pas là auparavant.

C'est principalement avec Irénée de Lyon que la doctrine traditionnelle s'est imposée dans la patristique chrétienne. Dieu ne produit pas à partir de la matière comme les artistes humains, mais il crée à partir de rien et il crée ce qu'il veut, y compris la matière[356].

On a vu au chapitre précédent l'origine trinitaire de l'acte de la création ; l'acte libre de l'amour du Père qui suscite une réalité différente de lui, l'autonomie des créatures basée sur l'autodistinction du Fils et l'œuvre de l'Esprit, origine de la vie.

[356] IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, II, 1, 1.

La doctrine chrétienne fonde l'existence du cosmos et son unité à partir du Dieu unique. La volonté divine est dans la création le fondement ultime de l'existence et de l'unité du monde.

L'expression creatio *ex nihilo* signifie que Dieu n'a pas fait le monde à partir d'un matériau préexistant, mais l'a appelé à l'existence par sa parole comme expression de sa volonté toute puissante.

Pour Pannenberg, le concept de monde et la pensée d'un Dieu unique comme origine du monde et de son unité sont liés. L'unité du monde est fondée sur un Dieu unique. Cette unité du monde va pour lui de pair avec la totalité de la réalité.

Une remarque fondamentale s'impose d'emblée à la lecture de ces affirmations. La création reste, bien entendu, un concept essentiel, mais telle que définie ci-dessus elle constitue un sérieux défi pour notre imagination.

Dans le discours courant, voire même dans des textes sacrés, ou dans des ouvrages de théologiens ou de philosophes, on rencontre une phrase du type suivant pour exprimer notre compréhension de la création du monde par Dieu : « Tout d'abord, il n'y a rien à l'exception de Dieu et Dieu appelle 'un jour' le monde à son existence. Par sa puissance, Dieu crée le monde et c'est le premier jour. »

Dans son ouvrage consacré à une analyse de l'idée de création, A. D. Sertillanges[357] met en cause cette phrase comme constituant une « effroyable imagerie d'Épinal », métaphysiquement parlant et du point de vue du langage formel. Cette conception de la création déplace et escamote la question essentielle qui est d'envisager la création comme une question de dépendance et non pas comme une question de commencement.

[357] SERTILLANGES A D, *L'idée de Création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945. Sertillanges a réalisé la traduction du traité de la création de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin : *Somme théologique, La Création :* I[a], Q44-49, Paris, Desclée & Cie (Editions de la Revue des Jeunes), 1927, ainsi que les notes explicatives et renseignements techniques qui y correspondent.

L'expression « tout d'abord » désigne un temps. Mais de quel temps parle-t-on ? Il n'y a pas deux temps, le temps avant l'existence du monde suivi du temps du monde qui viendrait lui succéder.

Dire ensuite qu'il n'y avait rien avant la création, c'est supposer au rien une position. Mais le rien n'est rien et il n'occupe rien. Le rien n'est rien, par définition. Comment pourrait-il sortir quelque chose de rien, à moins de postuler qu'il y a déjà potentiellement en lui ce quelque chose, mais alors il n'est pas rien ?

On ne peut pas dire non plus que la création a eu lieu un jour, le premier jour. Le monde a toujours existé, car il n'y a pas de jour où il n'ait pas existé. Pour l'ensemble du monde, il n'y pas de durée antérieure pendant laquelle il n'existait pas et le tout du monde comporte aussi le tout de la durée[358].

Pour éviter de lier systématiquement la création à une impensable succession de l'être au néant, Sertillanges va déplacer le concept de création en le centrant sur l'être créé. La création doit être envisagée comme une relation et la création c'est l'être même des créatures en tant que dépendant de Dieu[359]. La création est le rapport de la créature avec Dieu et pour cela la créature doit exister au préalable. L'existence de l'être précède la relation dans cette optique. Le monde est antérieur en existence à sa propre création.

1.1.2 – Révision du concept de création

La création doit être redéfinie en termes de relation et non pas comme un acte de Dieu. Paul Clavier a réhabilité dans un article récent[360] l'importance des commentaires apportés par A. D. Sertillanges à la doctrine de la création de Thomas d'Aquin.

---

[358] SERTILLANGES A D , L'idée de Création , p. 12.
[359] SERTILLANGES A D , L'idée de Création , p. 56.
[360] CLAVIER Paul, *Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96 (2012), p. 493-511. On consultera également ses articles : *The Rationality of Creation out of Nothing*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 90/2 (2014), p. 257-268, ainsi que *La création ex nihilo : un concept inanalysable ?*, dans *Théorèmes*, 2 (2012).

La création ne peut être un événement, un fait qui aurait surgi. Mais il n'y a rien dont le monde ait pu surgir. Surgir du néant ou ne pas surgir du tout expriment la même chose. Une succession dont un des deux termes est le rien est une aberration manifeste. On ne peut faire succéder le monde au néant ; le néant ne peut rien précéder et au néant rien ne peut suivre. Le monde n'a pas commencé dans le temps ou avec le temps. Le monde n'existe que dans le temps et dans la durée. Il est de durée infinie en interprétant cette expression comme une régression sans arrêt. Il n'y a pas de point à l'infini dans cette durée. Chaque instant aussi éloigné soit-il de notre instant présent vers l'avant ou vers l'arrière est toujours suivi ou précédé d'un autre nombre de jours finis sans qu'il y ait d'arrêt ni dans un sens ni dans l'autre[361]. Le passé n'a pas commencé et l'avenir ne doit jamais finir. Il n'y a d'avant ou d'après que par rapport à n'importe quel moment présent fixé arbitrairement sur la ligne du temps. Il n'y a pas d'avant au monde ni d'après non plus. Nous sommes en présence d'une durée incommensurable. L'idée de création et celle de commencement sont totalement indépendantes.

La création n'est pas :

- un agencement, une mise en ordre à partir d'un chaos primitif.

- un acte qui se situerait dans le temps ou qui serait concomitant à la création du temps.

- un acte qui aurait eu lieu à un moment donné antérieur, dans l'éternité de Dieu.

- un acte divin qui inaugure quelque chose qui succède à une 'non action' de la part de Dieu.

- une venue à l'être, une fabrication, une production, un ouvrage[362].

On ne peut pas parler de création comme d'un passage d'un état à un autre, ni en termes de changement ou d'une transformation.

Comment dès lors définir la création ?

[361] SERTILLANGES A D, *L'idée de Création*, p. 11.
[362] SERTILLANGES A D, *L'idée de Création*, p. 43.

Puisque comme nous l'avons souligné avec insistance, il ne peut y avoir aucune antériorité par rapport à la réalité totale, il ne reste dès lors qu'à définir la création au départ de la réalité elle-même et adopter une définition relationnelle de la réalité par rapport à Dieu. C'est la solution qu'adopte Thomas d'Aquin. Le monde est antérieur en existence à sa propre création et la création peut être définie comme une pure relation de dépendance par rapport à Dieu. Thomas d'Aquin exprime cela de la manière suivante dans sa *Somme contre les Gentils* :

> « … combien vaine est la prétention de ceux qui attaquent la création par des raisons tirées de la nature du mouvement ou du changement, disant que la création, comme les autres mouvements ou changements, doit se produire en quelque sujet, et que le non-être doit être changé en être, de même que le feu se transforme en air.
>
> La création, en effet, n'est pas un changement, mais la dépendance même de l'être créé par rapport au principe qui l'établit dans l'être. Elle appartient donc au genre relation. Rien n'empêche, par conséquent, qu'elle ne soit dans l'être créé comme dans un sujet[363]. »

La création est donc une relation unilatérale de dépendance du monde par rapport à Dieu. Elle n'est définie que dans un sens unilatéral du monde vers le Créateur, ce qui permet de maintenir le caractère totalement libre, généreux et non nécessaire de la création du point de vue de Dieu.

On retrouve cette même conception dans la *Somme théologique* :

> « Il demeure donc que la création, dans la créature, n'est qu'une certaine relation au Créateur comme au principe de son être[364]. »

Si c'est ce rapport qui est la création, la création vient donc dans l'ordre de l'être après la créature. C'est le monde renversé :

> « Dans la création, le non étant ne se comporte pas comme recevant l'action divine, mais c'est ce qui a été créé [qui reçoit] (De Pot. q.3, art. 3, ad 1)[365]. »

---

[363] THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993, livre deuxième, 18, p. 201.
[364] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I[a] Q45 a3, resp., p. 42.

« Il semble que Sertillanges veuille insister sur l'autonomie de la créature, à laquelle reviendrait d'abord l'existence, puis seulement après, si l'on ose dire, l'existence par autre chose (esse ab alio). Pour être reconnu comme créature, il faut d'abord être reconnu comme existant. Pour être dépendant, il faut d'abord être. Tant qu'on n'existe pas, on n'est pas créé. Il faut donc être pour être créé. Si être est une condition nécessaire pour être reconnu comme être dépendant d'un créateur, alors on peut bien dire que l'être, qui est effet de l'action créatrice, précède en quelque sorte l'action de Dieu[366]. »

Dans la création, comme il n'y a aucune matière à transformer, comme la création est définie comme sans changement, ni transformation, il n'y a pas de génération et la relation de dépendance du créé est tout ce qui reste et demeure dans le sujet qu'elle affecte.

On peut dégager deux caractères essentiels de cette conception de la création :

- La créature dépend totalement de Dieu. Il s'agit d'une relation unilatérale de dépendance totale. L'expression de *creatio ex nihilo* trouve alors un sens qu'on ne lui donnait pas spontanément, à savoir que la créature est néant par elle-même, mais non pas en elle-même.

- La créature étant antérieure à sa création, on trouve également là une affirmation de sa parfaite autonomie face à Dieu et la création manifeste l'amour et le respect de Dieu pour le fonctionnement de l'Univers et la liberté de ses créatures[367].

1.1.3 – Implications de la redéfinition du concept de création

Le commencement du monde

[365] THOMAS D'AQUIN, *De Potentia, Questions disputées sur la Puissance* ; I Q1 à 3, Paris, Presses Universitaires de l'IPC, 2011.
[366] CLAVIER Paul, *Le chassé-croisé de la Création*, p. 506.
[367] SERTILLANGES A D, *L'idée de Création*, p. 61.

Les questions relatives au commencement du monde et à sa création sont indépendantes, comme nous l'avons vu. Le monde à défaut d'avoir été créé *ex nihilo*, du moins issu du néant comme interprété dans une tradition théologique, serait-il néanmoins *ab aeterno* ou aurait-il néanmoins un commencement? Il s'agit là d'une question disputée.

Paradoxalement, en ce qui concerne le monde, il n'y a pas de contradiction à dire qu'il a toujours existé et qu'il a aussi un commencement ! C'est ce que Augustin explique pour le cas des anges[368] :

> « Saint Augustin déclare que Dieu a une priorité sur les anges dans l'ordre de la durée, et qu'il existe avant eux dans ce sens là. Mais ce n'est point qu'il les précède en une durée qui leur soit commune. Ce n'est point qu'il ait existé d'abord sans eux et ensuite avec eux. Saint Augustin nie que Dieu ait jamais existé sans les anges. Car il les précède, dit-il, non par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe. C'est-à-dire que la différence des durées angéliques et de la durée divine n'est pas une différence de longueur mais de nature. Ce n'est pas une différence quantitative, mais qualitative. La durée des anges est successive ; la durée de Dieu est fixe, et ce n'est pas en arrière qu'elle prend ses avantages, mais au-dessus[369]. »

Dieu n'a jamais été sans les anges, mais cela ne signifie pas que les anges aient existé *ab aeterno*. Cela signifie que Dieu les crée éternellement. Thomas d'Aquin exprime cela de la manière suivante :

> « On dit que les anges ont toujours existé, non parce qu'ils ont existé éternellement, mais parce qu'ils ont existé de tout temps ; parce que, quand il y eut le temps, les anges existèrent. Et de cette manière, même les créatures corporelles ont toujours existé aussi[370]. »

On peut appliquer ce même raisonnement à l'échelle de l'existence du monde. Le monde a toujours existé, ce qui ne signifie pas qu'il ait existé *ab aeterno*, mais bien qu'il a existé durant tout le temps qui existe, et qu'il n'y a aucun temps où il n'ait pas existé.

Néanmoins, pour Thomas d'Aquin, la démonstration d'un commencement du monde n'est pas une chose acquise :

---

[368] AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XII, XV.
[369] SERTILLANGES A D, *L'idée de creation*, p. 13.
[370] THOMAS D'AQUIN, *De Potentia*, Q3 a18 ad 20.

> « La foi seule établit que le monde n'a pas toujours été, et l'on n'en peut fournir de preuve démonstrative, ainsi que nous le disions plus haut du mystère de la Trinité … On ne peut donc pas démontrer que l'homme, le ciel, ou la pierre n'ont pas toujours existé[371]. »

Thomas d'Aquin a insisté à de nombreuses reprises sur l'impossibilité de démontrer qu'il y a un commencement au monde. La démonstration d'un commencement du monde n'a pas de sens que ce soit sur le plan scientifique, philosophique ou théologique. Il s'agit, comme le dit Thomas d'Aquin, d'une vérité de foi qui n'est pas accessible par des raisons démonstratives.

Il est intéressant de noter que dans sa démonstration des « cinq voies » pour parler de l'existence de Dieu, Thomas d'Aquin ne nie pas la possibilité d'avoir une régression illimitée dans le passé pour une chaîne de causalité, mais pour remonter vers la cause première il faut quitter la ligne du temps et s'élever directement à la verticale vers l'éternité de Dieu.

Par exemple, plus près de nous, la croyance en une durée infinie du monde vers l'arrière est une chose acquise pour Teilhard de Chardin et on rencontre également cela dans la théologie du *Process*. Pour Whitehead, l'univers (le domaine du fini) et Dieu (l'infini) sont coéternels.

Ce qui nous semble vrai, en tout cas, c'est qu'il n'est point de durée hors celle du monde lui-même. La création du monde ne peut être un événement. Il n'y a pas de durée antérieure. Dans l'hypothèse d'une éternité du monde, il n'y a pas de point de départ pour la durée. L'expression *ab aeterno*, si on l'admet, ne désigne pas une position première, mais doit être comprise dans le sens de régression illimitée.

Par ailleurs, le problème ponctuel de commencement du monde est de peu de poids face à celui du miracle permanent par lequel Dieu établit de manière permanente et continue, à chaque moment, sa relation de chaque instant avec le monde :

> « Il est étrange que l'on dise de Dieu qu'il a créé le monde, et non : Dieu crée continuellement le monde. Pourquoi faudrait-il que le fait que le monde ait commencé soit un plus grand miracle que le fait d'avoir continué à être? »

---

[371] THOMAS D'AQUIN, *La Création*, I[a] Q46 a2.

Nous pensons qu'il vaut sans doute mieux se limiter à parler de création continuée. L'expression est correctement choisie, car il s'agit toujours de la même création. La création comporte dans sa dépendance de l'être à Dieu, la durée, le temps, mais aussi les rapports entre les êtres, l'ordre et la succession dans les choses et leur évolution, la vie. Tout est lié à la fidélité de Dieu ; il n'y a pas d'action, la création reste une simple dépendance et Dieu n'arrête pas brutalement cette dépendance pour faire tomber la créature dans le néant. Au contraire, la créature tend vers une perfection de son être. A la création qui est continue viennent également se joindre d'autres concepts tels que le gouvernement du monde et la Providence, comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

Par contre, Pannenberg part du principe que le monde constitue une totalité et donc qu'il doit avoir nécessairement un commencement et une fin. Il se base même sur la cosmologie moderne pour soutenir que la représentation du monde comme totalité est empiriquement aussi bien indispensable que possible[372].

Il écrit plus loin qu'il appartient à la finitude de chaque processus fini d'avoir un commencement. L'univers comme totalité doit être pensé comme un processus fini et la physique moderne avec son modèle standard d'un univers en expansion suggère la finitude au moins de son commencement[373].

Dans son introduction à un ouvrage qui réunit les principaux articles que Pannenberg a consacrés au dialogue entre sciences et théologie[374], Ted Peters met en garde contre cet écueil qui consiste à affirmer des propositions théologiques sur base de théories scientifiques qui peuvent être remises en question :

> «Pannenberg se précipite là où des anges au double langage ont craint de s'avancer … Les historiens des sciences sont prompts à souligner les dangers d'essayer de faire naviguer une affirmation théologique à bord d'un vaisseau scientifique, car le climat intellectuel peut changer subitement. De nouvelles découvertes et des nouvelles théories ont de manière répétée fouetté les vents du changement, et de nouvelles vagues de pensée ont constamment submergé et noyé des idées scientifiques admises antérieurement.»

---

[372] *ThS II*, p. 213.
[373] *ThS II*, p. 216.
[374] PETERS Ted, *Pannenberg on Theology and Natural Science*, dans *TTN*, p. 14.

On a souvent assimilé le big bang et l'émergence du temps zéro. Mais si l'on confond big bang avec création de l'univers, la question de savoir ce qui a pu exister avant ce big bang n'a alors pas de sens. La seule réponse possible est qu'il n'y avait rien avant ! On retombe alors sur la question de savoir qui a bien pu déclencher un univers à partir du néant et on fait alors entrer volontiers en scène un Dieu comme amorce initiale, comme détonateur et starter de tout le processus.

Mais la cosmologie actuelle n'implique en rien cela.

> « Les physiciens ont fini par comprendre que le big bang ne correspond nullement à la création proprement dite de l'univers, mais simplement à un épisode particulier qu'il a traversé : il leur est en effet apparu que le prétendu premier instant que produisaient les premiers modèles n'a pas eu de réalité physique, au sens où il ne correspond à aucun moment effectif du passé de l'univers. En d'autres termes, même si une certaine vulgate disant le contraire continue à courir, le temps de l'univers n'est pas passé par le célébrissime instant zéro qu'on associe communément et abusivement au big bang. Celui-ci n'est qu'une construction purement théorique, exagérément promue, non un instant qui aurait enclenché le cours du temps physique.
>
> De nos jours, un cosmologiste ne peut plus avancer l'hypothèse que l'univers trouverait son origine dans une quelconque singularité ou « explosion initiale », car l'instant zéro est moins le symptôme d'une telle explosion que celui d'un effondrement de la théorie de la relativité générale, dont les équations ne sont pas en mesure à elles seules de décrire le passé le plus ancien de l'univers[375]. »

La théorie du big bang ne peut rien affirmer concernant le commencement de l'univers. Elle est basée sur la relativité générale d'Einstein. Le modèle de relativité ne tient compte que de la force de gravitation et les équations qui permettent de remonter dans le temps le mouvement d'expansion de l'univers butent sur une singularité, le mur de Planck, un temps qui a une valeur de 10^{-43} secondes. On est face à ce moment à une densité, une énergie et une température qui nécessitent de tenir compte de la physique quantique. Plusieurs théories sont actuellement en voie d'élaboration pour tenter d'unifier les diverses interactions

[375] KLEIN Étienne, *Discours sur l'origine de l'univers* (Champs Science 1059), Paris, Flammarion, 2010, p. 53-54. Étienne Klein est physicien et docteur en philosophie des sciences. Il dirige le Laboratoire de recherches sur les sciences de la matière du Commissariat à l'énergie atomique (CEA) et enseigne à l'Ecole centrale. Il a notamment publié aux éditions Flammarion de nombreux ouvrages consacrés aux grandes questions de la recherche en physique.

fondamentales. Citons, en particulier, la théorie des supercordes et la gravité quantique en boucle. Les nombreux modèles imaginés actuellement sont au stade d'élucubrations théoriques mais ils ont néanmoins tous en commun le mérite d'évacuer un instant zéro et de proposer des théories de pré bigbang sous des formes encore très diverses.

Parler d'un univers qui n'a peut-être ni commencement ni fin et d'une création définie comme relation unilatérale à partir d'un monde existant préalablement va certainement à l'encontre, non seulement de la pensée de Pannenberg, mais également de toute une longue tradition chrétienne.

Notre insistance sur cet aspect est liée au fait que, pour Pannenberg, le monde constitue une totalité de sens qui exige un commencement et une fin. Les implications de notre thèse sont de moindre importance concernant sa théologie de la Création. Elles seront examinées ci-dessous relativement à la validité du principe anthropique et au problème de la théodicée. Par ailleurs, les implications d'une absence de fin pour le monde sont très importantes en ce qui concerne le traité d'eschatologie qui conclut la *Théologie Systématique*. Ces points sont envisagés maintenant dans la deuxième section de cette première partie de notre chapitre III.

La remise en question du concept d'anticipation de Pannenberg ainsi que de son eschatologie ontologique qui découlent de l'affirmation d'une fin feront l'objet d'un examen dans la deuxième partie de notre troisième chapitre.

Le principe anthropique

Les valeurs de toute une série de données cosmologiques fondamentales ont été indispensables pour permettre l'émergence de la vie et la venue de l'être humain dans ce monde. La durée de l'univers estimé à environ 14 milliards d'années a permis la formation des galaxies et la naissance du carbone nécessaire à l'apparition de la vie. Le constat de l'ensemble des cohérences observées a donné lieu, en 1961 à la formulation d'un principe anthropique dit faible qui affirme que cet ensemble de données a permis l'émergence de la vie. Une version forte de ce principe a été formulée en 1973 et affirme que l'univers a été

constitué de manière telle à produire nécessairement l'émergence de la vie et l'apparition d'êtres intelligents sur notre terre.

Ce principe anthropique dans sa version forte est parfois utilisé en théologie pour affirmer l'être humain comme finalité de la création en conformité avec la doctrine de l'Incarnation.

Pour Pannenberg, l'interprétation théologique du principe anthropique permet d'affirmer que s'est manifestée ainsi l'économie de l'œuvre divine de la création, orientée vers l'Incarnation du *Logos* divin[376]. La théologie chrétienne peut affirmer que l'émergence et le développement de la vie ainsi que la genèse de l'être humain ont mis en pleine lumière le sens de la réalité créée[377].

Notre opinion est que voir, en amont du commencement du monde, la main d'un être transcendant qui aurait fixé de manière ultra précise des paramètres et des constantes fines de l'univers pour permettre que l'homme puisse apparaître sur la terre, c'est faire de Dieu un ingénieur de génie, un fameux bricoleur! Ce n'est pas l'image de Dieu que nous proposons pour une théologie de la création.

En ce qui concerne ce principe anthropique, nous voudrions citer ici la réponse donnée par le récent prix Nobel de physique, François Englert, à la question de savoir si nos lois et constantes physiques seraient justifiées par le fait que notre univers est unique parmi une infinité d'univers possibles[378] :

> « Une légende veut que Newton s'est mis à chercher une loi de la gravitation lorsqu'il a reçu une pomme tombée d'un arbre. Mais il aurait pu raisonner autrement et dire : il y a au départ, des pommiers qui donnent des pommes qui tombent et d'autres qui donnent des pommes qui ne tombent pas ou qui volent. Seuls les premiers peuvent survivre car ils donnent des graines qui engendrent de nouveaux pommiers. C'est ce qui s'est passé dans notre univers. Et il n'aurait pas trouvé la loi de la gravitation qui fut le départ de la grande aventure intellectuelle de la recherche d'une intelligibilité du monde.

[376] *ThS II*, p. 162.
[377] *ThS II*, p. 186.
[378] BARÉ Françoise et DUPLAT Guy, *Particules de vie; Conversation avec François Englert*, Waterloo, Renaissance du Livre, 2014, p. 48 et 62.

> Avancer des raisonnements de ce type, dans lesquels on remplace l'analyse scientifique par l'idée que notre univers particulier est comme il est parce qu'il est le seul qu'on peut connaître (ce positionnement est appelé principe anthropique), voudrait dire qu'il y a une limite à la compréhension humaine des choses. Peut-être est-ce vrai, mais je pense que si limite il y a, elle doit être plus subtile que cela et on ne peut se contenter de l'argument de l'infinité de l'univers et du hasard qui fait que nous nous trouvons dans le nôtre … Il y a d'ailleurs, des objections théoriques à ce genre de considérations. Et je crois, comme Newton, qu'il vaudrait mieux continuer à réfléchir.
>
> … Le physicien Léon Lederman avait qualifié ce boson (le boson de Brout-Englert-Higgs) de 'particule de Dieu'. Dieu n'a rien à voir dans tout cela. J'admets qu'il y a des choses qui peuvent nous échapper : il n'est pas exclu que certains phénomènes restent impossibles à expliquer par la science. Mais on peut espérer, si c'était le cas, trouver dans la science elle-même, ses propres limites, mais pas trivialement en invoquant le principe anthropique. »

Vouloir limiter l'existence 'intelligente' à l'homme exclusivement est anthropocentrique. Nous ne savons rien dire de ce qui se passe ailleurs au niveau de la vie intelligente en-dehors de notre terre. La parole est aux scientifiques et peut-être que les dimensions de l'univers et les difficultés à obtenir des données expérimentales feront qu'il sera impossible matériellement d'explorer et de découvrir ce qui se passe ailleurs.

S'enfermer dans un principe anthropique et se réfugier en cette matière avec une affirmation métaphysique reste une position anthropocentrique. Cette tendance anthropocentrique excessive chez l'être humain a déjà été mise à mal à trois reprises essentielles dans l'histoire de la pensée : par Galilée (la terre n'est pas le centre de l'univers), par Darwin (l'homme est le produit d'une chaîne d'évolution et descend du singe) et ensuite par Freud (l'inconscient fait que l'homme n'est plus le maître chez lui). La théologie chrétienne doit adopter en cette matière une attitude humble et prudente et ne pas élaborer une interprétation métaphysique sur une matière où la science ne peut donner encore de réponse plus précise sur certaines questions fondamentales relatives à la vie.

Ce principe anthropique s'accorde bien chez Pannenberg à son hypothèse relative à un processus de totalité de l'univers ayant un commencement et une fin :

> « … L'avenir de l'univers, plutôt que son commencement, se présente comme le 'lieu' à partir duquel se fonde tout le processus global du monde, depuis le tout début. Le point de vue 'anthropique', qui considère l'apparition de la vie intelligente comme essentielle pour le caractère global de l'univers,

conduit à la conception d'une structure fondamentale qui attribue à l'eschatologie une fonction constitutive pour l'univers conçu comme totalité … [379]. »

Les principes qui sous-tendent l'économie de salut font partie de l'essence de Dieu, sa toute-puissance d'amour, et peuvent laisser supposer un sens plus large au concept d'Incarnation qui, avec ses composantes d'autodistinction de la créature, sa rédemption et son accomplissement, seraient valables quelle que soit la forme de vie intelligente sur laquelle elle pourrait s'exercer. D'une part, l'homme aurait pu ne pas exister et par ailleurs, d'autres formes de vie intelligente pourraient apparaître ailleurs que sur notre terre et on ne peut pas écarter d'office la pensée que le principe d'Incarnation pourrait prendre naissance ailleurs. Cela permettrait en tout cas d'élargir le principe d'identité entre Trinité immanente et Trinité économique, si l'Incarnation pouvait s'exercer parmi d'autres êtres que l'humain de manière adaptée à leur nature et cela ne changerait rien à l'immutabilité de Dieu qui procède toujours et partout selon le même schéma intratrinitaire. Nous reprendrons ces questions dans la deuxième partie de ce chapitre III.

La théodicée

Avec l'évolution de la matière dans l'univers sont apparus les cataclysmes naturels. Avec la vie sont apparus le mal physique, la souffrance et la mort. Avec la pensée est né le mal moral avec tout son cortège de fautes et de travers : ambition, égoïsme, instincts de possession, … Ce mal moral est à l'intérieur de l'homme qui, étant libre, en est le seul responsable.

Pannenberg voit principalement le mal comme une conséquence de la créature qui dans sa volonté d'autonomie absolue refuse sa finitude. Nous avons présenté son point de vue dans notre chapitre précédent. Ce qui est plus discutable est le fait d'affirmer que Dieu a une certaine responsabilité dans cette présence du mal, par exemple, en l'autorisant. Penser la création non plus comme un acte mais uniquement comme relation est beaucoup plus

[379] *ThS II*, p. 221.

éclairant pour aborder ce problème de la présence du mal dans le monde. Le mal fait partie intégrante de notre univers fini et n'a pas été créé.

Les théologiens de la théologie du *Process* se sont opposés à l'idée de création *ex nihilo* parce que précisément l'existence du mal et du malheur dans le monde font grande difficulté avec cette doctrine. Un Dieu tout-puissant aurait été évidemment capable de créer un monde sans cette présence du mal[380].

Pannenberg reproche à la théologie du *Process* de conduire ainsi à l'affirmation que la créature ne dépend pas alors de Dieu seul, mais de puissances autres et donc qu'elle ne peut pas mettre toute sa confiance en Dieu seul pour triompher du mal dans le monde. Il ajoute que les hommes de l'Ancien Testament ont préféré faire remonter le mal et leur malheur à Dieu plutôt que de reconnaître une puissance autonome du mal face à Dieu. Il appartient à Dieu seul de diriger la destinée de ceux qui souffrent, même si la compréhension humaine est dépassée par l'autorisation par Dieu de la souffrance et de la domination du mal dans le monde[381].

Nous répondons à cette objection en affirmant que, d'une part, le mal fait partie intégrante du monde et qu'il n'est pas raisonnable de vouloir faire remonter l'existence de ce mal ni à Dieu ni à une quelconque autre puissance extérieure, et que, d'autre part, Dieu a comme identité première celle d'être une toute-puissance d'amour qui n'a de cesse, dans la mise en œuvre de son plan d'économie de salut, de sauver la créature, de l'aider à ne pas succomber à la présence du mal et de la souffrance, d'être en permanence son Rédempteur et de l'amener au moment de la mort à la participation définitive à sa vie éternelle où le mal et la souffrance n'existeront plus.

---

[380] On trouvera une synthèse de la position des théologiens du *Process*, par exemple, dans GOUNELLE André, *Le dynamisme créateur de Dieu ; essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren, 2000, p. 83-85. On trouvera une présentation plus détaillée dans l'ouvrage : COBB John, *Dieu et le monde*, Paris, Van Dieren, 2006, au chapitre 4 : Le mal et la puissance de Dieu, p. 91-106.

[381] *ThS II*, p. 32.

1.2 – Un univers sans fin

L'eschatologie fait l'objet d'un chapitre distinct dans la *Théologie Systématique*, le chapitre 15 qui clôture l'ouvrage de Pannenberg.

La théologie systématique est néanmoins parcourue en permanence par ce thème car tout l'ouvrage est écrit du point de vue d'une perspective eschatologique.

Cette affirmation fait entre autres l'objet d'un article de Christine Axt-Piscalar[382], assistante de Pannenberg, qui envisage successivement la détermination apportée par l'eschatologie dans la doctrine de Dieu, l'anthropologie, la christologie, l'ecclésiologie, l'accomplissement de la création dans le Royaume de Dieu, ce qui représente tous les traités de la dogmatique comme les a abordés Pannenberg.

Pour Christiaan Mostert, la doctrine trinitaire de Dieu développée par Pannenberg doit être qualifiée d'eschatologique. La venue future du Royaume de Dieu est l'idée centrale dans le message de Jésus. La doctrine chrétienne de Dieu se déploie dans sa *Théologie Systématique* avec l'économie du salut depuis la création jusqu'à l'accomplissement eschatologique. L'amour de Dieu se manifeste par l'envoi du Fils et de l'Esprit et cet amour trouve sa plénitude dans l'accomplissement eschatologique de la création par sa participation à la vie trinitaire éternelle de Dieu. Pour présenter cette doctrine, Pannenberg accorde une place importante au développement d'une ontologie du futur qui a pour fondement sa présentation de la Résurrection de Jésus comme une réalité eschatologique qui s'est manifestée de manière proleptique. Par ailleurs, Dieu ne peut être pensé indépendamment de la venue de son Royaume. L'être de Dieu est le Royaume de Dieu. Sa divinité est son Royaume et Dieu ne peut être Dieu qu'avec la venue de ce Royaume. Le concept de Dieu est entièrement lié à l'idée du Royaume de Dieu et puisque ce Royaume est une réalité eschatologique, Dieu ne peut dès lors être compris que de manière eschatologique. Ce syllogisme synthétise la conception de Dieu de Pannenberg comme puissance du futur qui

[382] ART-PISCALAR Christine, *Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenbergs*, dans *Kerygma und Dogma*, 45 (1999), p. 130-142.

détermine toutes choses. La théologie du Royaume eschatologique de Dieu coïncide chez Pannenberg avec la doctrine de la Trinité[383].

À l'exception du chapitre 15 de sa *Théologie Systématique*, Pannenberg a écrit peu d'essais qui abordent le thème de l'eschatologie de manière explicite. Il faut citer ici essentiellement deux articles : *Can Christianity do without an eschatology?* et *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*[384].

Nous devons mentionner également comme articles importants qui traitent de l'eschatologie en lien avec des thèmes essentiels dans la pensée de Pannenberg : *Reich Gottes und Kirche*[385] *- Hoffnung über der Tod hinaus ; Zeit, Ewigkeit, Gericht*[386] et *Future and Unity*[387], sans compter les nombreux essais qu'il a consacrés au problème de l'historicité de la Résurrection du Christ avec les multiples articles critiques que sa position a suscités.

1.2.1. - Nécessité d'une eschatologie

Dans son essai *Can Christianity do without an Eschatology ?*, Pannenberg présente une synthèse de l'histoire du concept d'eschatologie. Pannenberg réagit contre les tendances de sécularisation, d'individualisation et d'intériorisation du concept d'eschatologie survenues avec les écoles bultmannienne et postbultmannienne.

Pour Bultmann, la résurrection avait essentiellement un sens existentiel ; parler de résurrection ce n'est pas parler de ce qui est arrivé au Christ, mais c'est d'abord parler de ce

---

[383] L'ouvrage : MOSTERT Christiaan, *God and the future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London/New York, T&T Clark, 2002, offre un développement très complet de la pensée eschatologique de la doctrine de Dieu de Pannenberg. Il analyse l'évolution de la pensée de Pannenberg en cette matière en parcourant toute son œuvre depuis les premiers essais. Il présente successivement l'influence de l'apocalyptique dans la pensée de Pannenberg, son ontologie de la totalité, son ontologie du futur pour analyser ensuite la conception du Dieu du futur et termine par la doctrine trinitaire de Dieu de la *Théologie Systématique*.

[384] PANNENBERG W, *Can Christianity do without an Eschatology?*, dans CAIRD G et al. (ed.) *The Christian Hope*, London, SPCK (Theological Collection 13), 1970, p. 25-34 et *Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology*, dans Harvard Theological Review, 77 (1984), 119-139.

[385] PANNENBERG W, *TRG*, p. 31-62.

[386] PANNENBERG W, *Was ist der Mensch?* , Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 31-39 et p. 49-57.

[387] PANNENBERG W, *Future and Unity*, dans COUSINS Erwert H (ed.), *Hope and the Future of Man*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p. 60-78.

qui est arrivé historiquement aux apôtres et qui a donné alors naissance à la foi en la résurrection, selon laquelle la mort du Christ est la vie pour l'homme. La foi ne serait pas intéressée par les faits éventuels qui se cachent derrière le kérygme, mais par le seul sens existentiel de ce kérygme[388].

Par ailleurs, les eschatologies séculières rêvaient d'une société atteignant une perfection humaine dans une phase future de son développement progressif, comme but ultime de l'histoire de l'humanité. Ce type d'eschatologie dissociait totalement les eschatologies individuelles et collectives car les individus de générations antérieures ne pouvaient pas avoir accès à cette société idéale.

Hegel concevait un christianisme sans eschatologie. La présence de l'Absolu était basée sur l'Incarnation. La présence de l'Absolu, l'idée de réconciliation sur base de l'unité de l'homme avec Dieu est déjà réalisée. En Jésus-Christ, la réconciliation définitive de Dieu et de l'homme a été établie de telle sorte que la présence de Dieu par l'Amour ou le pardon n'est pas un événement temporaire mais un facteur fondamental et constant dans la vie humaine.

