

Le statut de l'église dans son rapport au monde et son rapport à l'eschatologique

Autor(en): **Gisel, Pierre**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **147 (2015)**

Heft 3

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587335>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE STATUT DE L'ÉGLISE DANS SON RAPPORT AU MONDE ET SON RAPPORT À L'ESCHATOLOGIQUE

Lecture critique de la troisième partie de la *Théologie systématique* de Pannenberg

PIERRE GISEL

Résumé

L'article se propose une lecture critique de la troisième partie, à la fois pneumatologique et eschatologique, de la Théologie systématique de Wolfhart Pannenberg. Le motif est celui de l'accomplissement avec, centralement, la question de savoir quel est son rapport aux réalités du monde et à ce qui s'y inscrit, tant sur sa face séculière que sur celle de la croyance et de ce qui y prend corps. La lecture proposée met alors le doigt sur trois éléments : une compréhension de l'Esprit s'articulant aux réalités du monde et de la croyance sans que soient suffisamment spécifiés les ordres de rationalité de ce qui y est en jeu à chaque fois ; une surdétermination par le motif de la communion, pour le social comme pour l'ecclésial ; une objectivation des données de la foi et de ce qui les fonde (ici non sans un biblicisme surprenant). S'y dessine en creux une autre manière de comprendre les réalités de l'Esprit et de l'eschatologique, esquissée en fin d'article, qui passe par une réflexion à reprendre autrement sur ce qu'il en est de l'Église et de ce qui s'y montre, lieu ici symptomatique.

1. Le questionnement déployé

Je propose ici une lecture critique et décalée du troisième volume de la *Théologie systématique* de Wolfhart Pannenberg, paru en 1993 en Allemagne (après les volumes I et II, respectivement publiés en 1988 et 1991) et en 2013 en traduction française¹. Notons que si cette *Théologie systématique* se donne en trois tomes, ce ne sont pas à proprement parler des parties différentes, comme il en va des cinq parties de la *Théologie systématique* de Paul Tillich par exemple : chez Pannenberg, l'ensemble se déploie plus linéairement.

Dans cette troisième et dernière partie est essentiellement en jeu la question de l'«accomplissement» (*Vollendung*), ce qui est classique, un accompis-

¹ *Théologie systématique* III, Paris, Cerf, 2013.

sement qui relève de l'Esprit, ce qui est tout aussi classique. Et la thématique est traitée selon une double dimension, sa réalité dans le temps et l'histoire², d'une part, et son accomplissement ultime, final ou «eschatologique», d'autre part («rédemption», *Erlösung*).

Cette troisième partie comprend, et là encore classiquement à mon sens, donc sans surprise, l'examen de ce qu'il en est de la réalité de l'Église; c'est même le cas pour quasiment les deux tiers des 830 pages du texte³. On y aborde, légitimement, les questions de son statut et de sa fonction, de son articulation à ce qui se tient en son amont (le moment ou le fait christologique) et à ce qui se tient en son aval (l'eschatologique), l'ensemble se présentant selon une surdétermination par la question ou le fait de Dieu.

En christianisme, il convient de souligner l'importance de ce qui se déploie à l'enseigne de l'Esprit (Pannenberg y pourvoit) et la spécificité de son lieu propre, avec ses questions et coordonnées. C'est que le christianisme n'est pas déterminé par le seul moment christologique⁴. Un double pôle préside au contraire à son économie croyante: christologique *et* pneumatologique. C'est dire que l'Esprit n'est ni doublet ou simple actualisation, ni pur prolongement du Christ. Pour le profiler rapidement, on peut dire qu'en cela, le régime chrétien n'est pas celui de l'islam, qui tend, lui, à ne connaître que la Parole ou que le prophétique, comme un moment surplombant et à «rappeler» toujours, en récurrence («rappel» est un mot-clé du Coran). Le régime chrétien n'est pas

² Le registre de l'histoire est, en tant que quel, proprement moderne, de même que la réalité de l'Église comme «objet propre», ce que souligne Pannenberg, p. 37 *sq.*, à juste titre à mon sens: l'Église n'était un objet spécifique de la théologie ni pour les Pères ni pour les docteurs médiévaux. Dans ce contexte, notons que l'orthodoxie luthérienne du XVII^e siècle traitait le plus souvent de l'«appropriation individuelle du salut» avant de traiter de l'Église, *cf.* p. 41 *sq.* (selon les auteurs ou les écoles, il peut en aller de même des sacrements), une disposition qui se retrouve au XIX^e siècle chez Schleiermacher et au-delà, de même que le «traité de la grâce» précédait l'ecclésiologie chez les catholiques, et ce jusqu'au XX^e siècle, mais avec changement au milieu du siècle (*cf.* p. 42). Pannenberg tient pourtant – curieusement ? – que l'ordre inverse, commençant par l'Église, «mérite d'être préféré», p. 42 (il la veut certes subordonnée à une considération du règne eschatologique, p. 43 *sq.*, p. 51, les deux réalités n'étant pas «immédiatement identiques», p. 48, *cf.* aussi p. 55), sanctionnant ainsi au passage une veine cristallisée avec Vatican II.

³ Une importance notée et assumée par l'auteur, dès la première phrase du volume, p. 9.

⁴ Il n'y a pas que le christologique, autonomisé et seul instituant, *cf.* p. 18 (en distinction de Barth, n. 2) et p. 19; ou: «Jésus-Christ n'est [...] pas le fondement de l'Église sinon par l'œuvre de l'Esprit», p. 32; Pannenberg se démarque d'«un fondement unilatéralement christologique de l'Église» et de la conception de l'Église comme «créature du Verbe», qui risque de s'enfermer dans «une approche christologique unilatérale», p. 34 *sq.*; il parle de «déficit pneumatologique», p. 36 (mais, attention, il lie ici ce déficit à «une approche christologique qui ne reconnaît l'agir de l'Esprit que dans la communion des croyants» et en appelle alors à une articulation à «la création» et à l'«eschatologique», sortant donc de la question strictement «économique» de la foi, de son statut, de ce qui s'y noue et de ce qui y préside).

non plus celui d'une seule origine fondatrice antécédente comme c'est le cas en judaïsme avec la Torah (rappelons qu'en judaïsme, Moïse est prophète⁵), même si y est ouvert un espace différencié, médiatisé, en l'occurrence, par une réception (la «Torah orale»).

