

Le fondement, l'objet et le contenu de la foi chez Wilhelm Herrmann et Wolfhart Pannenberg

Autor(en): **Chalamet, Christophe**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 3

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-587336>

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 FONDEMENT, L'OBJET ET LE CONTENU DE LA FOI CHEZ WILHELM HERRMANN ET WOLFHART PANNENBERG

CHRISTOPHE CHALAMET

Résumé

Quel est le fondement de la foi? Est-il distinct de son contenu, c'est-à-dire ce qui est cru par le croyant? La théologie protestante moderne s'est posée ces questions, notamment à la suite de l'émergence de la critique historique. Certains, comme Wilhelm Herrmann, ont proposé, au risque d'une certaine ghettoïsation de la foi, que la foi ne dépend en aucun cas des résultats auxquels parvient la science historique. D'autres, comme Wolfhart Pannenberg, au risque de faire reposer la foi au moins partiellement sur la science historique, pensent que la foi ne peut s'immuniser aussi aisément face à la recherche historique.

1. Introduction

Il n'y a guère de théologien systématique contemporain qui ait mieux connu la théologie protestante du XIX^e siècle, y compris de sa seconde moitié, que Wolfhart Pannenberg. C'est l'un de ses grands mérites que d'avoir étudié de très près les débats de ces décennies et d'être entré en conversation avec les figures, plus ou moins méconnues, de cette période de la théologie protestante. L'étude, par Pannenberg, de ces auteurs n'avait rien à voir avec une sorte de curiosité antiquaire qui chercherait simplement – ce qui est déjà quelque chose – à comprendre ce que pensaient ces théologiens. Son propos, délibérément constructif, visait à saisir les enjeux profonds de ces débats afin qu'ils éclairent la réflexion théologique contemporaine. Et Pannenberg n'a donc pas eu peur de trancher en faveur de, ou contre tel ou tel auteur. Voilà qui va probablement de soi dans une discipline normative (et non pas simplement descriptive) comme la théologie systématique, mais il convient tout de même de relever non seulement le grand intérêt dont a témoigné Pannenberg tout au long de sa carrière pour l'histoire de la théologie, y compris de la théologie protestante moderne, mais aussi le grand intérêt que représente pour la réflexion contemporaine la manière dont Pannenberg a présenté et ressaisi les enjeux de débats vieux de plus d'un siècle. L'orientation de sa réflexion théologique, dans son entier, vers l'eschatologie lui a permis de poser un regard différent sur ces débats et de renouveler la

manière de traiter un grand nombre de thèmes cruciaux en théologie moderne, comme par exemple celui du rapport entre la foi et les sciences de la nature : si toute connaissance humaine est avant-dernière, alors le caractère provisoire de cette connaissance, qui vaut pour toutes les formes de cette connaissance, permet de mettre en dialogue *tous* les champs du savoir, et l'on peut s'attendre à trouver des aspects intéressants dans *toutes* les étapes de ce savoir.

Dans ce qui suit, je présenterai dans un premier temps le débat entre Wilhelm Herrmann et Martin Kähler sur la question du fondement, de l'objet et du contenu de la foi (*Grund, Gegenstand et Inhalt des Glaubens*), avant de mettre en évidence comment l'option eschatologique futuriste de Pannenberg (son «schéma apocalyptique», selon Bernard Lauret¹) l'a conduit à se positionner sur cette question.

Avec cette thématique, nous sommes au cœur d'un des plus épineux problèmes en théologie moderne, catholique ou protestante. Nous le retrouvons en effet tout au long de l'histoire de la théologie de ces deux derniers siècles et demi environ : il s'agit du problème, mis en évidence de manière classique par G. E. Lessing, du rapport entre histoire et foi. Comment des événements historiques, qui sont forcément relatifs, jamais absolus, peuvent-ils fonder une «foi» certaine ? Comment des textes écrits, comme tous les textes, par des êtres humains, peuvent-ils être considérés comme des textes «saints», «sacrés» ou «inspirés» ? Toute l'œuvre de Pannenberg cherche à repenser cette question de fond en comble, en prenant les choses dans le bon sens ou par le bon bout (c'est-à-dire à partir de la fin !). Il n'est donc pas surprenant qu'il se soit intéressé au débat de fond entre W. Herrmann et M. Kähler, un débat qui soulevait la question de l'autorité qui fonde la foi, de la foi comme obéissance à une ou à des autorité(s) – mais laquelle ou lesquelles ? –, ainsi que celle du fondement qui permet à la foi de ne pas vaciller face au tragique de l'existence. Ces derniers mots laissent percevoir à quel point ce qui peut ressembler à un débat théorique n'est en fait pas étranger à ce qu'on pourrait appeler l'*existentialité* de la foi.

2. Le débat entre Wilhelm Herrmann et Martin Kähler

Le débat entre W. Herrmann et M. Kähler déborde largement ces deux penseurs, en amont comme en aval. En amont, il commence en fait par un échange entre W. Herrmann et, comme contradicteurs, Martin von Nathusius (1843-1906) et Rudolf Grau (1835-1893), deux théologiens conservateurs. Nathusius, professeur de théologie pratique à l'Université de Greifswald dès

¹ B. LAURET, «De L'Histoire à l'histoire», *Revue d'éthique et de théologie morale*, N°259 (2010), p. 113 : «[...] le schéma apocalyptique (la représentation de la fin de l'histoire) prime ici sur le schéma eschatologique de l'accomplissement d'une promesse destinée à devenir universelle.»

1888, avait fondé en 1879 l'*Allgemeine konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland*². Quant à Grau, bien que professeur de théologie à Königsberg, il était affilié à l'école d'Erlangen, qui représentait la théologie néo-luthérienne conservatrice, opposée par exemple au progressisme et aux vues larges d'un Albrecht Ritschl. Nathusius et Grau avaient publié des recensions très critiques du premier ouvrage relativement accessible de W. Herrmann, sur le «commerce du chrétien avec Dieu»³. Mais même si c'est dans cet ouvrage que Herrmann prend position sur la question qui nous occupe, nous pouvons passer directement au long article intitulé «Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens», que Herrmann fit paraître en 1892 dans la toute nouvelle revue qu'il co-éditait, revue destinée à un bel avenir vu qu'elle est encore aujourd'hui l'une des plus importantes en théologie allemande, la *Zeitschrift für Theologie und Kirche*⁴. Dans cet article, Herrmann entre en dialogue critique avec Nathusius et Grau, mais également avec Martin Kähler, qui venait tout juste de publier son fameux petit livre sur le Jésus historique, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*⁵. D'emblée, Herrmann signale cette récente publication : c'est «avant toutes les autres» («vor Allen») avec elle qu'il souhaite entrer en dialogue, car il s'agit d'un «écrit important» («wichtige Schrift») ⁶. Kähler prit position de manière plus détaillée par rapport à Herrmann dans la deuxième édition de son livre (1896) ; plusieurs disciples de Ritschl contribuèrent également à ce débat dans les années 1890 ⁷.

La question de départ est simple, et elle a une longue histoire en théologie protestante, y compris et peut-être spécialement dans la tradition luthérienne : où se trouve la certitude du salut ? Comment parvenir à une telle certitude ? On se souvient bien sûr de la question du jeune Luther : «comment trouverai-je un Dieu de grâce ?» («Wie kriege ich einen gnädigen Gott ?») ⁸ C'est notamment la question du fondement de la certitude du salut qui est posée ici et que Herrmann fait sien en 1892, à la suite de diverses prises de positions critiques à son endroit de la part de théologiens conservateurs. Herrmann reformule la

² Sur Nathusius, cf. la thèse de T. SCHLAG, *Martin von Nathusius und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik*, Berlin/New York, W. de Gruyter, 1998.

³ W. HERRMANN, *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluss an Luther dargestellt*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1886.

⁴ W. HERRMANN, «Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens», *ZThK*, 2 (1892), p. 232-273.

⁵ Leipzig, Deichert, 1892.

⁶ W. HERRMANN, *ibid.*, p. 232 et p. 247, n. 1.