C'est Johannes Weiss qui, en 1892, a redécouvert le caractère central de l'eschatologie dans le message de Jésus. Il a mis l'accent sur le fait que Jésus attendait la venue du Royaume de Dieu dans le futur et en tant qu'œuvre de Dieu lui-même sans intervention de l'homme qui avait seulement à le recevoir[389]. Il s'agit de l'attente de l'arrivée du Royaume de Dieu avec la fin du monde et le Jugement. L'accomplissement final, la présence de l'ἔσχατον n'est actualisée que comme anticipation de ce futur. La réconciliation du monde a déjà été accomplie mais seulement sur le mode de l'anticipation. La souffrance, le mal et l'aliénation

[388] ZEUCH Manfred, *Temps et éternité, Essence et Devenir, Salut et Jugement. Conceptions eschatologiques chez Wolfhart Pannenberg*, dans *Positions luthériennes*, 47 (1999), p. 286.

[389] WEISS Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892. Dans l'article de RIAUDEL Olivier: *L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie. L'exemple de Johannes Weiss* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89 (2005), p. 501-521, l'auteur analyse l'ouvrage cité de Johannes Weiss. Il en déplore la compréhension du Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus que Weiss envisage essentiellement comme une attente eschatologique et non pas comme faisant déjà partie intégrante de l'identité de Jésus. La thèse que nous défendons plus loin au point 2.3 est que ce Royaume n'est pas l'aboutissement de l'agir de l'homme, mais d'abord une grâce de Dieu. C'est la terre et le ciel nouveaux dont parle l'Apocalypse. Il est néanmoins déjà présent aujourd'hui et fait intégralement partie de l'identité de Jésus et nous devons participer dans notre agir à sa construction. Ce Royaume n'est jamais achevé, jamais définitivement accompli et nous sommes appelés éternellement à sa réalisation dans notre participation à la vie divine.

de l'être humain de sa véritable destinée ne sont pas définitivement dépassés ni dans la vie individuelle, ni dans la société humaine.

Pour Pannenberg, la raison pour laquelle le christianisme ne peut aller sans une eschatologie est que la réconciliation du monde, la présence de Dieu et de son Royaume, par le Christ, sont elles-mêmes basées sur l'eschatologie qui corrobore en même temps la foi chrétienne et l'espérance dans le futur de Dieu. La présence de Dieu et son Royaume à travers le Christ ne sont advenus que sous la forme d'une anticipation d'un futur qui n'a pas encore été matérialisé dans sa plénitude[390]. Le Royaume de Dieu est Dieu lui-même et c'est seulement la pleine manifestation de Dieu dans ce futur qui nous permettra de décider de la réalité de Dieu.

1.2.2 – Caractéristiques de l'eschatologie de Pannenberg

Pannenberg traite l'eschatologie dans un chapitre distinct de sa *Théologie Systématique*, le chapitre 15 qui sert de conclusion et qui n'est donc pas présenté comme un appendice de son Ecclésiologie, étant donné que Pannenberg établit un lien indépendant de l'Ecclésiologie entre son eschatologie et sa pneumatologie.

A l'exception des deux articles que nous avons soulignés au début du point 1.2.1, Pannenberg n'a développé de manière exhaustive sa doctrine de l'eschatologie et des fins dernières que dans le dernier chapitre de sa *Théologie Systématique*. Sa conception, hormis certains aspects particuliers en lien avec d'autres doctrines, n'a pas donné lieu à beaucoup de remarques critiques de la part d'autres auteurs. Néanmoins, un aspect important dans sa conception, celui de la fin du processus historique, avait déjà été fortement critiqué par les théologiens du *Process*[391].

---

[390] PANNENBERG W, *Can Christianity do without an eschatology ?*, p. 30.
[391] On trouvera une critique plus exhaustive de l'eschatologie de Pannenberg dans l'ouvrage : POLK David, *An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Lanham MD, University Press of America, 1989, p. 284-294.

Avec en point de mire cette conception d'un monde sans fin, nous allons reprendre successivement les aspects suivants abordés dans l'eschatologie de Pannenberg : le lien entre résurrection individuelle et collective, l'accomplissement individuel et la résurrection collective, l'idée d'accomplissement, la fin de l'histoire et la fin du temps.

Nous nous limitons dans cette section aux éléments qui sont en relation avec le concept d'une fin du monde que Pannenberg envisage comme une totalité. Nos remarques critiques se limiteront donc ici à ces aspects en ce qui concerne son eschatologie. Etant donné l'importance de l'ontologie de la totalité dans la pensée de Pannenberg, une révision d'autres composantes de cette eschatologie s'impose, à notre humble avis, et seront examinés plus loin dans la deuxième partie de ce troisième chapitre.

Lien entre résurrection individuelle et collective

Un aspect central de l'eschatologie de Pannenberg est de dépasser toute scission entre la destinée de l'individu et celle de la collectivité.

L'eschatologie individuelle se focalise sur la vie future de l'individu en termes de résurrection corporelle, d'immortalité et de communion avec Dieu et avec le Christ. Au centre de l'eschatologie sociale il y a l'espérance du Royaume de Dieu qui apportera une véritable paix et la justice pour toutes les créatures[392].

> « Si l'individu doit être éternisé immédiatement après sa mort, il n'a apparemment plus de relation essentielle avec la destinée de la société. Et si la société atteint réellement sa perfection dans une phase future de son développement progressif, en quoi cet achèvement intéresse-t-il les individus de générations antérieures qui ne peuvent avoir eu la satisfaction de survivre pour en faire partie ? Dans la conception biblique de la résurrection des individus comme un événement qui arriverait pour tous à la fin des temps, le lien entre le futur des individus et la destinée de la race humaine pour une société de justice et de paix dans le Royaume de Dieu était garanti, puisque la résurrection générale était considérée comme l'avènement du Royaume[393]. »

[392] PANNENBERG W, *Constructive and critical Functions of Christian Eschatology*, p. 120.
[393] PANNENBERG W, *Can Christianity do without an eschatology?*, p. 26.

En accord avec l'apocalyptique juive de l'époque du Christ, la résurrection des morts ne peut avoir lieu qu'avec la venue future du Royaume de Dieu.

Pannenberg voit un rapport étroit entre eschatologie individuelle et eschatologie collective avec une double motivation :

- une première d'ordre anthropologique sous l'influence de l'apocalyptique juive.

L'origine de l'attente eschatologique juive a été fondée sur la foi dans le Dieu d'Israël, mais sa formation a impliqué très tôt la question anthropologique concernant la relation entre la destinée dernière de la vie individuelle et celle de la communauté du peuple. L'eschatologie juive n'a pas isolé la destinée éternelle de l'existence individuelle de celle de la communauté humaine. Inversement, elle exprime aussi la participation des individus à l'accomplissement de la destinée communautaire de l'humanité. La perspective juive se définit comme la promesse d'un agir futur de Dieu, un accomplissement de l'alliance de Dieu avec sa création et son peuple[394].

- une seconde d'ordre christologique.

Jésus en tant que nouvel Adam, l'homme nouveau, est celui en qui l'opposition entre les dimensions individuelles et collectives est dépassée. Par sa Résurrection, cette réconciliation est accomplie en ouvrant la voie au salut individuel et en même temps à une communion collective puisque l'individu devient membre du Corps du Christ.

Ce qui est arrivé avec le Christ concerne le futur de toute l'humanité. Notre destinée est de devenir conforme à l'image de celui qui a été désigné comme Fils de Dieu par sa Résurrection dans la puissance de l'Esprit (Rm 1,4 ; 8, 29)[395].

> « Quand le Nouveau Testament parle dans le cas de Jésus d'une résurrection individuelle avant la fin de cet éon et de la résurrection générale des morts, il s'agit là d'une anticipation du salut futur de l'humanité, qui ne s'est pas produite pour lui comme individu isolé, mais qui lui est advenue dans sa

[394] *ThS III*, p. 715.
[395] Ce lien entre la Résurrection de Jésus et le futur de toute l'humanité est également développé par Pannenberg dans son essai : *Die Auferstehung Jesus und die Zukunft des Menschen*, dans *Kerygma und Dogma*, 2 (1978), p. 104-117.

> fonction comme Messie du peuple de Dieu de la fin des temps et qui l'a confirmée comme tel : ainsi est-il le premier-né des ressuscités d'entre les morts (1 Co 15, 20 ; Col 1, 18), le premier-né parmi beaucoup de frères (Rm 8, 29), l'initiateur du salut (He 2, 18 ; Ac 5, 31). Ce lien à la fonction messianique de Jésus nous empêche de généraliser sans autre précaution l'anticipation de la résurrection générale des morts dans son destin individuel[396]. »

Cela constitue pour Pannenberg une réserve face à la représentation de l'assomption corporelle de Marie dans le ciel[397] (DS 3900-3904), car l'anticipation de la résurrection des morts à la fin des temps dans l'événement pascal fait partie de la fonction qui revient à Jésus seul. C'est lui qui apporte le salut eschatologique.

Les deux destinées individuelle et collective sont étroitement reliées. Mais nous ne comprenons pas pourquoi cela implique de parler de simultanéité au niveau de la survenue des événements ? Comment réagirait Pannenberg s'il s'avérait que l'humanité ne connaitrait jamais de fin ?

L'eschatologie individuelle et l'eschatologie universelle nous semblent s'exclure l'une l'autre. Si le salut individuel a lieu directement au-delà de la mort, un évènement se situant à la fin de la collectivité est dévalorisé car il n'ajoute rien de décisif pour l'accomplissement de l'individu, peut-être juste une signification supplémentaire. Si on doit, par contre, attendre « le dernier jour » pour le jugement et la transformation de l'individu, quel signification donner à un temps intermédiaire. La catégorie de temporalité est importante dans la conception de l'eschatologie chez Pannenberg. Cette conception de l'eschatologie est conditionnée par le rapport fondamental que Pannenberg établit entre temps et éternité. La conception que Pannenberg a de ce rapport et notre propre proposition de révision de ce concept avec de leurs implications pour l'eschatologie sera examinée dans la section 2 de la deuxième partie de notre chapitre.

Du côté catholique, Benoît XII a affirmé la vision et la jouissance de l'essence divine avec la possession de la vie et du repos éternel aussitôt après la mort[398]. La résurrection a lieu

---

[396] *ThS III*, p. 754.
[397] DS 3900-3904. Constitution apostolique « *Munificentissimus Deus* », proclamée par Pie XII le 1er novembre 1950.
[398] DS 1000. Constitution «*Benedictus Deus*» de Benoît XII, 1336.

au moment de la mort, car chaque individu entre à cet instant dans l'éternité. Gisbert Greshake défend également la conception de la résurrection dans la mort[399].

Du côté protestant Schleiermacher, en 1821, avait énoncé la persistance du lien avec le Christ au-delà de la mort[400] et Paul Althaus, en 1922, à cause de la difficulté de faire coïncider salut individuel et salut collectif avait renoncé à une eschatologie se situant à la fin de l'histoire[401].

Nous trouvons dans l'Ecriture les réflexions suivantes de saint Paul à ce propos :

- en Ph 1, 23 : «J'ai le désir de m'en aller et d'être avec le Christ, et c'est de beaucoup préférable.»

- en 2 Co 5, 8 : «Oui, nous sommes pleins de confiance et nous préférons quitter la demeure de ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur.»

- en 1 Th 5, 9-10 : «Car Dieu ne nous a pas destinés à subir sa colère, mais à posséder le salut par notre Seigneur Jésus-Christ, mort pour nous afin que , veillant ou dormant, nous vivions alors unis à lui.»

- et surtout en Col 3, 1-4 : «Du moment que vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu ; c'est en haut qu'est votre but, non sur la terre. Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ, en Dieu. Quand le Christ, votre vie paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui en pleine gloire.»

Nous devons néanmoins préciser que selon ce texte de Col 3, cette vie se manifestera seulement en lien avec le retour du Christ. Mais faut-il voir dans la venue du Fils de l'homme de l'espérance messianique juive (Dn 7, 13) à laquelle est liée celle de juge futur, celle du

---

[399] GRESHAKE Gisbert et LOHFINK Gerhard, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit : Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1975; voir également : GRESHAKE Gisbert, *Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion*, dans *Theologie und Philosophie*, 73 (1998), p. 538-557.

[400] SCHLEIERMACHER Friedrich, *Der christliche Glaube* (éd. Hermann Peiter), Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1984.

[401] ALTHAUS Paul, *Die Letzten Dinge ; Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1956.

retour du Christ comme un événement survenant ponctuellement dans l'espace et le temps ? Nous interprétons plutôt ce retour comme celui de la venue du Christ pour chaque individu au moment de sa mort en vue de son jugement et de son destin futur.

On trouve en Lc 23, 43 la réponse de Jésus à la question du bon larron : «Jésus lui répondit : 'En vérité, je te le dis, aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis.'». Elle peut donner à penser que le croyant individuel sera uni à Jésus-Christ immédiatement après sa mort.

L'accomplissement de la vie individuelle

La conception chrétienne de la résurrection corporelle est celle qui constitue notre espérance pour une vie après la mort. Cet accent sur la résurrection corporelle pose des problèmes quant au relèvement du corps et la logique de l'événement lui-même. L'importance de la vie terrestre en vue de la vie éternelle découle de la conception du rapport entre temps et éternité. La thèse de Pannenberg, dans la ligne de Plotin, est que l'éternité est la possession illimitée et parfaite de la totalité de la vie envisagée comme une unité eschatologique et qui est divisée ici-bas selon les moments du temps.

> « L'identité de la vie future avec la vie corporelle vécue présentement est fondamentale pour comprendre le sens de l'espérance de la résurrection. Certes, cette espérance s'oriente aussi vers une transformation de la vie présente, dont on espère aussi le dépassement de ses handicaps, ses désavantages et ses manques. Néanmoins il faut tenir compte de ceci : il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité, et que cet être mortel revête l'immortalité (1 Co 15, 53). Rien d'autre ne doit venir à la place de cette vie présente, et c'est à cette existence finie dans toute sa précarité que doit être donné en participation le salut éternel[402]. »

Comment penser cette identité d'une vie future participant à la gloire de Dieu avec l'existence corporelle présente ? La vie humaine doit donc après la conclusion de sa vie terrestre être confrontée désormais à l'éternité divine. L'attente biblique d'un futur qui concerne les individus au-delà de la mort est vécue comme espérance du fait qu'elle se fonde

[402] *ThS III*, p. 747-748.

sur l'impossibilité de rompre la communion avec Dieu et sa vie éternelle qui s'est manifestée dans la résurrection de Jésus-Christ, pensée elle-même comme donnée en participation aux êtres humains. Cette participation à la vie nouvelle est déjà possible maintenant pour ceux qui sont unis à Jésus par le baptême (qui est mourir avec le Christ pour ressusciter avec lui comme dit en Rm 6) et par la foi.

> « Aucune part de l'existence finie est immortelle en elle-même, mais la réalité temporelle de la créature comme un tout est reliée à l'éternité de Dieu de manière telle qu'elle ne peut échapper à sa présence éternelle. Même à l'heure de la mort la créature ne cesse pas d'être présente à Dieu, et si la créature a été en communion avec Dieu durant son existence, une telle communion persistera dans l'éternelle connaissance et fidélité de Dieu…. Si les morts ne sont pas perdus de la présence de Dieu, on peut cependant concevoir que leur vie – comme elle se tient comme un tout en présence de l'éternité de Dieu – peut leur devenir à nouveau à eux-mêmes, si Dieu en décide ainsi. Ce qui arrive alors au moment de la mort est que nous ne sommes plus présents à nous-mêmes, ni aux autres créatures, quoique nous restions présents à Dieu. C'est cette présence inextinguible à l'éternité de Dieu qui procure la condition de possibilité que la même vie qu'est la nôtre puisse revivre à nouveau, si Dieu le veut et au temps laissé à sa discrétion. Ce ne sera pas une autre vie, mais la même vie ; pas dans la séquence des moments séparés du temps, mais notre vie comme un tout, comme elle est dans la présence de l'éternité de Dieu[403]. »

Mais quel est pour Pannenberg le destin de l'individu dans la période située entre la mort individuelle et la résurrection collective ?

> « La résurrection des morts et le renouvellement de la création se présentent ainsi comme un acte par lequel Dieu redonne par son Esprit à l'existence des créatures gardée dans son éternité la forme de l'être pour soi. L'identité des créatures n'a besoin en cela d'aucune continuité de leur être sur la ligne du temps, mais elle est assurée tout au long du fait que leur existence n'est pas perdue dans l'éternité de Dieu. C'est à partir de là qu'une solution est apportée à la question souvent posée de savoir si les individus entreront déjà dans l'éternité de Dieu immédiatement après la mort pour participer à sa vie éternelle ou bien ressusciteront seulement à la fin de l'histoire. Les deux visions ont leurs raisons : chaque individu entre à l'instant de la mort dans l'éternité, qui signifie aussi bien jugement que salut et glorification, et pourtant, tous ceux qui se sont endormis dans le Christ ne reçoivent ensemble qu'à la fin des temps, grâce à l'Esprit de Dieu, l'être pour soi de la complétude de leur existence garantie en Dieu pour vivre devant Dieu avec tous les autres[404]. »

---

[403] PANNENBERG W, *Constructive and critical Functions of Christian Eschatology*, p. 131
[404] *ThS III*, p. 789.

Le jugement sera transformé en un feu purificateur. Comme le dit saint Paul en 1 Co 3, 12 : « L'œuvre de chacun sera mise en évidence. Le jour du jugement la fera connaître, car il se manifeste par le feu, et le feu éprouvera ce que vaut l'œuvre de chacun. » Ce feu brûlera tout ce qui dans notre vie ne peut endurer la présence de Dieu et qui en même temps nous transformera en vue de notre participation à la gloire de Dieu lui-même[405].

John Hick interprète cette réflexion de Pannenberg comme une présence éternelle de la vie terrestre dans la mémoire divine, une théorie de la récapitulation de vie éternelle. Elle ne prend pas en considération une vie différente de cette vie terrestre mais une vie envisagée sous la forme d'une récapitulation comme un tout dans l'éternelle présence de Dieu[406].

La résurrection collective

La venue du Royaume pour Pannenberg est un événement eschatologique, une apocalypse future, qui s'accompagne à la fois de la fin de la collectivité, de l'histoire et du temps.

Le jugement dernier est une apocalypse future qui se situe à la fin des temps.

Il y a donc pour Pannenberg une relation étroite entre résurrection, jugement, vie éternelle, avènement du Royaume de Dieu et la fin du monde présent avec son remplacement ou sa transformation avec une réalité d'un autre ordre.

> « Est-il véritablement essentiel pour le christianisme d'attendre une fin de ce monde naturel et sa transformation radicale comme condition de l'accomplissement de la destinée humaine ? Il y a certainement une relation fondamentale entre les idées spécifiques de résurrection, jugement, vie éternelle, et le Royaume de Dieu avec l'attente d'une fin pour le monde actuel et son remplacement par - ou sa transformation en - une réalité d'un ordre différent. Cette relation est fondamentale parce que l'eschatologie individuelle est reliée à la destinée finale de toute l'humanité, qui ne pourra se produire avant la fin du temps historique[407]. »

---

[405] *ThS III*, p. 802-803.
[406] HICK John, *Death and eternal Life*, New York, Harper and Row, 1976, p. 215s.
[407] PANNENBERG W, *Can Christianity do without an Eschatology ?* p. 32-33.

Pannenberg s'empresse néanmoins de tempérer ses affirmations en ajoutant directement à la suite de ce texte, que la manière de concevoir la relation entre le langage eschatologique très symbolique et la fin du monde n'est pas tout à fait évidente. Il n'est pas nécessaire d'identifier la séquence traditionnelle des événements eschatologiques avec une séquence d'événements à la fin de l'histoire du monde. Le lien pourrait donc être différent et beaucoup plus compliqué.

En plus du lien étroit entre destinée individuelle et collective, Pannenberg voit également l'eschaton comme accomplissement et fin de l'histoire. Les deux aspects du concept de l'eschaton comme accomplissement et fin ne constituent pas une alternative, mais vont de pair. On pourrait concevoir une fin sans accomplissement mais pas un accomplissement sans une fin.

Pour nous, une idée d'accomplissement pour le monde et son histoire nous semble aussi problématique que l'idée de fin du monde.

Dans son commentaire du livre de l'Apocalypse, Jacques Ellul écrit à propos de la création du ciel nouveau et de la terre nouvelle dans le chapitre 21[408] :

> « La cité de Dieu n'est pas au bout du progrès des hommes, au bout de l'histoire par une sorte d'accumulation des œuvres de l'homme ; à ce bout on ne trouve que Babylone. Nos œuvres ne sont donc pas une préparation linéaire et cumulative de la Jérusalem céleste. Dans l'Apocalypse, il n'y a aucune idée d'un aboutissement par un progrès historique. … L'éternité de Dieu n'est pas une immobilité, c'est un perpétuel commencement, une nouveauté toujours naissante. … La relation avec Dieu n'est pas non plus une relation connue d'avance, qui puisse être établie et définie clairement. Dieu établit ave chaque homme une relation nouvelle. La grâce établit dans chaque vie des moments nouveaux. Dieu pose dans l'histoire des commencements que l'homme ne peut prévoir (ainsi l'alliance ou l'Incarnation). Et l'éternité, c'est une source jaillissante d'instants non prémédités, toujours frais, neufs, surprenants. C'est l'inattendu, l'imprévisible. … C'est cela qui est contenu dans la proclamation : «Je fais toutes choses nouvelles (Ap 21, 5). » Dieu est lui-même le Nouveau Absolu avec qui est établie la communion totale. … Et ceci implique donc le triomphe sans mesure de la vie … et la suppression de tout ce qui accompagnait la mort (souffrance et séparation). Mais tout cela, c'est Dieu seul qui le fait : «Je fais. ».

[408] ELLUL Jacques, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008.p. 258-261.

Nous partageons ce commentaire qui ne parle pas donc pas d'un accomplissement, d'un aboutissement des efforts de l'homme, d'une convergence des sociétés humaines avec la société que Dieu nous réserve dans son Royaume. Par accomplissement, il faut donc entendre par ce texte la venue du Royaume de Dieu dans lequel nous sommes appelés à entrer pour participer à la vie divine dans une communion de justice et de paix entre individus. Ce Royaume est de toute éternité le Royaume de Dieu dans lequel nous entrons dès le moment de notre mort. Ce Royaume n'est pas l'aboutissement d'une fin de l'histoire ou de la collectivité. Il apporte une nouveauté et nous pouvons donc bien concevoir au moment de la mort une entrée dans ce Royaume avec une résurrection individuelle et notre participation à la collectivité de tous les défunts passés et à venir.

Pour Pannenberg, l'espérance eschatologique chrétienne de la venue du Royaume de Dieu, un royaume de justice et de paix, contient la réconciliation de l'individu avec la société. L'eschatologie individuelle exprime l'alliance entre la destinée de l'individu et celle de l'humanité tout entière. Pannenberg y ajoute l'affirmation que la société humaine et l'humanité comme espèce ne peuvent pas s'accomplir sans la participation de tous ses membres. Il ne peut y avoir d'accomplissement de la société et de l'humanité sans la participation de tous ses membres.

La fin de l'histoire

Pannenberg insiste sur le fait que la venue du Royaume de Dieu n'est pas un événement historique mais surviendra comme fin de l'histoire.

Pour nous, une représentation d'une poursuite de l'expérience historique sans limites exclut, bien entendu, l'idée d'un accomplissement qui surviendrait dans ou à la fin de l'histoire. Dans notre hypothèse d'absence de fin du monde, l'accomplissement de la destinée humaine peut être vu pour chaque individu comme une entrée dans le Royaume et la réunion à la collectivité de tous ceux qui l'ont précédé. La venue du Royaume tient lieu de réponse à la quête humaine de sens et de but de son histoire, mais n'est pas un évènement situé dans l'histoire et qui en marquerait la fin.

Nous pensons que la représentation d'une fin du monde et d'un terme de l'histoire de l'humanité sont problématiques. Il vaut mieux relier les promesses bibliques d'un nouveau ciel et d'une terre nouvelle décrites dans Ap 21 à la nouvelle relation que nous aurons au monde des ressuscités.

Pannenberg, lui, appuie ses affirmations de fin du monde et de l'histoire sur la logique intérieure de l'historicité de notre conscience du sens. Toute expérience individuelle n'a de sens que dans le contexte où elle se déroule et chaque contexte fait toujours partie d'un contexte plus large qui nous amène à en rechercher le sens dans le contexte global du tout de la réalité. Chaque événement particulier dépend donc de la totalité de la réalité et n'a donc son sens spécifique qu'en tant qu'anticipation de cette totalité non encore accomplie. En conséquence, la compréhension du sens de la réalité historique du monde nécessite qu'il ait une fin.

Toute expérience particulière n'est déterminée que dans un contexte qui se situe dans le cadre de contextes plus englobants jusqu'à parvenir à la totalité de toutes les expériences et de tous les événements. Toute signification particulière est donc dépendante en définitive de l'ensemble total du sens de toute expérience, et ainsi de la totalité des événements et des réalités qui peuvent devenir objets d'expérience[409].

Nous partageons le point de vue exprimé par la théologie du *Process*, selon lequel l'unité du processus créatif du monde ne se situe pas dans un événement final qui constitue l'unité de l'histoire du monde et ce pour deux raisons. D'une part, la notion d'un événement final est en contradiction avec le point de vue d'une action créatrice de Dieu qui ne peut connaître de fin et, d'autre part, l'unité du processus créatif se plutôt situe dans la communion de l'être de Dieu avec ses créatures et donc nécessairement dans une pluralité d'êtres[410].

Ignace Berten, lui aussi, critique l'idée de cette attente de fin de l'histoire pour l'eschatologie comme exprimée par Pannenberg[411]. Il nous semble éclairant de présenter les

---

[409] *ThS III*, p. 769.
[410] C'est le point de vue exprimé par WILLIAMS Daniel Day, dans COUSINS Erwert H (ed.), *Hope and the Future of Man*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p. 83-88, spécialement p. 86.
[411] BERTEN Ignace, *Histoire, Révélation et Foi*, Bruxelles, CEP, 1969.

deux points de vue parce qu'ils ont fait l'objet d'un échange épistolier entre eux et cela permet ainsi de mieux comprendre le sens que Pannenberg attribue à son concept de fin de l'histoire.

Pour Pannenberg, l'essence d'un être n'est pas un principe immuable et abstrait, donné à cet être en son origine même et cause de son développement comme dans la conception de la nature grecque et médiévale. L'essence est la totalité concrète en laquelle s'achève l'être. Ce n'est donc qu'à partir du terme de l'existence, de la réalisation de sa totalité, que tous les événements particuliers qui en ont fait partie reçoivent leur sens réel et définitif.

Il en va de même pour l'histoire. L'histoire doit être considérée comme une totalité qui ne prend son sens qu'à partir de son terme. Le sens de chaque événement ne reçoit sa pleine signification qu'à partir de la fin de l'histoire considérée ainsi comme histoire universelle. Pannenberg s'appuie essentiellement sur des conceptions de Dilthey pour affirmer cela :

> « Il faudrait que l'on attende la fin de la vie, et on pourrait seulement au moment de la mort considérer le tout à partir duquel le rapport des différentes parties pourrait être établi. Il faudrait qu'on attende la fin de l'histoire afin de posséder tout le matériau nécessaire à la détermination de sa signification[412]. »

Pannenberg reprend cette citation de Dilthey dans ses *Grundfrage*[413].

Pour Ignace Berten, si les événements ne reçoivent leur sens ultime que de la fin, ils ont déjà néanmoins un sens, limité et provisoire, pour ceux qui les vivent. Le sens immédiat, quoique donc provisoire, n'est aucunement hétérogène au sens ultime. Il en est une ébauche qui va se corriger progressivement dans le temps avec de nouveaux événements venant le préciser et qui lui permettront de prendre de mieux en mieux forme. L'histoire peut toujours être pensée à partir de sa fin provisoire qui est le présent ouvert sur l'avenir[414].

Nous sommes d'accord aussi avec l'affirmation qu'il y a donc une valeur provisoire de sens pour tout événement. Cette considération ne remet pas en question la théologie de

---

[412] DILTHEY Wilhelm, *Gesammelte Schriften 7*, Stuttgart, Teubner, 1973 (6ème édition), p. 233
[413] PANNENBERG W, *Glaube und Vernunft*, dans *GsT I*, p. 249 ; voir également dans le même ouvrage : *Über historische und theologische Hermeneutik*, p. 142.
[414] BERTEN Ignace, Histoire, Révélation et Foi, p. 22.

l'histoire de Pannenberg dans le sens où seul le futur d'une totalité d'une histoire (toujours partielle au niveau de l'histoire de l'univers) peut donner un sens à l'ensemble de tous ses événements. Pour nous, ce qui est certainement très contestable, c'est l'affirmation de l'effet rétroactif de la fin d'une totalité d'événements sur l'ensemble de ses parties. Nous examinerons de manière plus détaillée les concepts d'anticipation et de puissance du futur développés par Pannenberg dans la deuxième partie de ce chapitre.

Dieu détermine tout et il est la puissance sur toutes choses. Cette proposition est une définition nominale de Dieu. Dieu comme puissance sur toutes choses ne peut donc être pensé que par rapport à la totalité. Pour Pannenberg, l'histoire peut être pensée comme la somme de ses parties finies, et à partir de là il est possible de conclure Dieu *a posteriori* comme auteur de ce tout[415]. Pannenberg suit en cela un point fondamental de la pensée de Dilthey par lequel il définit le concept clé de l'herméneutique du sens au moyen de la relation entre tout et partie.

Mais, pour Ignace Berten, Dieu ne se déduit pas de l'histoire. Dieu ne peut se révéler comme auteur de toute l'histoire que dans l'événement unique qui achève l'histoire et qui lui donne tout son sens. Dieu sera reconnu dans cet événement et non dans la totalisation de l'histoire. Mais, comme dans cet événement unique Dieu sera reconnu comme puissance sur toute l'histoire, tous les événements particuliers en recevront leur sens ultime et Dieu pourra être reconnu comme étant leur source de sens. Cette considération que le sens ultime de l'histoire et que Dieu comme puissance sur toutes choses ne sera révélé que par un événement unique permet alors de concevoir une anticipation, une prolepse de cet événement, alors qu'une totalité d'événements ne peut être anticipée réellement[416].

Nous rejoignons la critique d'Ignace Berten quand il propose finalement de renoncer à ce concept de fin de l'histoire au sens décrit par Pannenberg.

> « N'y aurait-il pas lieu alors de renoncer à cette idée de fin ? Il resterait possible de penser Dieu comme «puissance sur toutes choses», c'est-à-dire comme puissance sur la totalité, à partir d'une conception de la totalité qui ne soit pas fermée (achevée par une fin temporelle) mais ouverte … Plutôt que de parler de la fin de l'histoire identifiée à la nature, on considérerait l'essentielle finitude de

[415] PANNENBERG W, *Vorwort*, dans *GsT I*, p. 5.
[416] BERTEN Ignace, *Histoire, Révélation et Foi*, p. 29-30.

> l'homme et de l'histoire humaine … Ramener la question du sens à cette totalité limitée qu'est l'histoire humaine permettrait sans doute d'éviter les apories scientifiques et philosophiques de l'idée de fin sans remettre en question l'intention même de la philosophie de l'histoire de Pannenberg[417].»

Nous avons insisté au début de ce chapitre sur le fait que parler d'un commencement ou d'une fin de l'univers, du point de vue physique, n'a pas de sens. Passer de la matière existante à un état antérieur ou postérieur sans matière est impensable ; rien ne peut surgir du néant (qui est un concept purement philosophique) et rien ne peut aller au néant (il n'y a pas d'annihilation de la matière).

Plutôt que de parler de fin de l'histoire et de l'univers, nous pensons qu'il vaut mieux parler de plénitude et d'achèvement de la vie de chaque personne humaine qui reçoit de Dieu la plénitude du sens de son existence. Nous pouvons voir la résurrection de Jésus comme anticipation non de la fin de l'histoire, mais de tout achèvement personnel dans l'histoire, une prolepse dans le sens où en lui seul a été manifesté l'eschaton promis à tout homme après sa mort.

Ignace Berten termine son ouvrage par une postface de Pannenberg qui répond à certaines objections qu'il a émises. En ce qui concerne ce point de fin de l'histoire, nous citons intégralement le commentaire final exprimé par Pannenberg :

> « Je reconnais avec vous qu'à partir de la totalité du sens de l'expérience historique, une fin future du monde ne peut être postulée avec entière nécessité et certitude. Cette acceptation d'une fin me semble simplement être incluse dans toute expérience présente de sens. Il en résulte que toute proposition à ce sujet reste relative, en sa validité même, à cette expérience de sens, à son analyse – qui est certes sujette à discussion – et à sa portée pour la connaissance de la réalité en général, laquelle peut à son tour être contestée. L'affirmation d'une fin future du monde sur la base de la structure du sens de l'expérience historique - dans la mesure où cette structure semble impliquer la totalité d'un processus temporel, actuellement encore inachevé, - cette affirmation ne possède par conséquent pas la certitude d'une vérité 'nécessaire' (par exemple, logique ou mathématique) ; elle est une hypothèse pouvant en principe être contredite (au sens où l'entend Popper), qui nous paraît plausible, jusqu'à nouvel ordre, à partir de la considération des données actuellement accessibles. Une certitude d'un autre type peut difficilement être atteinte dans des questions de ce genre[418]. »

---

[417] BERTEN Ignace, *Histoire, Révélation et Foi*, p. 64.
[418] BERTEN Ignace, *Histoire, Révélation et Foi*, p. 108.

Il faut certainement y relever les nuances que Pannenberg introduit par rapport à ses affirmations sur la nécessité d'une fin de l'histoire.

Une critique plus générale que nous adressons à ce concept de fin de l'histoire reliée à son accomplissement et à la venue eschatologique est celui de son anthropocentrisme sous-jacent. De quelle totalité parle-t-on quand on dit que cette fin de l'histoire est l'accomplissement final et que Dieu est la vérité qui donne le sens ultime de cette totalité ? Si la fin de notre monde et de son histoire n'est qu'un épisode parmi d'autres dans la chaîne des événements cosmiques qui ne fait pas partie de cette totalité, quel sens leur attribuer ? Quel sens donner à toutes les autres histoires et totalités partielles qui peuvent exister dans l'univers matériel ? Questions d'autant plus cruciales dans l'hypothèse où le monde matériel ne connaitrait pas de fin.

En ce qui concerne l'identité de Dieu, le débat nécessite d'être élargi à la dimension de l'univers et ne pas être seulement limité à l'épiphénomène que pourrait y représenter notre histoire humaine. Nous reviendrons plus loin sur cet aspect.

La fin du temps

Avant de se prononcer sur cette fin du temps qui constitue chez Pannenberg une irruption eschatologique dans l'histoire du monde, nous empruntons à la pensée d'Étienne Klein quelques notions fondamentales relatives au temps[419]. Elles nous servirons aussi plus loin à mieux expliciter notre propre conception du rapport entre temps et éternité.

Le temps est une notion indéfinissable. Ce n'est pas un objet et on ne peut le définir en lui-même. On ne peut offrir au temps la moindre promotion ontologique. Le temps ne se laisse voir nulle part et on ne peut percevoir que ses effets. En croyant parler du temps, on parle en fait toujours d'autre chose, à savoir les attributs avec lesquels il habille les phénomènes : le changement, le devenir, la durée, la succession, la répétition, la mort, la simultanéité…

[419] KLEIN Étienne, *Les tactiques de Chronos* (Champs Sciences 877), Paris, Flammarion, 2004.

Le temps est un mécanisme qui produit seulement des instants. La durée est un objet très étrange. On peut la mesurer, mais à la différence d'une longueur, par exemple, il s'agit d'une quantité qui n'est jamais déployée intégralement devant nous. Aucune durée n'est saisissable en elle-même. Elle est constituée d'instants qui ne coexistent pas. Mais mesurer une durée n'est pas une mesure du temps. Le temps permet qu'il y ait des durées et le temps vise une continuité dans l'ensemble des instants.