Sanctionnant le moment spécifique auquel commande l'Esprit, Pannenberg se différencie ou marque un écart à l'égard de la «théologie dialectique». Cela s'était déjà cristallisé dans le manifeste-programme *Offenbarung als Geschichte*, «la révélation comme histoire» – non comme parole seule ou seul kérygme⁶ –, typique du tournant des années 1960, ici parallèle à Moltmann, mais autrement mis en place, avec une venue à l'avant-scène de l'histoire justement, selon une veine plus conservatrice chez Pannenberg, plus marquée à gauche et se voulant proche des théologies de la libération chez Moltmann.

À la différence de Barth, on n'a donc pas affaire, chez Pannenberg, à une «concentration christologique», ni à un Christ seul «témoin»⁷, quasi hypostasié (avec un privilège donné à la naissance virginale et à une résurrection ou élévation), hors «procès à même la chair», différencié et différenciant. On n'a pas plus affaire au seul kérygme et à un point de contradiction non levable (un moment de heurt radical ou de paradoxe), que cristallise la croix.

Mon questionnement, critique, mais peut-être ou pour une part sur sol commun – en ce que l'histoire y est aussi à l'avant-scène, comme le sont, par-delà, le réel de la création et l'anthropologique –, porte sur la manière dont se *noue*, chez Pannenberg, la question de l'accomplissement.

Je ne récuse pas le terme d'accomplissement et en valide même le moment et la teneur⁸, en tension critique avec un accent qui serait porté sur le seul terme de «salut», *a fortiori* quand il est joué en un point autonomisé et externe. Plus précisément, je comprends le «salut» comme inscription dans un procès déployé, où il est à déchiffrer et à vivre, toujours à reprendre ou à approfondir à même la chair et l'humain (un procès de frappe singulière à chaque fois), et où il est figuralemment et narrativement ponctué selon un ensemble différencié que cristallise la séquence: naissance ou advenue de Jésus, histoire déployée au cœur du monde (histoire de Jésus et de ce qui arrive à son occasion), croix, résurrection, Ascension, Pentecôte⁹, une séquence qui se profile en outre sur

⁵ Je ne confonds pas ici judaïsme et Ancien Testament bien sûr.

⁶ À noter la conclusion qu'en tirait Karl Barth: chez Pannenberg, la révélation deviendrait un «prédicat de l'histoire»; sur ce point, cf. D. MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 187 et 289.

⁷ Le «témoin véridique», ainsi chez K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, dans l'ensemble de IV/3, «témoin» en exceptionnalité et dès le départ ou de toujours en statut d'«assomption».

⁸ Il ne figure pas par hasard dans le titre de mon livre sur l'Esprit: *La subversion de l'Esprit. Perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993.

⁹ J'ai souligné ce déploiement séquentiel en lisant la christologie de Calvin, marquant alors sa différence à l'endroit de celle de Luther, cf. *Le Christ de Calvin* (1990), Paris, Desclée, 2009².

le fond d'un amont, le réel et l'histoire d'avant Jésus et d'avant le Nouveau Testament, et d'un aval, l'Église, les réalités historiques et institutionnelles de la vie humaine et sociale de tous, ainsi que, décalée, la donne proprement eschatologique.

Comment se noue chez Pannenberg la thématique de l'accomplissement ? L'interrogation peut s'instruire ainsi, se dédoublant selon les deux dimensions signalées d'entrée : l'eschatologique se tient-il en *continuité* avec les réalités pensées à l'enseigne de l'Esprit (et, en deçà, avec le moment christologique), une continuité qui peut certes être différenciée, et disons sans attendre qu'elle l'est chez Pannenberg, mais qui reste quand même une continuité ? *Ou* l'eschatologique se tient-il plutôt, par rapport aux réalités pensées à l'enseigne de l'Esprit, et singulièrement par rapport à la réalité de l'Église, selon un *hiatus* ou un *décalage foncier*, ouvrant du coup ou attestant d'une *hétérogénéité* ?

Pour varier l'angle de vue, et focalisant alors délibérément sur l'Église, comme annoncé dans mon titre : l'Église «anticipe»-t-elle le «Royaume de Dieu», pour reprendre le motif avancé dans les titres du premier chapitre («L'effusion de l'Esprit, le Royaume de Dieu et l'Église») et du dernier chapitre du volume («L'accomplissement de la création dans le Royaume de Dieu») ? Dit autrement : *en quoi* et sous *quelle modalité* peut-on dire que l'Église «anticipe» le Royaume de Dieu ? Autrement encore, formulé critiquement : l'Église s'inscrirait-elle dans un mouvement initié, déployé et à parfaire ? *Ou* l'Église est-elle au contraire plus foncièrement une réalité du monde, en ressortissant et y assumant au demeurant une fonction requise, et, du coup, son lien à Dieu et à l'eschatologique est-il fait d'une ligne plus verticale : hétérogène au monde ou transversale au réel de la création et de l'histoire ?