⁷ T. HÄRING, «Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund ?», *ZThK*, 7 (1897), p. 331-351 ; M. REISCHLE, «Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den 'geschichtlichen' Jesus Christus», *ZThK*, 7 (1897), p. 171-264. Pannenberg est au fait de tous ces textes : cf. *Théologie systématique*, t. 3, trad. sous la dir. d'O. RIAUDEL et R. CHÉNO, Paris, Cerf, 2013, p. 214, n. 4.

⁸ *Weimarer Ausgabe (WA)*, t. 37, p. 661, l. 29.

question comme suit : «où la communauté croyante trouve-t-elle l'autorité qui convient à l'obéissance de sa foi ?»⁹

Voici les options retenues par les divers auteurs concernés, tels que Herrmann les comprend¹⁰ : pour Nathusius et Grau, la réalité qui fonde la foi comme obéissance et comme confiance n'est autre que «le Christ exalté» ou «glorifié» («*der erhöhte Christus*») dont témoigne le Nouveau Testament ; Martin Kähler les rejoint lorsqu'il affirme que le Christ ressuscité et glorifié «est l'ultime point d'appui et fondement de notre foi». À cela Herrmann répond de manière aussi nette que possible : «Ce n'est pas juste.»¹¹ Le reste de son article consiste à montrer pourquoi ces affirmations posent problème et représentent – le sérieux du débat, aux yeux de Herrmann, devient ici évident – non seulement une «proclamation dépourvue d'amour», mais également «une profanation de ce qui est saint»¹².

En quoi les affirmations de Nathusius, de Grau, mais aussi de Kähler, portent-elles atteinte à l'Évangile et à la foi ? En ce qu'elles confondent, selon Herrmann, le «fondement» de la foi et son «contenu». Cette distinction est décisive dans la pensée théologique de Herrmann. Pourquoi ? On se croirait déjà en pleine pensée bultmannienne, mais le fait est que Herrmann, déjà, souhaitait identifier le véritable scandale que la foi chrétienne recèle, et donc aussi éliminer les faux scandales qui tiennent éloignées les masses vis-à-vis de l'Évangile. Il y a, on le voit, une perspective missionnaire derrière la réflexion de Herrmann (comme aussi derrière le programme bultmannien de la démythologisation¹³). Dans le cas de Herrmann, comme celui de Bultmann un demi-siècle plus tard, il s'agit de ne pas transformer la foi chrétienne en une série d'énoncés à tenir pour vrai (*für wahr halten*) au prix de l'intelligence. La foi ne doit jamais présupposer ou entraîner un *sacrificium intellectus*. Sinon elle devient une œuvre, un sacrifice méritoire devant Dieu. Herrmann, avant Bultmann, était

⁹ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 238 : «[...] wo die gläubige Gemeinde die Autorität finde, der der Gehorsam ihres Glaubens gilt.» On le voit, cette quête du ou des «fondement(s)» a très peu à voir avec la quête, caractéristique du «fondationnalisme» (*foundationalism*), de propositions *a priori* à partir desquelles on peut arriver à des conclusions nécessaires et universelles (Descartes est souvent mentionné comme l'un des pionniers de ce type de fondationnalisme). Cf. J. E. THIEL, *Nonfoundationalism*, Minneapolis, Fortress Press, 1994, et F. LERON SHULTS, *The Postfoundationalist Task of Theology. Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999.

¹⁰ Dans ce qui suit, je ne cherche pas à vérifier la manière dont Herrmann les comprend à l'aune de ce que ses contradicteurs ont véritablement affirmé.

¹¹ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 250 : «Das ist nicht richtig.»

¹² *Ibid.*, p. 263 : «Diesen Inhalt des Glaubens dem nichtgläubenden aber suchenden Menschen als Grund des Glaubens hinstellen, ist daher nicht nur eine lieblose Verkündigung an einen solchen Menschen, sondern auch eine Profanation des Heiligen.»

¹³ Cf. le gros œuvre (thèse de doctorat de Princeton Theological Seminary) de D. W. CONGDON, *The Mission of Demythologizing. Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.

donc particulièrement sensible aux incidences épistémologiques de la doctrine de la justification par la foi seule. Interpréter la foi chrétienne comme un «tenir pour vrai», une acceptation intellectuelle d'énoncés proprement incroyables¹⁴, revient à transformer la foi en une œuvre méritoire impossible. Ce faisant, on dénature la foi, on omet complètement sa dimension de don qui vient de la grâce de Dieu, on la réduit à un effort surhumain dans lequel l'intellect de l'être humain moderne est peu ou prou sacrifié, simplement parce qu'il «faut», pour parvenir au salut, que l'intellect soit sacrifié. Cette interprétation de la foi, Herrmann la juge «catholique», en ce sens que des propositions dogmatiques ont reçu une normativité, une autorité quasi divine¹⁵. Mais en élevant les dogmes traditionnels au statut d'objet à croire et à accepter, on se trompe du tout au tout sur ce qui fonde véritablement la foi et sur ce qui lui permet d'être «certaine».

Si les dogmes, y compris celui du Christ exalté à la droite du Père, la réalité même du Christ glorifié, ne représentent pas l'authentique fondement de la foi, quel est-il, ce fondement ? La réponse de Herrmann n'a pas convaincu grand monde, elle n'a pas même convaincu l'un de ses plus fidèles disciples au XX^e siècle, à savoir Rudolf Bultmann. Le fondement de la foi, selon Herrmann, cela ne peut être les énoncés dogmatiques tels qu'ils ont été élaborés au fil des siècles à partir de l'expérience de foi, ça ne peut donc être ce que la foi a «produit» à partir de la rencontre de Jésus de Nazareth. Non, le fondement de la foi, c'est la «puissance» de «l'image de la vie intérieure de Jésus»¹⁶. Confondre le véritable fondement de la foi avec les énoncés traditionnels, c'est confondre la *source* d'un processus, c'est-à-dire l'événement dans une histoire de vie, et le *résultat* d'un processus. Il faut donc distinguer entre «faits historiques» («*geschichtliche Thatsachen*») et «ce que la foi produit» («*Erzeugniss des Glaubens*»); dans ses écrits ultérieurs, Herrmann appellera ce deuxième aspect

¹⁴ Vers la fin de son article, Herrmann écrit : «Wäre es nicht besser, bei der Vertretung des Christentums den Menschen zu sagen, darauf allein komme es an, dass sie in Christus das finden, was ihnen als unleugbar wirklich einleuchtet und ihnen doch den lebendigen Gott offenbaren kann, anstatt in ihnen die Meinung zu erregen, sie müssten wunderbare Dinge an Christus für wirklich halten, die sie nicht als etwas Wirkliches sehen können ?» (*ibid.*, p. 263).

¹⁵ Cf. le «*pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur*» du concile de Trente au sujet de l'attitude qui doit prévaloir dans l'Église par rapport à l'Écriture biblique et à la tradition. «Décret sur la réception des livres saints» (1546), in : H. DENZINGER (éd.), *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. par P. HÜNERMANN, trad. par J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2010³⁸, § 1501, p. 413 : le concile «reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'auteur unique de l'un et de l'autre, ainsi que les traditions elles-mêmes concernant aussi bien la foi que les mœurs, comme ou bien venant de la bouche du Christ ou dictées par l'Esprit Saint et conservées dans l'Église catholique par une succession continue.» – Herrmann, cela est évident, se positionne vis-à-vis d'un certain catholicisme *de son temps*.