Le temps est un principe actif qui demeure et ne change pas. Dire que le temps passe, c'est confondre l'objet et sa fonction. Il faut que toute chose passe. Les trois moments du temps, passé, présent et futur passent et passeront, mais le temps ne passe pas ! Les hommes disent que le temps passe, mais pour le temps, ce sont les hommes qui passent. Il ne faut pas confondre le temps avec ce qui s'écoule dans le temps. On associe spontanément le temps avec l'idée d'écoulement. Il ne faut pas confondre les notions de temps et de flèche du temps. Le cours du temps produit de la durée et seulement de la durée, la simple succession d'événements. La flèche du temps renvoie à la possibilité qu'ont les choses de devenir et de connaître au cours du temps des changements parfois irréversibles. La flèche du temps est une propriété des phénomènes temporels et pas du temps lui-même. Le cours du temps assure la continuité du monde et la flèche du temps produit des nouveautés. Le cours du temps relève de la causalité car il n'y a qu'un seul sens pour le temps et pas de machine arrière possible. La flèche du temps présuppose l'existence d'un cours du temps bien établi au sein duquel certains phénomènes sont eux-mêmes temporellement orientés, c'est-à-dire irréversibles. Le cours du temps est une caractéristique du temps et la flèche du temps est seulement une propriété qu'ont ou n'ont pas les phénomènes physiques.

Le temps ne s'arrête jamais. Il reste maintenant à définir ce que pourrait signifier l'arrêt ou la fin du temps. Le temps s'accompagne d'un processus d'évolution. Mais le temps ne doit pas être identifié à un futur, à un devenir. Le temps maintient seulement le monde dans la continuité d'un présent. Il est erroné de penser qu'il n'y aurait pas de temps si aucun mouvement, aucun changement ne se produisait, comme si seul le devenir avait besoin de temps et pas la simple durée, la continuité de l'instant. Le temps affecte l'être dans son immobilité autant que dans son devenir. Le temps agit même lorsqu'aucun changement ne se produit. Le devenir présuppose le temps, mais le temps n'implique pas le devenir. Une horloge déguise le temps en un mélange de mouvement et de durée, mais le temps est en-

dehors de l'horloge car il ne se livre jamais et ne laisse percevoir que ses effets. Si toutes les horloges venaient ensemble à s'arrêter, si toutes leurs aiguilles devenaient définitivement immobiles, si tout mouvement sur terre était interrompu, cela ne signifierait en rien l'arrêt du temps.

> « Car pour que le monde se maintienne, il faut bien qu'un temps soit là, qui en s'écoulant le fasse durer. Même si, dans ce monde, plus rien ne se passe, même si plus rien ne bouge, le temps, lui, demeure actif pour continuer *à le faire être*. Il est l'artisan de sa persévération : à chaque instant, *c'est lui qui tient le 'maintenant' par la main pour lui faire traverser le présent*. Son arrêt véritable signifierait donc non seulement l'immobilisation de toute chose, mais aussi l'interruption immédiate du présent, c'est-à-dire la disparition de tout ce qui existe … un arrêt du temps serait un arrêt du monde lui-même[420]. »

L'arrêt du temps signifierait l'interruption immédiate du présent, la disparition, la néantisation du monde et de tout ce qui existe. Rien ne peut advenir, ni persister en-dehors du temps.

Pour Pannenberg, le processus historique implique l'idée d'une histoire universelle et donc une fin de ce processus. Pour lui, cette fin ne doit pas être envisagée comme la fin d'un processus temporel qui se situe dans le temps et on ne doit pas se poser la question de ce qui peut advenir après cette fin, puisque cette fin ne limite pas une autre portion de temps mais est limitée elle-même par l'éternité. Le processus du monde avec la totalité de son histoire entre dans le temps à partir de l'éternité et est lui-même limité par cette éternité dans laquelle il retourne, à la fin du temps[421].

Il faut souligner que cette fin métaphysique de la réalité est purement formelle et n'implique en rien une consommation finale de l'univers physique dont la fin éventuelle demeure entièrement spéculative. Il nous semble mieux adapté de développer aujourd'hui une théologie qui met éternellement en présence l'infini de Dieu et l'univers fini, illimité dans le temps et dans l'espace, à l'instar de la philosophie du *Process* d'Alfred North Whitehead[422]. Pour Whitehead, il y a une coéternité de Dieu et de l'univers. Dieu ne peut pas plus se passer

---

[420] KLEIN Étienne, *Les tactiques de Chronos*, p. 47.
[421] PANNENBERG W, *Constructive and critical Functions of Christian Eschatology*, p. 137-138.
[422] Pour une présentation générale du contenu de la philosophie et de la théologie du *Process*, nous renvoyons à l'ouvrage : GOUNELLE André, *Le dynamisme créateur de Dieu ; essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren, 2000.

du monde que nous de Dieu, quelle que soit d'ailleurs la forme que ce monde peut revêtir au cours du temps.

Ce que nous avons dit précédemment sur la fin du temps implique l'image d'une mort éternelle et la néantisation du monde. Pour Pannenberg, cette fin du temps ne sera pas l'annihilation du temps mais bien l'élévation du processus temporel dans la présence divine éternelle. Cela n'éliminera pas les différences entre les instants mais seulement la séparation entre instants successifs dans le processus du temps car dans l'éternel présent de l'éternité il n'y a plus de séparation entre instants antérieurs et suivants. Cette nouvelle expérience du temps sera, au sens de l'éternité de Boèce, celle de la totalité d'une succession temporelle d'instants dans un tout simultané.

> « La fin du temps est à comprendre comme événement de sursomption (Aufhebung) du temps dans l'éternité. En cela, non seulement les particularités de la réalité créée mais aussi la différenciation des moments et des modes du temps ne disparaissent pas simplement, mais ne sont plus séparés les uns des autres. En effet, Dieu seul est le futur de la réalité finie, et c'est à partir de ce futur que la réalité finie reçoit à nouveau son existence en totalité comme réalité passée, tout en laissant tout être créé à côté de lui manifester sa propre valeur. C'est ainsi que les antagonismes entre individu et société seront surmontés. Mais, surtout, tous les individus se trouvent exister en même temps dans l'éternité de Dieu[423]. »

La destinée de l'humanité en tant que communauté trouvera ainsi sa réalisation au-delà des limites qui ont séparé les différentes époques de l'histoire. Dans la sphère de l'éternité l'unité de la destinée de l'être humain comme individu et celle de l'humanité peuvent être réalisées sans réserve.

La finitude dans l'au-delà n'aura plus la forme d'une suite de moments séparés les uns des autres, mais représentera le tout de notre vie terrestre. Ce tout pour Pannenberg ne nous est jamais donné dans le processus naturel de notre vie. Nous n'avons notre S*oi*, notre identité, que dans l'anticipation du tout de notre vie. Notre *moi* est toujours déterminé comme *amor sui*. Par là, la forme spécifique de notre expérience du temps est déterminée aussi par la recherche de S*oi* par le *moi* et l'instant de notre présent est séparé des autres moments successifs du temps. La séparation entre les moments du temps dans le processus de notre

[423] *ThS III*, p. 790.

expérience est ainsi reliée à la structure du *moi*, le lieu de notre expérience vécue du temps. La finitude personnelle est expérimentée comme la mort du *Je*. L'identité et l'intégration du *Je* avec le *Soi* n'est jamais pleinement réalisée à aucun moment de la vie. Notre finitude dans l'éternité de Dieu quand notre être corruptible aura revêtu l'incorruptibilité (1 Co 15, 53) n'aura plus la forme d'une suite de moments du temps séparés les uns des autres, mais représentera le 'tout' de notre vie terrestre et nous n'avons ici-bas notre *Soi* que dans l'anticipation de toute notre vie[424].

Dieu peut restaurer une aptitude à se référer à soi-même, une forme de conscience de soi différente de la conscience de soi dans le monde présent, car elle ne se produirait pas selon une succession de moments périssables du temps, mais dans l'éternel présent et pourrait dès lors se référer à la totalité simultanée de sa vie. Il y a donc les implications d'une transformation qui se produisent à la vie finie par la lumière de l'éternité.

Mais pourquoi y a-t-il chez Pannenberg cette limitation de notre identité, de notre essence, à ce tout de notre existence ?

Nous pensons que ce tout n'est pas le dernier mot de notre existence et qu'il y a une vie dans l'au-delà ! Elle continue à se développer et l'éternité n'est pas quelque chose de figé. Comme le fait remarquer à juste titre Olivier Riaudel[425], Pannenberg semble établir une équivalence entre la totalité et l'essence. La totalité qui s'anticipe dans le devenir est définie aussi comme résultat et l'éternité est alors définie comme totalité de la vie où tout est présent simultanément. Dans l'herméneutique de Dilthey dont s'inspire Pannenberg, à la fin de l'existence le tout permet d'établir la relation entre les parties et c'est seulement au terme de l'existence que se décide rétroactivement ce qu'est l'essence de l'individu depuis le début de son existence. La relation entre le tout et ses parties, l'anticipation de l'essence, se manifeste dans l'« apparaître » de ses manifestations. Nous reviendrons plus loin sur cette notion de l'essence de l'individu, avec le problème de son immutabilité, dans la seconde partie de ce chapitre. Dans cette première partie, nous contestons seulement ces notions de fin de l'histoire et du temps qui font partie du fondement de l'eschatologie de Pannenberg.

---

[424] *ThS III*, p. 731-734.
[425] RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu* (Cogitatio Fidei 256), Paris, Cerf, p. 397-399.

Par ailleurs Pannenberg a insisté à de multiples reprises sur la distinction entre la finitude de la créature et le caractère infini du divin. Il a raison d'affirmer que cette distinction ne disparaitra pas et permettra en fait la communion entre la créature et le divin.

Mais pourquoi concevoir une brutale discontinuité dans le processus du monde avec l'arrivée d'un événement eschatologique qui constitue la fin du temps et de l'histoire? Cela conduit Pannenberg à concevoir une eschatologie individuelle au moment de la mort distincte d'une résurrection collective à la fin du temps.

Les caractéristiques de la finitude de l'individu nécessitent par définition qu'il dispose de temps et d'espace qui le limitent par rapport au monde et aux autres individus. Le temps dans lequel il vivra dans l'au-delà sera modifié dans sa succession des instants comme Pannenberg l'a bien souligné. Chaque individu, dans le schéma conceptuel de l'eschatologie de Pannenberg, entre dans l'éternité à l'instant de la mort, ce qui constitue en même temps jugement, salut et glorification, mais il doit ensuite rester endormi dans le Christ pour seulement recevoir à la fin des temps la complétude de son existence.

Dans cette hypothèse relative à l'existence d'un temps intermédiaire et à l'attente de la résurrection générale pour toute vie individuelle, nous nous interrogeons sur la manière dont pourrait subsister un individu dans sa finitude sans un corps ressuscité, sans le corps spirituel dont parle saint Paul ? Si donc, comme nous le pensons, il y a jugement, entrée dans l'éternité, glorification, vie avec le Christ avec aussi nécessairement une résurrection corporelle, que faut-il encore attendre d'une résurrection générale, sinon un complément de sens, celui de la totalité de l'histoire universelle ?

La mort à laquelle succèderait une étape de temps intermédiaire avec un état provisoire dans l'attente d'une fin des temps qui viendrait alors compléter cet état, est une représentation difficile à accepter pour nous. S'il y a une résurrection promise, il parait plus évident de penser qu'elle se produira à l'instant de la mort, accompagnée d'un jugement et d'une entrée dans le Royaume de Dieu pour participer immédiatement, avec tous ceux qui nous ont précédé, à la vie divine éternelle, même si le temps, l'espace et notre enveloppe corporelle acquièrent d'autres propriétés qui viennent les transformer et les améliorer.

CHAPITRE III : PARTIE 2 – L'ONTOLOGIE ESCHATOLOGIQUE

Introduction

Dans la doctrine de Dieu de Pannenberg, on peut relever deux composantes essentielles qui peuvent servir de clés de lecture dans la traversée de sa théologie : Dieu comme Dieu du futur et Dieu qui détermine tout par la puissance du futur. Ces deux aspects sont, bien entendu, loin d'épuiser la doctrine de Dieu de Pannenberg qui contient par ailleurs de nombreuses autres composantes que nous avons déjà tenté de mettre en évidence dans nos deux chapitres précédents, mais la tentative de Pannenberg d'encapsuler sa doctrine de Dieu dans une nouvelle ontologie du futur conditionne sa conception de l'eschatologie qui se déploie dans tous les traités dogmatiques que l'on rencontre dans sa *Théologie Systématique.* Dans cette seconde partie, nous examinons de manière critique cette conception du Dieu du futur et par ailleurs nous repréciserons la puissance de ce Dieu qui détermine tout.

Ces deux définitions nominales de Dieu ont comme fondement un ensemble de concepts que Pannenberg utilise constamment et qui forment entre eux une remarquable combinaison contribuant à la très grande cohérence et constance de sa pensée.

Pannenberg établit un lien très étroit entre la « futureté » divine et l'unité et la totalité du sens de l'histoire. Dieu est le futur qui englobe et donne sens et existence à toute la réalité historique. La puissance du Dieu qui agit de manière contingente dans le présent à partir du futur pose aussi la question du rapport entre la liberté humaine et le déterminisme de l'agir de Dieu.

Le sens que donne Pannenberg à cette conception de Dieu du futur est en lien très étroit avec la manière dont il envisage le rapport entre temps et éternité. Ce rapport conditionne la manière dont il développe l'eschatologie.

Le sens de l'histoire qui sera donné seulement dans le futur nous pose question également quant à l'aspect proleptique du sens de l'événement dans le présent ainsi qu'à la conception de l'anticipation de l'essence lors de ses manifestations dans le quotidien de l'existence. La révélation définitive de Dieu dans l'eschatologie et la question de l'essence nous interrogent enfin sur le problème de son immutabilité.

Comment aborder ces questions et dans quel ordre ?

Il n'est pas possible, ni nécessaire de parcourir en séquence tous les concepts utilisés par Pannenberg. Il nous a semblé plus simple de découper notre analyse en quelques thèmes qui recouvrent l'ensemble des problèmes. Mais étant donné l'enchevêtrement de tous les concepts dans la cohérence de Pannenberg, nous ne pouvons éviter certaines redites dans notre analyse. Ainsi dans la première partie nous avons abordé le problème de la fin des temps et de l'histoire pour donner les grandes lignes de l'eschatologie de Pannenberg. L'analyse du rapport entre temps et éternité, qui fait partie de l'analyse de cette seconde partie, reprend du moins partiellement ce problème de la fin des temps.

Nous avons opté pour la structure suivante dans cette seconde partie.

1. Le Dieu du futur qui détermine tout

1.1 – Le Dieu du futur
1.2 – La toute-puissance de Dieu

2. Le rapport temps/éternité

2.1 – Concept proposé par Pannenberg
2.2 – Révision du concept
2.3 – Lien avec l'eschatologie
2.4 – Lien avec les concepts de temps en physique et philosophie contemporaines

3 Immutabilité

3.1 – Concept classique d'immutabilité

3.2 – Le développement en Dieu de la philosophie du *Process*

3.3 – Le devenir en Dieu de Pannenberg

3.4 – Révision du concept d'immutabilité

La reprise de certains concepts dans ces trois sections présente néanmoins l'avantage d'en aborder certains selon des points de vue complémentaires.

1. Le Dieu du futur qui détermine tout

1.1 – Le Dieu du futur

Pour Pannenberg, le Royaume de Dieu doit être compris comme un futur eschatologique amené par Dieu lui-même. Ce fondement théologique est à la base de l'élaboration de son ontologie du futur. Dieu ne peut être compris indépendamment de son Royaume et ce Royaume étant une réalité eschatologique, Dieu lui-même ne peut être compris que de manière eschatologique. La Résurrection de Jésus est une réalité eschatologique qui s'est seulement manifestée de manière proleptique dans le temps et dans l'espace.

Par ailleurs la préoccupation de Pannenberg de répondre aux critiques de l'athéisme moderne devait l'amener à ne pas accorder à Dieu un statut d'être existant dans le réel du présent. Dieu n'est pas un étant à portée de main. Il est le Dieu eschatologique du futur dont on attend la venue de son Royaume et le lien avec le présent est réalisé au départ du concept d'anticipation[426].

On a déjà dit précédemment que, pour Pannenberg, le futur est la base de la contingence et l'unité de la nouveauté de chaque événement et est le fondement de leur essence ainsi que de leur vérité[427].

Le futur joue un rôle essentiel en lien avec l'unité, la vérité et la totalité de l'histoire et du monde. Dans la réalité du présent, l'unité et le sens des événements de l'histoire ne sont

[426] On trouve cette conception du Dieu du futur dès les premiers essais de Pannenberg consacrés à la doctrine de Dieu. Citons principalement son article de 1965 *Die Frage nach Gott* dans *GsT I*, p. 361-386 et l'article *Eschatologie, Gott und Schöpfung* de *TRG*, p. 9-29.
[427] On trouve une analyse de cette composante du futur dans l'article : PANNENBERG W, *Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen* dans *TRG*, p. 79-91.

donnés que par anticipation et c'est seulement avec sa venue eschatologique que l'être de Dieu sera ultimement révélé[428].

David Polk relève le lien entre l'unité du monde conçu comme totalité et la puissance du futur qui caractérise Dieu dans la pensée de Pannenberg[429]. Si l'unité de toute la réalité contingente demeure comme une anticipation dans l'histoire, et donc jamais atteinte dans le présent, alors cette puissance qui unifie la totalité doit être future également. Dès lors, si Dieu doit être ultimement révélé comme Dieu seulement dans la venue eschatologique de son Royaume, alors l'être de Dieu, sa divinité, est indissociable de la venue de cet événement futur. Mais comment concilier une fin de l'histoire avec une continuité du processus dynamique dans une vie éternelle, même si ce processus peut être transformé? Cela supposerait que la succession temporelle ici-bas serait seulement un accident dans le processus de la vie et pas une de ses caractéristiques essentielles. Pannenberg n'aborde pas ce problème.

Pour Langdon Gilkey, cette ontologie du futur de Dieu a pour conséquence que du point de vue de la liberté humaine, l'ouverture du futur, le champ du possible est purement épistémologique dans la description qu'en fait Pannenberg et n'a rien d'ontologique L'ouverture du futur pour l'être humain n'est rien d'autre alors qu'un processus de découverte de ce qui doit arriver mais qui est déjà décidé dans le futur de Dieu. La conséquence de cette ligne de pensée est de conduire à un post déterminisme divin qui agit par causes efficientes à partir du futur et l'on se trouve alors dans un schéma de calvinisme inversé.[430].

---

[428] PANNENBERG W, *Der Gott der Hoffnung* dans *GsT I*, p. 394.

[429] POLK David, *On the Way to God – An Exploration into the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Lanham (Maryland), University Press of America, 1989, p. 256. Le huitième chapitre de l'ouvrage de Polk qui a pour titre *God the Power of the Future*, p. 245-315, présente une excellente synthèse de l'ontologie eschatologique du futur de Pannenberg. L'essai de Polk a été rédigé antérieurement à la publication de la *Théologie Systématique* de Pannenberg. Cela a pour conséquence que certaines ambiguïtés et problèmes soulevés par la critique en lien avec la futurité de Dieu n'ont reçu d'éclaircissement que dans la *Théologie Systématique*. Nous pensons tout particulièrement au problème de la manière dont Dieu peut exercer son action dans notre présent à partir du futur. S'agit-il d'un déterminisme au sens faible, où le futur ultime détermine de manière définitive le sens des événements historiques, auquel cas ce n'est pas l'existence en soi des événements mais l'essence de ce qui vient à l'existence qui est la pleine conséquence de la puissance du futur du Dieu qui détermine tout? S'agit-il par contre d'un déterminisme au sens fort où la puissance du futur s'exerce comme une causalité efficiente allant du futur vers le présent ? Par ailleurs, comment Dieu peut-il être présent à la fois dans le présent et dans le futur? Tout en maintenant les fondements de son ontologie du futur, pour éviter ces apories, Pannenberg utilise dans la *Théologie Systématique* un autre langage, celui de présenter l'action de Dieu comme le champ de l'Esprit divin trinitaire eschatologique qui est entièrement immanent au monde.

[430] GILKEY Langdon, *Pannenberg's Basic Questions in theology; a Review Article*, dans *Perspective*, 14/1 (1973), p. 34-55, spécialement p. 46 et 53.

Lewis Ford est en accord avec Pannenberg pour considérer que Dieu est futur. Pour Pannenberg, Dieu est la vérité et l'unité de la totalité qui vient à la fin des temps ; si Dieu est futur, alors dans un certain sens il n'existe pas encore car sa divinité est indissociable de la venue de son Royaume. Mais, pour Ford, il n'y a qu'une seule réalité future et c'est Dieu, et il conteste l'idée de Pannenberg d'une venue définitive à l'être qui se situe pour Dieu à la fin des temps, car pour lui Dieu existe effectivement comme éternellement futur[431].

Pannenberg n'a jamais pu formaliser du point de vue philosophique son ontologie du futur[432]. Il a seulement indiqué les lignes directrices qu'une pareille ontologie devrait suivre. Comme nous le voyons, les critiques vis-à-vis de cette ontologie ne manquent pas, surtout du côté des théologiens du *Process* qui ont souvent leur franc-parler à ce sujet et soupçonnent fortement qu'une pareille ontologie ne soit pas réellement conceptualisable.

Nous allons formuler maintenant une critique beaucoup plus fondamentale à l'encontre de cette ontologie du futur :

Pannenberg suit la pensée biblique selon laquelle le présent de Dieu englobe aussi bien le passé que l'avenir. Tous les temps sont présents à l'éternité de Dieu. Le futur et l'histoire du salut à venir sont immédiatement présents en Dieu[433].

La réalité de Dieu embrasse tous les temps et se rend présente à tout ce qui est dans le temps.

À la fin des temps et de l'histoire, la totalité de la vie, la totalité de la dimension temporelle du monde rejoint l'éternité de Dieu dans la conception de Pannenberg. Le temps pour Pannenberg n'est pas précédé du néant ni ne retourne au néant à la fin des temps. Tout procède de l'éternité de Dieu, la création a donc lieu à partir du futur eschatologique et à la fin

---

[431] FORD Lewis, *God as the Subjectivity of the Future*, dans *Encounter*, 41 /3 (1980), p. 287-292.

[432] L'ontologie du futur telle que la conçoit Pannenberg n'a jamais fait l'objet d'un développement systématique en philosophie. Pannenberg donne les grandes orientations qu'une pareille ontologie devrait suivre dans son ouvrage *Métaphysique et idée de Dieu* et de manière plus implicite cette ontologie traverse l'ensemble de sa *Théologie Systématique*.

[433] *ThS I*, p. 517-518. Dans cette section relative à l'examen du concept de l'éternité de Dieu, Pannenberg cite, entre autres, pour appuyer sa thèse, Za 1,7-6,8 qui décrit 8 visions d'événements de la fin des temps à venir sur la terre comme étant déjà présents au ciel.

des temps la totalité rejoint l'éternité de Dieu. Dieu agit dans le présent à partir d'une réalité, d'une totalité déjà cachée dans le ciel.

C'est seulement dans l'eschaton que Dieu sera démontré comme le Dieu éternel. Dieu n'est pas le résultat de l'histoire, il n'y devient pas ce qu'il n'était pas encore mais l'accomplissement eschatologique de l'histoire, sa fin, est le lieu où se décide que Dieu est de toute éternité le seul et vrai Dieu. Cette interprétation de l'éternité et de l'historicité de Dieu résulte de la conception de la relation que Pannenberg établit entre temps et éternité. Dieu est éternel de manière telle que le temps et l'histoire contribuent à son éternité. Dieu englobe et accomplit le temps dans son éternité. Mais cette affirmation ne peut être vérifiée que dans l'eschaton.

Mais quel statut ontologique peut-on accorder au futur et à l'avenir ?

Nous verrons dans la section suivante l'alternative que nous proposons à la conception du rapport entre temps et éternité présupposé par Pannenberg. Nous y défendons, entre autres, la conception selon laquelle le futur n'existe pas encore, ni dans le monde, ni même, et c'est cela le point le plus essentiel, dans l'éternité de Dieu.

> « L'avenir n'existe pas encore, donc il n'existe pas concluait encore Aristote, ce qui semble ici imparable … Nous en parlons comme s'il allait advenir, comme s'il nous était d'une certaine façon présent … Le statut de l'avenir est des plus ambivalents : certain dans son existence, incertain dans sa forme. Mais quel est le lieu de l'avenir ? A cette question saint Augustin a répondu de façon très convaincante : l'avenir ne peut nous être présent que dans l'âme qui a seule la capacité de se représenter ce qui n'est pas, et notamment ce qui n'est pas encore … Pour se former, l'idée d'avenir suppose en effet l'attente puisque de la durée nous sépare de lui ; elle suppose également l'imagination puisque nous ne pouvons guère que l'anticiper de façon fictive ; elle suppose enfin la mémoire, seule capable de reconnaître ce que l'avenir aura nécessairement de répétitif … Il semble donc que l'avenir n'a d'existence que pour l'esprit, non en soi : c'est parce qu'on l'attend qu'il existe[434]. »

Nous ne pouvons concevoir que le temps parcourt un territoire déjà là, présent de toute éternité. Le monde, dans cette conception, serait une scène de théâtre, où toute la pièce aurait déjà été écrite à l'avance et où chacun viendrait y jouer un rôle dont il découvrirait la trame au

[434] KLEIN Étienne, *Les tactiques de Chronos*, p. 121-122.

fur et à mesure du déroulement de l'intrigue, dans l'attente de ce qui peut s'y produire et dans laquelle le temps vient à se déployer.

Dieu ne connaît pas les choses avant qu'elles ne se produisent. Il y a là une sérieuse mécompréhension de Dieu pour W. Clarke Norris : nous ne pouvons en aucun cas parler de préscience, de préconnaissance en Dieu[435].

Nous ne devons pas considérer comme une imperfection dans l'être réel intrinsèque de Dieu la non connaissance du futur, du moins dans ses aspects liés à la liberté humaine et donc non encore déterminés. L'omniscience de Dieu est une connaissance parfaite et totale, dans une absolue plénitude, de toute la réalité du monde et de son évolution, dans son présent et son passé, et la connaissance de cette réalité évolue naturellement et parallèlement avec l'évolution de son objet.

Tout ce qui arrive est contemporain à Dieu. Le Dieu de la Bible est un Dieu qui s'étonne lorsqu'il réalise et prend conscience du mal qui est dans l'être humain.

Si tout dans l'histoire était prédéterminé et qu'il nous suffirait de suivre une flèche du temps entièrement décrite par avance, on aurions alors un sérieux problème avec notre liberté d'action et avec la contingence des événements.

1.2 – La toute-puissance de Dieu

Pour Pannenberg, Dieu est la puissance du futur. Le futur est le mode d'être de Dieu. Puisque l'unité de toute la réalité reste toujours une anticipation dans l'histoire, la puissance qui unifie la réalité est également future.

> « Dieu est-il futur en lui-même ou apparaît-il simplement comme futur en relation à notre présent et peut-être essentiellement à tout autre point de vue fini? Puisque l'idée de futur est relative au passé et au présent on peut dire que la puissance du futur est la manière de décrire comment Dieu se rapporte

[435] CLARKE NORRIS W, *A new Look at the Immutability of God*, dans ROTH Robert J (ed.), *God knowable and unknowable*, New York, Fordham University Press, 1973, p. 59-66.

> lui-même aux êtres finis qui ont leur *Dasein* dans un temps limité. Mais nous devons nous souvenir que le futur par son unité recouvre les différences entre passé et présent. Dans ce sens Dieu peut être pensé en lui-même comme puissance du futur. Ceci doit être considéré au moins dans le sens où Dieu n'a pas de futur en dehors de lui-même mais est le futur ultime. Mais ceci est la définition de la liberté : avoir le futur en soi-même et en dehors de soi. Cela permet de comprendre Dieu comme liberté absolue. Dans cette liberté, Dieu est de manière illimitée présent à lui-même et garde présent en lui-même tout ce qui est passé et dont il a été le futur. Dire qu'il a été le futur du passé de ses créatures correspond à notre expérience limitée du temps. Pour Dieu qui n'a pas à attendre de futur en dehors de lui, le fait qu'il ait été le futur de ses créatures passées ne disparaît pas dans un passé. Il maintient fermement le passé de ses créatures dans le présent de son futur[436]. »

Dans la deuxième section *Theologie, Anthropologie, Religionswissenschaft* du chapitre 5 *Theologie als Wissenschaft von Gott*, de son ouvrage *Wissesnchaftstheorie und Theologie*[437], Pannenberg analyse la définition nominale de Dieu comme étant la réalité qui détermine tout. Avec un tel concept de Dieu, chaque chose est donc déterminée par cette réalité et serait incompréhensible sans elle.

Comment la liberté de la créature est-elle identifiée et ne se dissout-elle pas dans le déterminisme divin ?

Un Dieu omniscient et tout-puissant pensé comme existant et présent au début de chaque processus temporel rend impossible tout exercice de la liberté humaine. La liberté doit donc être la capacité d'aller au-delà de ce qui existe déjà. Mais si Dieu pouvait être transcendé par une liberté humaine pouvant échapper à ce qui existe, alors Dieu ne serait plus Dieu. Dieu serait transcendé par la liberté humaine et ne pourrait donc pas déterminer la liberté de l'homme. Il ne serait plus le Dieu qui détermine tout puisque cette liberté humaine échapperait à son emprise.

Dieu ne peut donc exister comme un être à portée de main doué d'omniscience et de toute-puissance. Une telle conception de Dieu rendrait toute liberté humaine impossible. Cette image traditionnelle de Dieu, un Dieu pensé en analogie avec ce qui existe, donnerait alors raison à l'athéisme. Un Dieu ainsi conçu rendrait la liberté humaine impossible. Si Dieu était un objet à portée de main, doté de toute-puissance et qui permettrait à la liberté humaine de

---

[436] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p 21.
[437] PANNENBERG W, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, p. 303-328.

s'exercer, il ne pourrait être Dieu car il ne serait plus dès lors celui qui détermine tout puisque la liberté humain échapperait à son emprise[438].

Mais comment parler de Dieu comme une réalité sans parler de lui comme d'un étant existant, présent à portée de main ? Pannenberg résout le problème en parlant de la réalité de Dieu comme étant celle du futur, celle de son Royaume que Jésus a annoncé et proclamé et qui est inséparable de l'être de Dieu.

Cette réalité du futur définit aussi la liberté humaine. Le domaine de la liberté humaine consiste en un futur de possibilités non réalisées dans lequel l'homme est impliqué et grâce auxquelles il se fait lui-même le futur de ce qui existe dans le présent.

Donc la réalité du futur et la liberté s'appartiennent mutuellement. Dieu est l'origine de la liberté car la liberté se rapporte au futur précisément. Nous avons vu précédemment, dans notre examen de la personne, que les notions de personnalité et de liberté sont intimement liées tant pour Dieu que pour la créature[439].

> « Si de cette manière, la personnalité s'exprime elle-même dans la liberté, alors la liberté elle-même présuppose l'ouverture vers le futur. L'homme est libre seulement parce qu'il a un futur et qu'il peut aller au-delà de ce qui lui est à portée de main. Ainsi la liberté est essentiellement la puissance qui transforme le présent. Cela signifie cependant que la futurité (*Zukünftigkeit*) comme condition de la liberté constitue le véritable noyau de la personnalité[440]. »

On retrouve encore cet accent sur la liberté dans la *Théologie Systématique* de Pannenberg :

> « À la différence d'avec les créatures qui, en tant qu'êtres finis, sont soumises au cours du temps, le Dieu éternel n'a aucun avenir devant lui qui serait distinct de son présent. C'est justement pour cela que ce qui est advenu lui reste aussi présent. Dieu est éternel parce qu'il n'a aucun avenir en-dehors de lui, mais l'avenir de lui-même, et que tout est distinct de lui. N'avoir aucun avenir en dehors de soi, mais être soi-même l'avenir de soi-même, voilà bien une détermination, de la liberté absolue. C'est dans

[438] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, p. 39-40.
[439] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, p. 39-43.
[440] PANNENBERG W, *Der Gott der Hoffnung*, dans *GsT I*, p. 395-396.

cette mesure que le Dieu éternel est, en tant qu'avenir absolu – dans la communion du Père, du Fils et de l'Esprit – l'origine libre de lui-même et de ses créatures[441]. »

Thomas d'Aquin unit aussi les concepts de futur et de liberté humaine dans sa formule : *liber enim est qui causa sui est* – être l'avenir de soi-même constitue chez l'homme l'essence de sa liberté[442]. Il reprend la citation d'Aristote pour qui la liberté est le fait que le but qui anime celui qui agit lui est identique. Mais l'homme n'a pas son avenir en lui-même mais dans l'au-delà de son présent. Il n'est donc pas l'origine de sa liberté à partir de son avenir.

Le réel problème réside donc dans la difficulté de comprendre comment le futur peut exercer sa puissance sur le présent.

Le statut ontologique des possibilités du futur est loin d'être évident. Pannenberg contourne le problème en établissant une distinction entre ce qui est réel et ce qui est existant. Le futur des possibilités est réel parce qu'il exerce sa puissance sur le présent. Le futur qui n'existe pas encore (*noch nicht vorhanden ist*) est néanmoins réel parce qu'il est effectif dans le présent. Pannenberg établit cette distinction au départ des vocables de *wirklich* (réel) et de *wirksam* (effectif) pour désigner ce futur[443].

Pour répondre à la conception de Pannenberg de la puissance du futur qui pour lui remet en question la position athée qui ne peut accepter la conception d'un Dieu tout-puissant à portée de main et qui ne laisse plus de place au libre arbitre humain, nous proposons les deux arguments suivants que nous empruntons d'ailleurs à ce que dit aussi Pannenberg :

- Prise à la lettre, une pareille définition ne laisse aucune place en dehors de la toute-puissance de Dieu et de son libre arbitre. Cette définition présuppose une conception purement formelle de la puissance de Dieu sans spécifier de quelle puissance il s'agit. Pannenberg ajoute qu'il faut compléter cette définition par une clause restrictive précisant qu'il s'agit d'une puissance qui est la puissance se trouvant derrière chaque chose, ce qui signifie implicitement que cette puissance qui détermine tout n'est déterminée que par elle-même et non pas par quelque chose d'autre à moins qu'elle décide qu'elle devrait déterminée

[441] *ThS I*, p. 528.
[442] THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 112.
[443] PANNENBERG W, *Reden von Gott angesichts atheistischer Kritik*, p.41-42.

par quelque chose d'autre. Ceci apporte une nuance essentielle qui s'oppose à un libre arbitre divin tout-puissant.

- Pannenberg définit la toute–puissance de Dieu comme la puissance de l'Amour divin[444]. L'unité de Dieu rend compatible toutes les propriétés de l'Amour divin avec les concepts liés à l'infinité de Dieu, sa toute-puissance, en particulier. Nous avons examiné ce que Pannenberg disait de ces propriétés et des attributs divins liés à l'infinité de Dieu dans notre chapitre 1.

L'homme est libre en relation avec Dieu comme puissance du futur. Il est libre pour sa vie vraiment personnelle, libre pour accepter l'aspect provisoire de tout, libre par rapport à la nature et à la société, libre face à l'Amour créateur qui change le monde sans le détruire. Cet Amour créateur procède d'une totale liberté et se dirige vers le monde pour en affirmer et créer la liberté[445].

La liberté de l'homme, au sens où la définit Pannenberg, ne consiste pas en une simple liberté de choix. L'homme est vraiment libre face à la liberté de Dieu, mais sa véritable liberté réside dans une prise de responsabilité qui lui permet d'orienter son action dans le sens où Dieu veut le mener pour réaliser son plan de salut et d'Amour créateur en vue de la venue de son Royaume.

Une métaphore qui permet d'illustrer cette liberté humaine est celle de la recherche libre et aléatoire d'une longueur d'onde sur une radio, par un être qui se met ensuite en quête de la longueur d'onde sur laquelle émet l'Esprit de Dieu pour s'y mettre enfin à l'écoute et de prendre ensuite la responsabilité d'agir en fonction de ce qu'il aura entendu et compris.

L'histoire du monde est l'histoire de Dieu et le « devenir » de Dieu dépend de la réussite de son plan, la venue du Royaume de Dieu dans le monde. Peut-on raisonnablement imaginer que ce plan n'aboutisse point ? Peut-on dire que le Père est suspendu à l'acceptation, l'obéissance de Jésus dans sa Passion, comme si cela aurait pu ne pas se réaliser ?