Dans le vocabulaire dont use l'auteur : l'Église est-elle d'abord «signe», ce que Pannenberg dit volontiers et assez souvent, en lien à un motif central de la Réforme, reprenant une veine augustinienne aussi¹⁰ ? *Ou* peut-on – doit-on ? – dire que l'Église est plus que signe, étant elle-même *réalisation*, certes alors «anticipée»¹¹, «provisoire»¹², «imparfaite»¹³, «inaccomplie»¹⁴

¹⁰ «Signe» devant avant tout «rendre témoignage» («rendre témoignage au monde de la vérité de l'Évangile», précisé d'entrée, p. 11); *cf.*, pour le concept de «signe», p. 50 *sq.*, 57 *sq.*, ici en lien avec Vatican II (à noter : Pannenberg joue de manière analogue de la catégorie de «signe», alors en rapport au Règne et donc subordonnant, à propos de «Jésus-Christ», p. 65 *sq.*), 66 *sq.*, 69, 71 (avec la précision que le Christ et son [*sic*] Esprit n'«accélèrent» pas, par l'Église, «la réalisation du Royaume dans l'histoire du monde», p. 71).

¹¹ Pour ce vocabulaire, *cf.* notamment p. 36, 76, 184, 573, 607, 643 (à propos de «la Loi divine en Israël», au plan de l'Ancien Testament ici s'entend, dont Pannenberg dit qu'elle a dû «être conçue comme une anticipation de l'organisation à venir du Royaume de Dieu»).

¹² Pour ce vocabulaire, *cf.* notamment p. 15, 37, 43, 50, 77 *sq.*, 81, 571, 608, 625 (avec une perspective de fait inclusive ; touchant une telle perspective, *cf.* aussi p. 800 *sq.*).

¹³ Pour ce vocabulaire, *cf.* notamment p. 131.

¹⁴ Pour ce vocabulaire, *cf.* notamment p. 131 *sq.* (et aussi, p. 131 : «l'avenir du Royaume de Dieu est bien déjà survenu en Jésus tout en restant inaccompli pour le reste de l'humanité»).

ou «fragmentée»¹⁵, mais toujours vue selon une ligne qui dit quand même plus que signe, ou qui dit, en rigueur, autre chose, pouvant, à mon sens, égarer ?

2. Ce qui me paraît problématique et ouvre un questionnement de fond

Dans un premier temps, je vais relever, à même la lecture du texte de Pannenberg, une série de notes qui me posent problème et par rapport auxquelles j'aimerais marquer un écart, esquissant du coup les termes d'une problématique de fond.

a) *Touchant l'articulation entre ordre de création et ordre eschatologique*

La première série de notes relevées est relative à une mise en rapport à mon sens trop directe entre les réalités du monde et de la vie humaine d'une part, l'eschatologique de l'autre. Ainsi le fait que l'Esprit peut être vu et validé comme se tenant à «l'origine du mouvement et de la vie des créatures» (p. 17). Ou, analogue, que Pannenberg avance que «la figure fondamentale de l'agir de l'Esprit est [...] celle d'une activité créatrice qui fait surgir la vie et le mouvement», se démarquant ainsi d'un accent mis sur le «don», alors plutôt augustinien (p. 21). Ou, encore, le renvoi, en matière d'Esprit Saint, au «souffle de vie donné à tout homme lors de la création» (p. 23). Ou, enfin, l'articulation de l'Esprit à des «manifestations vitales» de l'humain : la «clairvoyance», le «don artistique», l'«inspiration prophétique» ou le «charisme du souverain» (*ibid.*).

Chez l'auteur, ce point est assumé, Pannenberg estimant que c'est à tort qu'est souvent «négligé» le «lien entre les actions *sotériologiques* de l'Esprit dans les croyants et son activité comme *créateur* de toute vie» (p. 14 ; c'est moi qui souligne). Qu'il y ait entre ces diverses réalités une articulation à penser me paraît requis, la seule question est ici, pour moi, de savoir, ou de préciser, de *quel type* elle est ou doit être, et si les deux ordres en cause sont du même type ou peuvent être mis en série.

Dans la même veine, Pannenberg écrit que l'«œuvre de l'Esprit s'accomplit en continuité avec son action dans la nature comme source de toute vie» (p. 32). Il parle également d'un «accomplissement eschatologique de la création», évoquant alors une reconnaissance par l'Esprit de «la vérité universelle pour tous les hommes de l'envoi de Jésus» (p. 36). À mes yeux, de telles affirmations devraient – pour le moins ! – être accompagnées de précisions quant à leur statut et aux conditions permettant de les dire vraies ou d'en répondre, en en ayant du coup alors limité la portée et les ayant ainsi transformées.

¹⁵ Pour ce vocabulaire, *cf.* notamment p. 64 (et *cf.* p. 69).

b) *Touchant les différences et les singularités inscrites au cœur du monde*

Une deuxième série de notes concerne les différences et les singularités inscrites au cœur du monde, aussi bien au plan des réalités humaines de la création et de son espace séculier qu'au plan des réalités, tout aussi humaines, de la foi et de l'Église. Il me paraît qu'une priorité est donnée chez Pannenberg à une *unité* commandant à un ensemble, aussi bien pour les premières que pour les secondes (s'y fait voir une surdétermination par le motif d'une «communion» et, du coup, par la forme d'une «communauté»). Non sans lien à mon sens se donne aussi à voir une *continuité* entre, d'une part, ce qui vaut fondement et finalité et, d'autre part, ce qui traverse et sanctionne les réalités humaines, que ce soit dans l'ordre ecclésial et croyant ou dans l'ordre plus large de la cité, deux ordres un peu trop suturés l'un à l'autre au demeurant, probablement en conséquence de la perspective de fond mise en œuvre.

Dans l'ordre des réalités de la foi et de l'Église, Pannenberg écrit que l'Esprit assure le lien de chacun à l'«*unique* Seigneur» [entendez: le Christ], insistant sur le fait «que l'Esprit a été donné à tous les disciples *ensemble* et que l'Église a *ainsi trouvé son commencement*» (p. 27; c'est moi qui souligne). Dans la même veine, je relève, sur la même page, une vision de fond selon laquelle «chacun est conduit à dépasser sa propre singularité» (analogue en bas de la page 32), «pour former "en Christ", avec tous les autres croyants, la communion de l'Église». En contre-point, on pourra enregistrer un accent mis sur l'«individualité» et la «pluralité» (p. 33), ainsi que, en position de fond, une valorisation de la «singularité» au plan de l'acte de «foi», non sans, quand même, une priorité donnée à l'Église et à la médiation qu'elle offre là (p. 152, 168). À l'arrière-plan, il convient de souligner que le motif de la «communion» apparaît chez Pannenberg déterminant, privilégié et récurrent pour penser l'Église, alors non sans recoupement avec un accent fort de Vatican II, validé (ainsi p. 58 *sq.*, 142 *sq.*, 614 *sq.*)¹⁶.