¹⁶ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 256 et 258.

les «*Glaubensgedanken*») ¹⁷. La foi trouve son fondement dans les premiers («*geschichtliche Thatsachen*») et non dans le second («*Erzeugniss des Glaubens*»). Considérer le résultat d'un processus d'élaboration théologique et dogmatique comme le fondement, comme la source, c'est opter pour un pseudo-fondement qui s'écroulera tôt ou tard, en particulier dans les moments difficiles de l'existence. Herrmann avait le souci d'identifier le seul véritable fondement de la foi, celui qui permet de continuer à avancer lorsque le chemin devient pénible et ardu, lorsque la foi s'évanouit et le doute l'emporte :

[...] la foi qui lutte pour sa propre existence doit avoir quelque chose qui continue de lui apparaître comme quelque chose de réel et qui la tient dans les moments où elle doit s'agripper de manière ultime. Ce service, le Christ dans l'éclat de sa gloire, que l'être humain sauvé par lui apprend à percevoir, ne peut le rendre. En effet, considérer cela comme quelque chose de réel revient à se trouver dans la force de la foi. Cela relève du contenu de la foi, et non de son fondement ultime. Lorsque nous faisons de ce contenu le fondement, nous sommes ramenés à accepter quelque chose de manière extérieure, quelque chose qui, intérieurement, nous est étranger. Or c'est là une conception catholique de la foi [...]. ¹⁸

Les énoncés généraux sur Dieu et «l'humanité», mais aussi les affirmations de foi au sujet du Christ glorifié ne suffiront pas, le jour où la foi sera mise à l'épreuve par «la détresse qui détruit le bonheur de vivre» ¹⁹. On trahit la redécouverte réformatrice de la foi comme acte de confiance qui s'effectue en réponse à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, si l'on fonde la foi dans le Christ exalté, ou dans tel autre énoncé dogmatique qui ne cherche en fait qu'à exprimer la valeur qu'a le Christ pour la communauté croyante, pour l'Église ²⁰.

¹⁷ *Ibid.*, p. 253. Plus loin, Herrmann formule les choses en distinguant «was den Glauben begründet, von dem, was nur der Glaube als etwas Wirkliches sehen kann» (p. 262).

¹⁸ *Ibid.*, p. 250-251 : «Denn der um seine Existenz kämpfende Glaube muss etwas haben, was ihm als etwas Wirkliches sichtbar bleibt und ihn hält in den Momenten, wo er zum letzten greifen muss. Diesen Dienst kann ihm Christus in dem Glanze der Herrlichkeit, die der durch ihn erlöste Mensch sehen lernt, nicht leisten. Denn das als etwas Wirkliches sehen, heisst eben, in der Kraft des Glaubens stehen. Das ist Inhalt des Glaubens, aber nicht sein letzter Grund. Wenn wir es als solchen gebrauchen, so werden wir doch wieder dazu verleitet, etwas äusserlich anzunehmen, was uns innerlich fremd ist. Das ist aber katholischer Glaube [...].». Plus loin (p. 262), Herrmann affirme que le fondement de la foi «doit être tel qu'il puisse demeurer présent même lorsque la foi de l'être humain disparaît dans le doute».

¹⁹ Herrmann tient compte, tout au long de son article, du fait que l'existence humaine connaît des périodes de détresse. Vers la fin de son texte, il mentionne ceci : «[die] Noth, die sein Lebensglück zertrümmert, [...] die Ängste, die er in unleugbarer Erfahrung hat» (*ibid.*, p. 270).

²⁰ Les années 1890 furent traversées par un débat relativement infructueux sur les énoncés théologiques compris comme des «jugements de valeur» (*Werturteile*). Toute la théologie de Barth peut être interprétée comme un gigantesque, mais peut-être impossible effort visant à contrecarrer cette interprétation et donc à réhabiliter la dimension ontologique ou objective du dévoilement de Dieu, pour y subordonner le noétique, qui

La foi, dans l'esprit de Herrmann, ce qui annonce là encore toute la perspective bultmannienne, ne peut être réduite à des «idées générales sur Dieu que l'on reconnaît et tient pour vraies»; de telles idées ne changent en rien l'être humain, qui demeure tel qu'il était²¹. Herrmann précise que tant l'orthodoxie protestante que les théologiens éclairés, de tendance rationaliste, commettent la même erreur lorsqu'ils envisagent la religion²². Schleiermacher avait déjà affirmé des choses semblables en 1799 dans ses *Discours sur la religion*, surtout au début et vers la fin du deuxième discours²³. Herrmann prolonge le positionnement théologique de Ritschl, qui cherchait à dépasser ses adversaires à droite comme à gauche et donc à déplacer les lignes entre les écoles théologiques. Ce n'est que longtemps après, notamment suite aux interprétations somme toute contestables du XIX^e siècle théologique par Barth et ses disciples, qu'on commença à qualifier Ritschl et Herrmann de théologiens «libéraux». À leurs propres yeux, et on doit les prendre au sérieux, les théologiens «libéraux», c'étaient Otto Pflieger, Alois Biedermann et Richard Adalbert Lipsius. Aux yeux de Ritschl et Herrmann, ces théologiens étaient non seulement «*freisinnig*» («libéraux») mais aussi «*frei von Sinnen [und Verstand]*» («insensés»)²⁴. Ils auraient été horrifiés de se voir placés aux côtés de ceux qu'ils percevaient comme de véritables «libéraux» !

ne vient qu'en second et qui dérive de ce que Dieu est et fait ; c'est d'ailleurs Pannenberg qui a pointé du doigt ce qu'il y a peut-être de futile dans cet effort lorsqu'il parlait, *horribile dictu*, du *subjectivisme* de Barth ! W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, t. 1, trad. O. Riaudel, Paris, Cerf, 2009, p. 167-168 : «[...] Barth a raison de dire que la divinité de Dieu tient et tombe avec le primat de la réalité de Dieu et de sa révélation face à la religion. Mais on ne peut faire immédiatement valoir ce primat dans la situation spirituelle apportée par la modernité : si on tente de le faire, cet essai se présente *a priori* comme une série d'affirmations purement subjectives, quand bien même elles voudraient se présenter, au nom d'une institution, comme une dogmatique "ecclésiale". Le caractère absolu de telles affirmations est difficile à distinguer autrement que par le contenu d'autres fanatismes.» Il y a de quoi être étonné par la dernière phrase de cette citation. Mais Pannenberg pose une question décisive : «comment la théologie peut-elle rendre compréhensible le primat de Dieu et de sa révélation en Jésus-Christ, et le mettre en valeur, avec la revendication de vérité qu'il contient, en un temps où tout discours sur Dieu est réduit à la subjectivité [...] ?» (*ibid.*, p. 169).

²¹ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 257 et 261.

²² *Ibid.*, p. 243 : «Denn auf beiden Seiten [«Orthodoxie» comme «Aufklärung»] liegt der Irrthum vor, dass der Erwerb allgemeiner Gedanken von Gott, die man als wahr erkennt oder als wahr annimmt, die Religion erstelle.»

²³ FR. D. E. SCHLEIERMACHER, *De la religion. Discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, Paris, Van Dieren, 2004, p. 22-28 et 64.

²⁴ Cf. la lettre d'A. Ritschl à W. Herrmann du 29 avril 1880, in : A. RITSCHL et W. HERRMANN, *Briefwechsel (1875-1889)*, éd. par Chr. Chalamet, P. Fischer-Appelt, J. Weinhardt en collab. avec Th. Mahlmann, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, p. 230 : «Die freisinnige Theologie ist nachgerade frei von Sinnen und Verstand, und dass Holtzmann seinen Credit dafür einsetzt, ist ein Opfer ohne Wohlgeruch für Gott.» – On est toujours le «libéral» de quelqu'un d'autre, cela est clair, ces «étiquettes» ne sont pas des «absolus», elles sont toujours relatives (à autrui).