---

[444] Le thème de l'Amour divin est traité par Pannenberg au chapitre 6 section 7 du premier tome de sa *Théologie Systématique*, p 543-574.
[445] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 27.

Dieu détermine tout dans le sens où il désire sauver la créature et conduire le monde à son accomplissement, la participation de la vie divine avec lui. Son action se déroule sur le plan de son éternité et il agit dans le monde par l'intermédiaire du Fils et de l'Esprit. Dieu a décidé dans son éternité de nous sauver dans son Amour infini. Ce plan doit aboutir.

> « Pour cela l'agir de Dieu, l'apparition contingente et souvent incompréhensible de sa puissance dans les événements de l'histoire humaine, n'a en aucune manière besoin d'entrer en concurrence avec l'action humaine dans l'histoire. L'action divine et l'action humaine ne se trouvent pas en vis-à-vis au même niveau. Seul un mauvais concept de Dieu amène à des conséquences qui dépouilleraient l'agir humain de sa particularité et le soumettraient à une contrainte. L'activité de la créature n'est pas en opposition avec l'agir du Créateur. Il agit à travers elle, Il s'en sert librement, tant son agir dépasse les objectifs de la créature. De même que la réalité de Dieu ne peut être pensée d'aucune façon comme seulement transcendante, mais plutôt comme intérieurement présente aux créatures et seulement ainsi les dépassant en même temps, ainsi il faut penser son action 'par-delà, au milieu de notre vie'[446]. »

Il n'est donc pas nécessaire suite aux nuances introduites au concept de toute-puissance de Dieu d'avoir recours à une ontologie du futur pour désigner la présence de Dieu et la manière dont il opère la détermination de toutes choses. La toute-puissance de Dieu qui n'est par essence qu'Amour respecte bien entendu pleinement la liberté humaine et peut s'exercer dans le présent de tous les événements.

[446] PANNENBERG W, *Der Gott der Geschichte*, dans *GsT II*, p. 116.

2. Rapport temps/éternité

2.1 – Concept proposé par Pannenberg

Pannenberg insiste à diverses reprises sur sa conception du rapport temps/éternité qui conditionne son ontologie du futur et son eschatologie[447].

Pannenberg a fondé sa conception du rapport temps/éternité essentiellement au départ de deux sources :

- Les conceptions herméneutiques de Dilthey qu'il a généralisées dans sa conception de l'éternité, du Dieu eschatologique du futur, comme le lieu où le sens ultime de la totalité de l'histoire et du monde est révélé[448]. Dans le chapitre consacré à l'eschatologie, Pannenberg utilise ces conceptions pour justifier la réalité de la fin de l'histoire au départ de la logique intérieure de notre conception du sens[449].

- C'est à partir de la philosophie de Plotin qu'il développe sa conception de l'éternité comme totalité de la vie[450]. C'est donc Plotin qui le premier a affirmé le primat du futur dans la compréhension du temps[451].

Plotin a défini le concept d'éternité comme présence de la totalité de la vie, à savoir la vie qui persiste en elle-même, car elle est toujours présente au tout, non pas à ceci maintenant,

---

[447] On trouvera un exposé de sa conception principalement dans le chapitre *Être et Temps* dans *MID*, p. 71-89 ainsi que dans sa *Théologie Systématique*, aux pages 516-528 du tome I *L'éternité de Dieu*, aux pages 122-145 du tome II *Espace et temps comme aspects de l'œuvre de l'Esprit* et aux pages 776-791 du tome III *Le Royaume de Dieu comme entrée de l'éternité dans le temps*.

[448] On trouvera un exposé détaillé de sa conception herméneutique dans le chapitre 3 *Hermeneutik als Methodik des Sinnverstehens* dans *Wissenschaftstheorie und Theologie*, p. 157-227.

[449] *ThS III*, p. 769-772.

[450] Plotin traite le problème du rapport temps/éternité dans *Ennéades III, 7*. On trouvera une traduction française de ce texte dans le Traité 45 *L'éternité et le temps* (traductions et annotations sous la direction de BRISSON L et PRADEAU J - F), Paris, Flammarion, 2009. L'ouvrage de référence en langue allemande pour la traduction et les commentaires est : BEIERWALTES Werner, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

[451] PANNENBERG W, *Être et Temps* , dans *MID*, p. 78.

puis à un autre, mais à tout à la fois en tant qu'accomplissement sans division. L'éternité de Plotin est une condition préalable pour comprendre le temps lui-même. Il y a une relation entre les éléments séparés du temps et la totalité de l'éternité et cette relation est rendue possible par l'âme qui fait l'expérience du temps. L'âme émane de l'éternité par son aspiration à devenir maîtresse d'elle-même et c'est ainsi qu'advient la séparation des moments et des divisions de la vie, la *diastasis zoes* et l'apparition du temps avec l'autonomie du fini et du multiple ; le temps est la façon dont le multiple reste encore relié au tout dans son émancipation. Par sa participation à l'éternité, l'âme est dans l'attente de sa totalité. Dans la séparation des moments du temps, le tout reste néanmoins présent en cela seulement que ces moments s'intuitionnent comme totalité à venir. Le temps est donc chez Plotin un reflet de l'éternité car le temps apparaît comme la dégradation de l'unité de la vie en une série de moments séparés, série cependant constituée comme telle par sa relation à la totalité éternelle[452].

La totalité devient le but à venir de l'aspiration dans le domaine du fini et le chemin vers celle-ci est le temps. L'âme reste reliée à l'éternité et donc à la totalité de la vie même quand elle a perdu l'unité de sa vie et qu'elle est égarée dans la succession des temps. L'âme a un désir infini de l'éternité et la totalité perdue ne peut être retrouvée que dans le futur. C'est donc Plotin qui est le premier à affirmer le primat du futur dans la compréhension du temps et la totalité du *Dasein* n'est possible qu'à partir de son devenir.

Pour Pannenberg, l'éternité est le présent indivisé de la vie dans sa totalité. C'est un présent éternel qui saisit tout le temps, passé, présent et futur, et qui n'a aucun avenir en dehors de lui-même : le présent qui a un avenir en dehors de lui-même est en cela limité. Ne peut être éternel que ce présent qui n'est pas séparé de son avenir et pour lequel rien ne tombe dans le passé. Le présent éternel est un présent qui comprend tous les temps, qui inclut donc le passé et le futur[453].

Dans le livre XI des *Confessions,* Augustin n'a pas cherché l'origine du temps dans la sortie de l'âme hors de l'éternité, mais à l'inverse il s'est intéressé à la participation de l'âme à l'éternité au milieu du monde créé. Il n'a pas envisagé non plus cette participation à l'éternité comme une totalité à venir. Il analyse le présent qui relie les moments du temps

[452] *ThS I*, p. 520.
[453] *ThS II*, p. 132.

dans la vie de l'âme et qui nous permet d'intuitionner dès ici-bas l'éternel présent de l'éternité dans le moment présent vécu dans le monde matériel. Sans l'avoir dénommé de cette façon, Augustin décrit bien comment une succession d'instants selon un axe longitudinal peut être appréhendée dans l'âme (la mémoire) comme une succession selon un axe vertical, un échelonnement simultané des instants du temps. Cette sensation ne peut durer que l'espace de quelques secondes dans notre expérience d'ici-bas, mais par-là, Augustin nous propose de manière convaincante une analyse de la manière dont le temps peut se vivre dans l'éternité. Il n'est pas question chez Augustin de priorité du futur, ni d'une totalité de vie. Son analyse se focalise sur la manière dont, dans le présent, la mémoire peut rassembler une succession d'instants produits par le temps et nous faire participer ainsi à la manière dont la durée peut se vivre dans l'éternité. La durée expérimentée de cette façon nous donne déjà une intuition de ce qu'est la vie dans l'éternité et peut nous y faire participer momentanément.

Pannenberg reproche à Augustin de ne pas souligner comme chez Plotin le primat du futur étant donné cette fondation de la totalité de l'étant qui n'apparaît qu'avec la durée dans le temps[454].

Ce qui limite néanmoins, à notre avis, la conception du temps chez Augustin, c'est de ne pas avoir scindé dans son analyse les concepts de temps et de durée. Par ailleurs, Augustin considérait le temps comme une création de Dieu et l'envisageait donc comme séparé de l'éternité. Mais dans la révision du concept du rapport temps/éternité que nous allons envisager ci-dessous, nous retenons à partir de l'analyse d'Augustin la transformation de la vision d'une succession temporelle le long d'un axe longitudinal selon un axe vertical qui permet de vivre la succession temporelle dans un présent d'éternité.

2.2 – Révision du concept

Distinction entre temps et durée

[454] PANNENBERG W, *Être et Temps*, dans *MID*, p. 82.

Pour aller plus loin dans la représentation du rapport entre temps et éternité il est nécessaire de scinder les concepts de temps et de durée.

Dans la définition du temps que nous avons présentée dans la première partie de ce chapitre, le temps a été défini simplement comme étant ce « mécanisme » qui produit des instants, indépendamment de tout autre phénomène. Même en l'absence de tout mouvement, de toute activité ou modification des données de l'environnement, la production des instants reste une nécessité absolue pour préserver la continuité de l'être. Le temps reste un concept mystérieux qui n'est pas identifiable car il ne s'agit ni d'un objet, ni d'une substance. Il n'est localisable ni dans l'être, ni en-dehors de l'être et n'a donc aucun contenu ontologique propre. Par contre, il est directement lié à l'être qui n'existerait pas sans lui. L'arrêt du temps signifie la cessation de l'être.

En gardant à l'esprit cette définition minimale, l'être humain comme *esse commune* est « être » parce que le temps assure sa conservation dans l'existence. Dieu, défini comme l'être subsistant (*ipsum esse subsistens)*, ou comme l'être infini (*ens infinitissimus*) dans son éternité, connaît cette même manifestation du temps qui est directement reliée ontologiquement à l'être. Affirmer cela n'est pas plus choquant que de dire que l'éternité comprend le temps ou encore que Dieu fait l'histoire avec nous.

Le temps ne peut s'arrêter car il appartient à l'être. La vie ne peut se dérouler en l'absence de temps. L'éternité de Dieu est un temps.

Avec cette définition, le concept de fin du temps est vide de contenu. Pour nous, la représentation d'un temps illimité s'oppose à l'attente eschatologique de la fin du temps de ce monde.

Ce qui par contre peut revêtir des formes différentes, ce sont les effets du temps, la durée, la succession des instants qu'il produit, avec la manière dont elle se déroule ou peut être vécue ou ressentie.

L'éternité et notre temporalité sont toutes deux constituées par le temps qui peut revêtir des propriétés différentes au niveau des effets produits par les instants qu'il génère tant dans l'univers matériel que dans l'éternité de Dieu.

Dans l'accomplissement eschatologique, la distinction des créatures entre elles et d'avec Dieu subsistera car elle caractérise la finitude des créatures. Le temps ne peut pas prendre fin mais c'est notre perception de la succession des instants qui peut être modifiée. Nous ne devons pas attendre dans l'au-delà la disparition des différences apparues dans la temporalité du monde, à savoir la succession temporelle du passé, du présent et du futur qui elle subsistera éternellement, mais bien le vécu de la séparation des instants qui peut être différent quand nous aurons part à l'éternité de Dieu.

Avec cette conception, nous ne parlons plus de totalité de la vie et de la fin de l'histoire dont le sens définitif serait donné de manière eschatologique. Le sens d'un événement ponctuel n'est pas donné dans un moment ultime qui constitue une fin du temps, la fin d'une histoire ou d'une totalité. Chaque instant a un sens en soi et les événements futurs qui lui succèderont peuvent acquérir un sens radicalement différent en fonction du vécu. En regardant en arrière le chemin emprunté par nos vies, comme dans un rétroviseur, nous pouvons percevoir une cohérence dans notre destin individuel. Mais cette vision n'est jamais définitive et nous pouvons encore évoluer en fonction des nouvelles expériences à vivre, des nouveaux états dans lesquels on peut accéder et qui peuvent donner ainsi un sens nouveau et différent à la synthèse de sens que nous avons pu établir à un moment déterminé.

Il n'y pas de totalité de la vie. La mort est un accident, une halte sur le chemin de l'existence qui se déroule de manière illimitée, avec sans doute des transformations dans son mode de fonctionnement. Il n'y pas d'accomplissement, le temps ne prendra jamais fin.

Le temps dans notre monde fini se déroule de manière horizontale, selon un axe longitudinal. Le présent succède à un passé et se dirige vers un instant directement postérieur qui appartient au futur. Avec ce vécu, le passé s'estompe dans notre mémoire, ainsi que notre saisie de la durée dans le temps, au plus on s'éloigne de l'instant présent.

On peut voir également la succession des instants selon un axe vertical. Sur cet axe vertical, cette vision de la succession des instants nous fait monter comme dans un ascenseur. Le présent est toujours concomitant à tous les instants passés qui l'ont précédé et l'instant futur vers lequel nous nous dirigeons appartient au même axe de développement. Nous pouvons penser qu'à la mort, notre résurrection permettra de récupérer tous les instants passés

de notre vie car ils sont inscrits dans l'éternité de Dieu (Pannenberg ne contredit pas cette vision quand il dit que la totalité de l'existence est prise dans l'éternité de Dieu) et tous les instants futurs qui vont se succéder dans cette éternité nous seront éternellement présents. C'est une manière d'exprimer que l'éternité peut être considérée comme un éternel présent. On rejoint ainsi la conception du temps développée dans le chapitre XI des *Confessions* de saint Augustin quand il décrit comment on peut déjà dès ici-bas appréhender dans notre mémoire quelques moments successifs d'un éternel présent et avoir ainsi un avant-goût, une intuition de la manière dont se déroule le temps dans l'éternité.

Le philosophe français Jean Guitton a consacré plusieurs essais au concept de temps à partir des *Confessions* de saint Augustin. Il a décelé deux composantes du temps : la dimension longitudinale qu'il appelle *extensio* et dans laquelle l'esprit s'étend dans le passé et dans l'avenir et la dimension verticale dans laquelle l'esprit au lieu de s'étendre et de se dissiper se concentre et se contracte en hauteur : c'est la dimension de l'*attentio*. L'analogie avec les propriétés du temps que l'on met en évidence s'arrête là car Guitton parle de temps différents et ne dissocie pas le concept de temps proprement dit des effets différents qu'il produit au niveau de la succession des instants et de leur durée[455].

Cette vision englobante du temps dans son aspect de durée concerne pour chaque existence individuelle tous les instants de sa propre vie éternelle uniquement. Pour Dieu, dans son attribut d'omniprésence et d'omniscience, la somme de tous les instants de tout ce qui existe dans l'univers est entièrement présente dans son éternité. C'est cela qui, à mon sens, distinguera le temps vécu par l'éternité de Dieu infini du temps vécu par chaque créature finie dans sa vie éternelle.

Catégories ontologiques de temps et d'espace

Pannenberg, ne parle plus de l'espace dans son eschatologie[456]. Il adopte une eschatologie qui met l'accent premier sur la dimension temporelle[457]. Il en a dit l'essentiel en

[455] GUITTON Jean, *Justification du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942, p. 70.
[456] Allan Galloway fait remarquer à la page 94 de son ouvrage, *Wolfhart Pannenberg*, que c'est essentiellement la relation de Dieu au temps qui est cruciale pour Pannenberg. Le concept d'ubiquité appliqué à Dieu ne signifie

analysant l'omniprésence de Dieu[458]. Il différencie d'une part l'espace infini qui est celui de Dieu, c'est-à-dire un espace non divisible qui ne comporte pas de parties et d'autre part, l'espace géométrique, l'espace du fini qui est indispensable pour marquer les limites et les séparations entre les créatures. Mais le concept d'espace en soi est suffisant pour désigner les deux. On parle de l'espace de l'infini (celui de Dieu) et de l'espace du fini (celui de l'univers matériel), mais il s'agit toujours du même espace ayant des propriétés différentes selon qu'on l'examine sur le plan de l'infini ou sur celui du fini. Dieu dans sa transcendance et par son immanence occupe tout l'espace, matériel et spirituel. Il remplit tout l'univers par son Esprit, le champ divin.

De même que nous parlons d'un seul concept espace, nous pouvons également ne parler que d'un seul concept de temps. La terminologie différente utilisée pour désigner le temps par le mot « éternité » quand on parle du temps de l'infini et du « temps » quand on veut désigner le temps du fini, celui des créatures et de l'univers matériel, peut prêter à confusion. Chacun de ces deux termes, que ce soit le temps ou l'espace, désigne un concept unique. Pour le temps, il s'agit uniquement d'un « mécanisme » qui crée des instants (et qui est directement associé à l'être et à la vie) et pour l'espace, il s'agit de la désignation d'une localisation, qui a la propriété d'être non divisible et non séparable quand on parle de l'espace de l'infini (celui qu'occupe Dieu) et celle d'être divisible et séparable (l'espace géométrique du monde matériel) quand on s'adresse au monde fini des créatures et de la matière.

Il y donc là une analogie fondamentale entre ces deux concepts de temps et d'espace, une unicité, mais qui revêt des propriétés différentes selon que l'on parle de Dieu ou des créatures. Le temps de Dieu (le temps de l'infini, l'éternité, un éternel présent au niveau de la succession

---

pas que Dieu soit distribué de manière uniforme à travers l'espace ni qu'il soit contraint de par sa nature à être pleinement présent en tout point de l'espace. L'espace n'est pas une restriction pour Dieu d'après Pannenberg. L'espace est seulement entièrement à la disposition de Dieu et il l'occupe comme il le veut. Nous ne pouvons souscrire que partiellement à une pareille conception. D'une part, Dieu est libre, bien entendu, de faire ce qu'il veut et de disposer des choses comme il l'entend, mais d'autre part, l'Esprit de Dieu, dans son immanence, remplit tout l'univers, ce qui sous-entend tout et indistinctement tout dans l'univers et il n'y a aucune raison pour que le moindre endroit de l'univers soit privilégié au détriment d'un autre. Cela résulte directement de la présentation de l'Esprit comme le champ divin.

[457] On trouvera une description des divers modèles utilisés en eschatologie dans l'ouvrage : GOUNELLE André et VOUGA François, *Après la mort qu'y a-t-il ?*, Paris, Cerf, 1990. Dans la première partie qui a été rédigée par Gounelle, l'auteur nous présente les caractéristiques essentielles des conceptions spatiales, temporelles, existentielles et ontologiques que l'on peut rencontrer dans les diverses présentations de l'eschatologie.

[458] *ThS I*, p. 528-534.

des instants) est un temps qui se déroule selon un axe vertical et le temps fini (celui éprouvé par les créatures dans le monde matériel) est un temps qui se déroule selon un axe horizontal.

Le temps se présente ainsi pour nous comme une composante ontologique fondamentale de l'être. Même sans mouvement, dans un scénario d'immobilité totale, la persistance de l'être est assurée par le temps. Le passage d'un instant à un autre ne se réalise que par le temps.

L'espace se présente également pour nous comme une composante ontologique fondamentale. L'être est caractérisé nécessairement par une localisation et une occupation dans l'espace.

Les concepts de temps et d'espace peuvent alors être dits de façon univoque pour Dieu et pour les créatures. Nous sommes en présence d'un cas où l'analogie entre Dieu et la créature devient parfaitement justifiée, au sens où l'a défini Duns Scot, puisqu'on y trouve un dénominateur commun univoque. Ce concept univoque doit être distingué sur le plan de la forme où il est valable tant pour l'infini que le fini et sur le plan objectif où il se décline différemment selon qu'on l'adresse à Dieu infini ou à la créature finie.

Le temps et l'espace conçus de cette manière accompagnent directement et ontologiquement l'être, que ce soit l'être de Dieu ou l'être des créatures.

2.3 – Lien avec l'eschatologie

Pour Pannenberg, la proclamation de la venue du Royaume de Dieu doit occuper une place centrale en théologie et pour lui la compréhension par Jésus de cette venue est radicalement eschatologique.

L'influence de la littérature apocalyptique est importante dans sa conception de l'eschatologie.

Les textes du Nouveau Testament parlent de l'imminence de la venue du Royaume de Dieu, de l'attente et du retour du Christ pour un jugement général. La littérature apocalyptique évoque la perspective de cataclysme, de catastrophe cosmique, d'une intervention de Dieu qui viendrait briser tous les processus naturels dans un geste de toute-puissance soudain et inattendu. La pensée d'une pareille action de Dieu n'est pas à prendre au sens littéral. Les textes bibliques qui parlent d'événements liés à une fin des temps et de l'histoire doivent être interprétés et ne sont certainement pas des événements réels localisables dans le temps et l'espace.

Le problème de la venue du Royaume et de notre participation reste le point central de l'eschatologie et de la réalisation du plan de Dieu sur le monde.

Comment penser cette venue du Royaume sans qu'il y ait une fin des temps et de l'histoire, donc avec une conception de temps qui ne s'arrête jamais ?

Nous allons examiner successivement les deux thèses en présence, celle de la venue future du Royaume de Dieu dans le cadre d'une eschatologie qui est la thèse défendue par Pannenberg et celle où le Royaume est déjà présent et se développe éternellement avec notre participation, ce qui est la thèse que nous défendons.

Le Royaume de Dieu est eschatologique

La mise en évidence du caractère eschatologique du Royaume de Dieu a été entreprise par Johannes Weiss avec la parution en 1892 de *Die Predigt vom Reich Gottes*.

Karl Barth affirmera plus tard que le christianisme devait être rigoureusement et absolument eschatologique pour pouvoir être mis en lien avec le Christ[459]. La souveraineté de Dieu est la relation de la réalité effective de Dieu avec les êtres humains et avec le monde et également un jugement sur le monde qui s'est rendu autonome par rapport à Dieu. Cette actualisation par Barth de l'atmosphère eschatologique du christianisme primitif concernait

[459] BARTH Karl, *Der Römerbrief* (2ème édition), 1922.

davantage la théologie dans son ensemble qu'une possible transformation des thèmes eschatologiques relatifs aux fins dernières de l'homme et du monde[460].

Jürgen Moltmann a insisté sur le sens de l'avenir de l'eschatologie biblique au moyen du concept biblique de promesse[461]. La résurrection de Jésus a été envisagée pour lui comme une mise en œuvre de la promesse biblique et non pas comme son accomplissement. La croix est incluse dans la promesse et l'espérance d'un eschaton réel reste encore en suspens.

Rudolf Bultmann défendait une approche seulement existentielle du kérygme pascal dans la foi des croyants en réduisant ainsi tout le contenu d'une riche tradition à un simple acte fondamental dans l'existence. Pannenberg est d'accord avec Bultmann pour affirmer que l'eschatologique est déjà présente dans la rencontre du croyant avec Jésus. Mais, pour Pannenberg, si la fin de l'histoire est déjà présente, elle l'est seulement de manière provisoire. Cette anticipation ne peut être comprise que dans le cadre d'une vision apocalyptique de l'histoire[462].

Pannenberg ne cesse d'affirmer l'importance pour la foi de pouvoir s'appuyer sur des faits historiques. La relation entre histoire et foi est fondamentale dans la pensée de Pannenberg. A l'encontre de la théologie dialectique qui accordait à la seule dimension verticale de la Parole la pure revendication à la vérité, Pannenberg estimait que les événements, les actes de Dieu dans l'histoire que la Parole proclamait, devaient être examinés dans leur sens inhérent d'histoire du salut. Dans la théologie dialectique, l'eschatologie de Bultmann et de Barth était intemporelle et n'était pas envisagée comme une attente d'un futur concret[463]. Là où les paroles de Jésus relatives au futur avaient clairement un sens temporel, elles étaient modifiées par des interprétations christologiques ou anthropologiques.

Pour Pannenberg, Dieu se révèle dans l'histoire mais cette révélation ne sera complète qu'à la fin de l'histoire, donc eschatologiquement, quand Dieu sera révélé comme la puissance qui unifie toute la réalité finie. La Révélation est un prédicat de l'histoire dans la théologie de l'histoire de Pannenberg, à l'inverse de Moltmann pour qui c'est l'histoire qui est

---

[460] *ThS III*, p. 699.
[461] MOLTMANN Jürgen, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zu Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, Chr.Kaiser, 1964.
[462] PANNENBERG W, *Heilsgeschehen und Geschichte*, dans *GsT I*, p. 42-43.
[463] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 10.

le prédicat de la révélation, car l'histoire est envisagée par lui comme l'accomplissement des promesses faites par Dieu dans le passé.

On a déjà examiné en ce qui concerne cette attente eschatologique de la venue du Royaume les deux composantes majeures dans la conception théologique de Pannenberg représentées d'une part par son ontologie du futur et d'autre part par son herméneutique du sens des événements qui ne peut venir que de la totalité de l'histoire universelle.

Il faut souligner cette troisième influence majeure dans sa conception eschatologique qui est celle de l'influence de la littérature apocalyptique.

Pannenberg n'isole pas l'enseignement de Jésus du contexte historique du Judaïsme dans lequel Jésus se trouvait, ni d'avec l'horizon de compréhension qu'il partageait. Jésus subissait l'influence du contexte apocalyptique juif dans l'expression de son enseignement sur Dieu.

> « … le contexte historique où s'est déroulée l'histoire de Jésus ne représente pas quelque chose qui lui est extérieur, mais il est impliqué par cette histoire comme son propre horizon de sens. La vie et le destin de Jésus ont évidemment d'abord leur sens dans la perspective de l'histoire de la tradition juive, dans le cadre de laquelle Jésus est apparu. C'est par rapport à cette perspective immédiate qu'il convient de dégager de façon méthodique sa signification originelle, et puisque la situation historico-traditionnelle du judaïsme, dans laquelle Jésus est apparu avec son message, doit être considérée comme déterminée par l'apocalyptique juive, il s'ensuit que le sens de la vie et du destin de Jésus est à définir sur la toile de fond de la théologie apocalyptique. Cela ne signifie pas que la figure de Jésus doive se confondre avec celle-ci, mais, bien au contraire, que la particularité de cette figure de Jésus doit être dégagée par rapport à elle. Mais pour ce faire il est justement nécessaire de tenir toujours compte de cet arrière-plan[464]. »

Pannenberg envisage le message de Jésus concernant la venue du Royaume et sa résurrection d'entre les morts à la lumière de la littérature apocalyptique juive du second Temple, particulièrement celle qui s'étend dans la période de 200 à 100 avant JC.

> « L'histoire est l'horizon le plus englobant de la théologie chrétienne. Toutes les questions et réponses théologiques n'ont leur sens qu'à l'intérieur du cadre de l'histoire que Dieu, avec l'humanité et

[464] Cette phrase est extraite de la préface à *Esquisse* de Pannenberg.

par elle avec toute sa création, conduit vers un futur encore caché au monde mais déjà révélé en Jésus-Christ[465].»

Les origines du christianisme ne peuvent être pensées indépendamment des attentes eschatologiques du Judaïsme. Quand on confesse Jésus comme étant ce Fils de l'homme qui vient apporter le jugement dernier sur le monde (Dn 7, 13-14), nous sommes dans le domaine de l'apocalyptique[466]. Pannenberg voit dans cette littérature apocalyptique un horizon universel qui englobe l'histoire de toutes les nations. Il met cela en lien avec sa conviction que la divinité de Dieu, sa réalité et sa puissance, ne peuvent être établies qu'en lien avec la totalité de la réalité.

Pannenberg conclut son article *Concept et Anticipation* par la réflexion que c'est à l'apocalyptique juive que remonte l'idée selon laquelle la fin de l'histoire du monde mettra en sa lumière définitive la vie de chaque être humain. C'est une idée fondamentale pour Pannenberg qu'il trouve dans l'analyse de l'existence telle que l'a conçue Dilthey[467].

L'appropriation de l'apocalyptique met entre parenthèses les incertitudes relatives au futur puisque on y trouve cette présupposition que le futur ultime de l'histoire est en réalité déjà décidé mais simplement caché à notre vue présente (hormis celle du voyant apocalyptique) et que l'histoire se dirige inexorablement vers une fin eschatologique.

Les textes dont on dispose dans la littérature apocalyptique rendent difficile la détermination d'un dénominateur commun qui caractériserait de manière précise l'apocalyptique et l'eschatologique dans la pensée juive entre le retour de l'exil et la naissance du Christ. D'une part ces textes présentent une grande diversité dans leur contenu et dans les sens multiples qu'ils donnent aux événements de la fin et, d'autre part, les textes dont on dispose ne constituent que des fragments d'une importante tapisserie multicolore qui a été conçue au cours d'une longue période.

---

[465] C'est avec cette phrase que Pannenberg entame son article *Heilgeschehen und Geschichte* de 1959, dans *GST I*, p. 22.
[466] Un examen plus détaillé de cette influence de l'apocalyptique juive se trouve dans l'ouvrage de MOSTERT Christiaan, *God and the Future* au chapitre 2 *The Appeal of apocalyptic*, p. 27-54. Ce thème fait l'objet d'un examen critique dans l'ouvrage de POLK David P, *On the Way to God*, au chapitre 6 *The Tradition of Apocalyptic*, p. 151-182.
[467] PANNENBERG W, *Concept et anticipation*, dans *MID*, p. 108.

Dès lors, ce qui intéresse avant tout Pannenberg c'est de voir la continuité entre l'enseignement de Jésus et la compréhension du message fourni par l'apocalyptique, une continuité authentifiée par Jésus qui se situe à la fois dans son message sur la venue du Royaume de Dieu et sur son destin de mort et de résurrection. La proclamation du Royaume et la Résurrection constituent une validation rétroactive de la vision apocalyptique de la réalité. C'est en cela que réside l'intérêt que Pannenberg porte à cette littérature.

Pannenberg ne donne que peu de références précises dans ses essais sur ce qu'il entend par apocalyptique car il dit peu de choses directes sur cette tradition apocalyptique juive. Donc, sans fonder son interprétation de cette littérature au départ de citations et d'une analyse plus précise de son contenu, il en retient essentiellement l'élément majeur constitué par la fin de l'histoire. La fin du monde et de l'histoire vont de pair avec une résurrection générale des morts et un jugement final accompagné de la venue du règne souverain de Dieu qui reste un motif récurrent dans la littérature apocalyptique. La fin de l'histoire pour Pannenberg permet d'englober la totalité de la réalité, l'universalité de l'histoire. L'apocalyptique n'est pas pour lui une eschatologie en soi, mais bien une eschatologie de la fin de l'histoire.

Il y a une révélation divine à la fin de tous les événements qui est reçue par un témoin dans la littérature apocalyptique, au moyen d'une vision proleptique, d'une anticipation de la fin et qui requiert donc une confirmation future. Les visions apocalyptiques représentent un dévoilement de l'événement eschatologique que le cours futur de l'histoire pourrait définitivement confirmer.

L'interprétation de Pannenberg va encore plus loin. Il retient de cette littérature que les événements qui seront révélés à la fin des temps préexistent déjà dans le ciel[468]. On peut y voir un entrecroisement entre le futur historique et le présent caché dans la réalité de Dieu. Le retour du Christ à la fin des temps accompagne cette fin de l'histoire car ce retour manifestera ce qui est déjà maintenant une réalité cachée. Lors de la fin des temps et de l'histoire se manifestera sur terre ce qui dans le ciel, c'est-à-dire dans l'éternité de Dieu, est déjà présent. Ce qui a été promis par Dieu est déjà une réalité dans le ciel et ne doit plus seulement qu'être révélé.

[468] PANNENBERG W, *Future and Unity*, dans *Hope and the Future of Man*, p. 71.

L'histoire est donc vue comme une unité et un tout et elle est fondée sur un plan divin prédéterminé. La réalité présente dans le ciel du futur de la fin de l'histoire est accentuée comme une caractéristique de la compréhension de l'apocalyptique pour Pannenberg.

En ce qui nous concerne, après cet examen rapide des deux thèses en présence, nous adoptons une réponse qui tient compte à la fois du caractère présent et du futur caché du Royaume de Dieu.

Le Royaume de Dieu est déjà présent et toujours futur

Pour nous, l'avenir reste éternellement ouvert et indéterminé. Une venue du Royaume sous la forme d'une perfection, d'un accomplissement, ferme définitivement l'ouverture irréductible du futur. L'assurance d'un tel avènement conduit à la passivité et à la démobilisation. Il suffit de laisser faire et d'attendre que cet accomplissement se réalise.

Un Royaume achevé, définitif et offert exclut toute idée d'évolution future et ne demande plus qu'une participation passive des créatures. Il n'y a plus rien à développer ou à construire. Tout est là définitivement. C'est la fin de toute nouveauté, de toute évolution. Sensation d'éternelle stabilité, d'un monde éternellement clos sur lui-même, toujours identique qui génère une image d'ennui, d'insupportable à la limite. Aucun élan nouveau ne pourrait s'y manifester puisque tout serait déjà donné. L'entrée dans un Royaume réalisé et accompli n'évoque pas pour nous une image de paradis.

Le mouvement et l'histoire ne peuvent connaître de fin. Ceci ne doit pas être vu comme une opposition au plan de Dieu. Que du contraire. Le Royaume à construire éternellement doit obéir à plusieurs caractéristiques. Nous sommes d'abord appelés dans notre finitude à participer à la vie divine et à la glorification éternelle de Dieu. Le mal, la souffrance, la mort en seront définitivement abolis. Les relations ne peuvent être que des relations d'amour dans un climat de justice et de paix toujours à construire. Toutes ces choses qui sur terre ne sont pas au bout des efforts de l'homme font partie du monde nouveau que seul Dieu peut faire exister.

Le concept eschatologique d'apocalyptique comporte une césure abrupte dans le cours de notre histoire et de celle du monde. On peut, à l'opposé, considérer que l'histoire est unifiée seulement par un processus incessant de développement historique sans nécessiter un besoin de signification historique proprement dit au terme et à l'accomplissement d'une totalité quelle qu'elle soit.

Jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, l'accent a été mis en priorité sur la dimension éthique du Royaume, son impact sur l'agir de l'humain. Adolf von Harnack, en 1900, dans son ouvrage *Das Wesen des Christentums* a mis en exergue la filiation divine de Jésus en remplacement de l'idée d'une attente d'un Royaume qui surviendrait de manière soudaine et inattendue avec une fin du monde et son jugement.

Dans son essai *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* de 1906, Albert Schweitzer insiste sur le fait que l'annonce de la venue du Royaume de Dieu constitue le cœur du Nouveau Testament, mais qu'elle doit être démythologisée. On ne doit pas voir dans le Royaume un monde qui se situe au ciel ou qui viendra avec la fin des temps. Ce Royaume est essentiellement d'ordre éthique. Il avance chaque fois que quelqu'un agit au service du prochain selon la volonté de Dieu.

On trouve une conception similaire dans la théologie du *Process,* avec John Cobb, principalement, pour qui le futur est le temps privilégié de Dieu avec pour conséquence que notre attente du Royaume doit prendre la forme d'une espérance active et d'une démarche existentielle. Dans la même ligne de pensée, on doit souligner également dans l'œuvre de Paul Tillich l'insistance sur le *kairos*, le moment privilégié où le Royaume de Dieu s'approche.

Le Royaume de Dieu sera différent de ce que nous connaissons maintenant. Il ne sera pas l'accomplissement de nos utopies humaines ni l'aboutissement de tous les échecs constamment répétés dans nos tentatives de construction de sociétés humaines plus justes. Mais il ne faut pas pour cela y voir seulement une chose future. Ce serait enlever tout sens et toute valeur à notre existence actuelle qui a beaucoup de prix aux yeux de Dieu. La foi et l'espérance en ce Royaume peuvent dès à présent conditionner nos existences. L'espérance

incite à l'engagement. Ce Royaume est déjà présent, caché au-delà des apparences[469] et nos actes doivent nous pousser à aller toujours plus loin pour déjà y participer et le faire grandir. Le grain est semé et sa croissance est inéluctable et se fera sans nous, mais notre devoir est de tout mettre en œuvre pour soigner la plante et entretenir le jardin.

Ce Royaume est à la fois d'ordre éthique, un futur toujours à construire dès ici-bas, et une participation à la vie divine que l'on peut déjà commencer à vivre aussi dès maintenant dans la dimension religieuse et spirituelle de nos vies.