Mutatis mutandis, nous retrouvons le même motif quand il s'agit de penser la communauté humaine au plan de la société, Pannenberg écrivant, après avoir fait état de différenciations bienvenues entre l'Église et l'État: «le problème de l'organisation de l'État [a] en fait pour contenu ce qui trouvera son accomplissement définitif dans le Royaume de Dieu» (p. 81). Même si Pannenberg précise, classiquement et non sans renvoi aux Réformateurs, que l'unité se fait

¹⁶ Sur ce motif, *cf.* le «résumé» donné p. 184 (*cf.* aussi p. 607 *sq.*). J'ajoute au passage que le motif de la «communauté» pour penser l'Église apparaît aussi privilégié chez Karl Barth (je l'ai critiquement mis en avant dans «La dialectique de l'Évangile et de l'Église chez Karl Barth. Une surdétermination christologique finalement homogénéisante ?», *Cristianesimo nella storia* 36/2, 2015, p. 403-427).

dans et *via* la confession commune – et en ce sens selon décentrement sur ce qui est confessé¹⁷ –, il n'hésite pas à mettre en parallèle la «mission» d'établir le «droit» et la «paix» d'une part, le «Royaume de Dieu» de l'autre (p. 73), alors que le droit et la paix sont des réalités typiquement *politiques*, au meilleur sens et classiquement, devant surdéterminer l'ordre d'un «bien commun» qui est de régulation et de sanction donnée aux différences intra-humaines, ici irréductibles, et ainsi à ne soumettre justement à aucun idéal, ni à aucune fin de type eschatologique, tel le «Royaume de Dieu». Pour tout dire, chez Pannenberg, il y a moins différence d'ordres, irréductible et liée à des instances et rationalités différentes, que jeu entre provisoire et définitif, réalisation partielle et réalisation plénière. Ainsi: «l'ordre politique et l'ordre juridique [...] ne donnent pas encore une figure *définitive* à la destination de l'homme» (p. 77; c'est moi qui souligne), une précision inscrite dans un contexte qui peut être à mon sens sanctionné, mais le pas-encore et la marque d'un non-définitif ne renvoient pas à une différence d'ordres justement (*cf.* aussi le même «pas encore», dans un contexte analogue, p. 80).

Dans la même ligne de lecture critique, on notera que Pannenberg écrit, curieusement à mon sens, parce que non sans mélange des genres: «la loi mosaïque n'est pas la figure définitive de la volonté de Dieu d'établir le droit» (p. 132). Tout aussi curieux, différent mais renvoyant au même registre problématique: «la communauté eschatologique des chrétiens ne peut [...] trouver sa figure *absolument adéquate* dans aucune organisation politique ici-bas» (p. 628; je souligne ce qui, sous cette forme, me paraît être une précision aggravante, mais c'est l'ensemble de la perspective que suppose la phrase dont il faut se démarquer). On lira aussi, analogue pour ce qui touche la perspective en cause: «le principe de la séparation entre la notion d'Église et l'organisation politique de la société et ses devoirs est d'abord le résultat d'un développement ultérieur qui a limité la notion d'Église à la vie culturelle de ses membres» (p. 629); dans la suite, Pannenberg se démarque de la dialectique augustinienne des deux cités, accusée de «dualisme», où l'Église se trouve «restreinte à la communauté liturgique des chrétiens», la forme de l'«organisation politique [étant] ainsi séparée de la notion d'Église», alors qu'il aurait mieux valu «envisager l'Église comme un nouveau peuple tiré des nations».

Sur le rapport au politique, et en ce sens au séculier, il conviendrait de reprendre en détail l'ensemble du chapitre XIV («L'élection et l'histoire»), en portant attention à la manière dont Pannenberg joue de la catégorie de «*peuple de Dieu*» mise en avant à Vatican II. Cette catégorie est saluée (très net, p. 615), tout en ayant précisé qu'elle n'est pas «la caractéristique la plus fondamentale

¹⁷ *Cf.* p. 152, 168, 184 (à noter, parallèle, le renvoi au liturgique, ainsi p. 490 *sq.*, donc à une mise en scène et en œuvre également décentrée et décentrante), mais l'ensemble reste surplombé par le motif d'un «attachement à Jésus-Christ», une figure qui, comme telle, vaut réalité, me semble-t-il, et avec laquelle on ferait corps), non sans conscience que devra être repris le motif d'un «*extra se*» (p. 184).

de la nature de l'Église, ni [...] la plus spécifique» (p. 571 ; et cf. p. 612). Le développement montre que Pannenberg la joue de fait comme *élargissement* au-delà de ce qu'est strictement l'Église («l'idée de peuple de Dieu est plus large que celle de l'Église», ou : «on utilise le concept de peuple de Dieu selon une dynamique historique qui déborde l'espace intérieur de l'Église»), Pannenberg allant jusqu'à préciser que le concept en cause «explicite ce que cela signifie d'être le Corps [...] du Messie de l'humanité» (p. 613 *sq.*).