Si la foi ne doit pas être réduite à des énoncés généraux, quelle est-elle, et quel est son fondement ? Je l'ai indiqué : selon Herrmann, la «vie intérieure de Jésus» et sa puissance. Cette manière d'exprimer les choses, malgré tous les problèmes qu'elle comporte, peut être comprise *in bonam partem* comme une tentative de dire la dimension existentielle de la foi ou de la «piété» (*Frömmigkeit*), un mot qui n'était pas encore désuet au tournant du XIX^e au XX^e siècle : «seul est pieux l'être humain qui, à travers la révélation de Dieu, est élevé à une relation avec Dieu, qui discerne grâce à cette révélation que Dieu se soucie de lui et qui en tire le courage de chercher auprès de Dieu la participation qui lui donne la paix.»²⁵

Pour Herrmann, le fondement de la foi ne peut qu'être une expérience personnelle. On ne parvient pas à la foi en faisant sien ce qu'autrui nous dit au sujet de Dieu ou de Jésus-Christ. La foi chrétienne découle d'un «événement» où Dieu rencontre l'individu en Christ. Voilà ce que le rationalisme ne comprend pas, selon Herrmann²⁶. Ce Christ n'est pas le Christ des dogmes, mais le Christ du témoignage scripturaire, donc du Nouveau Testament. Ici, Herrmann rejoint Kähler (Pannenberg, nous le verrons, les critiquera tous deux sur ce point précis dès les années 1960) :

Avec une grande acuité, Kähler a montré qu'un Christ historique qui ne peut être perçu dans le témoignage néotestamentaire mais qu'on cherche en-deça de ce témoignage ne peut jamais entrer en considération pour la foi. Ce qui vaut seulement pour les spécialistes, ce qui constitue un problème historique et ce qui ne peut être établi comme probable qu'au prix de grands efforts, cela n'a pas la puissance qui permet de susciter ou de fonder la foi.²⁷

Est-ce à dire que la critique historique relève d'un champ complètement distinct, séparé, de celui de la foi ? Plusieurs spécialistes ont perçu chez Herrmann et Kähler une tentative plus ou moins désespérée visant à protéger la foi de la critique historique, à la conserver pure de toute déstabilisation que pourrait occasionner la recherche historique²⁸. Avec Herrmann et Kähler, la

²⁵ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 244 : «[...] fromm ist nur der Mensch, der durch die Offenbarung Gottes zu einem Verkehr mit Gott erhoben ist, der also aus der Offenbarung merkt, dass sich Gott um ihn kümmert und aus ihr den Muth schöpft, bei Gott die Teilnahme zu suchen, die ihm Ruhe giebt.»

²⁶ *Ibid.*, p. 253 : «[...] alle wahrhaftige Frömmigkeit über den Rationalismus hinauswächst. Denn sie lebt nicht von allgemeinen Gedanken, deren Wahrheit uns einleuchtet, sondern immer von der Offenbarung, die als ein Ereigniss in das Leben des Einzelnen eingreift.»

²⁷ *Ibid.*, p. 251 : «Mit grosser Scharfe hat Kähler nachgewiesen, dass ein geschichtlicher Christus, der nicht in der neutestamentlichen Verkündigung ergriffen, sondern hinter ihr gesucht wird, für den Glauben überhaupt nicht in Betracht kommen kann. Was nur für die Gelehrten vorhanden ist, was historisches Problem ist und mit vieler Mühe nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hat nicht die Gewalt, den Glauben zu erwecken oder zu begründen.»

²⁸ Trois exemples parmi d'autres : G. DORRIEN, *The Barthian Revolt in Modern Theology. Theology Without Weapons*, Louisville, Westminster-John Knox, 2000 ;

théologie aurait adopté la stratégie des pionniers de l'Ouest américain aux prises avec les indigènes : selon cette critique, qui peut paraître simplificatrice, on positionne les chariots dans un grand cercle, on se tient derrière ces chariots et on fait feu («circle the wagons !»). Herrmann, comme Kähler, mais aussi toute la théologie dialectique au XX^e siècle, y compris la figure inclassable qu'était Paul Tillich²⁹, et ses héritiers aujourd'hui encore, se seraient servis de la fameuse distinction entre «*Historie*» et «*Geschichte*», rendue incontournable mais assurément pas irréfragable par Kähler dans son écrit de 1892, pour constituer la foi comme une sorte de «bulle» à l'abri de la critique historique. La recherche historique critique, scientifique, n'atteint que l'«*Historie*», c'est-à-dire l'histoire passée qui n'a plus d'incidence sur nous aujourd'hui, autrement dit l'histoire réifiée, morte, alors que la foi se fonde sur l'histoire «vivante», celle qui nous atteint aujourd'hui encore, l'histoire comme «*Geschichte*». Herrmann, comme plus tard Bultmann et Barth, rejoint Kähler sur ce point :

[...] il est assurément juste de penser que le travail historique n'atteint pas la vie de la foi. En tout cas il ne peut ni établir ni annuler ce qui la suscite et la fonde. C'est le grand mérite de Kähler d'avoir contredit en cela l'ingression de la recherche historique.³⁰

C'est une chose de dire que la recherche historique ne peut «ni établir ni annuler» ce qui suscite et fonde la foi, ou que ses résultats sont «maigres» et nécessairement «problématiques» car provisoires, fragmentaires et fragiles³¹. C'en est une autre de prétendre que la recherche historique n'a aucune incidence sur elle. Herrmann n'était pas prêt à aller jusque là, mais il reste vague sur ce point. Il commence par affirmer – il le fera dans plusieurs écrits – que le

B. W. SOCKNESS, *Against False Apologetics. Wilhelm Herrmann and Ernst Troeltsch in Conflict*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999 (cf. p. 214-216); A. C. DOLE, *Schleiermacher on Religion and the Natural Order*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2010 (cf. p. 139-140).

²⁹ Langdon Gilkey raconte l'anecdote suivante : Tillich s'amusait avec ses étudiants, leur disant : «Je ne veux pas que le téléphone sonne dans mon bureau et qu'un collègue spécialiste du Nouveau Testament me dise : "Paul, notre recherche a enfin éliminé l'objet de ta préoccupation ultime ; ton Jésus, nous ne le trouvons nulle part."» (Langdon GILKEY, *Gilkey on Tillich*, New York, Crossroad, 1990, p. 151).

³⁰ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 252 : «[...] es [ist] allerdings richtig, dass die historische Arbeit das Leben des Glaubens nicht berührt. Sie kann auf jeden Fall das, was ihn erweckt und begründet, weder herstellen noch hinwegnehmen. Es ist sehr dankenswerth, dass Kähler mit dieser Ausführung den Übergriffen der Geschichtsforschung entgegengetreten ist.» Bultmann ne dira pas autre chose : «La science historique ne peut aboutir à aucun résultat qui puisse servir de fondement à la foi, car tous ses résultats n'ont qu'une valeur relative.» (R. BULTMANN, «La théologie libérale et le récent mouvement théologique» (1924), in : *Foi et compréhension*, t. 1, trad. A. Malet, Paris, Seuil, 1970, p. 11).

³¹ W. HERRMANN, *ibid.*, p. 258 : «[...] der Ertrag einer solchen Forschung wird immer äusserst gering sein und bleibt problematisch. Für das Leben des Glaubens kommt er direkt nicht in Betracht. Wir suchen hier aber den geschichtlichen Christus, der für den Christen der unzerstörbare Grund seines Glaubens ist.»

principal apport de la critique historique consiste précisément à rappeler à la théologie et aux croyants qu'elle n'est *pas à même* de fournir les bases de la foi. Toutefois, dans son article de 1892, il précise que «le travail historique peut néanmoins conduire à des résultats que la foi, en tant qu'elle se nourrit de la tradition, ne peut ignorer»³². À quels «résultats» Herrmann pense-t-il ? On peut regretter le fait qu'il reste flou et ne donne pas d'exemple précis.

Je termine cette brève présentation de l'article de Herrmann de 1892 en mentionnant un point que contredira Pannenberg dès les premières pages de son *Esquisse d'une christologie*, à savoir l'idée, défendue par Kähler comme par Herrmann, qu'il est impossible de remonter au-delà du Christ des évangiles en vue de fonder la foi sur un fait historique «pur»³³. Herrmann écrit :

Un Christ situé en-deça du témoignage néotestamentaire ne peut pas fonder la foi. Mais le Christ tel qu'il est présenté par ce témoignage ne peut pas non plus représenter un tel fondement. Il relève en effet du contenu de la foi confessante et dès lors il ne représente pas ce sur quoi la foi peut en venir à une telle confession.³⁴

Ce n'est donc pas seulement la critique historique et sa prétention à retrouver l'événement historique au-delà du témoignage biblique confessant qui fait l'objet de la critique de Herrmann, c'est aussi toute doctrine de l'inspiration littérale qui, en absolutisant le texte, l'idolâtre, détourne le texte biblique de sa fonction de «serviteur» pour en faire un «seigneur»³⁵. Herrmann approuve une fois encore Martin Kähler lorsque ce dernier affirme : «nous ne croyons pas au Christ à cause de la Bible, nous croyons à la Bible à cause du Christ.»³⁶

Pour Herrmann, ce qui fonde la foi, ce qui «sauve», ce n'est pas un énoncé ou une série d'énoncés dogmatique(s), un texte, même inspiré, ou un fait historique garanti et confirmé, ne serait-ce que provisoirement, par la recherche

³² *Ibid.*, p. 252: «[...] sie [i.e. la critique historique], richtig gebraucht, dem Glauben falsche Stützen hinwegnimmt. [...] die historische Arbeit [kann] doch auch zu Resultaten führen, die der Glaube, der sich an der Überlieferung nährt, nicht unbeachtet lassen kann.»