Rien ne pourrait mieux traduire notre pensée que ces lignes que Grégoire de Nysse a décrites dans ses commentaires sur *Le cantique des cantiques*[470]. Dans la huitième homélie qui est un commentaire relatif à Ct 4, 8-15, il nous livre une synthèse de sa conception mystique de l'au-delà.

Il débute son homélie en parlant des progrès infinis dans notre vie éternelle au départ de ce que Paul nous dit en 2 Co 12, 2 au sujet de son enlèvement jusqu'au troisième ciel, ce qu'il précise en Ph 3, 13-14 : « *Mon seul souci : oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élance vers le but, en vue du prix attaché à l'appel d'en haut que Dieu nous adresse en Jésus Christ.* » Grégoire de Nysse commente cela en ces termes :

> « Il indique ainsi que même après le troisième ciel qu'il est seul à connaître (en effet Moïse n'en a rien dit dans sa cosmogonie), et après avoir entendu les mystères indicibles du paradis, il va encore plus haut, ne cessant pas de monter. Il ne voit jamais dans le bien obtenu la borne de son désir et il nous apprend de la sorte, je pense, que certes la part sans cesse atteinte de cette nature bienheureuse des biens est abondante, mais que la surabondance de ce que l'on obtient éternellement est infinie, et que cela est sans fin pour celui qui y prend part et les progrès, pour ceux qui y participent, passant par des biens toujours plus grands, perdurent dans toute l'éternité des siècles. … De fait le bien obtenu est sans cesse plus grand que le bien précédent ; il ne met pas pour autant un terme à la quête, mais l'obtention d'un bien devient commencement d'une découverte de biens plus élevés, pour ceux qui progressent. Celui qui monte ne s'arrête jamais, allant de commencement en commencement, et le commencement des biens toujours plus grands n'a jamais de fin. Jamais le désir de celui qui progresse ne s'en tient au bien déjà connu : un autre désir, plus intense, puis un autre, encore plus profond, par la suite, poussent l'âme qui s'élève sans cesse sur la route de l'infini, par des biens toujours supérieurs. »

[469] « Les pharisiens lui demandèrent : 'Quand donc vient le Règne de Dieu' Il leur répondit : 'Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : 'Le voici ou le voilà'. En effet, le Règne de Dieu est parmi vous. » (Lc 17, 20-21).
[470] GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le cantique des cantiques* (Les pères dans la foi), Paris, Migne, 1992, p. 178-179.

Il nous offre ainsi une image totalement opposée à celle d'une immobilité, d'un état stable, figé et inactif. Dieu en tant que puissance du futur peut être saisi comme une conduite vers un plan, celui du Royaume toujours plus grand que nous construisons éternellement avec lui. Mais si le futur est alors la composante principale du temps, il ne doit pas être vu néanmoins comme celui qui donne un sens rétroactif à l'événement ponctuel d'aujourd'hui puisque l'on va toujours ensemble et éternellement vers un nouveau commencement qui ne sera jamais le dernier et qui sera toujours plus grand.

Pour conclure, nous pensons qu'il n'y a pas de fin, ni d'événement eschatologique qui viendrait mettre un terme à l'histoire du monde ou donner un sens à une soi-disant totalité. Le temps ne s'arrête jamais et le Royaume de Dieu qui est déjà présent en germe aujourd'hui est toujours à construire et à développer.

En définitive, tout ne sera jamais que futur éternel.

2.4 – Lien avec les concepts de temps en physique et philosophie contemporaines

Nous présentons ci-dessous de manière très succincte les conceptions du temps qui sont d'actualité en physique avec les conceptions philosophiques qu'elles engendrent. Les débats sont loin d'être terminés.

Nous tenterons ensuite de situer par rapport à ces résultats les conceptions du temps et du rapport entre temps et éternité que l'on trouve chez Pannenberg ainsi que celles qui résultent des révisions que nous avons envisagé dans cette section 2.

Les recherches en physique contemporaine qui visent à unifier la théorie de la relativité avec la mécanique quantique peuvent apporter des éléments très nouveaux quant à nos conceptions du temps et de l'espace. La prudence s'impose donc quand il s'agit d'en dégager des conclusions relativement à nos conceptions du temps.

Le temps de la théorie de la relativité

La théorie de la relativité restreinte développée par Einstein en 1905 a bouleversé la conception du temps qui était en vigueur dans la mécanique classique.

Einstein a compris qu'il y a un décalage entre deux horloges identiques lorsqu'elles sont en mouvement. Le temps est propre à chaque objet et à son mouvement. Chaque objet a son temps propre.

Ce qui est universel dans cette théorie ce n'est plus le temps lui-même mais le fait que chacun possède un temps propre. Passer du point de vue d'un observateur à celui d'un autre, ce n'est pas diminuer ou augmenter la vitesse d'un temps unique qui leur serait commun, mais c'est passer d'un temps propre particulier à un autre sans que l'on puisse dire que l'un s'écoule plus vite ou moins vite que l'autre. Ce phénomène a fait l'objet de l'illustration célèbre du « paradoxe des jumeaux » de Paul Langevin[471].

En 1915, Einstein a démontré ensuite avec sa théorie de la relativité générale qu'un champ gravitationnel fort, au voisinage de la terre, par exemple, fait tourner les horloges plus lentement.

C'est la raison pour laquelle il faut introduire des corrections dans le fonctionnement des GPS. Le GPS mesure de manière très précise des temps de parcours entre la terre et des satellites placés en orbite. Ces satellites se déplacent à grande vitesse et sont situés plus loin du champ de la gravité terrestre que celui qui utilise le GPS. Le temps s'y écoule un peu plus vite et des corrections de distance sont indispensables pour pouvoir obtenir des résultats corrects[472].

---

[471] Le physicien français Paul Langevin (1872-1946) a popularisé cette conséquence de la relativité restreinte, en présentant lors d'un congrès à Bologne en 1911 le cas de deux frères jumeaux âgés de 20 ans, dont l'un fait un voyage en fusée dans le cosmos à une vitesse proche de celle de la lumière. Suite au phénomène de dilatation des durées de la théorie de la relativité restreinte, il constate à son retour sur terre qu'il est parti pendant six ans, alors que son frère jumeau demeuré sur terre a vieilli de 40 ans pendant cette période. Le jumeau resté sur terre est simplement devenu plus âgé que son frère mais sans que le temps se soit écoulé plus rapidement pour l'un que pour l'autre. Des expériences ont été réalisées avec des horloges identiques très précises à l'intérieur d'avions au vol très rapide pour constater, en accord avec les théories d'Einstein, que les horloges affichent des heures différentes quand on les compare.

[472] Le décalage de temps entre une horloge située dans un satellite tournant à 20.000 km de la terre est de quelques dizaines de microsecondes par jour par rapport à une horloge terrestre ; sans correction, le GPS perdrait chaque jour une dizaine de kilomètres en précision.

La théorie de la relativité générale ajoute donc encore des phénomènes supplémentaires permettant de démontrer que le temps ne s'écoule pas partout de la même manière.

Dans mon instant présent ce qui est réel est constitué par tous les maintenant des événements qui peuplent notre image mentale quand nous regardons autour de nous. Mais tout ce que chacun voit maintenant n'appartient pas à son instant présent dans la mesure où la lumière met un certain temps pour atteindre sa rétine. La lumière qui nous parvient des astres lointains peut nous apparaître maintenant alors qu'elle a été émise il y a quelques années, voire des dizaines de milliers d'années d'ici. Notre liste d'événements constitués dans notre présent pourrait ainsi contenir le présent de tous les événements qui se sont passés dans tous les maintenant de tous les points de l'espace-temps qui nous entoure. Mais nous ne pouvons en rien changer quoi que ce soit au passé de tous les événements lointains car à des distances considérables le temps d'échange d'informations l'est aussi.

On peut tenir un raisonnement semblable en ce qui concerne le futur. Un observateur situé dans un astre lointain émet une lumière qui sera vue des années plus tard par un habitant sur la terre. La conception de ce qui existe à l'instant présent de l'observateur lointain contient l'événement qui sera vu ultérieurement par le terrien mais qui ne sera évidemment connu par l'observateur lointain que des années plus tard, éventuellement par ses générations futures, quand bien même cet événement s'est déjà produit pour lui longtemps auparavant.

La conception de la réalité pour chacun d'entre nous, une image figée des événements dans un maintenant donné, est tout aussi réelle que celle du maintenant de tout autre observateur. À notre conception de ce qui existe pour nous à l'instant présent doit être ajouté les conceptions de la réalité de tous les autres maintenant de l'espace-temps, chacun étant caractérisé par une position et un mouvement propre.

Si on accepte l'idée que la réalité est constituée par ce qui apparaît dans notre instant présent et si on admet que notre maintenant a autant de valeur que le maintenant de tout autre que nous situé à n'importe quelle distance avec son mouvement propre, alors nous devons en conclure que la réalité englobe en même temps tous les événements de l'espace-temps.

Par conséquent, si l'on envisage que tout l'espace existe dans la réalité, ce qui constitue une intuition évidente de notre entendement, alors nous devons admettre également que l'ensemble du temps existe réellement également. Même si le passé le présent et le futur apparaissent pour chacun d'entre nous comme des réalités distinctes, pour la relativité générale, la distinction entre ces trois moments du temps n'est qu'une illusion, car la seule chose qui soit vraiment réelle est la totalité de l'espace-temps.

Le temps dans la philosophie contemporaine

> « Les philosophes se sont séparés en trois camps sur la réalité du passé, du présent et du futur ... on a en quelque sorte pu bâtir trois vues métaphysiques possibles pour exprimer en résumé la structure possible du temps. Ces trois vues ont été nommées le présentisme, le possibilisme et l'éternalisme … Le « présentisme » affirme que le passé n'existe pas. Seul le présent existe, le passé n'existe plus, et le futur arrivera mais n'est pas encore là. À l'opposé du présentisme, certains ont estimé qu'il n'y avait pas de différence ontologique entre passé, présent et futur, sinon subjectivement. Cette ontologie du temps est dite « éternalisme » ou « théorie de l'univers-bloc. » … Très à côté, la vue médiane du « possibilisme » illustre cet intermédiaire. C'est un passage moins ontologiquement austère que le présentéisme. Le futur est possible plutôt qu'actuel, le passé est devenu et est pleinement actuel[473]. »

Le présentisme est sans doute la philosophie du temps la plus spontanée. Ce qui est passé n'existe plus, ce qui est futur n'existe pas encore et seul ce qui est présent existe. A l'appui de cette conception on a l'évidence intuitive du passage du temps.

Le possibilisme a comme argument principal l'ouverture du futur tandis que le passé est fixé et le présent ne peut plus exercer d'influence sur ce passé. Le passage du temps est également pris en compte dans cette conception.

L'éternalisme ne prend pas en compte le passage du temps qui est une notion purement subjective ni la dissymétrie entre passé et futur du possibilisme.

---

[473] BUSER Pierre et DEBRU Claude, *Le temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 140-141.

Le présentiste adopte une définition purement perceptive et personnelle de la réalité. Ce point de vue est cohérent avec l'interprétation de Copenhague de la mécanique quantique. Les objets n'existent que si on les regarde et si on est en relation avec eux.

Les éternalistes ont pour eux la théorie de la relativité générale. Pour des personnes en mouvement relatif, tout évènement dans le présent d'un observateur déterminé peut être à la fois dans le futur d'une autre personne et également dans le passé d'une autre. Dans l'espace-temps à quatre dimensions de cette théorie, il n'est pas possible d'effectuer une coupe qui représente objectivement un « maintenant » et il est plus naturel d'accepter une réalité à quatre dimensions plutôt que de trois.

> « Cette conception du temps est très différente de celle que la plupart d'entre nous nous sommes forgée. Einstein ne put se résoudre à admettre complètement ce changement radical … Einstein disait que le problème de l'instant présent le préoccupait sérieusement. Il expliquait que l'expérience que l'on fait de l'instant présent a une signification toute particulière pour l'homme ; c'est quelque chose de foncièrement différent du passé ou du futur, mais cette différence importante n'a pas sa place en physique. Que cela ne puisse être saisi par la science représentait pour lui une résignation pénible mais inévitable[474]. »

La question qui se pose évidemment est de savoir de quel côté se situe la réalité. Est-ce la science qui dans son état actuel, est incapable de saisir des aspects fondamentaux du temps, la succession des instants, que l'être humain intègre tout naturellement, ou bien est-ce notre esprit qui impose au temps cette sensation qui est purement artificielle car elle n'apparaît pas dans les lois de la physique ?

L'expérience de l'instant présent a une signification toute particulière pour l'être humain, même si elle n'en a pas actuellement en physique.

Une question qui s'avère dès lors très pertinente est de savoir si le temps possède une direction intrinsèque. Y a-t-il une direction objective vers le futur et donc une distinction objective entre passé et futur qui soit une propriété fondamentale du temps ? La question de la flèche du temps peut sauver au moins certaines de nos intuitions.

---

[474] GREENE Brian, *La magie du cosmos. L'espace, le temps, la réalité : tout est à repenser* (Folio Essais 492), Paris, Gallimard, 2005, p. 244. Brian Greene est un des spécialistes mondiaux de la théorie des cordes. Il enseigne la physique théorique à l'université Columbia à New York.

La flèche du temps

Notre observation des faits nous indique que les choses évoluent dans un sens donné, suivant une succession d'étapes mais jamais dans l'autre sens. On peut casser des œufs mais on ne les voit jamais se reformer. Mais si notre expérience nous révèle qu'il y a une flèche au déroulement dans le temps, cette flèche semble ne pas trouver place dans les lois de la physique. Toutes les lois en physique affichent une symétrie parfaite entre passé et futur. Elles abondent toutes dans le sens d'une symétrie d'inversion du temps.

S'il est facile de casser un œuf mais extraordinairement difficile de le faire se reformer (même si les lois de la physique montrent que cela peut avoir lieu, en principe), il faut se tourner vers le concept d'entropie pour trouver une explication.

L'entropie est un concept qui rend compte du nombre de façons de réaliser une situation physique donnée. Une entropie élevée signifie qu'il y a beaucoup de façons de la réaliser et une entropie faible signifie qu'il y en a peu. Dans un système qui comporte un nombre énorme d'ingrédients, il faut s'appuyer sur un raisonnement statistique pour relier ce nombre à des propriétés globales du système. L'entropie est une mesure du désordre d'un système physique. Une forte entropie qualifie un système hautement désordonné et une faible entropie dénote un système très ordonné.

Les systèmes physiques qui ont un grand nombre de constituants tendent à évoluer naturellement vers un plus grand désordre car il y a plus de façons de réaliser une situation désordonnée qu'une situation ordonnée. Les systèmes physiques tendent à évoluer vers des états de plus haute entropie, ce qui est seconde loi de la thermodynamique. Cette loi semble donc nous donner une flèche du temps pour des systèmes physiques dotés d'un grand nombre de composantes. Cette loi semble distinguer le futur comme la direction dans laquelle l'entropie augmente. Mais avec cette loi, on n'a pas modifié les lois de la physique classique. On les a utilisées dans un cadre d'ensemble global et statistique global. La seconde loi n'est qu'une conséquence de raisonnements probabilistes appliqués à des lois du mouvement de la physique classique qui admet l'inversion du temps.

On peut démontrer que l'entropie évolue globalement dans l'univers dans le sens croissant, ce qui correspond à un désordre toujours plus grand. A des instants proches du big bang l'univers se trouvait dans un état de parfaite symétrie et d'ordre très important ce qui correspondait à une entropie extrêmement très faible. Au niveau de l'histoire de l'univers, on peut parler d'une histoire, d'une évolution dans le sens de l'écoulement du temps, d'une entropie globalement sans cesse croissante, indice d'un désordre toujours plus grand au niveau global.

L'univers primordial a orienté la flèche du temps. Le futur est la direction de l'augmentation de l'entropie. La flèche du temps a pris son envol dans l'état hautement ordonné, de très basse entropie, de l'univers dès les premiers instants.

Si le temps n'existe pas au niveau fondamental, à des niveaux quantiques, qu'en est-il du temps que nous percevons comme un temps qui s'écoule ? L'idée qui permettrait de retrouver un temps macroscopique à partir d'une théorie fondamentale atemporelle est la suivante :

> « Le temps apparaît seulement dans le contexte statistique thermodynamique. C'est-à-dire qu'il serait un phénomène émergent, produit par toute une série de processus à petite échelle mais qui ne se manifeste qu'à l'échelle supérieure, macroscopique. Une autre façon de le dire est que *le temps est un effet de notre ignorance des détails du monde*. Si nous connaissions parfaitement tous les détails du monde, au niveau de chaque atome, nous n'aurions pas la sensation de l'écoulement du temps. Mais nous ne percevons que des moyennes et des résultantes, dont il ressort globalement une impression de chaud là où sont additionnées de grandes quantités de molécules en mouvement. Au niveau des molécules, nous ne verrions que des mouvements – aucune d'entre elles n'est chaude[475]. »

Le temps, c'est simplement « là où ça s'entropise ». La direction vers laquelle on observe que l'entropie augmente, nous l'appelons le temps. Et l'entropie fabrique le temps comme la chute fabrique le bas.

---

[475] ROVELLI Carlo, Et si le temps n'existait pas ?, Paris, Dunod, 2014, p. 115. Carlo Rovelli est un physicien italien qui compte parmi les initiateurs de la théorie de la gravité quantique en boucle qu'il a présentée avec Lee Smolin en 1988. Il a formulé avec Alain Connes un modèle de la théorie quantique des champs basé sur l'hypothèse du « temps thermique ». Selon cette hypothèse, le temps n'existe pas dans la théorie fondamentale, mais émerge seulement dans un contexte thermodynamique ou statistique.

Le temps a donc bien une réalité et l'univers a une histoire, mais la physique n'utilise pas cette notion quand elle décrit la nature au niveau fondamental. Le temps dérive de concepts plus essentiels que lui-même.

Le temps et l'éternité dans la conception de Pannenberg

Cette conception du temps qui s'appuie sur la relativité générale et qui considère donc l'ensemble de l'univers comme un espace-temps absolu où pour la dimension du temps tout existe en même temps, passé, présent et futur, ce que l'on désigne sous le vocable d'éternalisme en philosophie, rejoint fortement la vision de la totalité qui est adoptée par Pannenberg.

L'éternité est l'unité de tous les temps (donc passé, présent et futur) mais qui simultanément reste cachée dans le flux du temps. L'éternité est un concept englobant de ce qui est séparé dans la succession du temps. L'éternité n'est pas l'absence de temps mais l'unité infinie de la vie.

La réalité de Dieu englobe tous les temps et se rend présente à tout ce qui est dans le temps. Dieu, vu de notre point de vue fini, se tient dans le futur et voit l'ensemble des temps dans son unité, ensemble qui est repris dans son éternité à l'accomplissement eschatologique. Le futur est constitutif de l'essence du temps car la totalité peut être divisée dans le temporel rendant possible l'unité et la continuité du processus du temps.

L'agir créateur de Dieu éternel dans le temps est l'entrée de son futur eschatologique dans la création, car dans le Royaume de Dieu, temps et éternité fusionnent.

L'idée d'une éternité à la fois opposée au temps mais qui l'englobe également dans sa totalité constitue une concrétisation et une illustration de la structure de l'infini véritable qui est opposée au fini mais qui l'englobe en même temps, alors que l'idée d'une éternité seulement opposée au temps, donc atemporelle, correspond à un mauvais infini car s'il est simplement opposé au fini, l'infini se présente alors comme un autre fini[476].

[476] *ThS I*, p. 525.

Dieu est impliqué dans le processus temporel du monde et de son point de vue, la réalité du monde constitue un unique processus qui est complet lors de l'accomplissement eschatologique. L'éternité comprend le temps mais est distincte du temps. Elle comprend la totalité de la vie dans un seul présent et cette totalité ne disparait pas et n'est pas dépassée par quelque chose d'autre.

Mais de quelle manière Pannenberg, avec son discours relatif à l'accomplissement final de la destinée humaine à l'eschatologie, envisage-t-il la possibilité ou non d'une suite d'événements dans ce futur essentiel qui marque la fin de l'histoire ?

Pannenberg répond à cette question par la réflexion suivante[477] :

> « Il existe la possibilité d'une contorsion du temps. La séquence des événements eux-mêmes ne restera pas la même qu'actuellement, en ce que le processus temporel montrera dans son ensemble (et j'argumente ceci seulement comme une possibilité) montrera des contorsions similaires à ce que la théorie de la relativité attribue à l'espace. De cette manière, on peut rendre justice au discours eschatologique chrétien sur la fin sans que cela implique que rien ne se passe au-delà ce point. Mais alors le processus serait différent. D'une certaine manière, nous avons, bien entendu, des indications dans les textes bibliques d'un processus qui serait différent de celui que nous expérimentons – « un processus de glorification » comme exprimé à plusieurs endroits – qui procèderait « de gloire en gloire ». Mais ce serait, d'une certaine manière, différent des tensions temporelles que nous expérimentons actuellement. Ce serait plutôt un processus dirigé vers les profondeurs de nos vies actuelles, relatif à la relation à Dieu, la participation à la gloire de Dieu. »

Le temps et l'éternité dans notre conception

La conception du temps que nous avons présentée rejoint la position du possibilisme. Le futur est toujours indéterminé et appartient à un champ de possibles. Le passé est devenu et est pleinement actuel. Le passé est réel comme le présent et la réalité croît vers le futur en suivant une flèche du temps avec l'arrivée continue et progressive d'une réalité indéterminée.

[477] Pannenberg W, *A Theological Conversation with Wolfhart Pannenberg*, dans *Dialog*, 11 (1972), p. 287-288.

Toute prévision énoncée relativement au futur n'est vraie ou fausse que dans le futur au moment où les événements se produiront et pas dans le maintenant où cette prévision est énoncée. Le futur n'existe pas encore. Si nous devions seulement emprunter et suivre un chemin où tout serait déjà inscrit d'avance, la liberté individuelle de notre volonté n'aurait aucun sens.

Par ailleurs nous pensons que l'éternité et le temps sont une seule et même chose. Dieu existe dans le même espace que nous et vit dans le même temps également. La différence entre l'éternité de Dieu et le temps que nous vivons réside seulement dans la façon dont est vécue la succession des instants dans le temps. Cette différence résulte de la distinction que nous avons développée au chapitre I entre l'infinité de Dieu et notre finitude.

De par ses propriétés d'omniprésence et d'omniscience, Dieu remplit la totalité de l'univers et est présent à tous les instants et tous les événements qui s'y déroulent et y reste présent également. Dans notre finitude nous n'occupons qu'une portion d'espace et nous vivons le temps dans une succession d'instants qui se déroule selon une dimension horizontale uniquement. L'espérance de pouvoir vivre les événements également selon une dimension verticale fait partie d'une éventuelle transformation de notre corps dans l'au-delà de notre vie terrestre.

Nous avons indiqué également que nous croyons en une présence coéternelle entre l'infinité de Dieu et la finitude de l'univers (au sens qualitatif) que nous n'envisageons pas comme une totalité avec un commencement et une fin.

3. Immutabilité

3.1 – Le concept classique d'immutabilité

La philosophie grecque

L'école ionienne (VI^{ème} et V^{ème} siècles avant JC) s'est interrogée sur le principe premier (l'*arché*) donnant l'origine à l'univers. Divers philosophes de cette école présocratique ont ainsi mis en évidence plusieurs principes possibles : l'eau pour Thalès de Milet, le principe dynamique du feu pour Héraclite d'Ephèse, l'air pour Anaximène de Milet. Héraclite insistait également sur l'évolution permanente de l'univers, son perpétuel mouvement. On connaît sa formule célèbre : *Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves ; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi*. [478]

Le divin est l'origine nécessaire pour expliquer toute la réalité et est présupposé par toute explication de la réalité. Le divin est l'origine ultime de tout ce qui est présent dans le monde et peut donc être saisi par induction au départ de la réalité. Ce divin devait être de nature intellectuelle, parce que l'ordre du monde ne pouvait trouver une explication que dans une origine intellectuelle. Pour Anaxagore de Clazomènes, l'esprit (*nous)* était le principe éternel qui gouverne le monde.

La question au sujet du vrai Dieu comme origine des choses présentes devait conduire à l'idée de l'unité de ce Dieu. On ne pouvait avoir une multiplicité de principes à l'origine des choses, si l'origine des choses était un principe ultime. Anaximandre fut le premier à concevoir cette unité d'origine ; le premier principe était pour lui l'infini, c'est-à-dire l'espace infini (*apeiron*).

---

[478] HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, fragments 41-42 dans la citation de BURNET John, *L'aurore de la philosophie grecque* (trad. française de REYMOND A), Paris, Payot, 1952, p. 152.

Parménide avec l'école d'Eléate a développé une philosophie de l'Etre. Dans son célèbre poème, il a donné une conception de l'univers fondée sur l'unité et l'immutabilité. Il a souligné le contraste entre l'Un impérissable et la multiplicité transitoire. Les apparences changent et sont multiples, mais la réalité des choses, l'Etre, est lui immuable et éternel.

Platon a identifié l'Un avec le Bien comme fondement ontologique des idées.

On a assisté ensuite au développement de l'idée que cette ultime unité de la divine origine devait être différente du monde environnant et qu'elle était inaccessible à tout conceptualisation humaine. Rien ne pouvait être représenté en analogie avec le multiple. La philosophie hellénistique devait être la première à formuler l'incompréhensibilité de Dieu de manière radicale. L'incompréhensibilité de Dieu était potentiellement présente déjà dans la considération de Dieu comme Autre, idée exprimée auparavant par Xénophane de Colophon.

Anaximandre reconnaissait que Dieu ne pouvait être changeant comme les choses autres. Tout ce qui est changeant et sujet au mouvement est limité et ne peut donc être l'ultime origine. Le propos d'Anaximandre sur l'absence d'âge de l'infini, qui est libre de toute mort et de toute dégradation, implique l'immutabilité de la première origine – le contraste entre fini et infini était fondamental pour lui. Xénophane de Colophon considérait dès lors Dieu comme immuable et immobile. Il niait explicitement tout mouvement de Dieu. L'idée de simplicité de Dieu en découlait également, puisque ce qui est composé peut être aussi divisé et n'est donc pas immuable.

Athénagoras a perçu dans l'absence d'origine la condition fondamentale de l'éternité. Une importance fondamentale a été apportée au concept d'absence d'origine. Cela constitue la base pour l'éternité et pour l'immutabilité. Dieu est immuable car il est sans commencement.

Selon Athénagoras, l'absence d'origine (*agenetos* ; Dieu n'est pas venu à l'être) et de devenir est fondée sur le fait que le devenir a lieu seulement dans le domaine des entités qui ne possèdent pas pleinement l'être, tandis que l'être (vrai) est exalté au-delà du devenir.

La consistance interne de la conception philosophique de Dieu provient donc de la question de l'origine et a conduit son orientation vers les idées d'intellect, d'unité, de simplicité, d'immutabilité et d'incompréhensibilité de la divine origine.

La thèse grecque de l'immutabilité était donc essentiellement constituée par une métaphysique de l'incapacité à changer, c'est-à-dire le non changement d'une cause première cachée.

La théologie chrétienne

La théologie chrétienne primitive a emprunté ses concepts à la philosophie grecque pour parler de la nature de Dieu[479].

La conception de Dieu de la religion grecque était fondée sur la philosophie. Elle est restée en vigueur dans la scolastique et dans la philosophie moderne pour autant que le processus d'inférence causale restait le standard d'une doctrine philosophique de Dieu, une inférence au départ du cosmos vers sa cause première.

La conception d'Augustin de l'unité de Dieu exclut de l'essence divine toute composition non seulement entre diverses substances mais aussi entre la substance et les déterminations accidentelles. Augustin ne s'est pas opposé à de telles compositions à cause de la simplicité de Dieu, mais à cause de son immutabilité. Pour lui, celle-ci impliquait bien celle-là[480]. Il faut se représenter l'unité simple de Dieu sans aucune composition car nous devrions alors nous interroger sur la cause d'une telle composition et ce composé ne pourrait plus être pensé comme cause première. Seule l'unité de Dieu peut être connue à partir de son agir sur les créatures. On ne peut parler non plus d'une différence accidentelle en Dieu parce qu'il ne peut y avoir en Dieu aucun accident étant donné son immutabilité.

L'idée d'immutabilité de Dieu a eu néanmoins des conséquences funestes sur certaines pensées :

---

[479] Pannenberg présente un survol historique de la reprise de la philosophie grecque par la théologie chrétienne primitive dans son article: *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, dans *GsT I*, p. 296-346.
[480] AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 6 et XI, 10, 1.

- Athanase a été contraint de changer les passages où il est disait que le Fils devient et ceci à cause des Ariens qui y appuyaient leur argumentation contre la divinité du Fils. Dès lors, l'Incarnation ne changeait rien pour le Dieu éternel ; il n'était pas davantage atteint par la souffrance du Christ.

- Dans les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381), l'idée de Trinité essentielle éternelle s'est séparée de son fondement historique et on l'a considérée non seulement comme la base de tout événement historique, mais aussi, en raison de l'éternité et de l'immutabilité de Dieu, comme n'étant pas concernée par le cours de l'histoire et, par conséquent, comme restant inaccessible à toute connaissance créée. Dès lors que le Fils et l'Esprit étaient reconnus de même essence que le Père éternel et immuable, alors, d'après les principes de la théologie philosophique hellénistique, la Trinité ainsi pensée se trouvait renvoyée à une distance inaccessible à toute réalité créée finie. La Trinité immanente devint autonome vis-à-vis de la Trinité économique et perdit de plus en plus sa fonction sotériologique[481].

- Tout changement dans la relation entre Dieu et les hommes ne peut provenir que des hommes : la réconciliation vient donc de la satisfaction offerte par l'homme-Dieu dans sa nature humaine qui représente l'humanité[482].

- Descartes rapporte toutes les modifications de la nature à des causes créées car toute intervention de Dieu dans le monde est incompatible avec son immutabilité.

> « Descartes a développé la thèse selon laquelle Dieu, après l'acte créateur, ne continue pas à intervenir sur le cours des événements, et que les changements du monde sont bien plutôt dus aux interactions des états de mouvement attribués aux choses à leur création (voir dans *Le monde,* Adam-Tannery, XI, 1967, p. 34 – la même thèse a été présentée en 1644 dans les *Principia philosophiae*, II, 36, sous une forme succincte). Bien que, selon Descartes, toutes les choses créées aient besoin d'une conservation continue par Dieu, ce qui, pour lui, est équivalent à une création continuée à chaque instant (Med., III, 36), il tenait pourtant pour exclu, à cause de l'immutabilité de Dieu, que les changements à l'intérieur du monde créé soient attribués à Dieu. Ils ne peuvent pas non plus provenir d'une dynamique interne aux créatures, puisque chaque créature est maintenue de façon immuable par Dieu en l'état de mouvement ou de repos dans laquelle elle a été créée (la formulation de Descartes du principe d'inertie

[481] Nous trouvons cette réflexion dans l'ouvrage : KASPER Walter, *Le Dieu des chrétiens* (Cogitatio Fidei 128), Paris Cerf, p. 377.
[482] ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus Homo*.

en *Princ*. II, 37s). Ainsi les changements ne peuvent provenir que des actions extérieures et mécaniques des différentes créatures et de leurs mouvements les unes par rapport aux autres (*Princ.*, II, 40). L'idée est exprimée encore plus clairement dans le chapitre VII de son *Monde* : de la conservation de la matière dans cet état de mouvement des différentes parties dans laquelle elle a été créée, il s'ensuit nécessairement «qu'il doit y avoir plusieurs changements en ses parties, lesquels ne pouvant, ce me semble, être attribués à l'action de Dieu, parce qu'elle ne change point, je les attribue à la Nature ; et les règles suivant lesquelles se font ces changements, je les nomme les Lois de la Nature » (Adam-Tannery, XI, 1967, 37, p. 8-14)[483].

- Le principe d'inertie a acquis au XVIII^{ème} siècle une signification normative pour émanciper la conception mécanique du monde de toute connexion avec la doctrine théologique de la création et de la conservation du monde par Dieu.

- Pour Spinoza l'immutabilité de l'ordre naturel était l'expression nécessaire de l'immutabilité de Dieu lui-même.

L'immutabilité dans la philosophie grecque impliquait l'intemporalité. Mais une telle idée d'immutabilité ne permet pas de penser comment Dieu se révèle dans l'histoire à travers des actes contingents et libres. Dieu a une relation permanente avec le monde et toute représentation de l'immutabilité qui n'en tiendrait pas compte devrait donc en être exclue.

Depuis le II^{ème} siècle, la théologie chrétienne utilise les textes bibliques pour mettre l'accent sur la fidélité de Dieu pour justifier l'affirmation de son immutabilité. La fidélité exprime que Dieu est le même à travers le temps et l'histoire[484]. Dieu tient à son dessein de salut, à son alliance, à ses promesses ; sa repentance dans la Bible ne concerne jamais son dessein de salut, mais bien sa justice pénale.

Le gouvernement divin du monde est l'expression de la fidélité de Dieu dans les changements de la réalité créée. De ce point de vue, la fidélité de Dieu relie conservation et gouvernement du monde créé, mais aussi la liberté contingente de son action créatrice. La conservation des créatures ne repose pas simplement sur l'immutabilité rigide de Dieu, comme Descartes l'affirmait, mais sur la fidélité du Créateur, dans laquelle l'identité de Dieu

[483] *ThS II*, p. 74.
[484] « Les dons de Dieu sont sans repentance. » (Rm 11, 29) et « Dieu n'est pas un homme pour qu'il se rétracte. » (Nb 23, 19).

se fait connaître par la succession contingente de ses actions. L'élément de contingence, de nouveauté créée à chaque instant de la vie, est déjà intrinsèque au concept de conservation de la créature. En revanche, les changements dans le développement et dans l'histoire des créatures, de même que leurs corrélations appartiennent au concept de gouvernement du monde par Dieu dans son plan de salut.

3.2. - La philosophie du *Process*

Le réel est constitué par des événements qui se succèdent, s'interpénètrent et interfèrent les uns avec les autres. A une philosophie de la substance, Alfred North Whitehead substitue une ontologie basée sur ce qu'il appelle des entités actuelles, c'est-à-dire des événements concrets, réels.

La réalité n'est donc pas composée par un assemblage d'objets, de substances mais par des flots d'événements qui sont en relation l'un avec l'autre. Cette philosophie est dans la ligne de celle de Berkeley qui assimile être et perception, où la réalité et l'expérience se confondent[485].

Dans tout événement, notre essence n'est pas une chose antérieure à cette expérience, mais c'est l'événement qui vient en premier et qui constitue alors ce que nous sommes. Tout n'est que mouvement, changement. Il n'y donc rien d'immuable, tout n'est qu'en devenir. C'est ce que nous faisons et ressentons qui constitue la trame de notre réalité.

Pour illustrer cette conception, André Gounelle dans sa présentation de la philosophie et de la théologie du *Process* nous offre l'exemple de l'analyse de la proposition très simple :

---

[485] Pannenberg prend position contre cette conception d'ontologie atomiste de la philosophie du *Process* dans son essai : *Atome, durée, forme : difficultés avec la philosophie du Process*, dans *MID*, p. 109-124. La difficulté principale rencontrée dans la conception de Whitehead est que les relations entre les événements ne sont pas à décrire en termes de relations extérieures, mais sont intérieures aux événements singuliers constitués par les relations dans lesquelles ils se tiennent. L'univers n'est pas donné comme un tout réel à chaque événement singulier, mais c'est l'événement qui intègre dans un tout les multiples relations dans lesquelles il entre, de sorte qu'apparaissent autant de perspectives sur l'univers que d'événements. Les événements élémentaires se constituant eux-mêmes sont alors les principes du continuum qui dérive d'eux. Dans cette ontologie atomiste, le continu est dès lors un phénomène qui dérive d'entités actuelles discrètes. C'est seulement une potentialité qui se divise en entités actuelles.