L'élargissement en cause l'est au gré d'une visée *unitaire* et *unifiante*. Après avoir précisé que le concept de «peuple de Dieu», plus spécifiquement né de la question du rapport entre peuple «ancien», Israël, et peuple «nouveau», l'Église, n'était pas à comprendre «de façon additive», Pannenberg écrit en effet : «le concept de peuple de Dieu n'admet aucun pluriel». C'est qu'il y a «unicité du peuple du Dieu unique» (p. 615)¹⁸. Ou : «l'unité de Dieu et de son Royaume, vers quoi est dirigée l'espérance eschatologique de la réalisation d'une communion des hommes entre eux dans la louange du Dieu unique, réclame l'idée d'un unique peuple de Dieu» (p. 625). Le développement peut alors conclure sur : «le renouvellement de la notion de peuple de Dieu dans l'ecclésiologie présente [...] un potentiel pour de nouvelles réponses [...] à la question de la relation entre l'Église et l'organisation politique» (p. 630 ; c'est moi qui souligne ; on notera, p. 631, quelques précisions à mon sens inquiétantes touchant la différence de l'État séculier et de l'Église, une différence alors plus rapportée à une nécessité de fait, moderne et européenne, qu'à une posture théologique de fond, au moins au plan de la visée).

Parallèlement, Pannenberg a de fortes paroles sur la nécessité d'une Église (pour ma part, à élargir à l'instance religieuse) à côté de l'État et selon une nécessité propre («spécifique», p. 81), ainsi p. 77, 79, 81-83, mais cette affirmation ne va pas sans déclarations à interroger critiquement dans le parallélisme des fonctions et tout particulièrement dans la subordination à une finalité commune.

Notons encore une validation unilatérale, et présentée quasiment comme allant de soi, de l'*universalité* et de tout dépassement des *particularités*, non sans montrer au passage une incompréhension, de fait une disqualification, de la position juive (ici, de l'Ancien Testament, dépassé par le Nouveau)¹⁹. Au reste, Pannenberg travaille beaucoup selon une visée de «totalité». Olivier Riaudel le pointe critiquement dans le dernier point de sa thèse avant la conclusion

¹⁸ À noter, dans ce contexte, ce que Pannenberg dit de Paul : «l'Apôtre n'a pas pensé un "chemin particulier" pour Israël vers le salut eschatologique», p. 618, l'accent étant mis par Pannenberg sur le fait que la «nouvelle alliance» est «eschatologique» et qu'à ce titre, elle renouvelle «l'ancienne relation d'alliance» passée entre Dieu et Israël, p. 619, «l'ancien peuple de Dieu» devant être en fin de compte «uni à l'Église de Jésus-Christ», p. 620.

¹⁹ Sur le rapport Église-Israël, cf. le chapitre XIV : «L'élection et l'histoire» (j'en ai déjà évoqué quelques aspects ci-dessus, à propos de l'examen du concept de «peuple de Dieu» et de l'usage qu'en fait Pannenberg).

finale, sous le titre «Évaluation du lien entre les thèmes de l'eschatologie et de la totalité»²⁰.

c) *Touchant une manière d'objectiver l'objet de la foi et touchant un rapport à la Bible*

Une troisième série de notes de lecture a trait au statut de l'objet de la foi, à mon sens frauduleusement ramené au statut qui est celui des objets du monde²¹ (même s'il s'agit d'un monde sur-naturel) et alors en décalage de la longue tradition patristique et médiévale. Je m'y inquiète aussi du type de rapport à la Bible, tout aussi frauduleux. Les deux aspects mis en cause ne sont bien sûr pas sans cohérence et sont tous deux symptomatiques.

Pour le premier aspect – le statut des objets de la foi –, je note que Pannenberg souligne et assume que «ce qui caractérise spécifiquement la connaissance de la foi est entièrement fondé dans son objet et non dans la façon dont elle est perçue» (p. 33)²². Pannenberg écrit aussi que «la foi est une manière de se rapporter à la vérité, comparable en cela à la connaissance et au savoir» (p. 186)²³, un énoncé à mettre néanmoins en balance avec : «la foi elle-même n'est pas une simple prise de connaissance ni même seulement une adhésion à une doctrine» (p. 189) et avec une vision de la foi comme étant, spécifiquement, rapport à Dieu (p. 191 *sq.*, avec renvoi tant à Luther [et p. 197] qu'à Thomas d'Aquin).

Quant au renvoi à la Bible, il est souvent – trop souvent – de type franchement «bibliciste» (la théologie comme transposition de la Bible), voire pire, confinant à un type «fondamentaliste», quant à la posture, s'entend, bien sûr, non quant aux modalités, puisque le travail historique critique est intégré, sans problème de principe sur ce point.

Ainsi, lisant que «les représentations de l'Esprit-Saint par le Nouveau Testament ne sont pas du tout homogènes» (p. 19), l'on ne peut manquer, surpris et songeur, de s'interroger : quelle peut bien être la pertinence de cette remarque ? Et, pour commencer, si ces «représentations» étaient «homogènes», qu'est-ce que cela changerait ? En outre, serait-ce un gain ?

²⁰ *Le monde comme histoire de Dieu. Foi et raison dans l'œuvre de Wolfhart Pannenberg*, Paris, Cerf, 2007, p. 393-411. Sur cette question de la totalité, cf. aussi D. MÜLLER, *Parole et histoire*, *op. cit.*, p. 241, 245.

²¹ Le point rejoint, me semble-t-il, ce que notait D. MÜLLER dans la rubrique «Pannenberg» de l'*Encyclopédie du protestantisme* (P. GISEL et L. KAENNEL éds), (1995), Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006, disant que Pannenberg entendait probablement «trop prouver», p. 1033.

²² On rappellera à ce propos la critique instruite par Eberhard Jüngel en 1975 ; à ce sujet, cf. D. MÜLLER, *Parole et histoire*, *op. cit.*, p. 194-198.

²³ En contre-point, on se reportera à l'accent mis sur un «fondement» que «l'Église et ses membres» ont «en dehors d'eux-mêmes», p. 35.