³³ Selon W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefoghe, Paris, Cerf, 1971, p. 18, il est «possible de remonter par-delà le kérygme apostolique au Jésus historique. Possible, mais nécessaire aussi.»

³⁴ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 252-253: «Ein hinter der neutestamentlichen Überlieferung hervorgeholter Christus kann den Glauben nicht begründen. Aber der Christus, den diese Überlieferung selbst darbietet, kann doch nun auch nicht den Grund des Glaubens abgeben. Er ist Inhalt des Glaubensbekenntnisses und eben deshalb ist er nicht das, worauf gegründet der Glaube zu einem solchen Bekenntnis erwachsen kann.»

³⁵ En faisant des textes néotestamentaires autant de «seigneurs» («zu Herren»), on n'évite pas l'idolâtrie : «[...] [man] wird dem nicht gehorsam, der allein sein Herr sein soll. Vor diesem falschen Gehorsam gegen Berichte und Lehren der Apostel werden wir bewahrt, wenn wir dem Gott, der uns gerufen hat, indem er das Verlangen nach ihm weckte, die Treue halten und nichts weiter suchen als ihn.» (*ibid.*, p. 258)

³⁶ *Ibid.*, p. 262, n. 1. M. KÄHLER, *op. cit.*, Munich, Kaiser, 1956², p. 52 (il s'agit là en fait d'une phrase prononcée par Heinrich Hoffmann à Halle dans une prédication, comme Kähler l'indique en note).

historique moderne, mais l'impact de la «vie intérieure» ou «personnelle» de Jésus en tant que cette vie intérieure reflète la vie même de Dieu. Herrmann parle de la «personnalité» de Jésus comme d'un reflet ou d'un portrait («*Abbild*») de la vie divine elle-même³⁷. Assurément, selon Herrmann, le témoignage néotestamentaire nous présente cette personnalité et nous permet de faire l'expérience de cette «vie intérieure», mais faire de ce témoignage la cause pure et simple de cette expérience serait erroné. Notre obéissance doit s'orienter non pas vers le texte biblique en tant que tel, mais dans la direction de la réalité vers laquelle ce texte lui-même pointe. «Notre obéissance doit aller au Christ historique (*geschichtlich*) qui nous dévoile Dieu.»³⁸ Le Christ comme sujet, comme personnalité, constitue à la fois le fondement, l'objet et le contenu de la foi³⁹. Jésus s'est présenté comme un être humain, sans discourir sur son «incarnation» et sa «divinité», et la théologie protestante moderne doit faire de même⁴⁰. Le «Christ historique», comme objet de la foi qui représente «la naissance à une nouvelle vie», «doit avoir une réalité dont les non-croyants ne peuvent absolument rien voir.»⁴¹ Là où une certaine théologie libérale se méfie de toute autorité et de toute obéissance, Herrmann, en théologien moderne, non sans une certaine sensibilité libérale assurément, mais sans non plus s'identifier simplement au libéralisme théologique «éclairé», souligne la nécessité de trouver le véritable objet de l'*obéissance* chrétienne, car l'obéissance demeure une dimension inéluctable de la foi⁴². L'approche proposée par Herrmann est la seule à même d'éviter le pervers jeu de miroirs entre un christianisme parfaitement éclairé, qui s'imagine pouvoir renoncer à toute notion d'autorité et d'obéissance, et un christianisme conservateur, traditionnel qui s'efforce comme il se peut de maintenir l'ancienne doctrine de l'inspiration littérale de la Bible ou qui élève la tradition doctrinale à un niveau ultime de normativité. Ce christianisme conservateur, on le sait bien, se maintient en vie avant tout en

³⁷ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 259-260.

³⁸ *Ibid.*, p. 260 : «Dem geschichtlichen Christus, der uns Gott offenbart, gilt unser Gehorsam.»

³⁹ *Ibid.*, p. 263 : «Also ist in der That der Christus, dessen persönliches Leben wir vor Augen haben müssen, Grund und Inhalt des Glaubens.»

⁴⁰ W. HERRMANN, «Der Streitpunkt in betreff des Glaubens», in: *Beweis des Glaubens*, 25 (1889), p. 373.

⁴¹ W. HERRMANN, *art. cit.*, p. 263 : «Wenn der Glaube wirklich die Geburt zu einem neuen Leben ist, so muss das, was ihm offenbar wird, eine Wirklichkeit haben, von der der Nichtglaubende schlechterdings nichts sehen kann.»

⁴² Herrmann (*ibid.*, p. 259) écrit, à juste titre : «Il n'y a pas de foi correctement comprise sans obéissance envers une puissance qui se tient au-dessus d'elle, qui a quelque chose de continuellement nouveau à lui dire, et en laquelle elle peut se confier, alors qu'elle s'embrouille par elle-même. C'est seulement dans une telle obéissance que la foi a la force d'élever l'être humain toujours à nouveau vers un nouveau seuil de vie. Cette obéissance est due à Dieu seul.» [«Es giebt keinen rechtschaffenen Glauben ohne den Gehorsam gegen eine über ihm stehende Macht, die ihm fortwährend Neues zu sagen hat, und der er sich zuversichtlich anvertraut, wo er sich selbst nicht zurechtfindet. Nur in solchem Gehorsam hat der Glaube die Kraft, den Menschen immer wieder auf eine neue Lebensstufe zu heben. Dieser Gehorsam gebührt Gott allein.»]

s'opposant à son rival qui l'obnubile, le libéralisme débridé (c'est le cas de le dire). La réciproque n'est pas moins vraie : le libéralisme théologique vit de son opposition à l'orthodoxie ou aux néo-orthodoxies. Mais il est temps d'en venir à Wolfhart Pannenberg.

3. La reprise du débat avec Wolfhart Pannenberg

On remarque à quel point Pannenberg a profité de son étude de la théologie du XIX^e siècle finissant, et plus précisément du débat que je viens d'évoquer, lorsqu'on lit, dans son *Esquisse d'une christologie*, parue en 1964, que la «connaissance du Seigneur présent et vivant ne peut pas être acquise par l'expérience actuelle d'un commerce direct avec le Glorifié.»⁴³ Autrement dit, Pannenberg rejoint Herrmann pour qui le fondement de la foi et de la connaissance chrétienne ne peut être situé «à la droite du Père». Le Christ glorifié est objet d'espérance plutôt que fondement de la foi⁴⁴. Il va plus loin que Herrmann, car il distingue non pas, d'une part, entre «fait historique» à la source de productions doctrinales ultérieures et, d'autre part, ces productions théologiques, doctrinales ; il distingue pour sa part entre «ce qui s'est passé autrefois» et «de simples illusions»⁴⁵. Pannenberg rejoint Herrmann pour affirmer que le fondement de la foi chrétienne réside dans le Christ lui-même, et non dans tel ou tel énoncé, qu'il soit le produit de la réflexion critique et historique moderne ou de la tradition dogmatique ancienne ou récente⁴⁶. Mais sa proximité vis-à-vis de Herrmann s'arrête là. Pannenberg ne veut pas retomber «dans la subjectivité indémontrable des "professions de foi".»⁴⁷ Il ne veut pas de quelque «réalité» que ce soit «dont les non-croyants ne peuvent absolument rien voir»⁴⁸. Selon

⁴³ *Esquisse d'une christologie, op. cit.*, p. 23. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Mohn, 1964, p. 21: «Aber solches Wissen vom lebendig gegenwärtigen Herrn kann nicht durch unmittelbare heutige Erfahrung im Umgang mit dem Erhöhten gewonnen werden.» – On aurait presque attendu de Pannenberg qu'il reprenne, au lieu de «Umgang», le mot de «Verkehr» – nettement désuet, et déjà problématique du temps de Herrmann, à lire la réaction d'Albrecht Ritschl lorsqu'il prit connaissance du titre de l'ouvrage de Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, mais aussi la réaction d'un adversaire de Herrmann qui l'informait qu'il y a du «Verkehr» dans les gares mais pas dans la religion ; cf. W. HERRMANN dans son article sur «Der Streitpunkt in betreff des Glaubens», *art. cit.*, p. 369.