« Pierre sent une rose. »[486] Dans une ontologie classique, les deux éléments importants sont Pierre et la rose qui conditionnent et déterminent l'acte de sentir. Dans la philosophie du *Process*, l'accent est mis par contre sur le verbe d'action, le « sentir », qui va conditionner la conscience que Pierre prendra de lui-même suite à cette expérience et ainsi de suite pour tous les autres événements subséquents qui vont se présenter à Pierre.

La formation d'une entité actuelle implique l'intervention des possibles que Whitehead appelle les objets éternels. C'est ce qui permet aux processus d'apporter toujours des éléments nouveaux sans reproduire des données antérieures. Dieu est l'entité primordiale qui contient tous les objets éternels, c'est-à-dire tous les possibles. Dieu ne décide pas des événements mais il offre un éventail de possibles dans une situation donnée. Il nous ouvre ainsi toujours un avenir, tout en nous mettant en situation de choisir parmi ces possibles. De plus, Dieu ne se contente pas de sélectionner des possibles et nous inviter à choisir, mais il pousse chaque entité actuelle à opérer le choix dans une certaine direction. Dieu travaille avec nous non par contrainte mais par persuasion[487]. Dieu introduit une finalité dans les processus avec une double intention : celle de l'accomplissement, de la plus haute réalisation d'une entité et celle qui dans un plan plus vaste veut promouvoir un univers harmonieux, ce que nous appelons le Royaume de Dieu.

Par ailleurs, il y a dans cette philosophie l'affirmation d'une relation très forte entre Dieu et le monde et dans cette réciprocité les deux se constituent simultanément. Dieu se développe dans ses échanges avec le monde. La philosophie du *Process* est un théisme bipolaire. Dieu a une nature primordiale en tant qu'il agit comme principe du réel et une nature conséquente par laquelle il se détermine en fonction de son engagement dans l'histoire du monde et les réponses qu'apporte le monde. Cette nature conséquente se traduit par les trois images de sagesse, patience et tendresse salvatrice[488]. Il y a une réciprocité totale entre Dieu et le monde. Dieu agit dans le monde et inversement le monde agit sur Dieu. Ce qui se passe dans le monde affecte Dieu et il se détermine en tenant compte des réactions du monde à son action.

---

[486] GOUNELLE André, *Le Dynamisme créateur de Dieu*, p. 36.

[487] Nous retenons volontiers cette idée d'action par persuasion, mais nous l'associons personnellement aux dons de l'Esprit, ceux de conseil et de force qui permettent de guider notre action dans le sens du plan voulu par Dieu pour le monde. Pannenberg s'inscrit en faux contre cette vision de Dieu qui agirait par persuasion et non pas par une action puissante créatrice ; voir *ThS I*, p. 31. Il faut souligner, par ailleurs, que Pannenberg ne fait jamais directement allusion aux 7 dons de l'Esprit dans ses considérations sur la pneumatologie.

[488] On trouvera une présentation détaillée de la doctrine de Dieu de la philosophie du *Process* dans l'ouvrage : PARMENTIER Alix, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968.

En Dieu se combinent ainsi la permanence et le changement. Tout en restant identique à lui-même de par sa nature primordiale, Dieu est toujours aussi en *Process*, en devenir. Dieu n'a donc dans cette philosophie rien d'un principe immuable.

La philosophie du *Process* de Whitehead s'accommode fort bien de la vision du réel que nous inspire la mécanique quantique aujourd'hui. La philosophie de l'expérience qui y est utilisée relègue au second rang l'existence de la réalité indépendante et place en premier lieu ce fait d'évidence : ce que nous pouvons connaître c'est seulement l'ensemble de nos observations et de nos actes. En mécanique quantique, cette hiérarchie qui place les données de l'expérience au premier rang prioritairement aux éléments de la réalité, joue un rôle décisif. Des représentations mathématiques sont suffisantes pour pouvoir prédire des résultats de mesures qui seront faites quand seront connus des résultats de mesure déjà effectués, sans avoir besoin de connaître des réalités sous-jacentes.

La philosophie de l'expérience a été adoptée dans la physique contemporaine par Niels Bohr sous la dénomination de l'interprétation de Copenhague. Il est impossible de parler d'un phénomène sans décrire de façon complète le dispositif instrumental qui a permis de le mesurer et le dispositif fait partie intégrante du phénomène. Une conséquence immédiate de cette manière de voir est qu'une particule n'a pas à proprement parler de propriétés telles qu'une position ou une vitesse et la réalité des atomes n'est ancrée que sur les instruments de mesure utilisés pour la mesurer. Aller imaginer que des éléments de réalité préexistent aux observations et fixer à l'avance un endroit où une particule devrait être trouvée, c'est se laisser aller à imaginer qu'existent des réalités dont on ne sait rien et dont en définitive on ne peut rien savoir et c'est seulement l'observation qui nous instruit directement sur ce qui a lieu au moment où on l'effectue[489].

Dans cette optique, la phénoménologie s'identifie à l'ontologie.

Ce qui est remarquable c'est que l'application de la philosophie de l'expérience à la théorie de l'atome ait été d'une telle fécondité. Tout repose en définitive sur un dialogue entre l'homme et la nature sans que l'on ait besoin de parler d'une nature en soi.

[489] Les conséquences philosophiques de la prise en compte des leçons de la physique contemporaine font l'objet de l'ouvrage : D'ESPAGNAT Bernard, *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1979.

Le parallèle de cette philosophie avec l'ontologie de la philosophie du *Process* est évident. L'ontologie de la philosophie du *Process* ne s'intéresse pas à un objet déterminé du point de vue de sa substance. L'objet n'est que le résultat des expériences et relations successives qui jalonnent son processus de vie.

Mais si sur le plan heuristique il est suffisant de ne s'attacher qu'aux mesures effectuées sur les objets pour obtenir des résultats entièrement productifs, cela ne signifie pas néanmoins qu'il n'existe pas au-delà de l'expérience une réalité ontologique propre aux objets, même si elle n'est pas nécessaire à connaître pour développer des théories physiques.

3.3 – Le devenir de Dieu chez Pannenberg

3.3.1 – essence et manifestation

Être et apparence

Pannenberg a jeté les bases de son ontologie du futur dans un important article datant de 1967[490]. Ce texte analyse la différence entre l'être et son apparence. La philosophie grecque tendait à séparer l'être de son apparaître.

Pour Hegel, la manifestation renvoie à une essence qui apparaît en elle et l'essence doit nécessairement apparaître. L'essence n'est pas au-delà de l'apparition. L'essence existe et l'existence est apparition. On a là une priorité ontologique de l'essence sur sa manifestation. Mais dans la conception de l'essence chez Hegel, on trouve une opposition entre essence et être ce qui lui faisait réduire le domaine de l'apparence à de l'inessentiel.

Pannenberg défend la conception selon laquelle l'apparaître inclut à la fois la manifestation, l'acte de venir à l'apparaître, et l'être (ou l'essence), ce qui apparaît mais sans

[490] PANNENBERG W, *Erscheinung als Ankunft des Zukünftigen*, dans *TRG*, p. 79-91.

que l'être ne soit épuisé dans ses apparitions. On ne peut séparer l'être de l'apparaître car ils s'appartiennent mutuellement mais on ne peut les égaler car ils restent différents l'un de l'autre.

Dans une conception d'ontologie classique, la réalité qui apparaît est comprise comme l'apparition de ce qui est toujours. Dans la conception de Pannenberg, selon une ontologie du futur, la réalité qui apparaît est seulement l'advenue de ce qui est à venir.

La première option considère ce qui apparaît comme une manifestation dans une universalité intemporelle qui méconnaît l'importance de la nouveauté contingente, de l'individuel et du temps pour notre expérience de la réalité. La seconde option qui est proposée par Pannenberg vient du saisissement d'un avenir eschatologique. L'apparence doit être alors considérée comme une anticipation du futur et une ontologie du futur rend mieux compte de la réalité qui est déterminée par la contingence et par le temps.

On peut résumer l'option proposée par Pannenberg en disant que l'essence n'est donnée que dans le futur et que les manifestations de la réalité dans ses apparitions ne sont alors que des anticipations du futur essentiel. L'anticipation est un concept clé dans l'ontologie du futur de Pannenberg.

Mais si l'on rejette l'idée traditionnelle qu'il y a une essence statique dans l'être humain, comment peut-on parler alors de la nature de l'être humain ?

Philippe Clayton présente trois options dans le contexte d'une conception non statique de l'essence[491] :

- une vision future de l'essence qui est purement épistémologique : sans parler de future modification de l'essence, il nous est seulement possible d'en parler de manière imparfaite dans le présent et d'en avoir seulement une connaissance plus complète dans un moment futur de l'histoire.

[491] On trouve cette proposition dans : CLAYTON Philip, *Being and one Theologian*, dans *The Thomist*, 52 (1988), p. 660.

- une vision de l'essence qui est purement ontologique : l'essence de l'être humain se développe dans le temps ; elle n'est pas encore et sera seulement à la fin de l'histoire.

- une vision existentielle qui rejette toute vision future de l'essence, qu'elle soit d'ordre épistémologique ou ontologique ; il n'y pas à attendre une fin du temps et de l'histoire qui viendrait constituer l'essence humaine. Cette dernière option n'est évidemment pas envisageable pour Pannenberg. Dans la philosophie du *Process,* cette vision s'accompagne d'un rejet de toute structure de l'existence humaine, d'une essence statique dans l'être humain

Nous adoptons par contre une vision existentielle tout en maintenant l'aspect statique de l'essence de l'être humain, contrairement à la position de la philosophie du *Process* (voir ci-dessous notre section 3.4).

Le présent comme anticipation du futur

Le concept d'anticipation a une connotation entièrement théologique chez Pannenberg. On le trouve comme thèse principale dans son *Esquisse* où Jésus est présenté comme l'être particulier pour lequel la totalité de la réalité est anticipée. La résurrection de Jésus est l'événement central. Cet événement anticipe une confirmation définitive qui est attendue du futur eschatologique. Cet événement appartient au passé (pour Pannenberg, la Résurrection est un événement historique qui s'est produit à un moment déterminé de l'histoire humaine) et est également essentiellement futur car l'essence de cet événement se trouve à la fin des temps.

L'anticipation chez Pannenberg est comprise dans un sens fortement ontologique. Jésus doit donc être compris comme le « déjà-là » de sa Résurrection et le « pas encore » de l'*eschaton*. L'*eschaton* est donc déjà anticipé de manière totalement ontologique (et pas métaphorique) dans la vie de Jésus et la venue du Royaume de Dieu a déjà lieu dans la Résurrection de Jésus et sera pleinement accomplie dans le futur eschatologique.

Cette dernière affirmation fait déjà l'objet de la thèse 4 des thèses dogmatiques sur la Révélation dans son premier ouvrage consacré à la théologie de l'histoire [492] : « *La Révélation universelle de la divinité de Dieu ne s'est pas d'abord réalisée dans l'histoire d'Israël mais bien dans le destin de Jésus de Nazareth, dans la mesure où la fin de tous les événements est anticipée dans ce destin.* »

Principe de rétroactivité permanente

Pour Pannenberg, l'essence d'un être est décidée seulement au moment final de son existence et à ce moment on dira que telle a été son essence tout au long de sa vie.

On trouve, entre autres, dans son œuvre, l'explicitation de ce principe dans les termes suivants :

> « Ce n'est pas seulement notre connaissance, mais aussi l'identité des choses elles-mêmes qui ne sont pas encore définitivement présentes au cours du temps. … De toute façon les événements et les choses se tiennent aussi de leur côté dans des contextes qui changent avec le temps, et seul un concept de vie limité à la vie humaine, distinct du monde de la nature, empêche Dilthey d'appliquer la catégorie de signification et de point de vue historique à la question de l'essence des événements et des réalités naturelles. L'aurait-il fait, il en aurait conclu que l'essence des événements et des formes de la réalité naturelle change dans le temps, que change donc ce qu'elles sont, leur *ti en enai*. C'est seulement à la fin de leur parcours dans le temps, ou même après une série d'événements plus complexes, que pourrait être décidé ce qui compose réellement leur caractère distinctif, leur essence. On mettrait alors au jour ce qu'avait été dès le début l'essence de la chose en question. La décision au sujet de l'essence, qui est prise à la fin du processus, a une puissance rétroactive. Un zinnia est déjà un zinnia dès la bouture, et il le reste pendant le processus entier de sa croissance, jusqu'à la floraison, bien que la fleur porte son nom à cause de sa floraison. S'il n'y avait qu'une seule fleur de ce type, alors nous ne pourrions pas déterminer sa nature à l'avance ; et pourtant au cours de sa croissance il serait déjà tel qu'il se présente à la fin. Il possèderait son essence par anticipation, mais ce serait seulement à la fin du parcours que l'on pourrait savoir que telle était son essence[493]. »

[492] PANNENBERG W, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, p. 103-106.
[493] PANNENBERG W, *Concept et Anticipation*, dans *MID*, p. 103-104.

La question de l'essence est reliée au rapport à établir entre l'être et son historicité. Pour Pannenberg, c'est le futur d'un être qui constitue son essence. L'essence de l'être n'est pas statique, quelque chose qui est en deçà des changements de l'être ou quelque chose de permanent quels que soient les changements accidentels qui n'affectent pas l'essence. Il en est de même pour Dieu. On ne peut parler de l'essence de Dieu en dehors de son histoire.

> « L'être de Dieu et son existence ne peuvent être conçus en-dehors de son Royaume. La divinité de Dieu est son Royaume. La proclamation de Jésus au sujet du Royaume doit être comprise uniquement en termes de sa venue ; Dans un sens restreint mais important, cela signifie que Dieu n'existe pas encore. Puisque son Royaume et son être sont inséparables, l'être de Dieu est toujours dans un processus de devenir. On ne peut donc pas trouver Dieu quelque part dans la réalité présente. Dieu n'est pas une réalité objective qui existe dans le présent dans sa totalité. Le Dieu du Royaume qui vient est en lien avec tout le fini et il est la puissance qui détermine le futur de tout ce qui existe[494]. »

On peut résumer ces considérations en disant que si le Royaume de Dieu ne vient pas, alors Dieu ne peut être Dieu !

L'essence éternelle sera révélée au terme seulement. Ce principe de révélation seulement au terme fait déjà l'objet de la thèse 2 des thèses dogmatiques sur la Révélation dans le premier ouvrage de Pannenberg consacré à la théologie de l'histoire[495] : « *La Révélation ne se trouve pas au début, mais bien à la fin de l'histoire.* »

L'essence de Dieu n'est pas indépendante de son agir. Dieu est en relation avec le monde et sa divinité dépend de sa création. Par l'envoi du Fils et de l'Esprit, Dieu rend sa divinité dépendante du cours de l'histoire. En nous créant et par son plan de Rédemption, Dieu relie sa divinité à l'accomplissement de son Royaume. La divinité de Dieu, son essence, et le Royaume sont inséparables. Tant que le Royaume n'est pas établi on ne peut connaître l'essence de Dieu car sa divinité reste contestable.

Pannenberg applique le même principe de rétroactivité permanente à l'essence de Dieu.

> « C'est seulement avec la venue future du Royaume que la proposition 'Dieu existe' sera avérée comme étant définitivement vraie. Mais il sera également évident que cette proposition aura toujours été

[494] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 13-14.
[495] PANNENBERG W, *Offenbarung als Geschichte*, p. 95-98.

> vraie. … Nous ne sommes pas d'accord avec la suggestion de Whitehead qui affirme que l'aspect futur du Royaume de Dieu implique un développement en Dieu. Il est vrai que, du point de vue de notre présent fini, le futur n'est pas encore décidé. Dès lors, le mouvement du temps contribue à la décision de ce que sera la vérité définitive. C'est le cas également en ce qui concerne l'essence de Dieu. Mais - et c'est ici que nous différons de Whitehead – il deviendra évident que ce qui sera décidé dans le futur ne concernera pas seulement le futur mais également tout le passé. Ceci s'applique autant à Dieu qu'à toute réalité finie. Dieu aura été présent à tout moment du passé de la même manière qu'il sera révélé dans le futur[496]. »

Il y a une différence fondamentale sur le plan ontologique entre la philosophie de Whitehead et celle de Pannenberg. La philosophie du *Process* adopte le devenir comme catégorie fondamentale et non pas celle de l'être comme dans une métaphysique classique.

Pannenberg introduit la dimension du temps et du futur dans sa conception de l'essence divine. Il en va de même pour la philosophie du *Process*, mais celle-ci incorpore le temps dans la réalité divine de manière à impliquer un éternel développement en Dieu qui n'est que futur. Le principe ontologique de rétroactivité permanente de Pannenberg, qu'il déduit de l'herméneutique de Dilthey, dépasse cette conception. Il y a une clôture dans le processus de l'histoire du monde et l'accomplissement eschatologique du Royaume de Dieu est le lieu où l'être essentiel de Dieu sera à la fois constitué et définitivement révélé. Il sera alors révélé que cet être essentiel de Dieu l'aura été tout au long de l'histoire. C'est seulement la totalité, incomplète jusqu'à l'accomplissement final, qui peut déterminer de manière définitive ce qu'est l'essence de l'être. Dans l'attente de cet accomplissement, cette essence n'est là que par anticipation.

Philip Clayton voit dans la conception de Pannenberg une ambigüité qui résulte de la double signification de l'anticipation selon le contexte dans lequel ce mot est utilisé[497].

D'une part, il est utilisé dans le contexte d'une vue ontologique de l'histoire. Le futur eschatologique a été anticipé dans la Résurrection de Jésus. L'anticipation dans ce sens désigne la survenance de Dieu à un moment donné de l'histoire et la fin de l'histoire est alors

---

[496] PANNENBERG W, *Eschatologie, Gott und Schöpfung*, dans *TRG*, p. 20-21.
[497] CLAYTON Philip, *Anticipation and Theological Method*, dans *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 137-138.

décidée à cet instant. Dans ce sens on ne peut donc pas parler de développement en Dieu. Et le Christ a toujours été ce qu'il est devenu en Jésus.

D'autre part, l'anticipation implique également que l'issue de l'histoire et la nature de Dieu dépendent du cours contingent de l'histoire. Le Dieu qui fait l'histoire avec nous est dépendant de l'issue de l'histoire car sa divinité y est en jeu.

Cette dualité de sens peut s'exprimer encore autrement, en disant que dans le premier cas la totalité du sens de l'histoire est anticipée dans un événement particulier et cela d'une manière inaltérable et donc la suite de l'histoire est prédéterminée. Dans le second cas, la fin de l'histoire pourrait se révéler autre que celle qui était attendue et par conséquent l'événement particulier ne pourrait plus être considéré comme une anticipation. Pannenberg répond à cette objection en disant simplement que ces deux sens d'anticipation s'appartiennent mutuellement[498], ce qui est évidemment insuffisant comme réponse.

Si l'idée d'un futur accomplissement de l'histoire est rejetée, toute la notion d'une anticipation d'un futur eschatologique est rejetée en même temps. En ce qui concerne l'essence de l'être, une alternative consiste alors à dire que notre Soi manifesté par le Je est notre essence immuable, même si ses manifestations évoluent au cours du temps. Cette essence n'est pas prédéterminée. Elle est là dès notre conception et c'est notre identité profonde, qu'elle ait ou non la possibilité de se manifester ou de se développer. Dieu connaît notre personnalité profonde et c'est ainsi qu'il nous ressuscite. Dans un certain sens, cette essence est toujours là par anticipation car c'est seulement au terme, à notre résurrection, qu'elle sera pleinement révélée, mais cela ne signifie pas pour autant que notre essence puisse changer.

Pour nous, c'est précisément notre essence, notre personnalité en d'autres termes, qui fait de chacun de nous un être unique aux yeux de Dieu et des hommes :

> « Je sais bien, moi, que mon rédempteur est vivant, que le dernier, il surgira sur la poussière. Et après qu'on aura détruit cette peau qui est la mienne, c'est bien dans ma chair que je contemplerai Dieu. C'est moi qui le contemplerai, oui, moi ! Mes yeux le verront, lui, et il ne sera pas étranger. Mon cœur en brûle au fond de moi (Jb 19, 25-27). »

[498] PANNENBERG W, *A Response to my American Friends*, dans *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 321.

3.3.2 – Trinité immanente et Trinité économique

Le principe de rétroactivité permanente est également au fondement de la relation que Pannenberg établit entre la Trinité immanente et la Trinité économique.

La fin de l'histoire est le lieu de l'accomplissement eschatologique où l'essence de Dieu est décidée et constituée comme ce qu'elle a toujours été de toute éternité. C'est le lieu où se réalise l'unité de la Trinité économique avec la Trinité immanente, le lieu où l'éternité entre dans le temps[499]. Il y a un devenir en Dieu au niveau de la Trinité économique mais cela doit être mis en lien avec l'être éternel de Dieu comme Trinité immanente.

La Trinité économique se réalise seulement au terme et il sera révélé qu'elle aura toujours été la Trinité immanente dans l'histoire. Il n'y a donc pas de développement en Dieu pour Pannenberg, seulement un devenir, une temporalité.

Cette unité eschatologique de la Trinité économique et de la Trinité immanente exprime relativement à Dieu la réconciliation de l'être et du devenir. Pour Pannenberg Dieu ne peut pas être en éternel devenir, comme c'est le cas dans la philosophie du *Process*[500]. Mais Pannenberg n'accepte pas non plus un univers où l'on trouve un dualisme entre être et devenir. Sur le plan de l'ontologie, Pannenberg considère l'être comme la catégorie fondamentale. A la suite de Christiaan Mostert, on peut dire alors, par rapport à l'être de Dieu que Dieu qui devient « est » en devenir[501].

Comment concevoir cette idée d'un devenir en Dieu, d'un Dieu qui ne devient vraiment lui-même qu'au terme ?

---

[499] *ThS III*, p. 776s.
[500] C'est la position que défend, par exemple, Lewis Ford dans son article : *The Nature of the Power of the Future*, dans *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, p. 81.
[501] MOSTERT Christiaan, *God and the Future*, p. 159.

A cette question qui avait été posée à Pannenberg, en 1971, lors d'un colloque en théologie, il a répondu dans les termes suivants :

> « J'éprouve une hésitation fondamentale à penser Dieu précisément de la manière dont nous pensons les choses finies … Pour répondre à votre question, si je puis penser Dieu comme infini et non comme fini alors tout change. Vous devez considérer ce que signifie de parler de Dieu comme infini. Alors, par exemple, envisager un changement en Dieu est très difficile, car cela semble énoncer une limitation de Dieu à tout moment de la réalité, contredisant ainsi son être comme étant la réalité qui détermine tout, contredisant alors l'idée de sa présence créatrice. Ce sont des questions très complexes. Par ailleurs, j'essaie de dépasser une idée d'infini qui serait reliée à une éternité qui signifierait absence de temps. Je pense que selon notre expérience, Dieu change. Il est certain que notre compréhension de Dieu change. Notre expérience de la réalité divine affecte la question de la réalité de Dieu car cette réalité est très controversée. C'est seulement au terme, si la fin arrivait selon notre espérance chrétienne, qu'il sera décidé si Dieu est une réalité. Alors la réalité de Dieu sera affirmée comme celle qu'elle aura toujours été. D'une certaine manière, d'après notre expérience, la réalité de Dieu est toujours en processus de chaque point de vue fini. En un sens Dieu n'existe pas encore, du moins d'un point de vue fini[502]. »

Les théologiens du *Process* ont une conception bipolaire de Dieu (une nature primordiale et une nature conséquente) et non pas trinitaire. Le dogme traditionnel de la Trinité utilise des catégories ontologiques, tels que substance ou personne, que la théologie du *Process* récuse.

C'est avec sa doctrine de la Trinité que Pannenberg prend au sérieux la dimension temporelle dans l'être de Dieu. Elle lui permet d'attribuer un devenir en Dieu et non pas une idée de développement comme dans la théologie du *Process*, ce qui lui semble inacceptable. Par la Trinité économique, Dieu est dans un processus d'autoréalisation (*zu sich werden*, une *Selbstverwirklichung*) dans sa relation avec le monde et avec cette affirmation que l'être de Dieu est son Royaume, cette autoréalisation coïncide avec la venue du Royaume de Dieu. Cette autoréalisation n'existe évidemment pas pour la Trinité immanente de Dieu. Elle n'a de sens qu'en liaison avec la relation de Dieu au processus de l'histoire. L'être de Dieu n'est pas un simple *Dasein* mais un Dieu en devenir, sans pour autant devenir un être autre que celui qu'il est de toute éternité.

---

[502] PANNENBERG W, *A Theological Conversation with Pannenberg*, dans *Dialog*, 11 (1972), p. 294.

Comment tenir ensemble deux affirmations telles que, d'une part, Dieu est ce qu'il est de toute éternité et que, d'autre part, les événements de l'histoire affectent l'être de Dieu ?

Si les événements de l'histoire concernent l'identité de l'éternelle essence de Dieu, l'essence de Dieu doit encore être ouverte, au moins du point de vue de la réalité temporelle. Mais comment l'essence de Dieu peut-elle à la fois être ouverte et être l'essence divine éternelle ? Cela semble impossible a priori. Mais il faut signaler une différence cruciale : l'essence de Dieu ne peut être dite ouverte que selon la dimension du temps. Mais tout en conservant sa détermination d'éviter l'idée d'un développement en Dieu, d'un Dieu qui devient Dieu au cours de l'histoire, Pannenberg insiste aussi sur le fait que le Dieu trinitaire ne peut être le résultat de l'histoire.

Pannenberg rejette le concept d'un Dieu éternel et immuable de la philosophie grecque mais il rejette clairement aussi le concept d'un Dieu qui devient trine dans sa relation à l'histoire.

Pannenberg rejette de fonder sa doctrine de la Trinité dans une subjectivité de Dieu, c'est-à-dire en comprenant Dieu comme un sujet comme c'était le cas chez Hegel. Chez Hegel, Dieu ou l'Esprit est le sujet d'un nécessaire auto développement dans l'autre de lui-même. Le problème est d'y égaler Dieu avec un sujet/Esprit et d'accentuer une nécessaire auto différentiation du sujet tout en restant essentiellement lui-même. En affirmant un processus d'auto développement du Dieu infini (dans lequel Dieu devient réellement Dieu lui-même), Hegel décrit alors Dieu en termes d'une réalité finie. Un auto développement présuppose un *Soi* à développer et ceci implique l'idée d'une succession de causes et d'effets. C'est inacceptable dans une doctrine chrétienne de Dieu car Dieu en tant qu'éternel est tout ce que Dieu est dans un unique présent. Comprendre Dieu comme sujet ou en termes de conscience de Soi conduit à une vue très problématique de Dieu. On trouve là en un mot la base de l'opposition de Pannenberg à l'idée d'un développement en Dieu comme distinct d'un devenir en Dieu[503].

Par ailleurs, dans le même article, Pannenberg souligne que Barth voyait Dieu comme une personne, une personne absolue et considérait donc les trois personnes de la Trinité

[503] PANNENBERG W, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, dans *GsT II*, 1980, p. 107.

comme trois modes d'être (*Seinsweisen*) du Dieu un[504]. Barth reprend là, sans le citer, une thèse d'Isaak August Dorner qui pensait Dieu comme personnalité absolue et que, pour cette raison, il ne voulait pas accorder aux trois Personnes de la Trinité un même statut de personne[505]. Barth, comme Hegel, développe sa vision de la Trinité sur la base de Dieu comme sujet de l'auto révélation de Dieu. Dieu se détermine comme Père, Fils et Saint Esprit. Cela implique que Dieu est sujet avant la différentiation des modes d'être trinitaires. Barth comprend Dieu d'abord comme un seul sujet et l'unité de Dieu est l'unité d'un *Je* qui pense et qui veut. Les trois Personnes deviennent des modes d'être du Dieu unique, des moments dans la révélation de Dieu et la personnalité est affirmée pour ce Dieu unique. Le résultat en est la subordination du Fils et de L'Esprit au Père.

Au moyen d'un concept revu d'auto différentiation avec un accent sur la relation réciproque entre Trinité immanente et Trinité économique, Pannenberg développe une compréhension trinitaire de la nature de Dieu dans laquelle le Dieu trine est impliqué dans le processus historique, même jusqu'au point de souffrir avec sa création, mais sans être limité par ce processus. Dieu et l'histoire doivent être reliés mais pas fusionnés. Pannenberg emprunte à Hegel une vision de l'être de Dieu dans son lien avec son activité dans l'histoire (qui est considérée comme externe à la vie de Dieu dans la théologie classique) mais sans identifier les deux comme Hegel l'a fait. Dieu doit être pensé comme accompli par sa relation au monde mais sans être restreint par cela. Pannenberg introduit un concept d'auto différentiation mutuelle qui signifie que l'éternelle divinité du Père dépend de l'œuvre du Fils et de l'Esprit dans l'économie du salut.

Pour en revenir alors à notre question de départ, comment Dieu peut-il être ce qu'il est de toute éternité et à la fois être affecté dans son être par les événements de l'histoire, ces deux affirmations pour Pannenberg ne deviennent compatibles que dans l'eschaton, le lieu où l'éternité entre dans le temps, le lieu où ce qui a été le cas dans le temps coïncide avec ce qui est le cas dans l'éternité. La consommation eschatologique est le lieu où est décidé que le Dieu trinitaire a toujours été le vrai Dieu de toute éternité.

C'est sa conception du rapport entre temps et éternité qui permet à Pannenberg de faire une telle affirmation. Pannenberg adopte un point de vue où l'être de Dieu est établi

[504] BARTH Karl, *KD I/1*, 378.
[505] DORNER Isaak August, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Wilhelm Hertz, 1883.

rétroactivement à partir du point où éternité et temps se rencontrent. Puisqu'il a défini l'éternité comme étant la totalité de la vie, Dieu est donc dans son éternité à la fois présent à chaque moment du temps et à la fois avec la totalité du temps. Ce que Dieu est à chaque moment du temps est également ce que Dieu est éternellement.

Le principe de rétroactivité permanente est intimement connecté à sa conception du rapport entre temps et éternité et joue donc un rôle primordial pour affirmer l'identité eschatologique de la Trinité économique et de la Trinité immanente.

Dans son ouvrage *Trinité et Royaume de Dieu*[506], Moltmann présente la relation entre Trinité économique et Trinité immanente en identifiant la vie intratrinitaire de Dieu avec le processus de l'établissement du Royaume de Dieu dans l'histoire du monde par la Trinité économique. L'être de Dieu n'y est pas identifié avec les événements historiques, mais la vie de la Trinité immanente transcende ces événements en étant leur futur accomplissement et glorification. Nous avons dans cette optique un schéma linéaire d'un processus temporel qui culmine dans un état futur entièrement déterminé par le processus cumulatif de l'histoire. Ce schéma tend à réduire Dieu à son agir et à réduire la Trinité immanente à la Trinité économique. Mais Moltmann n'explique pas comment une Trinité, qui est conçue comme immanente dans le futur et qui est affectée en permanence par les événements de l'histoire, peut essentiellement conduire ce processus de l'histoire. Une Trinité qui dépend à ce point des événements contingents de l'histoire perd son aspect de transcendance.

Pannenberg concilie ces aspects en affirmant d'une part que la divinité de Dieu est en jeu dans l'histoire, mais que, par ailleurs, la réalité future du Dieu eschatologique détermine tout événement du présent. La réalité de l'histoire reste contingente sans un déterminisme qui vient de l'hégémonie du futur parce que le Royaume futur de Dieu est rétroactivement déjà présent tout au long de l'histoire. Il y a une dialectique du présent et du futur, entre le processus historique du Royaume de Dieu dans le monde et son accomplissement dans le futur[507].

---

[506] MOLTMANN Jürgen, *Trinität und Reich Gottes*, München, Chr. Kaiser, 1980.

[507] On trouvera une présentation comparée des points de vue exprimés respectivement par Moltmann et Pannenberg dans l'article de OLSON Roger, *Trinity and Eschatology : The historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg*, dans Scottish Journal of Theology, 36 (1983), p. 213-227.

Dans les divers essais qui ont précédé la Théologie Systématique, principalement dans *Theologie und Reich Gottes*, Pannenberg a présenté une vision ontologique très radicale de la doctrine de Dieu en déclarant que dans un certain sens Dieu n'existe pas encore puisque son être et sa divinité sont dépendants de la venue future et eschatologique de son Royaume. Dans la *Théologie Systématique*, il met plutôt l'accent sur l'eschatologie comme lieu où la décision est prise que le Dieu trinitaire a toujours été d'éternité en éternité le vrai Dieu.

Stanley Grenz fait remarquer que, par-là, Pannenberg a voulu également s'écarter de la position de Moltmann qui réduisait la Trinité immanente à la Trinité économique. Il estime que la position de Pannenberg et sa distance par rapport à Moltmann auraient été mieux compréhensibles si Pannenberg s'était contenté de présenter son point de vue de manière épistémologique sans s'exprimer de manière aussi radicale du point de vue ontologique. Au lieu d'avoir revu et approfondi le terrain couvert précédemment, la *Théologie Systématique* suscite plutôt la nécessité de revoir radicalement les positions ontologiques de Pannenberg[508].

Nous partageons également ce point de vue.

Quelles que soient les positions divergentes de Pannenberg et de Moltmann, au-delà des conceptions ontologiques eschatologiques de Pannenberg vis-à-vis d'un devenir en Dieu ou d'une réduction de la Trinité immanente à la Trinité économique dans la théologie de Moltmann, une question fondamentale qui reste en suspens est celle de l'affirmation ou non d'une identité entre Trinité immanente et Trinité économique. En énonçant la question autrement, pouvons-nous affirmer que la Trinité économique représente l'unique et totale Révélation de Dieu ?

La thèse de l'identité entre Trinité immanente et Trinité économique a été précisée par Karl Rahner[509]. Comme point de départ de sa thèse, il y a l'affirmation que Jésus est le Fils de Dieu et la doctrine trinitaire doit toujours lier la Trinité immanente, la Trinité dans l'essence de Dieu, avec sa révélation historique qui ne peut être pensée extérieure à sa divinité. La doctrine trinitaire est dès lors fondée à partir de la Révélation de Dieu en Jésus-Christ.

---

[508] GRENZ Stanley J, *Reason for Hope*, p. 97-98.
[509] RAHNER Karl, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"*, dans *Schriften zur Theologie Band IV*, Einsiedeln, Benziger, p. 103-133, particulièrement p. 115 s.

La christologie est donc bien un lieu théologique majeur de la relation de Dieu au monde.

Notre propos n'est pas de développer ici un examen critique comparé des diverses christologies, ce qui nécessiterait de très longs développements. Notre but, dans le cadre de l'examen de l'immutabilité de Dieu, est d'examiner le lien à établir entre Trinité immanente et Trinité économique et de donner notre position sur le problème qui en découle directement relatif à la Révélation, l'auto communication de Dieu. Certaines considérations christologiques fondamentales sont néanmoins fondamentales pour repenser ces questions.

Nous avons examiné les grandes lignes de la christologie de Pannenberg dans la seconde partie de notre chapitre II. Par ailleurs, nous ne pouvons passer sous silence les importantes réflexions apportées aujourd'hui en christologie par les théologiens du *Process*. Nous synthétisons ci-dessous la position défendue en cette matière par John Cobb, le plus grand représentant actuel de ce courant[510].

L'appellation de Jésus Christ identifie la personne de Jésus de Nazareth avec la fonction de christ qui est assumée par le *Logos*, la deuxième personne de la Trinité. Nous devrions sans doute parler de manière plus exacte de Jésus le christ. Mais ajouter au fondement historique de la foi chrétienne, la référence à Jésus de Nazareth, une base philosophique qui émet des considérations plus générales sur une fonction christique est condamné par de nombreux théologiens du 20ème siècle. Pour Karl Barth, par exemple, Jésus-Christ définit les notions utilisées pour le désigner et non pas l'inverse ; le christ doit être compris à partir de Jésus et on ne parle pas de Jésus à partir du sens que revêt une notion de christ.

Pour Cobb, christ n'est pas un nom propre, mais une fonction et un titre. On trouve cette même considération dans la christologie de Paul Tillich[511].