Poursuivons. En référence à 1 Samuel 16, Pannenberg écrit : «il est dit *explicitement* que l'Esprit du Seigneur demeurait sur lui [David]» (p. 23). Je souligne ici l'adverbe, dont la présence est à mon sens aggravante. Que faire, ensuite, de la remarque de Pannenberg à propos de Pentecôte (quasiment en forme de regret !) : «il est difficile de déterminer le noyau historique de l'événement» (p. 28) ? Dans le cas contraire, serait-ce mieux ? Pire ? Et, alors, en quoi ? (*cf.*, analogue, p. 30, la remarque à propos de la «date» de la première Pentecôte). Je note également la remarque signalant que les Pères n'ont pas toujours suivi «la clarté [!] qu'offraient les témoignages néotestamentaires» et ont parfois «estompé» tel ou tel point (p. 52), alors que, d'abord, les Pères et la Bible ne sont de fait ni plus ni moins «clairs» les uns que les autres, et, ensuite, qu'est-ce que cela voudrait dire qu'ils sont «clairs» ? Enfin, pire à mon sens, la précision ou le vœu que, pour clarifier l'attribution du concept de sacrement à l'Église (ici en lien avec Vatican II), «il faut d'abord déterminer [...] le concept néotestamentaire de *mysterion-sacramentum*» (p. 60), ce qui saute allégrement par-dessus les ordres de pertinence, tant au plan des différences historiques des concepts qu'au plan de leur validation théologique propre, pour ne rien dire de leur validité anthropologique, qui doit de droit être incluse à mon sens, en bonne théologie *sacramentaire*, à un ordre qui, rigoureusement, ne peut être touché au plan biblique. Qu'il y ait, en christianisme, du sacrement suppose en effet un ordre propre d'institutionnalisation – chrétienne –, greffée sur des opérations qui plongent en amont, l'ensemble devant être *pensé*, théologiquement justement, ce qui n'a rien à voir avec une *référence alléguée*, ici biblique. Dans le même ordre, on notera la recherche d'un fondement biblique au baptême (p. 373 *sq.*)²⁴ et la manière de le faire, voire, et c'est aggravant, la recherche d'une «institution [...] par Jésus lui-même» (p. 375); on pourrait avancer que cette recherche est mise en balance avec le renvoi au baptême de Jésus par Jean-Baptiste, alors vu comme «archétype» (p. 377 *sq.*), mais il n'y a pas, dans le texte, trace d'un écart de validité argumentative d'une considération à l'autre.

3. Points pouvant ou devant être salués positivement

Dans un second moment de lecture, je vais relever, toujours à même le texte, deux points que je salue positivement, même s'ils me paraissent

²⁴ Plus largement, à propos de tout sacrement, p. 450 (et *cf.* p. 485, 488); à l'inverse, Thomas d'Aquin tenait que «seul Dieu peut instituer un sacrement», comme le signale Pannenberg à la p. 452 (*cf.* aussi p. 456, mais avec le glissement, typique et symptomatique, à mon sens, du «en Jésus-Christ» au «par Jésus-Christ»). Sur les difficultés de cette légitimation biblique et les «stratégies» pour en sortir (qui sont à mon sens plus lourdes de sens que de simples expédients, quoi que l'on pense de leur teneur concrète à chaque fois, le recours à une sacramentalité de l'Église, du côté catholique, le renvoi à l'efficacité propre à la Parole, du côté protestant), *cf.* p. 454-461.

néanmoins conduire, l'un et l'autre, à quelques interrogations critiques quant aux *modalités* de leur mise en œuvre.

Ainsi, d'abord, le fait que Pannenberg souligne l'«*espace*» dans lequel se constitue une «*autonomie personnelle*» de l'Esprit dans le rapport au Fils et au Père (p. 26), à valider à mon sens, dans l'ordre ici en cause, s'entend, contre un pur schème de réciprocité dans le «*lien d'amour*», du Père et du Fils, ou du Fils et du Père. Prenons toutefois garde, l'espace propre que constitue pour sa part le monde comme *lieu d'advenir des singularités* de chacun ne me paraît, globalement, pas assuré au même titre, comme s'il était aspiré dans le mouvement d'un eschatologique unitaire et unifiant (aspiré par et en Dieu ?). Par-delà la différence insuffisamment marquée entre réalité du monde d'un côté (la «*création*»), et procès d'un advenir devant et selon Dieu de l'autre (le «*salut*», ou le christologico-pneumatologique), se tient un traitement du Dieu trinitaire ne posant pas de différence d'ordres assez nette entre l'*ad extra* (l'«*économique*») et l'*ad intra* (le en et pour Dieu)²⁵, au profit unilatéral d'un amour réconciliateur et intégrant : il n'y a dès lors finalement pas, posé chacun pour sa part, un Dieu *consistant en lui-même* d'une part, un réel *consistant en lui-même* de l'autre, dont la *différence seule* permet, *au cœur de l'histoire et de l'humain*, un procès selon *théo-logalité*, un procès alors *transversal* au réel, le *subvertissant* et le *transformant* (le «*relevant*», autrement), non le *totalisant* (en théologie chrétienne, il y a du *surcroît* et de la *perte*, et cela suppose du «*tiers*», le «*tiers*» du réel et de ses histoires propres, comme le «*tiers*» d'une représentation ou de mises en scène qui en répondent).

Second point, tout au long et comme donne de fond, je relève une considération de l'histoire et de l'humain comme n'étant pas refermés sur eux-mêmes (c'est pointer là leur structure «*proleptique*») : les données en sont vues comme foncièrement «*extatiques*» (cf. p. 185), polarisées et travaillées par de l'infini, de la transcendance, du dépassement (notons que c'est ce qui permet à Pannenberg de mettre l'accent sur le pôle de la *fin*, l'eschatologique pour l'histoire du monde ou, analogue, la résurrection pour l'histoire de Jésus-Christ).