⁴⁴ *Esquisse d'une christologie, op. cit.*, p. 135: «L'expérience de la gloire du Seigneur ressuscité n'appartient pas au présent dans la célébration des mystères, comme l'affirmaient les gnostiques, mais elle est pour les chrétiens l'espérance de l'avenir.»

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 11: «Toute opinion christologique reste donc liée à un état déterminé de la recherche et elle est par principe sujette à révision. Elle se distingue de Jésus-Christ lui-même qui est la base de la foi chrétienne, mais qu'aucune formule théologique ne peut exprimer complètement.»

⁴⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁸ Cf. *supra*, n. 38.

lui, on «admet [...] aujourd'hui que la foi doit avoir "son appui sur le Jésus historique lui-même"» (Pannenberg cite ici Gerhard Ebeling)⁴⁹. La question se pose alors de «ce qui dans la vie et la prédication de Jésus est l'essentiel sur quoi repose la foi»; il est «indispensable» de «remonter, par-delà les textes du Nouveau Testament, à Jésus lui-même»; le Nouveau Testament n'est pas seulement un «témoignage», un «kérygme», un «texte de prédication», il est aussi une «source historique»⁵⁰. Et cette «source historique» nous renseigne sur le «Jésus d'autrefois», qui seul est le «fondement de la confession de notre foi» et le «fondement de notre foi»⁵¹. Contre Paul Althaus, mais également contre Herrmann et Kähler, qui concentraient l'essentiel de leur attention sur le «*geschichtliche Christus*», Pannenberg écrit: «ce qui intéresse la foi, c'est d'abord ce que Jésus fut.»⁵² Le point de départ de Pannenberg est on ne peut plus clair: la christologie commence par «l'interrogation sur l'homme Jésus; c'est seulement par cette voie qu'on peut s'enquérir de sa divinité.»⁵³ Pourquoi ce point de départ? Encore une fois, et non sans proximité avec Herrmann dans sa critique de Kähler et d'autres théologiens de son temps: afin d'éviter de fonder la foi sur une «illusion» où nos questions, nos désirs, nos rêves auraient été projetés sur une figure imaginaire⁵⁴. Voilà qui permet de mieux comprendre la décision de Pannenberg de découpler la christologie de la sotériologie et de fonder la sotériologie sur l'étude du Jésus de l'histoire, une étude qui, loin de concerner des *bruta facta*, recèle déjà en son sein des éléments de sotériologie⁵⁵. L'option d'un point de départ «par le bas» était audacieuse, en 1964, alors que Bultmann et Barth étaient encore tous deux (mais plus pour longtemps) les deux principales références théologiques du moment, du moins en théologie protestante. Barth, d'ailleurs, perçut l'ouvrage de Pannenberg comme une «grave rechute», une rechute «réactionnaire» vers une manière d'envisager la christologie qu'il espérait révolue. La prise de position de Pannenberg contre Kähler dès le début de son *Esquisse d'une christologie* lui laissait présager le pire, comme il l'écrivit, avec sa franchise coutumière, à Pannenberg, qui fut

⁴⁹ *Esquisse d'une christologie, op. cit.*, p. 19.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

⁵¹ *Ibid.*, p. 23: «Mais il est clair dès maintenant que si l'on veut parler de Jésus comme fondement de la confession de foi dont il est l'objet, comme fondement de notre foi en lui, il ne peut s'agir que du Jésus d'autrefois.»

⁵² *Ibid.*, p. 24.

⁵³ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 50: «Jésus n'a de signification "pour nous" que dans la mesure où cette signification s'attache à lui-même, à son histoire et à la personnalité que révèle cette histoire. C'est seulement s'il est possible de le montrer que nous pouvons être certains de ne pas nous contenter d'attacher à sa personne nos questions, nos désirs et nos idées.»

⁵⁵ *Ibid.*, p. 50-51: «Le danger est [...] que la christologie soit *construite* à partir de la préoccupation sotériologique.» *Ibid.*, p. 49. «[...] la christologie doit partir du Jésus d'autrefois, et non de sa signification pour nous, telle que par exemple nous la présente directement la prédication.»

heurté et se sentit incompris. Ce dernier répondit à Barth, six mois plus tard (!), que les continuités entre eux étaient bien plus grandes que Barth ne l'imaginait⁵⁶.

Bien entendu, on peut se demander si Pannenberg est bel et bien parvenu à se débarrasser de toute motivation de type sotériologique au moment de prôner l'autonomisation et la priorité de la «christologie» par rapport à la sotériologie⁵⁷. Est-il si aisé de découpler les deux ? Ne doit-on pas nécessairement tenir compte de la «sotériologie» lorsqu'on parle de «christologie» ? Peut-on parler d'une prééminence de celle-ci par rapport à celle-là ? La tentative, chez Pannenberg, de refuser toute pétition de principe de type théologique, dogmatique ou sotériologique, au moment d'étudier la christologie, est-elle réalisable ?

Le fossé qui existe entre les perspectives théologiques de Herrmann, Kähler, Barth et Bultmann, d'un côté, et de Pannenberg de l'autre, sur la thématique qui nous intéresse a évidemment tout à voir avec leurs manières respectives d'envisager l'histoire. Pour les uns, on peut parler de l'histoire à plusieurs niveaux : il y a la recherche historique et ses résultats, mais il y a aussi l'histoire vivante, comme on l'a vu. Pannenberg, qui est nettement moins marqué par la philosophie de Kierkegaard que par celle de Hegel, refuse cette distinction pour affirmer qu'il n'y a *qu'une seule* histoire. Pannenberg avait bien vu ce fossé, qu'il signalait dans sa lettre à Barth :

Ma position divergente concernant le sens de la critique historique de l'Écriture pour la théologie (malgré certains rétrécissements dans la vision du monde de la part de la méthode historique moderne) constitue vraisemblablement le signal le plus net de la modification du climat intellectuel vis-à-vis de votre propre réflexion christologique.⁵⁸

⁵⁶ K. BARTH, *Briefe 1961-1968*, éd. par J. Fangmeier et H. Stoevesandt, Zurich, TVZ, 1975, p. 281 : «Aber auch in Ihrem Entwurf vermag ich es noch nicht wahrzunehmen, meine vielmehr, es in ihm bei aller Originalität, in der Sie ihn gewagt und ausgeführt haben, mit einem schweren Rückfall in eine Denkweise zu tun zu haben, die ich als der Sache nicht angemessen für überwunden halten muss und der ich mich nicht wieder anschliessen kann. Mein Eindruck beim Lesen Ihres Buches begann gleich mit einem Erschrecken, als ich Sie schon auf der ersten Seite mit einer Ablehnung von M. Kähler beschäftigt sah, die mich ahnen liess, dass auch Sie – und Sie nun noch in besonderer Entschlossenheit und Zuspitzung auf einen “historisch” ausfindig zu machenden Jesus – den Weg “von unten nach oben” einzuschlagen gedächten.» Pannenberg répondit (*ibid.*, p. 563) : «Dass ich mich ganz verstanden gefühlt hätte, darf ich freilich nicht sagen. Und ich habe das schmerzlich empfunden.»

⁵⁷ *Esquisse d'une christologie*, *op. cit.*, p. 50 : «[...] l'étude de Jésus lui-même, de sa personne, de cette personne qui a vécu jadis sur la terre au temps de l'empereur Tibère, doit précéder [«vorgeordnet bleiben»] toutes les questions concernant sa signification, toute sotériologie. La sotériologie doit découler de la christologie, ce ne doit pas être l'inverse. Sinon, la foi même dans le salut perd toute sa base.»