---

[510] Les théologiens du *Process* se réclament de la pensée de la philosophie élaborée par Alfred North Whitehead (1861-1941) qui a ensuite inspiré la théologie de Charles Hartshorne (1897-2000). Le chef de file de la deuxième génération d'élaboration de cette théologie est John Cobb, né en 1925, méthodiste, fondateur et actuellement codirecteur honoraire du « Centre for *Process* Studies » à Claremont (Californie). Sa christologie a été essentiellement développée dans l'ouvrage : *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975. On consultera également son ouvrage paru antérieurement : *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whiethead*, Philadelphia, Wesminster Press, 1965.

[511] André Gounelle, professeur à l'Institut Protestant de Théologie (Faculté de Montpellier) et rédacteur en chef de la Revue *Etudes théologiques et religieuses*, est un des meilleurs connaisseurs de la théologie « américaine ». Il nous offre une présentation très éclairante de leur christologie dans : *Le Christ et Jésus – Trois christologies américaines: Tillich, Cobb, Altizer*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ 41), 1990.

La christologie de la théologie du *Process* est essentiellement une christologie « d'en-haut ». La signification de christ est développée à partir de la notion de *Logos* dans cette christologie. John Cobb s'appuie ici sur le prologue de l'Evangile de Jean. Cette notion de *Logos* se situe à la charnière entre le monde grec et le monde biblique et a une connotation beaucoup plus pluraliste que celle de messie avec son enracinement juif. Le *Logos* de Jean est la Parole de Dieu par qui tout se fait et rien ne se fait en dehors de lui. Le *Logos* opère comme principe d'ordre et de progrès dans le monde. Le *Logos* est un autre nom pour désigner le christ. Le mot christ désigne toute action de Dieu dans le monde. La dimension cosmique est entièrement présente ici. Chaque fois que Dieu intervient dans l'univers où que ce soit, le christ se trouve là. Le christ a une réalité et une valeur universelles. Il existe aussi des événements ou des personnages qui se présentent comme christiques. L'histoire biblique et la personne de Jésus ont cette valeur.

Le christ est l'agent de toute transformation créatrice, car Dieu est avant tout une un puissance dynamique ce qui est un thème de prédilection de la philosophie du *Process*. Il y a donc identité entre christ et le *Logos*, la puissance créatrice de Dieu qui agit dans le monde.

Dieu peut se révéler ailleurs qu'en Jésus. On peut donc, selon Cobb, appliquer le mot christ à quantité de gens. Cobb rejette donc la divinité de Jésus qui est seulement un homme. Dire que Jésus est le christ relève de l'existentiel et non pas de l'ontologique. Jésus ne constitue pas une exception ontologique, mais il se distingue entièrement de manière existentielle, de par sa structure d'existence. Jésus se distingue par le mode de présence du *Logos* en lui. Par sa vie en immédiateté avec la présence divine, il n'y a pas de décalage, d'altérité entre le *Logos* et sa personne. Même s'il peut y avoir du christ et du christique en plusieurs personnages ou événements, Jésus est le christ. Il ne faut néanmoins pas confondre Jésus de Nazareth avec celui qui est présent et qui agit et se manifeste en lui. Le christ est Dieu, mais pas Jésus.

Dans cette perspective, Jésus n'a pas le monopole du christique. De nombreuses personnes qui ont mis en route un processus de transformation créatrice de Dieu peuvent être qualifiées de christiques. Jésus n'est pas seulement un personnage christique, mais il est le christ en raison d'une part, de sa structure d'existence qui se confond avec le *Logos* divin et d'autre part, à cause du rôle décisif et unique qu'il a joué dans l'histoire de l'humanité. On ne

doit toutefois pas exclure que dans l'avenir quelqu'un pourrait exercer un impact comparable et on parlerait alors d'un retour du christ.

Cette position n'est évidemment pas sans ouvrir de nouvelles perspectives dans le cadre de dialogues interreligieux.

La principale difficulté avec la christologie de Cobb réside pour Pannenberg dans le fait de présenter le concept de *Logos* comme une dynamique créatrice de transformation, sans justification au départ des particularités historiques de Jésus[512].

Une limitation essentielle du diagnostic que fait Cobb de l'histoire de Jésus est le fait que le Royaume de Dieu n'est plus présenté dans la dynamique de sa venue, comme étant le champ de force du futur divin qui détermine le présent, ce qui est suggéré par le concept d'anticipation. Le Dieu d'Amour nous appelle à tout moment vers l'avant dans une dynamique de transformation créatrice qui ne se fixe jamais dans le futur. Il n'y a pas dans la philosophie du *Process* de place pour une réflexion relative à une signification constitutive du futur sur les événements présents ou passés.

Par ailleurs, l'auto distinction de Jésus par rapport à Dieu, le Père du Royaume qui vient, est une condition pour l'unité de Jésus avec Dieu, qu'il avait en tant que Fils dans l'obéissance au Père. Cobb méconnaît cet aspect fondamental de la doctrine classique de la christologie en ne pensant à la relation de Jésus à Dieu qu'en référence à sa relation au *Logos*. Pour Pannenberg, l'unité de Jésus avec Dieu doit être pensée en référence avec la relation de Jésus au Père et pas directement dans sa relation au *Logos*[513].

Pannenberg a raison de souligner que dans cette théologie l'insistance exclusive sur la structure d'existence de Jésus laisse dans l'ombre le lien qui existe entre la Crucifixion et la Résurrection de Jésus avec son message.

---

[512] Pannenberg a émis ses critiques vis-à-vis de cette christologie dans son article : *A liberal Logos Christology : The Christology of John Cobb*, dans Griffin, David and Altizer, Thomas, *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia, Westminster Press, p. 133-149.

[513] Dans son ouvrage *Esquisse*, Pannenberg a mis l'accent sur une christologie d'« en-bas » en insistant sur l'aspect de Révélation et sur l'humanité de Jésus : Jésus se présente comme le Fils du Père et il représente le nouvel Adam, l'idéal de l'être humain à l'image de Dieu. Dans Le deuxième tome de sa *Théologie Systématique*, Pannenberg y ajoute la dimension de christologie d'« en-haut » avec une insistance sur le Logos – il faut néanmoins y souligner, et ceci en contradiction avec une théologie traditionnelle, sa distance prise par rapport à Chalcédoine, en ne retenant uniquement que l'existence d'une nature humaine de Jésus et pas de nature divine.

Sans entrer dans des débats christologiques fondamentaux qui dépasseraient le cadre de notre travail, nous voulons signaler qu'une des difficultés que nous rencontrons avec cette théologie du *Process* est qu'elle ne fait pas place à une doctrine de la Trinité. Il nous est dès lors difficile de percevoir dans leur description de l'action dynamique créatrice de Dieu une différence entre ce qui dépend directement du *Logos* et ce qui représente une action spécifique de l'Esprit. Nous ne distinguons pas selon quels critères on peut affirmer être en présence d'une manifestation christique du Logos ou en présence d'une inspiration particulière de l'Esprit. Il y a une proximité voire une équivalence presque complète entre le *Logos* et l'Esprit dans cette pensée. Sur base de quels critères peut-on dire d'un personnage dont la sainteté exerce une influence marquante sur son époque, qu'il agit sous une inspiration particulière de l'Esprit ou qu'il incarne une manifestation du *Logos* ?

Un aspect très positif qu'il faut souligner dans la pensée de Cobb est l'accent mis sur le pluralisme des religions. Cobb rejette l'exclusivisme qui est une position qui condamne les autres religions, il rejette le relativisme qui considère que toutes les religions se valent, et rejette également toute forme de syncrétisme qui recherche une fusion et une synthèse de toutes les religions. Cobb maintient une position qui considère le christ comme la voie qui n'exclut aucune autre voie tout en leur donnant à toutes les voies de salut un sens et un centre[514].

Nous avons déjà exprimé plus haut notre position relative à la venue du Royaume de Dieu ainsi qu'à l'absence de fin des temps dans la perspective d'une évolution incessante dans le futur. Nous voulons, pour conclure cette section consacrée à la question de l'immutabilité de Dieu en lien avec la doctrine de la Trinité, donner maintenant notre position relativement à la fonction christique du *Logos* ainsi qu'au concept d'auto révélation de Dieu par l'agir de la Trinité économique.

---

[514] Pour mieux pénétrer dans la pensée de John Cobb sur le pluralisme religieux, nous recommandons la lecture de l'ouvrage : PICON Raphaël : *Le Christ à la croisée des religions – Christologie et Pluralisme dans l'œuvre de John Cobb*, Paris, Van Dieren, 2004. L'accent y est mis sur une approche positive du pluralisme religieux et sur la manière de valoriser les diverses religions sans pour autant relativiser la foi chrétienne et sa référence au Christ. On consultera également l'article de Raphaël Picon : *La pluralité chez John Cobb : un locus théologal fondamental,* dans *Regards croisés sur Alfred North Whitehead – Religions, Sciences, Politique* (Benoît Bourgine, Davis Ongombe et Michel Weber éditeurs), Heusenstamm, Ontos Verlag, 2007.

A la question : Une seule personne divine peut-elle assumer deux natures humaines ?, Thomas d'Aquin donne comme réponse :

> « La nature divine et la nature humaine ne se réfèrent pas de la même manière à une même personne divine. En premier lieu et par soi, il appartient à la nature divine d'être référée à la personne avec laquelle elle ne fait qu'un de toute éternité. Ce n'est que secondairement que la nature humaine se rapporte à la personne divine, du fait de son assomption dans le temps par cette personne, et le résultat de cette assomption n'est pas que la nature s'identifie à la personne, mais bien que la personne subsiste en la nature. … Mais s'il y avait deux natures assumées, la relation de l'une et de l'autre à la personne divine serait uniforme, et pour autant l'une n'assumerait pas l'autre. Il n'y aurait donc pas besoin que l'une d'elles soit unie à l'autre, ou que toutes les parties de l'une soient unies à toutes les parties de l'autre[515]. »

Dès lors, s'il est vrai de dire que la personne divine peut assumer deux natures humaines, celles-ci restent distinctes et indépendantes. Ce que l'on attribuera à une nature humaine ne pourra pas être attribué à l'autre nature humaine. Si le Verbe de Dieu, le *Logos* divin, souffre et meurt dans l'une de ces natures, Jésus de Nazareth, cela ne signifie donc pas pour autant qu'il doit souffrir et mourir également dans l'autre nature.

Thomas d'Aquin a rédigé cet article de la *Somme Théologique* dans le cadre de réflexions sur le mystère de l'union hypostatique et, étant donné les connaissances cosmologiques de son époque, n'avait pas en vue la perspective de la possibilité de l'existence d'autres formes de vie dans l'univers et de la nécessité d'autres manifestations du *Logos* divin. Il n'empêche que sa pensée n'excluait donc en rien la possibilité de différentes assomptions du *Logos* dans des natures différentes et distinctes.

L'Incarnation fait partie du projet de Dieu en vue de l'accomplissement du monde. Elle pourrait se produire autant de fois que nécessaire dans l'univers. L'incarnation du *Logos* en Jésus est la réponse parfaite de la toute-puissance d'Amour de Dieu pour se réconcilier l'être humain, comme accomplissement de la promesse d'alliance que le Dieu d'Israël a fait avec l'humanité tout entière. Il s'agit bien d'une Incarnation qui est l'aboutissement de l'histoire d'un peuple, d'un événement qui se situe en un point donné de l'histoire de l'humanité.

---

[515] THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, Q3 a7.

Mais que représentent notre terre et l'histoire de l'humanité à l'échelle de l'univers ?

Même à l'échelle de l'histoire de la terre, l'homme n'est apparu que depuis quelques millions d'années. L'être humain tel que nous le connaissons aujourd'hui représente-t-il l'achèvement d'une chaîne d'évolution sur notre terre ? Notre terre sera encore vraisemblablement habitable pendant un milliard d'années. La probabilité de mutations de l'être humain, d'apparitions de nouvelles civilisations, de nouveautés encore peu imaginables est grande. On peut aisément penser que l'humanité de demain sera tellement différente qu'elle pourra avoir sans doute encore besoin de nouvelles Incarnations adaptées à ses futurs stades d'évolution.

Au niveau de l'univers, la terre est un point infinitésimal et la probabilité d'avoir dans l'univers d'autres milliards de mondes habités par d'autres formes de vie ne fait qu'augmenter avec les recherches de la cosmologie contemporaine.

Il nous semble impératif de renoncer une fois pour toutes aux limitations anthropocentriques que nous nous imposons dans tellement de domaines de notre pensée. Même si les distances dans l'univers sont telles qu'il sera toujours impossible d'entrer en contact avec d'autres civilisations, et même si l'existence d'autres civilisations n'est encore qu'une hypothèse au stade de nos connaissances actuelles, il n'est pas correct d'écarter d'emblée cette hypothèse et d'affirmer que l'Incarnation du christ en Jésus est la seule manifestation possible de Dieu, unique et valable pour l'univers tout entier. Nous ne pouvons en tout cas y souscrire.

Le christ peut être rencontré en tout lieu de l'univers. Le concept de christ cosmique recouvre dans le temps la totalité de l'espace. La christologie naturelle est une voie nouvelle pour parler du christ dans cette dimension cosmique[516].

Il ne s'agit plus dans cette perspective d'enfermer le christ dans la personne de Jésus de Nazareth. Jésus est christ dans la mesure où il est la puissance divine de transformation créatrice du monde, selon la terminologie de la théologie du *Process*, Jésus est le christ, mais

[516] On trouvera une bonne introduction à ce concept dans l'article : MOSCHETTA J-M, *Peut-on parler de « christologie naturelle » ?*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 45/2 (2014), p.169-189.

le christ est la puissance créatrice du *Logos*, la deuxième personne de la Trinité qui est plus que Jésus de Nazareth. Nous pouvons affirmer que Jésus est vraiment Dieu et vraiment homme, que Jésus est totalement Dieu, mais il faut préciser directement après que Jésus n'est pas pour autant la totalité de Dieu.

La Révélation prend dans cette optique un sens plus large. Il peut y avoir autant de révélations que d'Incarnations du *Logos*. Chaque révélation particulière dans un lieu quelconque habité dans l'univers serait une manifestation particulière de Dieu, un dévoilement de son être adapté à la culture et aux besoins des êtres que le christ vient se réconcilier avec Dieu.

En ce qui concerne la doctrine de la Trinité, nos considérations nous amènent dès lors à affirmer deux conclusions importantes :

a) - L'Incarnation du *Logos* en Jésus de Nazareth pourrait ne pas être l'unique auto révélation de Dieu.

Cette Incarnation pourrait n'être qu'une révélation partielle de Dieu. C'est en tout cas la révélation dont l'humanité avait besoin à un moment précis de son histoire. Tout ce que Jésus nous a révélé du Père nous suffit pour notre salut et nous devons rendre grâces à Dieu pour ce double message d'annonce de la venue du Royaume de Dieu et de la promesse de notre résurrection, message que nous a adressé le tout-puissant Dieu d'Amour.

Comme le fait remarquer Paul Tillich, si Jésus n'était pas la seule auto révélation de Dieu, il est celle qui, par la Croix, donnerait le critère permettant d'évaluer toutes les autres[517].

b) - Il n'y a pas d'identité entre Trinité immanente et Trinité économique.

Ce que nous appelons Trinité économique ne recouvre en fait qu'un aspect particulier de la Trinité divine. Cela désigne la manière dont Dieu s'est manifesté à notre humanité, son agir

[517] On trouvera, entre autres, l'explicitation de cette affirmation dans l'ouvrage : TILLICH Paul, *Le christianisme et la rencontre des religions* ; trad. française et annotations de BOSS Marc, GOUNELLE André et RICHARD Jean, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 332, 354, 410 et 442-443.

selon le plan de salut qui nous est destiné et qui s'est traduit dans la personne de Jésus à un moment précis de l'histoire des hommes.

Dans l'optique d'une christologie cosmique, la Trinité économique peut se produire selon différents aspects et manifestations particulières de Dieu à tout moment et en tout lieu de l'univers, selon le plan de salut que Dieu estimera nécessaire de manifester pour l'univers tout entier.

Tout ce qui a été énoncé dans notre chapitre 2, relativement à l'agir de la Trinité économique en relation avec le monde pourrait être généralisé et étendu à l'univers tout entier. Tout ce que nous affirmons au sujet de l'identité de Dieu ne peut être pensé et exprimé qu'en termes humains. Nous ne pouvons connaître de Dieu que ce que notre nature humaine peut en saisir. Mais Dieu n'est pas que notre Dieu. Il est le Dieu de l'univers. Dieu est infiniment plus grand que tout ce que la Révélation de Jésus nous a communiqué.

3.4 – Révision du concept d'immutabilité

Dans la métaphysique d'Aristote, le changement correspond à un passage de puissance à acte résultant d'une cause extrinsèque. Cette opération a pour effet un changement intrinsèque de l'être réel de l'objet de la cause. Ce changement nous fait acquérir un nouveau mode d'être réel intrinsèque que l'on n'avait pas auparavant et donc une modification en plus ou en moins de la perfection ontologique de l'être qui subit le changement.

La mutabilité implique donc une imperfection de l'être. Dieu est de toute éternité infini dans la plénitude de sa perfection. L'immutabilité de Dieu est en ce sens un corollaire de la plénitude de sa perfection. Si Dieu n'était pas immuable, il pourrait passer à un nouveau mode ou niveau de perfection de son être réel intrinsèque qu'il n'aurait pas encore. Dieu est Amour par essence et il l'est éternellement dans sa bonté infinie avec une indéfectible fidélité qui ne connaît pas de changement.

Ce que nous attendons de lui, par contre, est que son Amour s'exerce toujours plus envers nous, que cet Amour se développe constamment envers nous pour répondre à notre histoire. On peut affirmer dans ce sens qu'il y a changement, modification possible, dans l'être intentionnel de Dieu, dans sa conscience divine d'intervention envers nous qui peut s'exercer de manière différenciée et contingente. Dieu a une relation personnelle consciente vis-à-vis du monde qui s'exerce à notre égard de manière contingente et différenciée en fonction de l'évolution de notre histoire et de celle du monde que Dieu accompagne constamment.

Dieu peut se communiquer à nous avec un contenu intentionnel variable et une détermination consciente et volontaire. L'expression de son Amour peut varier par détermination intérieure et limitation volontaire de notre participation à son Amour infini. Cela ne modifie en rien la perfection intrinsèque et la plénitude absolue de son Amour dans son être réel immuable.

W. Clarke Norris a analysé au départ de la philosophie thomiste la différence entre l'être réel de Dieu et son être intentionnel, pour mettre en évidence la combinaison des deux aspects de l'Amour de Dieu, son immutabilité intrinsèque et la relation variable et différenciée qu'il entretient librement et en permanence avec le monde[518].

Il conclut son analyse de la manière suivante :

> « Le champ divin de conscience intentionnelle se développe constamment pour correspondre avec l'évolution continuelle de l'histoire temporelle, dans une parfaite contemporanéité avec le « maintenant » de cette histoire. Ceci n'entraîne pas, bien entendu, le moindre développement ou modification du niveau qualitatif de la perfection de l'être intrinsèque de Dieu. Car ce dernier est infiniment parfait en plénitude et toutes les nouvelles déterminations finies du champ de sa conscience intentionnelle ne sont que des participations limitées de sa propre plénitude illimitée ne dépassant jamais le niveau de leur source originelle et n'impliquant donc aucun changement au sens aristotélicien. … La seule remarque que je voudrais faire ici est que si l'on est forcé d'adopter un concept de durée dans l'éternité ou de non durée[519], il reste possible d'adopter un des deux points de vue sans compromettre la perfection divine de connaissance et l'immutabilité de l'être intrinsèque réel de Dieu. En restreignant la métaphysique thomiste de l'immutabilité de Dieu à la seule dimension aristotélicienne du changement dans la réalité intrinsèque de perfection dans l'être, nous avons ouvert la possibilité d'une toute nouvelle dimension de processus intentionnel et de temps en Dieu qui laisse intacte, tout en la transcendant, l'entière dimension aristotélicienne de changement réel et d'immutabilité. »

Mais nous pouvons encore aller plus loin dans cette analyse. Dieu fait l'histoire avec nous. Dans son Amour pour nous et sa participation permanente à notre histoire, Dieu est affecté par le malheur et la souffrance des hommes. Le Christ meurt sur la Croix pour réconcilier le monde avec Dieu et la Trinité souffre cette Passion avec lui[520]. Dieu dans la totale liberté de son Amour infini se rend infiniment solidaire de l'univers et l'accompagne dans toute son histoire et son évolution. En particulier, Dieu s'incarne parmi les hommes pour nous sauver, nous réconcilier avec lui et nous faire participer à sa vie divine dans son

---

[518] CLARKE NORRIS W, *A new Look at the Immutability of God*.

[519] Clarke défend dans son article la position d'une éternité intemporelle en Dieu, ce qui est la conception que nous avons développée nous-mêmes dans notre analyse du rapport entre temps et éternité. Clarke admet néanmoins que l'adoption ou non d'un concept de durée dans l'éternité est sans influence sur l'analyse qu'il propose relativement à l'immutabilité de Dieu.

[520] Ce qui est évoqué magistralement dans le tableau ***La Trinité*** peint par El Greco en 1577. Ce tableau est conservé au musée du Prado à Madrid.

Royaume. Ce Dieu qui dans sa toute-puissance d'Amour détermine toute la réalité, agit et vit avec chacun d'entre nous son histoire personnelle.

Pour appuyer la conception que cette relation intime de Dieu avec le monde ne modifie en rien l'immutabilité de son être intrinsèque, nous voulons ajouter l'argumentation qui suit.

> « Commençons par examiner l'idée de changement d'un être ou d'un objet concret. Celle-ci a beau sembler alors relever de l'évidence, elle constitue pourtant un authentique paradoxe, qu'ont relevé les premiers philosophes grecs. Soit l'être ou l'objet dont on dit qu'il change demeure un et le même, et alors il n'a pas changé; soit il a vraiment changé, et alors on ne peut plus dire qu'il est un et le même…
>
> Commençons par la première possibilité ; admettons le principe de l'identité « de soi à soi » : si un être ou un objet particulier, disons x, est nécessairement identique à lui-même, il ne peut en toute rigueur changer, puisqu'il cesserait d'être x. Cette manière de penser conduit à admettre qu'il n'y a pas de sens à parler de changement : celui-ci est au mieux une illusion, une apparence qui se jouerait de nous, au pire une absurdité.
>
> La seconde possibilité (l'objet ou l'être a vraiment changé, et alors il n'est plus un et le même) semble naturelle dès lors qu'on prend au sérieux l'idée même de changement : changer, c'est, par définition, devenir différent et, par conséquent, ne plus être identique à soi-même ; si x change c'est qu'il cesse d'être x. Il n'y aurait pas des sens à parler d'être ou d'objet particulier qui seraient persistants dès lors qu'ils sont soumis au changement.
>
> Nous voyons clairement le dilemme : ou bien nous acceptons le principe d'identité de soi à soi, et nous devons refuser l'idée de changement ; ou bien, nous acceptons le changement et nous devons alors refuser le principe d'identité de soi à soi. Comment ce dilemme a-t-il été tranché ? En comprenant que changer, ce n'est pas être remplacé, ce n'est pas cesser d'être soi, c'est être soi autrement. Une identité perdure donc toujours dans et malgré le changement… En d'autres termes, nous ne parvenons à comprendre le changement qu'à la condition de considérer que le sujet du verbe changer, cela dont on dit qu'il change, c'est précisément ce qui ne change pas au cours du changement[521] ! »

Changer, ce n'est pas être remplacé, ce n'est pas cesser d'être soi, c'est être soi autrement.

[521] KLEIN Étienne, *Discours sur l'origine de l'univers*, p. 149-150.

Quand j'énonce la proposition x change, et que je suis l'évolution de x tout au long de son existence, je dois être conscient que la seule chose qui n'ait jamais changé reste le sujet de la proposition, donc « x ».

X a une histoire et acquiert des expériences et des propriétés durant son évolution, mais son être ne change pas.

Dieu fait l'histoire avec nous, il en est affecté et suit l'évolution du monde et ses changements. Mais le sujet de tous ces changements, que ce soit le monde, ou nous dans notre évolution et nos expériences, ne change pas !

Cette immutabilité peut alors être dite tant de l'être intrinsèque de Dieu que de l'essence de notre être.

L'être et l'essence de chacun sont immuables.

L'histoire du monde est aussi l'histoire de Dieu. Dieu « devient » pour Pannenberg, Dieu connaît un développement en lien avec cette évolution de l'univers pour les théologiens du *Process*, mais en réalité, derrière tout cela, Dieu est immuable et ne change en rien.

En guise de conclusion à cette section relative à l'immutabilité de Dieu nous proposons la réponse suivante à la question de : où et comment intégrer cette notion d'immutabilité en Dieu et dans l'être humain ?

Pannenberg, dans le chapitre 9 de sa *Théologie Systématique* consacré à l'anthropologie, présente l'homme comme une unité personnelle de corps et d'âme[522] :

> « Dans la majeure partie de ses courants, l'anthropologie moderne considère l'âme et le corps comme des aspects constitutifs de l'unité de la vie humaine, des aspects qui vont de pair sans être pourtant réductibles l'un à l'autre. Âme et conscience sont profondément enracinées dans la corporéité de l'homme tout comme, inversement, le corps humain en lui-même n'est nullement un corps mort, mais un corps déjà pénétré d'âme dans toutes les expressions de sa vie[523]. »

[522] *ThS II*, p. 248-277.
[523] *ThS II*, p. 249.

Une conception dualiste qui tend à séparer le corps et l'âme et qui s'est parfois infiltrée dans l'image chrétienne de l'homme trouve ses racines dans la pensée hellénistique de l'Antiquité.

La théologie chrétienne a réagi contre ce dualisme avec un refus de la préexistence des âmes qui avait pour conséquences la croyance en l'immortalité de l'âme et en la réincarnation. Les théologiens du christianisme primitif ont insisté sur l'unité du corps et de l'âme dans le contexte d'une argumentation en faveur de l'espérance en la résurrection. La vision biblique présente cette vision de l'union de l'âme et du corps.

Si l'on s'en tient à cette seule vision de la structure de l'être humain, la disparition de l'unité corps-âme au moment de la mort rend difficile de se représenter la résurrection de l'être humain, de ce qui en subsiste après la mort.

Nous pensons qu'il est plus adéquat de prendre en considération un troisième niveau dans la structure de l'être humain et de parler de l'homme tridimensionnel. On trouve chez certains auteurs une conception de l'homme comme étant constitué par l'esprit, l'âme et le corps[524].

Cette présentation offre de premier abord une ambiguïté au niveau de la terminologie. En effet l'esprit désigne à la fois une fonction rationnelle du cerveau humain et également l'inhabitation de l'Esprit de Dieu en chacun de nous. Par ailleurs, l'âme est indiquée de manière distincte du corps dans cette présentation.

Nous proposons une autre structure tridimensionnelle de l'être humain qui s'articulerait comme suit :

- au niveau supérieur, on a l'être : l'*esse commune*, qui est notre participation à l'être de Dieu. C'est à ce niveau que l'Esprit nous donne l'existence, son souffle de vie, de manière

[524] On trouvera, par exemple, une présentation de ce concept dans l'ouvrage de FROMAGET Michel, *L'homme tridimensionnel « Corps, Âme, Esprit »*, dans *Question de*, 106 (1996). Nous avons rencontré également l'usage de cette notion chez GUITTON Jean, *Un siècle, une vie*, Paris, Laffont, 1988, p. 204-207 et chez RADERMAKERS Jean, *Ta Parole, ma demeure*, Namur, Fidélité, 2005, p. 204.

temporaire durant notre parcours terrestre et il nous donnera ensuite la vie éternelle qui nous fera participer à la vie divine après notre mort.

- au niveau intermédiaire, on a l'essence : c'est elle qui constitue notre particularité immuable vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de nous-mêmes et des autres créatures.

- au dernier niveau on trouve le corps qui se compose de deux parties distinctes :

Le corps matériel, la chair, qui change et évolue en permanence depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse et qui est corruptible et mortelle.

Le corps relationnel qui comporte toutes les facultés qui nous permettent d'entrer en relation avec nous-mêmes, avec les autres hommes, avec la nature, avec le monde et avec Dieu ; il y a les facultés des sens, des sentiments, de l'intuition et les facultés rationnelles, l'esprit et la mémoire.

Nous sommes ce corps, en définitive ; il est animé par l'Esprit selon la chair dans notre existence terrestre et à la résurrection il sera animé selon l'Esprit, dans ce que Paul appelle le corps spirituel. Ce corps spirituel, affranchi des limites et des contraintes imposées par notre corps matériel, pourrait recevoir des facultés supplémentaires.

Toutes les expériences et relations vécues durant notre existence terrestre viennent enrichir notre personnalité qui se situe au niveau de notre essence et toute la vie future nous permettrait de progresser en permanence dans notre participation à la vie divine.

Nous pouvons aussi nous représenter Dieu de manière plus ou moins analogue en y considérant trois dimensions également.

- l'Être suprême, l'*ipsum esse,* auquel tout être vivant participe et en reçoit la vie et l'existence.

- L'essence divine qui est commune aux trois Personnes de la Trinité. Cette essence est immuable. On a résumé dans le premier chapitre de notre travail, les principaux attributs de cette essence divine.

- La manière d’être de Dieu qui peut se présenter sous des aspects très divers :

Dieu est Esprit : Dieu est un être spirituel pur, transcendant dans sa vie intratrinitaire ; Il est infini et occupe la totalité de l’espace et est de toute éternité.

Dans sa relation au monde, Dieu lui est immanent et on peut se le représenter comme un champ divin qui remplit tout l’univers. Dieu peut également dans sa toute-puissance d’Amour se révéler de bien des manières et se manifester en tout lieu et en tout temps en s’incarnant pour se réconcilier l’univers avec lequel il entre en relation.

CONCLUSIONS

Nous avons vu dans l'introduction que LeRon Shults rangeait Pannenberg dans la classe des post fondationalistes, c'est-à-dire qu'il le situe à mi-chemin entre un fondationalisme dogmatique et un relativisme non fondationaliste. Le fondationalisme se base sur des propositions données a priori, mais Pannenberg ne réduit pas sa théologie à une exposition de l'Ecriture et il ne se retranche pas derrière l'autorité de la Bible pour garantir la vérité de son message. Le non fondationalisme qui est le déni de cette possibilité, peut pècher par un excès de rationalisme qui cherche à justifier ses croyances en termes de cohérence avec d'autres croyances dans un contexte particulier. De fait, la foi ne peut pas être le seul fondement de la vérité pour Pannenberg. Il considère que la théologie est une science et doit donc répondre aux mêmes critères exigés pour toutes les autres sciences. La foi chrétienne est une hypothèse dont Pannenberg essaie de démontrer l'engagement universel avec la totalité de la vérité. Mais les doutes relatifs à cette hypothèse ne seront dissipés totalement que dans un futur eschatologique.

Il faut souligner aussi la cohérence remarquable dans l'évolution de sa pensée tout au long de son œuvre.

Pour essayer de mieux faire comprendre ce que nous affirmons là, la meilleure chose à faire est d'écouter la manière dont Pannenberg s'exprime personnellement à ce propos[525] :

> « Quiconque s'engage dans la construction systématique d'idées devrait réagir avec perplexité à une invitation à rendre compte de modifications de ses idées. Comme pour tout être humain il est tout à fait naturel que des modifications se produisent. Mais dans la pensée constructive d'un penseur systématique, admettre des changements semble indiquer une reconnaissance d'insuffisance et d'erreur. Pour cette raison, il arrive souvent que de telles personnes exagèrent le degré de continuité dans leur propre pensée – et le lecteur peut me trouver coupable d'une faute semblable. Par ailleurs, même une

[525] PANNENBERG W, *God's Presence in History*, dans *The Chistian Century*, p. 260.

> pensée humaine systématique évolue dans le temps et ne peut jamais être complète. Reconnaître ce fait et les limitations qu'il implique est en soi une condition de la crédibilité de tout système d'idées et cela peut être ainsi en définitive car le temps fait partie de l'essence de la vérité et de la réalité elle-même. Néanmoins, quand je scrute ma mémoire et d'autres témoignages, j'ai du mal à discerner une modification fondamentale de ma perspective théologique depuis 1959 avec la publication de mon article *Heilsgeschehen und Geschichte* [526]. »

Ce qu'on lit dans la *Théologie Systématique* ne vient donc pas supprimer, remplacer ou annuler des pensées et développements que l'on trouve dans les essais antérieurs.

Nous découvrons, bien entendu, des manières d'expliciter un thème qui sont présentées différemment dans la *Théologie Systématique* et dans les essais antérieurs ; par exemple, une notion essentielle comme l'attribut de Dieu présenté comme la *puissance du futur* ne se trouve pas sous cette appellation dans la *Théologie Systématique*. Ce concept apparaît déjà de manière explicite sous cette dénomination dans *Theologie und Reich Gottes* qui date de 1968 et est repris dans la doctrine trinitaire de la *Théologie Systématique* comme agir de l'Esprit divin décrit comme un champ. Le sens et les conclusions à tirer des deux représentations sont les mêmes, mais la doctrine de Dieu et la doctrine trinitaire de Pannenberg ont été développées beaucoup plus tard et il est donc normal de trouver des expressions différentes pour exprimer le même concept. Pour mieux comprendre la description présente dans la *Théologie Systématique*, il reste néanmoins indispensable de saisir comment Pannenberg a exprimé sa pensée dans ses essais antérieurs. Ceci est d'autant plus important que l'eschatologie et l'ontologie du futur occupent une place essentielle dans sa pensée, et ce dès le départ.

Nous voudrions néanmoins souligner que même si Pannenberg tient des propos très originaux, entre autres ses conceptions ontologiques et en tout cas des conceptions toujours très documentées et bien argumentées, nous ne pouvons pas souscrire à certaines de ses conceptions qui sont les conséquences du cadre épistémologique dans lequel il se meut. C'est le cas, par exemple, de son traité sur l'eschatologie et son ontologie du futur qui se basent sur la littérature apocalyptique du second Temple et sur une herméneutique de l'histoire inspirée par Dilthey. Il adopte, par exemple, une compréhension parfois trop littérale de ce que l'Ecriture nous dit à propos du futur et de la venue du Royaume de Dieu.

---

[526] PANNENBERG W, *GsT I*, p. 22-78.

Par ailleurs, son dialogue avec les sciences s'établit parfois de manière trop directe sans passer par l'interface d'une philosophie des sciences permettant de dépasser le caractère provisoire des résultats fournis par les sciences[527].

En ce qui concerne nos questions fondamentales relatives à la création et à l'eschatologie, certaines conceptions sont à reformuler autrement par rapport à ce que nous présente la théologie traditionnelle et que Pannenberg suit d'assez près. Dans notre propre conception de la protologie et de l'eschatologie développée dans notre chapitre troisième, nous n'envisageons ni commencement ni fin du temps. Nous nous basons sur une coprésence éternelle du Dieu transcendant infini et du monde fini.

La création devrait être envisagée comme une relation éternelle de Dieu avec l'univers sur lequel il exerce sa toute-puissance d'Amour et non pas comme un acte de Dieu lors d'un commencement. Dans notre conception d'une théologie de la création, nous retenons essentiellement le concept de création continuée, cette relation éternelle et permanente que Dieu établit avec le monde, ce dynamisme créateur de contingence, source de perpétuelle nouveauté qui tire en permanence ce monde vers un futur.