Cet agencement a pu être critiqué comme renouant fautivement avec le schème d'une «*théologie naturelle*»²⁶ (une critique portée par un héritage venant de la «*théologie dialectique*»). En christianisme, il convient pourtant, à mon sens, de montrer que la vérité attestée et proclamée – fût-elle en décalage et lourde d'un potentiel critique, voire subversif – s'articule aux données du créé et de l'humain pour les porter à leur vérité (certes, leur vérité devant et selon Dieu, et une vérité sur laquelle nous ne cessons de nous méprendre ou de nous abuser) et que ce qu'il en est du créé et de l'humain ne s'en trouve pas aliéné, mais bien restitué, ou «*révélé*», et accompli. Par ailleurs, lorsque Barth

²⁵ Sur ce point, on relira le vol. 1 de la *Théologie systématique*, Paris, Cerf, 2008, p. 17-18, 382-387, 400-401, 422, 425, 432-435, 474, 497, 503-504, 523-525, 573.

²⁶ K. KOCH parlerait de «*théologie philosophique*», cf. *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz, Grünewald, 1988.

dénonce une propension «religieuse» à l'absolu inscrite au cœur de l'humain, pour en dire le négatif (une idolâtrie qui est auto-idolâtrie ou auto-justification), n'est-ce pas en même temps sur cette propension même que se greffe de fait la vérité de l'Évangile, certes pour la casser, mais faisant en même temps apparaître, en creux, une force qui, même répudiée, et ici sans reste, *participe* de la vérité de ce qui est mis en avant et de son opérationnalité ? Et ne doit-on pas dire de même, à propos de Bultmann (pour prendre l'autre figure-type de la «théologie dialectique» dont se démarque l'entreprise de Pannenberg), qu'il n'y a pas d'humanité hors «décision» d'existence, sur fond contingent et ouvert, et que cela vaut pour *tous*, même si ce n'est que par irruption d'altérité que cette décision peut se cristalliser ou s'opérer en vérité ?

Pour ma part, je valide la vision d'une histoire et d'un humain ouverts, ainsi que la tentative, requise et légitime, d'y articuler le théologique, comme la pastorale d'ailleurs ; mais cette validation touche la *visée* ou l'*intention*. Une question demeure en effet quant aux *modalités*. En l'occurrence : est-ce que le pôle de la fin n'est pas, chez Pannenberg, trop desserti du *processus même dont il est la fin* (la fin n'en serait ainsi pas *un* moment, mais, en tant que telle et en elle-même, et alors comme *achèvement*, la vérité) ? Ce pôle de la fin n'est-il pas, du coup ou en même temps, trop totalisant, unitaire et unifiant, ce qui le précède et se noue pour lui-même ne pouvant qu'être vu comme «anticipation», «provisoire», et non comme *constitutif de la vérité en jeu* ? Ce pôle de la fin n'est-il pas ainsi trop *extérieur* (en fin de compte hétéronome) ? Dit autrement : ce pôle n'est-il pas insuffisamment marqué de théo-logal, tendant dès lors à être objet d'une affirmation quasiment en forme de connaissance ? Ou, pour varier encore, la «futurité» (*Zukünftigkeit*) ne se tient-elle pas là dans un rapport trop *juxtaposé* ou trop en *contiguïté* du temps qui passe, trop en *continuité linéaire* ou trop en *homologie de fond*²⁷, comme le méta-physique pouvait être juxtaposé et homologue au physique ?

4. Esquisse d'une position marquant écart

Ce que j'ai choisi de profiler de Pannenberg jusqu'ici, avec notes critiques et marques de désaccords, anticipait ce que je vais rassembler dans ce dernier point.

Il convient, pour commencer, mais cela conditionne l'ensemble, de mieux marquer la différence des ordres du *monde* d'une part, de *Dieu* de l'autre, avec les réalités qui y sont en cause, leur teneur propre et ce qui peut constituer leur finalité. Il y aura également – c'est pour moi lié, ou en est entraîné – à ne pas télescoper «trinité immanente» et «trinité économique», ou *ce qu'il en est de*

²⁷ Dans les mots de Pannenberg, on touche ici à la question du *type de rapport* entre la «prolepse» et l'eschatologique et, par-delà, ce qu'il en est de cette «prolepse».

Dieu en lui-même (en statut d'ultime) et *ce qui se passe à même le monde* dans le rapport à Dieu²⁸.

Sur cet arrière-fond, il convient de mieux souligner que l'Église est de bout en bout une réalité du monde, y assumant une *fonction humaine et sociale* à penser et à valider, une fonction à prendre en charge selon une perspective et une forme propres bien sûr. Cette fonction est, d'abord, de symbolisation du monde et de l'intrigue humaine, de mise en scène et de proposition donnant orientation, avec offres de ritualisation, où se noue en rapport et exposition aux autres – et ainsi en partage²⁹ – de l'identité, singulière. Et cette fonction est, ensuite, de convocation du sujet à être, en en balisant un chemin possible, convocation à être singulièrement et en fin de compte en dissidence, plus qu'à épouser une réalité donnée ou à l'accomplir, au risque de se fondre en totalité indifférenciée. La *fonction* est propre (ce n'est pas celle du politique, ni du savoir, ni de l'éthique, etc.), et la *manière* d'en répondre ne peut qu'être singulière (non par défaut, mais constitutivement). En ce sens, il y a lieu de se démarquer, sans reste, de toute manière de voir l'Église en forme de société, en fût-elle, au titre d'une communauté, une anticipation, une forme inchoative encore imparfaite ou la proposition d'une figure idéale possible³⁰. On aura compris qu'en lien et conséquence, la différence des ordres *religieux* et *politique* sera ici sanctionnée et pensée de la manière la plus nette (quels que soient, au fait et au prendre, les croisements et les conflits possibles de leurs réalités effectives³¹). Cette différence est irréductible et positive, des deux côtés : du côté du religieux comme du côté du social et du politique, dont les tâches respectives et les «intérêts» en jeu diffèrent, réclamant à chaque fois leur mode de régulation.