⁵⁸ Lettre à K. Barth du 9 mai 1965, in : K. BARTH, *Briefe 1961-1968*, *op. cit.*, p. 564 : «Meine andere Stellung zur Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die Theologie (trotz mancher weltanschaulicher Verengungen der neuzeitlichen historischen Methode) ist wohl auch das hervorstechende Kennzeichen für den Wandel des geistigen Klimas gegenüber Ihrer eigenen christologischen Arbeit.»

Et c'est ici que le tournant effectué par Pannenberg dès la fin des années 1950, un tournant qu'il a déployé de manière très cohérente jusque dans le dernier tome de sa *Théologie systématique*, porte ses fruits⁵⁹. Là où certains théologiens modernes sont un peu embarrassés par l'événement de la résurrection et refusent d'en parler comme d'un événement «historique», même si certains, comme Barth, ajoutent que cet événement «s'est réellement passé», Pannenberg se fonde sur le grand renversement qu'il opère en postulant la priorité de l'avenir et de la fin :

[C]'est toujours l'avenir qui décide de ce qu'est une chose. L'être d'un homme, ou d'une situation, ou même celui du monde en général, ne peut pas encore se reconnaître d'après ce qu'on en peut voir maintenant. C'est seulement l'avenir qui en décidera.⁶⁰

Il ne peut dès lors suivre Herrmann, pour qui seul le Jésus terrestre, et non le Christ ressuscité et exalté, fonde la foi. Selon Pannenberg, c'est l'événement de la résurrection qui fonde non seulement la divinité de Jésus – y compris rétroactivement, et pas seulement au seul niveau noétique, donc de ce que peut connaître l'être humain, mais ontologiquement –, mais aussi la foi en lui⁶¹. Et cet événement, à savoir la résurrection, n'est pas seulement accessible à la foi, au-delà de la recherche historique. En effet, écrit-il en dialogue critique avec Paul Althaus,

[S]i l'histoire se déclare hors d'état de dire ce qui s'est 'vraiment' passé à Pâques, la foi l'est encore davantage ; car la foi ne peut rien transmettre sur les événements du passé, qui serait inaccessible à l'historien. Ce qui est contestable dans l'argumentation d'Althaus n'est pas seulement l'affirmation que la résurrection de Jésus ne peut être un fait historique, c'est aussi l'idée que la foi doit demeurer un risque. Cette idée est très répandue dans la théologie contemporaine.⁶²

Pannenberg n'a que faire de tout l'héritage dialectique, qui concevait la foi non seulement comme une «reconnaissance» et une «confiance», mais aussi comme une «audace» (*Wagnis*). Selon lui, la foi a besoin d'un fondement «aussi sûr que possible»⁶³. Ce fondement n'est pas simplement «Dieu», mais

⁵⁹ Sur la cohérence de la pensée de Pannenberg, cf. D. MÜLLER, «Pannenberg en pleine maîtrise. Un regard rétroactif, constructif et critique», *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 259 (2010), p. 108.

⁶⁰ *Esquisse d'une christologie*, op. cit., p. 163. Ou encore, *ibid.*, p. 207 : «C'est seulement l'avenir qui d'après la conception biblique décide de l'être des choses. Ce qu'elles sont se détermine par ce qu'elles deviennent. La création part donc de la fin, de l'ultime avenir.»

⁶¹ Pannenberg l'a bien vu (*ibid.*, p. 165) : Wilhelm Herrmann «ne voulait admettre comme fondement de la foi que la personne du Jésus terrestre» *Ibid.*, p. 128 : «Par sa résurrection au contraire, non seulement pour notre connaissance mais aussi selon la réalité, il est déterminé que Jésus est, que, rétroactivement, il était déjà auparavant, un avec Dieu.»

⁶² *Ibid.*, p. 129.

⁶³ *Ibid.*, p. 130; *Grundzüge der Christologie*, op. cit., p. 108 : «Der Grund des Glaubens muss so sicher wie möglich sein.»

bien Dieu dans l'histoire, et donc Dieu médiatisé non seulement dans l'agir de Dieu envers le monde mais également dans la reconnaissance de cet agir par des êtres humains. On ne peut donc pas contourner l'épineux problème du rapport entre recherche historique critique et foi en se contentant, à la manière de Kähler et de Herrmann, de distinguer entre l'histoire que peut étudier l'enquête scientifique (*Historie*) et l'histoire «vivante» qui nous atteint dans notre contemporanéité (*Geschichte*). Il faut se tenir «prêt à examiner sans cesse les bases historiques de la foi et à réviser là où c'est nécessaire leurs présentations existantes.»⁶⁴ Pannenberg voit bien le caractère «très inhabituel» de ces affirmations; mais il est convaincu que, «loin de détruire, si peu que ce soit, l'assurance de la vérité de la foi, cela ne fait que la conforter»⁶⁵, car cela permet de distinguer «le caractère provisoire» du savoir historique et de la conscience chrétienne «en contraste avec l'avenir définitif de Dieu.»⁶⁶ Nous discernons ici comment la théologie de Pannenberg, si décidément orientée vers la futurité de la fin, lui permet de penser l'ancien problème du rapport entre histoire et foi de manière fructueuse. Si «c'est toujours l'avenir qui décide de ce qu'est une chose», comme il l'a souvent répété depuis les années 1960, alors le caractère provisoire, fragmentaire et relatif, non seulement de l'histoire mais aussi de la «conscience chrétienne» doit être reconnu, au lieu de revenir «au dogmatisme de prétentions absolues à la vérité»⁶⁷. Pannenberg admet donc une certaine validité à la distinction proposée par Herrmann entre «fondement de la foi» (*Grund des Glaubens*) et «pensées de la foi» (*Glaubensgedanken*). Mais là où Herrmann était convaincu du fait que l'exégèse moderne n'atteint pas l'objet de la foi et ne fournit jamais son fondement à la foi, Pannenberg, lui, exprime une confiance impressionnante à l'endroit du travail historique :

[...] la confiance en Dieu des chrétiens devrait leur donner l'assurance tranquille qu'aucune critique historique ne peut détruire la vérité de la révélation de Dieu et que, tout au contraire, c'est aussi des résultats de l'exégèse critique et de la reconstruction de l'histoire de Jésus que doit surgir (*hervortreten muss*) sans cesse la vérité de la révélation de Dieu, si celle-ci s'est bien faite effectivement événement dans l'histoire de Jésus.⁶⁸

L'affirmation, on le voit, est forte : la «vérité de la révélation de Dieu» passe par l'étude historique, par l'enquête sur le Jésus de l'histoire. C'est un tout autre «son de cloche» qui résonne ici, par rapport à la théologie dominante des années

⁶⁴ W. PANNENBERG, *Théologie systématique*, t. 3, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 211.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 211 (trad. modifiée; ajout du mot «aussi»). *Systematische Theologie*, t. 3, p. 176: «Und was den Gegenstand des Glaubens selbst betrifft, so sollte das Gottvertrauen der Christen die ruhige Zuversicht begründen, dass keine historische Kritik die Wahrheit der Offenbarung Gottes zerstören kann, dass vielmehr gerade auch aus den Ergebnissen kritischer Exegese und Rekonstruktion der Geschichte Jesu die Wahrheit der Offenbarung Gottes immer wieder hervortreten muss, wenn sie denn wirklich in der