Nous pensons également qu'il n'y a pas d'eschatologie au sens où il y aurait une fin du temps et de l'histoire, comme le définit Pannenberg. Pour Pannenberg, le monde constitue une

---

[527] Pour Pannenberg, la vérité de Dieu est aussi la vérité du monde qu'il a créé. La théologie et la science ne s'intéressent pas à des mondes différents puisque le monde créé par Dieu et le monde que la science étudie représentent le même monde. La théologie et la science ne parlent donc pas de vérités distinctes. D'où l'importance que Pannenberg a toujours accordée au dialogue entre science et théologie. Pour poursuivre un examen plus approfondi de cet aspect, l'ouvrage de ALBRIGHT Carol Rausch et HAUGEN Joel (ed.), *Beginning with the End. God Science, and Wolfhart Pannenberg*, Chicago, Open Court, 1997, réunit des essais de Pannenberg relatifs à ce dialogue entre science et théologie, suivi de divers commentaires et critiques émanant de physiciens, de philosophes et de théologiens. Pannenberg a essentiellement tenté de construire un pont entre les deux disciplines au départ de ses idées relatives à la contingence et au concept de champ. Un examen global critique de cette collection d'essais a été réalisée par Stanley J. Grenz sans son article : *« Scientific » Theology/ « Theological » Science. Pannenberg and the Dialogue Between Science and Theology*, dans *Zygon*, 34/1 (199), p. 159-166. Dans un autre examen de l'ensemble de ces essais : PETERSON Gregory R, *What shall we make of Wolfhart Pannenberg ? A symposium on Beginning with the End : God, Science and Wolfhart Pannenberg*, dans *Zygon*, 34/1 (1999), p. 139-149, l'auteur s'interroge sur l'impact futur de l'apport de Pannenberg concernant ce dialogue. On y trouve un accord sur certains aspects, mais par ailleurs beaucoup de divergences sur d'autres. En ce qui concerne, par exemple, le problème de la contingence, Pannenberg développe un point de vue suprêmement contingent du monde, alors que pour les scientifiques qui s'expriment dans l'ouvrage, la science de par sa nature ne peut rien dire concernant une contingence définitive ou une nécessité du monde avec ses lois physiques. Sur le plan théologique, la science reste tout à fait ambigüe. Tout le monde s'accorde pour trouver la pensée de Pannenberg fascinante, extrêmement provocante pour la pensée, pleine de profondeur, mais qu'elle en est l'efficacité ?

totalité avec un commencement et une fin et dont le sens définitif est donné lors de son accomplissement eschatologique.

L'univers ne constitue pas pour nous une totalité en ce sens. Nos divergences par rapport aux conceptions eschatologiques de Pannenberg portent, en particulier, sur les aspects suivants :

- Le Royaume de Dieu, point essentiel dans le message du Christ, n'est pas pour nous un accomplissement, un monde nouveau dans lequel nous pénétrons lors du jugement dernier et de la résurrection collective des hommes. L'avènement du Royaume n'est pas une fin, il est déjà présent chaque fois que nous posons un acte dont la finalité est d'apporter plus de justice et de paix en ce monde et ce Royaume est à construire éternellement dans notre participation à la vie divine. Le Royaume est déjà là parmi nous. Il fait partie du plan de Dieu sur l'univers. C'est Dieu qui détermine tout en définitive, mais l'avènement de ce Royaume se traduit dans une construction éternelle à laquelle nous sommes invités à participer dès ici-bas. Le sens d'une totalité et son accomplissement n'est jamais atteint. Pour illustrer ce point de vue, nous avons retenu l'image d'un cheminement qui va sans fin de commencement en commencement, ce qui constitue une dynamique permanente dans notre vie éternelle.

- Le retour du Christ au dernier jour peut être compris, à notre sens, non pas comme un événement soudain qui surgit à la fin de l'histoire, mais comme une rencontre individuelle au moment de notre mort qui apportera une lumière sur notre être et une pleine compréhension des conséquences de notre agir passé.

Nous avons présenté, dans la partie 2 de notre chapitre I, le rapport que Pannenberg établit entre l'infini et le fini, qui conditionne une vision panenthéiste de Dieu qui permet de faire le lien entre sa transcendance et son immanence.

En prolongement de sa conception, que nous adoptons très volontiers, ainsi que de notre révision du rapport entre temps et éternité que nous avons examiné en partie 2 de notre chapitre II, nous soutenons l'hypothèse que Dieu est soumis aux mêmes catégories ontologiques de temps et d'espace auxquelles tout le réel est assujetti.

L'Esprit de Dieu remplit tout l'univers. Dieu englobe et synthétise l'univers tout entier. Rien ne lui échappe. Il retient tout le passé et suit en permanence l'ensemble du présent de tout ce qui fait partie de l'univers. Il ignore néanmoins le futur, qui est inconnaissable par nature, ce qui assure le maintien permanent en parallèle de la liberté de Dieu et de celle du monde fini.

Dans sa transcendance, Dieu ne se confond pas avec l'univers. Il fonctionne différemment de nous par rapport au temps et à l'espace. Comme le disait Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion,* Dieu est l'Être qui est tel que rien de plus grand ne puisse être pensé. Dieu est infiniment plus grand que tout ce qui nous a été révélé pour notre salut. Dieu n'est pas que notre Dieu. Il est avant tout le Dieu de l'univers. Dieu est le Transcendant, radicalement autre que nous mais pas le Tout Autre néanmoins, incompréhensible dans son infinité, avec une capacité de nouveauté créatrice et de production de contingent et d'inattendu illimitée.

En ce qui concerne la question de l'immutabilité de Dieu, nous avons discuté la conception de Pannenberg qui envisage un devenir en Dieu, une Trinité économique qui n'est la Trinité immanente que lors de l'accomplissement eschatologique, avec les notions d'anticipation et de rétroactivité permanente qui accompagnement ce processus de Dieu dans l'histoire. Nous n'avons pas retenu non plus dans nos conclusions de la section 3 de la partie 2 du chapitre III, consacrée à l'examen du problème de l'immutabilité de Dieu, la position de la théologie du *Process* qui envisage un continuel développement en Dieu.

Nous avons proposé de répondre à cette question fondamentale de l'immutabilité ou non de Dieu en maintenant un équilibre entre les conceptions ontologiques de Parménide et celles d'Héraclite. D'une part, Dieu fait l'histoire avec nous et en ce sens il est affecté par sa relation au monde et par ailleurs, l'essence divine reste invariable de toute éternité. Si je dis que Dieu fait l'histoire avec nous, qu'il en est affecté et qu'il suit en permanence l'évolution du monde et ses changements, la seule chose qui ne change pas dans toute cette évolution c'est Dieu qui est le sujet de toutes les propositions qui comportent ces changements. Dieu reste le même de toute éternité. Dieu est Amour et cela peut résumer tout. Ce qu'il est en lui-même, il l'est également vis-à-vis de sa création. Cette même permanence de l'essence concerne également tout être vivant.

Deux développements essentiels de la pensée de Pannenberg concernent la christologie et sa doctrine trinitaire qui est au fondement de tous les chapitres de sa *Théologie Systématique*.

La portée de notre travail n'était pas d'élaborer un examen critique de ses conceptions christologiques et trinitaires. Il faudrait y consacrer une thèse spécifique. Comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, au point 3.3.2 du chapitre III, nous pensons que le développement d'une réflexion christologique qui s'appuierait sur les points forts de la christologie trinitaire présentée par Pannenberg en la combinant avec la christologie de Paul Tillich et avec l'aspect de christologie pluraliste développée par Cobb permettrait de dégager une nouvelle synthèse dans la réflexion christologique. Cela pourrait peut-être constituer un prolongement important de notre travail.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES ŒUVRES DE WOLFHART PANNENBERG

GsT I Grundfragen systematischer Theologie, Band 1

GsT II Grundfragen systematischer Theologie, Band 2

MID Métaphysique et idée de Dieu

ThS I Théologie Systématique, volume 1

ThS II Théologie Systématique, volume 2

ThS III Théologie Systématique, volume 3

TRG Theologie und Reich Gottes

TTN Toward a Theology of Nature

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

Les ouvrages et articles qui suivent sont présentés par ordre alphabétique des titres d'ouvrages suivis des titres d'articles pour l'œuvre de Wolfhart Pannenberg et par ordre alphabétique d'auteurs pour la littérature secondaire. Il s'agit uniquement des ouvrages cités dans ce travail.

Toutes les citations de ce travail ont été faites selon notre propre traduction et cela pour tous les ouvrages cités dans cette bibliographie, à l'exception des citations à partir des œuvres de Pannenberg qui ont déjà fait l'objet d'une traduction française et pour lesquelles l'intitulé du titre traduit dont est tiré la citation est toujours mentionné dans sa traduction française.

Les citations de la Bible dans ce travail sont celles de la traduction œcuménique TOB, Cerf, 2010.

LISTE DES ŒUVRES DE WOLFHART PANNENBERG

Ouvrages

Analogie und Offenbarung – Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

Glaube und Wirklichkeit: Kleine Bieträge zum christliche Denken, München, Chr. Kaiser, 1975.

Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.

Grundfragen systematischer Theologie Band 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

Grundfragen systematischer Theologie Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Grundzüge der Christologie, Gütersloh, Mohn, 1964; trad. française de LIEFHOOGE A : *Esquisse d'une Christologie* (Cogitatio Fidei 62), Paris, Cerf, 1999 (avec la postface de l'auteur pour la 5ème édition allemande).

An Introduction to Systematic Theology, Grand Rapids (Michigan), Eerdmans, 1991.

Metaphysik und Gottesdanke, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988 ; trad. française de RIAUDEL Olivier : *Métaphysique et idée de Dieu*, Paris, Cerf, 2003.

Offenbarung als Geschichte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961 (dans la 2ème édition revue avec la postface de l'auteur).

Systematische Theologie (3 Bände), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 1991 et 1993; trad. française de RIAUDEL Olivier: *Théologie systématique vol. 1* (Cogitatio Fidei 268), Paris, Cerf, 2008 ; *Théologie systématique vol. 2* (Cogitatio Fidei 279), Paris, Cerf, 2011 et *Théologie systématique vol. 3* (Cogitatio Fidei 291), Paris, Cerf, 2013.

Theologie und Philosophie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Theologie und Reich Gottes, Gütersloh, Mohn, 1971 ; paru initialement avec préface de NEUHAUS Richard John: *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1969.

Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith (ed. PETERS Ted), Louisville (Kentucky), John Knox Press, 1993.

Was ist der Mensch?: Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.

Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

Articles

Akt und Sein im Mittelalter, dans Kerygma und Dogma, 7 (1961), p. 197-220.

article *Analogie*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band I*, Tübingen, Mohr, 1957, col. 350-3.

Die Auferstehung Jesu – Historie und Theologie, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 91 (1994), p. 318-328.

Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, dans *Kerygma und Dogma*, 24 (1978), p. 104-117.

Die Aufgabe christlicher Eschatologie, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 92 (1995), p. 71-82.

Can Christianity do without an Eschatology?, dans CAIRD G et al. (ed.), *The Christian Hope,* (Theological Collection 13), London, SPCK, 1970, p. 25-34.

The Christological Foundation of Christian anthropology, dans GEFFRÉ Claude (éd), *Humanism and Christianity*, New York, Herder and Herder, 1973, p. 86-100; trad. anglaise par SMITH David de *Das christologische Fundament christicher Anthropologie*, dans Concilium, 6 (1973), p. 425-434.

Confessions of a Trinitarian Evolutionist publiée sur le site http:/www.metanexus.net.

Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology, dans *Harvard Theological Review*, 77 (1984), p. 119-139.

A Dialogue About Process Philosophy, by Wolfhart Pannenberg and Lewis S. Ford, dans *Encounter*, 38/4 (1977), p. 318-324.

The Doctrine of Creation and Modern Science, dans PETERS Ted (ed), *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Louisville (Kentucky), John Knox Press, p. 29-49.

The Doctrine of the Spirit and the Task of a Theology of Nature, dans *Theology*, (75, 1), 1972, p. 8-20.

Eternity, Time and Space, dans *Zygon*, 40 (2005), p. 97-106.

Eternity, Time and the Trinitarian God, dans *Dialog*, 39 (2000), p. 9-14.

La foi en un Dieu créateur et les récents développements de la cosmologie dans *Communio*, 26/9 (2001), p. 79-92.

Future and Unity, dans COUSINS Erwert H (ed.), *Hope and the Future of Man*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p. 60-77.

Der Geist des Lebens, dans *Glaube und Wirklichkeit – kleine Beiträge zum christichen Denken*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1975, p. 31-56.

Geist und Energie zur phänomemologie Teihards de Chardin, dans, *Acta Teilhardiana*, 8 (1971), p. 5-12.

God's Presence in History, in *The Christian Century*, 98 (1981), p. 260-263.

God as Spirit – and Natural Science, dans *Zygon*, 36/4 (2001), p. 783-794.

An Intellectual Pilgrimage, dans *Dialog*, 45/2 (2006), p. 184-191.

Kontingenz und Naturgesetz, dans *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh, Verlagshaus Gerd Mohn, 1970, p. 33-80.

Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit, dans *Theologische Literatur Zeitung* (119/12) 1994, col. 1049-1058.

A Liberal Logos Christology : The Christology of John Cobb, dans GRIFFIN David and ALTIZER Thomas, *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia, Westminster Press.

Der Mensch als Person, dans *Beiträge zur systematischen Theologie Band 2*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 168.

Möglichkeiten und Grenzen der Anwendung des Analogieprinzips in der evangelische Theologie, dans *Thelogische Literaturzeitung*, 85 (1960), p. 227.

Vom Nutzen der Eschatologie für die christliche Theologie, dans *Kerygma und Dogma*, 25 (1979), p. 88-105.

article *Person,* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Band V*, Tübingen, Mohr, 1961, col. 230-231.

Probleme einer trinitarischen Gotteslehre, dans *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt Band 1 – Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, St. Ottilien, EOS, 1987, p. 329-341.

A Response to my American Friends, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 313-336.

Spirit and Mind, dans ELVEE R Q (ed), *Mind in Nature*, San Fransisco, Harper & Row, 1982, p. 134-157.

A Theological Conversation with Pannenberg, dans *Dialog*, 11 (1972), p. 286-295.

Theological Questions to Scientist, dans PETERS Ted (ed), *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, Louisville (Kentucky), John Knox Press, 1993, p. 15-28.

A Theology of the Cross, dans *Word & World*, 8/2 (1988), p. 182-172.

Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik, dans *Kerygma und Dogma*, 20 (1974), p. 167-180.

Zukunft und Einheit der Menschheit, dans *Evangelische Theologie*, 32 (1972), p. 384-402.

The Working of the Spirit in the Creation and in the People of God, dans PANNENBERG, DULLES, BRAATEN (ed), *Spirit, Faith and Church*, Philadelphia, Westminster Press, 1970, p. 13-31.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

ALBRIGHT Carol Rausch et HAUGEN Joel, *Beginning with the End. God Science, and Wolfhart Pannenberg*, Chicago, Open Court, 1997.

ALTHAUS Paul, *Die Letzten Dinge ; Lehrbuch der Eschatologie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1956.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion* ; trad. française de CORBIN Michel, Paris, Cerf, 1986.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Cur Deus homo* ; trad. française de CORBIN Michel : *Pourquoi un Dieu-homme*, Paris, Cerf, 1988.

ATHANASE, *Orationes contra Arianos* ; trad. française de ROUSSEAU Adelin : *Les trois discours contre les Ariens*, Paris, Cerf, 2004.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, Desclée de Brouwer (Bibliothèque Augustinienne 14).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, Desclée de Brouwer, (Bibliothèque Augustinienne 33 à 37).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Trinité*, Desclée de Brouwer (Bibliothèque Augustinienne 15 et 16).

AVERROÈS, *Sententia super librum metaphisica Aristotelis*, Turnhout, Brepols, 2013.

AXT-PISCALAR Christine, *Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der Systematischen Theologie Wolfhart Pannenbergs*, dans *Kerygma und Dogma*, 1999, p. 130-141.

BARÉ Françoise et DUPLAT Guy, *Particules de vie; Conversation avec François Englert*, Waterloo, Renaissance du Livre, 2014.

BARTH Heinrich, *Philosophie der Erscheinung : Eine Problemgeschichte*, Basel, Schwabe, 1959.

BARTH Karl, *Der Römerbrief* (2ème édition 1922), Zürich, Theologischer Verlag, 1985.

BARTH Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Frankfurt am Main, Fisher, 1957.

BAUMGARTNER Ch, *Christologie et théologie*, dans *Les quatre fleuves*, 4 (1974), p. 85-99 ; trad. française de PANNENBERG W, *Christologie und Theologie*, dans *Grundfragen systematische Theologie* Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 129-145.

BEIERWALTES Werner, *Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade III 7*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.

BERTEN Ignace, *Histoire, Révélation et Foi – dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Bruxelles, CEP, 1969.

BOÈCE, *De philosophiae consolatione* ; trad. française de GUILLAUMIN Jean-Yves, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

BOÈCE, *Liber De Persona et Duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium*, dans *Traités théologiques*, Paris Cerf (coll. Sagesses chrétiennes), 1991.

BULTMANN Rudolf, *Glauben und Verstehen Band 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933.

BURNET John, *Early Greek Philosophy.* London and Edinburgh, A. and C. Black, 1892 ; trad. française de REYMOND Auguste : *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919.

BUSER Pierre et DEBRU Claude, *Le temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Paris, Odile Jacob, 2001.

CLARKE NORRIS W, *A new Look at the Immutability of God*, dans ROTH Robert J (ed.), *God knowable and unknowable*, New York, Fordham University Press, 1973, p. 43-72.

CLAVIER Paul, *La création ex nihilo : un concept inanalysable ?*, dans *Théorèmes*, 2 (2012) ; publiée sur le site http://theoremes.revues.org/281.

CLAVIER Paul, *Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 96 (2012) p. 493-511.

CLAVIER Paul, *The Rationality of Creation out of Nothing*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 90/2 (2014), p. 257-268.

CLAYTON Philip, *Recent Classical/Process Dialogue on God and Change*, dans *Process Studies*, 18 (1989), p.194-203.

CLAYTON Philip, *Being and One Theologian*, dans *Thomist*, 52 (1988), p. 645-671.

CLAYTON Philip, *The God of History and the presence of the Future*, dans *The Journal of Religion*, 65 (1985), p. 98-108.

CLAYTON Philip, *Anticipation and Theological Method*, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988.

COBB John, *A Christian Natural Theology. Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia, Westminster Press, 1965.

COBB John, *Christ in a Pluralistic Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1975.

COBB John, *God and the World*, Philadelphia, Westminster Press, 1969; trad. française de HÉBERT Mireille : *Dieu et le monde*, Paris, Van Dieren, 2006.

CREMER Hermann, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Gütersloh, 1897.

DENYS L'ARÉOPAGITE, *Théologie Mystique,* Paris, Migne, 1991.

DESCARTES René, *Meditationes de Prima Philosophia*, Paris, 1641 ; trad. française de 1647, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1949, p.186.

D'ESPAGNAT Bernard, *A la recherche du réel*, Paris, Gauthier-Villars, 1979.

DILTHEY Wilhelm, *Gesammelte Werke VII (1870)*, Stuttgart, Teubner, 1973 (6ème édition).

DORNER Isaac August, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Wilhelm Hertz, 1883.

DUNS SCOT Jean, *Ordinatio,* dans *Ioannis Duns Scoti opera omnia,* Roma, Typographia polyglotta, 1950.

ELLUL Jacques, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008.

FICHTE Johann Gottlieb, *Über den Grund unseres Glauben an eine göttliche Weltregierung*, dans *Philosophisches Journal,*, 8 (1798).

FICHTE Johann Gottlieb, *Werke* I (ed. I. H. Fichte), Berlin, de Gruyter, 1971.

FORD Lewis S, *A Dialogue About Process Philosophy, by Wolfhart Pannenberg and Lewis S. Ford*, dans *Encounter*, 38/4 (1977), p. 318-324.

FORD Lewis S, *Creativity in a future Key*, dans NEVILLE Robert C (ed.), *New Essays in Metaphysics* (SUNY Series), Albany, State University of New York Press, 1987, p. 179-197.

FORD Lewis S, *The Divine Activity of the Future*, dans *Process Studies*, 11 (1981), p. 169-179.

FORD Lewis S, *The Nature of the Power of the Future*, dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 75-94.

FORD Lewis S, *God as the Subjectivity of the Future*, dans *Encounter*, 41 (1980). 287-292.

FORD Lewis S, *A Whiteheadian Basis for Pannenberg's Theology*, dans *Encounter*, 38 (1977), p. 307-317.

FROMAGET Michel, *L'homme tridimensionnel « Corps, Âme, Esprit »*, dans *Question de*, 106 (1996).

GALLOWAY Allan D, *Wolfhart Pannenberg*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1973.

GEHLEN Arnold, *Der Mensch : seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

GILBERT DE LA PORRÉE, *In librum de Trinitate*, PL 64.

GILKEY Langdon, *Pannenberg's Basic Questions in theology; a Review Article*, dans *Perspective*, 14/1 (1973).

GOUNELLE André et VOUGA François, *Après la mort qu'y a-t-il ?*, Paris, Cerf, 1990.

GOUNELLE André , *Le Christ et Jésus – Trois christologies américaines: Tillich, Cobb, Altizer*, Paris, Desclée (Jésus et Jésus-Christ 41), 1990.

GOUNELLE André, *Le dynamisme créateur de Dieu ; essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren, 2000.

GREENE Brian, *La magie du cosmos. L'espace, le temps, la réalité : tout est à repenser* (Folio Essais 492), Paris, Gallimard, 2005.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le cantique des cantiques* (Les pères dans la foi), Paris, Migne, 1992.

GRÉGOIRE DE NYSSE : *Contra Eunomium*, dans *Gregorii Nysseni Opera (GNO) (ed. W. Jaeger)*, Leiden, Brill, 1965.

GRENZ Stanley J, *Reason for Hope. The systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 2005.

GRENZ Stanley J, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2004.

GRENZ Stanley J, *«Scientific» Theology/ «Theological» Science. Pannenberg and the Dialogue between Theology and Science*, dans Zygon, 34 (1999).

GRESHAKE Gisbert, *Auferstehung im Tod. Ein „parteiischer" Rückblick auf eine theologische Diskussion*, dans *Theologie und Philosophie*, 73 (1998), p. 538-557.

GRESHAKE Gisbert et LOHFINK Gerhard, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit : Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1975.

GUILLAUME D'OCCAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum (Ordinatio, I)*, New York, St Bonaventure University. Franciscan Institute, 1970.

GUITTON Jean, *Justification du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1942.

GUITTON Jean, *Un siècle, une vie*, Paris, Laffont, 1988.

VON HARNACK Adolf, *L'essence du christianisme*, Paris, Fischbacher, 1907.

HEFNER Philip, *The Role of Science in Pannenberg's theological Thinking*, dans *Zygon*, 24/2 (1989).

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Philosophische Bibliothek 63 , ed. G. Lasson), Hamburg, Meiner, 1966.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik (*Philosophische Bibliothek 56 ; ed. G. Lasson), Hamburg, Meiner, 1951.

HICK John, *Death and eternal Life*, New York, Harper and Row, 1976.

HUME David, *A treatise of Human Nature* (1739) (ed. SELBY-BIGGE et NIDDISCH P H), Oxford, Clarendon, 1978.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* (Sources Chrétiennes) (trad. française de A. Rousseau), Paris, Cerf, 1965.

JAMES William, *The Principles of Psychology*, Harvard UP, G. H. Miller, 1983.

JAMMER Max, article *Feld, Feldtheorie*, dans *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 2: 923-926.

JOEST Wilfried, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.

JOHNSON Elizabeth A, *The Ongoing Christology of Wolfhart Pannenberg*, dans *Horizons* 9/2 (1982), p. 237-250.

JÜNGEL Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, Mohr, 1977 ; trad. française : *Dieu, Mystère du monde* (Cogitatio Fidei 116-117), Paris, Cerf 2003.

KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787; trad. française dans *Critique de la raison pure* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1980.

KÄRKKÄINEN Veli-Matti, *The Working of the Spirit of God in Creation and in the People of God. The Pneumatology of Wolfhart Pannenberg*, dans *Pneuma*, 26/1 (2004), p. 17-35.

KASPER Walter, *Le Dieu des chrétiens* (Cogitatio Fidei 128), Paris, Cerf.

KEHL Medard, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine theologie der Schöpfung*, Friburg-en-Brisgau, Verlag Herder, 2006 ; trad. française de HOFFMANNN Joseph : *Et Dieu vit que cela était bon. Une théologie de la Création* (Cogitation Fidei 264), Paris, Cerf, 2008.

KEHL Medard, *Dein Reich komme. Eschatologie als Rechenschaft über unsere Hoffnung*, Würzburg, Echter Verlag, 2003.

KLEIN Étienne, *Discours sur l'origine de l'univers* (Champs Science 1059), Paris, Flammarion, 2010.

KLEIN Étienne, *Les tactiques de Chronos* (Champs Sciences 877), Paris, Flammarion, 2004.

LACOSTE Jean-Yves, *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

LEIBNIZ Gottfried .Wilhelm, dans Paul Rateau (ed.), *Lectures et interprétations des essais de théodicée de G. W. Leibniz*, Stuttgart, Steiner, 2011.

LEIBNIZ Gottfried .Wilhelm, *Philosophische Schriften VII* (ed. G. J. Gerhardt), 1890.

LERON SHULTS F, *The Postfoundationalist Task of Theology. Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids (Michigan), William B Eerdmans, 1999.

LESSING Gotthold Ephraim, *L'Éducation du genre humain (1780)*, trad. française P. Grappin, Paris, Aubier, 1946.

MENGES Matthew C, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Louvain, Nauwelaerts, 1952.

MOLTMANN Jürgen, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zu Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, Chr.Kaiser, 1964.

MOLTMANN Jürgen, *Trinität und Reich Gottes*, München, Chr. Kaiser, 1980.

MOSCHETTA J-M, *Peut-on parler de « christologie naturelle » ?*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 45/2 (2014), p.169-189.

MOSTERT Christiaan, *God and the Future. Wolfhart Pannenberg's Eschatological Doctrine of God*, London/New York, T&T Clark, 2002.

MÜLLER Denis, *Parole et Histoire*, Genève, Labor et Fides, 1983.

MÜLLER Denis, *Subjectibité de Dieu et doctrine trinitaire* dans *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchätel, Delachaux & Niestlé, 1977, p. 171-189 ; trad. française de PANNENBERG W, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, dans *Grundfragen systematischer Theologie* Band 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 96-111.

MÜLLER Gerhard Ludwig, *Pannenbergs Entwurf einer systematischen Theologie (Bd II)*, dans *Theologische Revue*, 88 (1992), p. 353-360.

NEUHAUS Richard John, *Wolfhart Pannenberg. Profile of a Theologian*, dans PANNENBERG W, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1969, p. 9-50.

O'DONNELL John, *Pannenberg's Doctrine of God*, dans *Gregorianum*, 72/1 (1991), p. 73-98.

OLSON Roger, *Trinity and Eschatology : The historical Being of God in Jürgen Moltmann and Wolfhart Pannenberg*, dans Scottish Journal of Theology, 36(1983).

PARMENTIER Alix, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968.

PETERS Ted, *Pannenberg on Theology and Natural Science*, dans *Toward a Theology of Nature*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993, p. 1-14.

PETERS Ted, *Toward a Theology of Nature; Essays on Science and Faith* (ed. PETERS Ted), Louisville (Kentucky), Westminster/JohnKnox Press, 1993, p. 14.

PETERSON Gregory R, *What shall we make of Wolfhart Pannenberg ? A symposium on Beginning with the End : God, Science and Wolfhart Pannenberg*, dans *Zygon*, 34/1 (1999), p. 139-149.

PICON Raphaël, *Le Christ à la croisée des religions. Christologie et Pluralisme dans l'œuvre de John Cobb*, Paris, Van Dieren, 2004.

PICON Raphaël, *La pluralité chez John Cobb. Un locus théologal fondamental,* dans BOURGINE Benoît, ONGOMBE Davis et WEBER Michel (ed), *Regards croisés sur Alfred North Whitehead – Religions, Sciences, Politique*, Heusenstamm, Ontos Verlag, 2007.

PLESSNER Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch : Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.

PLOTIN, *Ennéades*, III, 7, 3 ; trad. française et annotations sous la direction de BRISSON L et PRADEAU J-F : *Traité 45. L'éternité et le temps,* Paris, Flammarion, 2009.

POLK David P, *The All-Determining God,* dans BRAATEN Carl and CLAYTON Philip (ed.), *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988.

POLK David P, *On the Way to God – an Exploration in the Theology of Wolfhart Pannenberg*, Lanham (Maryland), University Press of America, 1989.

PSEUDO-ATHANASE, *De Incarnatione Contra Apollinarem,* Paris, Migne, 2004.

PRZYWARA Erich, *Analogia Entis*, München: Kösel und Pustet, 1932.

RADERMAKERS Jean, *Ta Parole, ma demeure*, Namur, Fidélité, 2005.

RAHNER Karl, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate"*, dans *Schriften zur Theologie Band IV*, Einsiedeln, Benziger.

RATZINGER Joseph, *Das neue Volk Gottes ? Entwürfe zur Ekklesiologie*, 1969 ; trad. française de GIVORD Robert et BOURBOULON Hélène : *Le Nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

RATZINGER Joseph, *Zum Personverständnis in der Theologie*, dans *Dogma und Verkündigung*, Munich, 1973, p. 205-223.

RIAUDEL Olivier, *La Dignité de la Personne humaine*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 249 (2008), p. 37-52.

RIAUDEL Olivier, *L'influence d'une étude du Jésus de l'histoire sur la théologie. L'exemple de Johannes Weiss*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89 (2005), p. 501-521.

RIAUDEL Olivier, *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg* (Cogitatio Fidei 256), Paris, Cerf, 2007.

RIAUDEL Olivier, *Le rôle d'une précompréhension, d'ordre philosophique, en théologie, - l'exemple de la théologie trinitaire de Wolfhart Pannenberg*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 83 (2009), p. 429-447.

RIAUDEL Olivier, *L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire chez Wolfhart Pannenberg*, dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (ed.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^{e} siècle* (Cogitatio Fidei 266), Paris, Cerf, 2008.

RIAUDEL Olivier, *Le vocabulaire de la Vorstellung chez W. Pannenberg*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 39 (2008), p. 476-491.

ROVELLI Carlo, *Et si le temps n'existait pas ?*, Paris, Dunod, 2014.

RUSSEL Robert John, *Contingency in Physics and Cosmology. A Critique of the Theology of Pannenberg*, dans *Zygon*, 23/1 (1988), p. 23-43.

RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité* (Sources Chrétiennes 63), Paris, Cerf, 1959.

SCHELER Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928)*, Darmstadt, Reichl, 1966.

SCHLEIERMACHER Friedrich, *Der christliche Glaube* (éd. Hermann Peiter), Berlin, Walter de Gruyter, 1980-1984

SCHWEITZER Albert, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1906.

SERTILLANGES Antonin, *L'idée de Création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Phénomène humain,* Paris, Seuil, 1955.

THOMAS D'AQUIN, *De Potentia, Questions disputées sur la Puissance* ; I Questions 1 à 3, Paris, Presses Universitaires de l'IPC, 2011.

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf, 1993.

THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* (Editions de la Revue des Jeunes), Paris, Desclée & Cie.

TILLICH Paul, *Le christianisme et la rencontre des religions* ; trad. française et annotations de BOSS Marc, GOUNELLE André et RICHARD Jean, Genève, Labor et Fides, 2015.

TIPLER Frank J, *The Physics of Immortality*, New York, Anchor Books, 1995.

VARILLON François, *Joie de croire, joie de vivre*, Centurion, Paris, 1981.

WHAPHAM Theodore James, *The Term « Person » in the Trinitarian Theology of Wolfhart Pannenberg*, New York, Peter Lang, 2012.

WEISS Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1892.

WIKENHAUSER A, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 1937, p. 112s.

WILLIAMS Daniel Day, *Response to Wolfhart Pannenberg*, dans COUSINS Ewert H (ed), *Hope and the Future of Man*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p. 83-88.

ZEUCH Manfred, *Temps et Eternité, Essence et Devenir, Salut et Jugement – conceptions eschatologiques chez Wolfhart Pannenberg*, dans *Positions Luthériennes*, 47 (1989), p. 285-307.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 5

CHAPITRE I – LA DOCTRINE DE DIEU 14

PARTIE 1 : LA DOCTRINE TRINITAIRE 15

1. Le concept de personne 15

2. Fondements de la doctrine trinitaire 36

2.1 - La doctrine de la Trinité précède la doctrine de Dieu 36

2.2 - La Révélation de Dieu en Jésus-Christ 41

3. Principe d'autodistinction 43

4. Principe d'autodifférenciation mutuelle 45

5. Relations entre les Personnes trinitaires 47

5.1 - La distinction des Personnes divines 48

5.2 - Le vocabulaire de la doctrine trinitaire 54

5.3 - L'unité des Personnes divines 56

Conclusion 61

PARTIE 2 : L'UNITE ET LES ATTRIBUTS DE L'ESSENCE DIVINE 63

Introduction 63

1. Le discours sur Dieu 64

1.1 - L'idée de Dieu 64

1.2 - La théologie naturelle 66

1.3 - La connaissance « naturelle » de Dieu par l'être humain 70

1.4 - Langage analogique et langage doxologique 72

1.4.1 - Analogie 72

1.4.2 - Doxologie 79

2. L'essence divine 87

2.1 - Distinction entre existence et essence 87
2.2 - La manifestation de l'essence 91
2.3 - Concept relationnel de l'essence 94
3. Critère de détermination des attributs de l'essence divine 98
4. Dieu est Esprit 102
4.1 - La connaissance et la volonté de Dieu 102
4.2 - Le champ de l'essence divine 107
4.3 - Dieu comme Esprit et la troisième personne de la Trinité 109
4.4 - L'infinité de Dieu 110
5. L'amour de Dieu 125
5.1 - Dieu est amour 126
5.2 - Propriétés de l'amour divin 128
5.3 - L'unité de Dieu et les attributs divins 130

CHAPITRE II – L'AGIR DE DIEU 133

Introduction - l'œuvre commune de la Trinité 133

PARTIE 1 – LA CRÉATION 136
1 - L'œuvre de la Création 136
1.1 - Caractéristiques de la Création 136
1.2 - La création continuée 141
1.3 - Le Gouvernement du monde 144
2 - Dieu qui détermine tout 146
2.1 - Liberté divine 146
2.2 - Liberté de l'homme 155
2.3 - Contingence et lois naturelles 163
2.4 - L'amour tout-puissant de Dieu et la réalité du mal 173

PARTIE 2 - LA RÉCONCILIATION 178
1 - Le *Logos* 184
2 - L'Autodistinction 187
3 - L'Autoréalisation 193
4 - La réconciliation comme représentation inclusive 197

PARTIE 3 - L'ACCOMPLISSEMENT 205
1 - L'Esprit comme champ de l'essence divine 207
2 - L'Esprit source de vie 210
3 - L'Esprit comme accomplissement de l'œuvre du Père et du Fils 215
3.1 - L'accomplissement de l'économie du salut dans l'Eglise par l'Esprit 216
3.2 - L'œuvre de l'Esprit dans le croyant et dans la communauté messianique 222
3.3 - L'œuvre de l'Esprit dans l'accomplissement eschatologique 229

CHAPITRE III - REPRISE DES CONCEPTS ONTOLOGIQUES 231

Introduction 231

PARTIE 1 - L'ONTOLOGIE DU TOUT 235
1. Commencement et fin de l'univers 235
1.1 - Un univers sans commencement 235
1.1.1 - Création *ex nihilo* 235
1.1.2 - Révision du concept de création 237
1.1.3 - Implications de la redéfinition du concept de création 240
1.2 - Un univers sans fin 250
1.2.1. - Nécessité d'une eschatologie 251
1.2.2 - Caractéristiques de l'eschatologie de Pannenberg 253

PARTIE 2 - L'ONTOLOGIE ESCHATOLOGIQUE 273
Introduction 273
1. Le Dieu du futur qui détermine tout 276
1.1 - Le Dieu du futur 276
1.2 - La toute-puissance de Dieu 280
2. Rapport temps/éternité 286
2.1 - Concept proposé par Pannenberg 286
2.2 - Révision du concept 288
2.3 - Lien avec l'eschatologie 293

2.4 - Lien avec les concepts de temps en physique et philosophie contemporaines 302
3. Immutabilité 312
3.1 - Le concept classique d'immutabilité 312
3.2 - La philosophie du *Process* 317
3.3 - Le devenir de Dieu chez Pannenberg 320
3.3.1 - essence et manifestation 320
3.3.2 - Trinité immanente et Trinité économique 327
3.4 - Révision du concept d'immutabilité 341

CONCLUSIONS 348

BIBLIOGRAPHIE 354