Au plan de l'«économique» (plan de la doctrine, à l'interne du christianisme), on veillera à ne pas rapporter l'Église au moment christologique comme si ce qui s'y noue en était une prolongation ou un effet direct, alors qu'elle

²⁸ J'ai déjà souligné ce point, qui réclame que soit reprise la question de Dieu comme tel par-delà toute «concentration christologique», ce maître-mot des barthiens, dans «Comment poser et traiter la question de Dieu ?», in «Gabriel Widmer : Dette et reconnaissance» (P. GISEL et B. RORDORF édés), *Revue de théologie et de philosophie* 145, 2013/II, p. 109-127.

²⁹ Je renvoie ici aux travaux de Jean-Luc Nancy touchant au «commun», un motif qui sous-tend le collectif *Penser en commun ? Un «rapport sans rapport»*. Jean-Luc Nancy et Sarah Kofman lecteurs de Blanchot (I. ULLERN et P. GISEL dir.), Paris, Beauchesne, 2015 (avec critique d'une sur-ordination par le motif d'un «communautaire» de provenance chrétienne).

³⁰ Je reprends ici ce que je mettais en avant dans «Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement», in *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut* (Ch. THEOBALD dir.), Paris, Bayard, 2014, p. 197-217, ici p. 211, un texte qui se tient assez directement derrière l'ensemble du présent article.

³¹ Des conflits gérables – ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'ils seront atténués – seulement si les ordres de pertinence en jeu sont clarifiés, de part et d'autre, et pour chacun.

est le moment *différé* et aux *coordonnées propres* de ce qui s'y cristallise et s'y donne à voir en termes d'enjeux touchant l'humain et le divin au cœur du monde. L'Église sera vue comme décalée de la figure du Christ valant instance de détermination, et elle prendra place dans une économie structurée et à même le monde, où elle assume et assure une réalité consistante et selon des articulations à spécifier. Au surplus, chacun des deux moments de l'économie considérée – de détermination passée et de geste à inscrire en incarnation présente – est travaillé de ce qui le dépasse, lui est irréductible, s'y tient en excès et le déborde, parce que lui étant foncièrement *hétérogène*.

Ici me paraît devoir être récusé, chez Panenberg, et sans reste, le rapprochement quasiment en équivalence du Christ et de «son» [?] Esprit, ou l'assimilation du «Christ Ressuscité» et de l'«Esprit»; un rapprochement à récuser au plan d'un économique dont il y a lieu de maintenir le déploiement diversifié, inscrit au cœur d'un réel *autre* et le *décalant*, mais un rapprochement probablement rendu justement possible, dans la perspective de Panenberg, parce qu'on y touche à l'«eschaton» selon *linéarité*, *continuité* et *teneur homologue*, ou que les points en cause (le Christ, l'Esprit) sont, *en tant que tels*, points de l'«eschaton».

Ce qui se tient au fondement de l'Église, en balise et en travaille la donne, a un statut d'extériorité en asymétrie, non seulement d'antécédence sur une ligne de fondation directe. C'est que le schéma à valider, en matière pneumatologique comme en matière christologique d'ailleurs, est celui de renvoi à et d'attestation d'un hétérogène d'une part, et de réalités prenant corps à même la chair du monde et faites des données du monde de l'autre, non celui des différenciations internes à un déroulement un et valable en lui-même (techniquement, l'Esprit ne sera pas posé comme réalité en lui-même, en lien à un Christ posé en lui-même, mais les deux moments qu'ils figurent renverront, l'un et l'autre et différemment, au Dieu qu'ils ne sont pas).

Quant à sa teneur, on coupera avec une vision où l'Église serait «signe et instrument» de ce que met en avant *Lumen Gentium*, du Concile Vatican II : une «union intime avec Dieu» et une «unité de tout le genre humain»³². Tout bien considéré, c'est là en effet une vision traversée non seulement d'un optimisme déconcertant (qui nous frappe certes plus fortement un demi-siècle plus tard), mais d'une visée pernicieuse, à vrai dire folle. Que peut être en effet, concrètement, viser l'«unité de tout le genre humain», alors que seules les différences sont fécondes et que, littéralement, elles seules permettent au sujet d'exister ou de naître à lui-même ? Et que peut être une «union intime avec Dieu», alors qu'est d'abord en jeu le destin du sujet humain, dans sa particularité ? Au total, la visée signalée ne peut pas ne pas résonner comme une visée selon l'ordre – et le désir – du monde, ou selon mondialisation...

³² «Constitution dogmatique "De ecclesia" ("Lumen Gentium")», promulguée le 21 nov. 1964, in H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 863.

L'Église – sous la réalité de l'Esprit qui surdétermine le travail qui y est à l'œuvre et en cristallise la réalité – est lieu de singularités, dont favoriser ou permettre l'avènement. Lieu propre et consistant, où se dit et se raconte une intrigue de l'humain dans le monde. L'Église renverra ainsi à un hétérogène au social, tout en y étant articulée selon une pertinence à rendre fructueuse. Pour le meilleur, mais un meilleur qui n'est pas celui de la logique du monde³³.

Là, comme il en est de tout autre lieu ou moment pensé à l'enseigne de l'Esprit, y compris celui des existences se nouant en données de vie personnelle ou «spirituelle», l'Église n'est pas *transparente à son principe*, mais réalité propre, consistante et décalée, et ainsi occasion d'advenir autres. Du côté du monde, elle assure une fonction spécifique, à retrouver et à penser, autre que l'organisation optimale du social – un social du coup également à repenser –, même s'il y a entre eux compatibilité, une compatibilité n'excluant pas heurt et contestation, précisément en ce que les ordres en cause sont hétérogènes et non repliés l'un sur l'autre, ni originairement, ni intra-historiquement, ni ultimement.

³³ Il y a une limite de l'Église quant à sa fonction (elle n'est pas société *in nuce*, doublet ou en différence de degré, non de nature); et elle reçoit même la symbolique et les rites, singulièrement les sacrements, comme, à la fois, relevant de l'anthropologique et venant «de Dieu» (peut s'y jouer un rapport à Dieu, dans leur fait même).