1920-1960, comme aussi par rapport à la théologie protestante qui précéda la Première Guerre mondiale. Si Pannenberg a raison de penser, comme Herrmann et Kähler l'affirmaient un siècle avant lui, qu'aucune critique historique ne peut détruire la vérité de la révélation de Dieu, ne va-t-il trop loin dans ce qu'il accorde, positivement, à «l'exégèse critique» et à la «reconstruction» historique ? Est-il juste, en effet, de penser que «c'est aussi des résultats de l'exégèse critique et de la reconstruction de l'histoire de Jésus que doit surgir sans cesse la vérité de la révélation de Dieu» ? Autant la focalisation de Herrmann sur la vie intérieure ou personnelle de Jésus était problématique, autant la perspective de Pannenberg peut sembler trop drastique – malgré l'usage du mot «aussi» qui admet la présence d'autres facteurs ou médiations de «la vérité de la révélation de Dieu» – concernant la source d'où «doit» «surgir» la révélation de Dieu. Hans-Georg Geyer avait déjà signalé ce problème lorsqu'il affirmait qu'avec Pannenberg, «il semble que la révélation passée, étant donné que le kérygme est interprété comme un compte-rendu (*Bericht*), est réduite à un événement historique du passé auquel on n'accède que par la recherche historique.»⁶⁹ Comment est-ce que «la vérité de la révélation de Dieu» peut surgir d'un travail qui se veut scientifique précisément en refusant de présupposer ou d'admettre quelque agir divin que ce soit, et donc en se limitant, au mieux, aux représentations humaines d'un éventuel agir divin ? Je dirais plutôt que, loin de «surgir» «aussi» du travail historique et de ses résultats, les *contours* de cette «vérité» deviennent plus nets au fil de la recherche critique. Mon propos n'a évidemment rien à voir avec un bannissement de l'exégèse critique, qui est et reste incontournable pour la théologie aujourd'hui. Mais le surgissement de la vérité de la révélation, si elle peut effectivement *coïncider* avec l'enquête historique (étant donné que cette vérité advient *ubi et quando visum est Deo*, «où et quand il plaît à Dieu»), ne *dépend* pas de cette enquête. Sinon, les chercheurs historiens, et ici je reprends une observation faite par Kähler et Herrmann⁷⁰, et principalement les spécialistes de l'exégèse biblique, occidentaux avant tout, seraient les personnes les mieux à même de discerner ce «surgissement» de la

Geschichte Jesu Ereignis geworden ist.» La traduction française, en omettant de traduire le mot «auch» («dass vielmehr gerade *auch*»), radicalise et réduit de manière indue le propos de Pannenberg. Certains seront tentés de dire, en lien avec ces affirmations, que si la science historique trouve un jour le tombeau et les ossements de Jésus, alors la foi chrétienne serait définitivement invalidée. Cette thèse repose sur plusieurs problèmes concernant l'interprétation de la résurrection (qui, même si elle est résurrection de la chair, n'est pas réductible à la réanimation et au retour à la vie d'un cadavre), mais aussi concernant la question qui nous occupe dans le présent article, à savoir celle du «fondement de la foi».

⁶⁹ H.-G. GEYER, «Geschichte als theologisches Problem. Bemerkungen zu W. Pannenburgs Geschichtstheologie» (1962), repris dans : ID., *Andenken. Theologische Aufsätze*, éd. par H. T. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies et J. Seim, Tübingen, Mohr, 2003, p. 49-50.

⁷⁰ Cf. *supra*, n. 24.

vérité de la révélation, ce qui reviendrait à formuler une vision élitare, voire gnostique, de la reconnaissance de la vérité de la révélation.

En revanche, Pannenberg a tout à fait raison quand il affirme que la distinction chère à Herrmann entre «fondement» et «pensées» de la foi» sépare ce qui ne doit être que distingué. A-t-on accès au «fondement» de la foi tout à fait indépendamment des «pensées de la foi», comme Herrmann l'imaginait ?⁷¹

4. Conclusion

Plutôt que d'affirmer que le Jésus historique pré-pascal, la «vie intérieure» ou la «personnalité» de Jésus, ou alors le Christ ressuscité ou exalté, représente le fondement de la foi, il est peut-être plus avisé d'envisager une pluralité de formes et d'expressions que peut prendre l'unique fondement de la foi chrétienne, à savoir la promesse de Dieu telle qu'elle s'est manifestée et réalisée en Jésus, le Christ, et donc Jésus sous ses diverses facettes, qui ne l'épuisent jamais, de Seigneur (*kurios*), de Messie (*christos*) crucifié et ressuscité, d'enseignant et de maître de sagesse (*rabbi*). La réflexion contemporaine sur la question du fondement, du contenu et de l'objet de la foi devrait, en outre, être plus explicitement trinitaire, dans son élaboration, que cela n'était le cas à la fin du XIX^e siècle avec Herrmann et Kähler⁷². S'il y a rencontre,

⁷¹ *Théologie systématique*, t. 3, *op. cit.*, p. 214: «[...] il faut affirmer que nous ne pouvons saisir le fondement de la foi, la personne et l'histoire de Jésus que toujours à travers une présentation déterminée, donc dans le milieu de pensées de la foi.» Ici, la critique de Pannenberg rappelle celle, proposée par George A. Lindbeck dans *La nature de la doctrine*, d'une certaine interprétation moderne de Schleiermacher qui ne tient pas suffisamment compte du fait qu'il n'y a pas d'expérience première, pure de toute médiation doctrinale, linguistique ou culturelle (G. A. LINDBECK, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, trad. M. Hébert, Paris, Van Dieren, 2002, p. 16, 35-36, 41 et 45-46).

⁷² Je rejoins ici Wilfried Härle, qui écrit, dans un ouvrage important pour la thématique qui m'occupe : «Das schliesst nicht aus, sondern gerade ein, dass emphatisch von Gott als dem Grund, Ursprung und Garanten aller Wahrheit gesprochen werden kann und muss, wobei in dieser Rede die trinitarische Struktur nicht ausser Acht gelassen werden darf, wenn es nicht zu Unterbestimmungen kommen soll.» (W. HÄRLE, «Das christliche Verständnis von Wahrheit und Gewissheit aus reformatorischer Sicht», in: E. HERMS et L. ŽAK (éds), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck/Lateran University Press, 2008, p. 199) Christoph Schwöbel va dans le même sens, en interprétant Luther : «Der Glaube wird ermöglicht durch Gottes trinitarische Selbsthingabe an uns, sodass Gottes Sich-geben im Glauben die menschliche Handlungsfähigkeit wiederherstellt.» (CHR. SCHWÖBEL, «Offenbarung, Glaube und Gewissheit in der reformatorischen Theologie», in: *ibid.*, p. 230). Le partenaire catholique-romain dans ce dialogue œcuménique abonde dans le même sens : L. ŽAK, «Protokoll der Diskussion», in: *ibid.*, p. 587: «Ohne die offenbarende Handlung des dreieinigen Gottes, die sowohl den Glauben als auch die Kirche erschafft, kann der Mensch nicht erkennen, wer dieser Jesus von Nazareth ist.»

aujourd'hui encore, avec ce que Herrmann appelait la «personnalité» de Jésus, peut-on passer sous silence l'action de l'Esprit dans cette rencontre ? Mais de quel type de rencontre s'agit-il ? D'une rencontre immédiatement donnée, y compris aux sens ? La théologie devrait tenir compte, bien plus que ce n'était le cas alors, bien plus aussi que ce n'est le cas dans l'œuvre de Pannenberg, du *voilement* de Dieu dans son dévoilement. En articulant ensemble le voilement et le dévoilement, la réflexion théologique pourra entrer en dialogue avec l'exégèse historique et critique, avec la science historique moderne, sans la craindre, sans se sentir menacée par elle, tout en maintenant l'acte de foi qui discerne ce que cette science, à elle seule, ne discerne pas et ne peut, de par ses propres *a priori* méthodologiques, discerner. Or ce que la foi discerne, ce qu'elle reconnaît, ce n'est pas simplement, directement, immédiatement, l'acte d'auto-dévoilement de Dieu, mais cet acte précisément dans son voilement, dans la «pâte humaine» d'événements historiques contingents – cela, Pannenberg le met bien en évidence. Mais ces événements historiques, et les travaux historiques concernant ces événements, ne recèlent pas en eux-mêmes la capacité de faire «survenir» la «vérité de la révélation». Voilà selon moi ce que Pannenberg n'affirme pas suffisamment, sans doute par méfiance vis-à-vis du fidéisme, par souci de défendre la rationalité de la foi, mais gommant ce faisant l'audace, l'inéluctable risque de la foi.