



Nature et propos de la théologie systématique selon W. Pannenberg

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. Nature et propos de la théologie systématique selon W. Pannenberg. Revue Thomiste, 2018, 118, p. 45-73. hal-02521721

HAL Id: hal-02521721

<https://hal.science/hal-02521721>

Submitted on 27 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nature et propos de la théologie systématique selon W. Pannenberg

AU SEUIL DE SA *Théologie systématique*, Wolfhart Pannenberg consacre son premier chapitre à élucider la nature et le propos de la démarche théologique qu'il entend déployer dans cet ouvrage¹. Il s'agit d'une approche programmatique concernant la théologie dogmatique elle-même : que doit-elle viser et à quelles conditions peut-elle y parvenir ?

Au milieu du XIII^e siècle, les théologiens se divisaient quant au contenu des questions liminaires de leurs commentaires des *Sentences* ou de leurs sommes. Les uns, comme Bonaventure dans le prologue de son *Commentaire des Sentences*, choisissaient de traiter de la discipline théologique telle qu'eux-mêmes, à la suite du Lombard, allaient la mettre en œuvre. D'autres, comme Thomas d'Aquin, préféraient étudier d'un point de vue formel la nature de l'objet de la théologie, à savoir la doctrine révélée ou *sacra doctrina*, avant d'en exposer la matière dans le corps de leur ouvrage. En bref, de quoi convient-il de parler en entrant en théologie : de la théologie ou de la Parole de Dieu ?

Pannenberg choisit la première perspective. Il y entre d'autant plus résolument que, d'après le cœur de sa thèse, la Parole de Dieu — qu'il appelle plus sobrement « révélation » ou « doctrine chrétienne », par distinction d'avec la théologie ou dogmatique, — ne saurait s'imposer comme vraie et autorisée *a priori*, antérieurement à l'étude de son contenu, mais qu'elle a besoin d'une vérification ou confirmation que seule peut lui apporter la théologie. C'est la tâche de toute la dogmatique, et non de la seule théologie fondamentale, de prouver la vérité de la Révélation. Si théologie fondamentale il doit y avoir, elle se réduit à ce seul chapitre liminaire qui vise non à fonder la légitimité ou validité de la doctrine chrétienne préalablement à son étude, mais à assigner à la

1. Wolfhart PANNENBERG, *Théologie systématique*, I, Traduit sous la direction de Olivier Riaudel, « Cogitatio fidei, 268 », Paris, Cerf, 2008 [abrégé : TS I], chapitre I, « La vérité de la doctrine chrétienne, sujet de la théologie systématique », p. 11-84.

dogmatique son « sujet » spécifique qui est justement la probation ou défense de la vérité de la Révélation.

Après avoir suivi pas à pas la démonstration de Pannenberg sur la tâche propre qu'il assigne à la théologie, nous terminerons par quelques brèves observations.

1. Théologie

Un mot ambigu

Pannenberg construit la première section du chapitre sur la base d'une acception paradoxale du mot « théologie » qu'il élabore lui-même : tout en revendiquant par son essence même une autorité divine, la théologie reste concrètement un discours humain.

D'une part, le concept de théologie impliquerait par lui-même, dès son origine chez Platon et Aristote puis chez les premiers auteurs chrétiens qui l'ont employé, le lien avec une révélation divine², puisqu'il désignerait non pas n'importe quel discours sur le divin, mais une

2. Sans qu'il y ait place ici pour une discussion d'érudition historique, l'affirmation de Pannenberg selon laquelle le lien avec une révélation divine est constitutif de la notion de théologie nous paraît non seulement arbitraire mais inexact. Aucun des textes auxquels il renvoie, tant chez Platon et Aristote que Clément d'Alexandrie, n'établit cette connexion. Dans la *République* (379 a 5 et s.), première attestation connue du mot « théologie », Platon n'attribue aucune origine divine aux récits mythologiques des poètes, qu'il passe ensuite sévèrement au crible de la critique rationnelle et entend proscrire de l'éducation de la jeunesse. La « philosophie théologique » (θεολογική φιλοσοφία) ou partie « théologique » de la philosophie selon Aristote dans la *Métaphysique* (E, 1, 1026 a 13-19) ne relève aucunement d'une révélation ou inspiration divine, mais bien de la quête humaine et rationnelle du vrai lorsque celle-ci aborde le réel divin (τὸ θεῖον). Quant à Clément d'Alexandrie, dans le premier livre des *Stromates* (I, 13, 57, 6), il oppose « l'histoire mythologique de Dionysos (οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας) » à la « théologie du Verbe éternel (τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος αἰθεολογίας) » non selon leur origine révélée ou non, mais selon l'objectivité véridique de celle-ci, que les philosophes n'ont pu rejoindre que de façon éparse, et le caractère fictif de celle-là, laissée aux seuls poètes. Dans toute l'Antiquité, païenne autant que chrétienne, le mot « théologie » ne s'éloigne jamais de son acception objective : un discours sur Dieu ou le divin, qu'il provienne de l'invention des poètes, de la recherche des philosophes, des législations nationales ou de l'enseignement dispensé par Dieu en son Verbe incarné. Encore au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin (*Summa theologiae* [abrégé : *Sum. theol.*], I^a, q. 1, a. 1, ad 2), loin de penser que le lien avec la Révélation soit « constitutif de la notion de théologie », distinguait « la théologie qui est une partie de la philosophie (*illa theologia quae pars philosophiae ponitur*) » de « la théologie qui relève de la doctrine sacrée (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*) », le même substantif *theologia* désignant objectivement la partie d'une discipline qui porte sur Dieu, qu'elle s'appuie sur la doctrine révélée ou sur la raison naturelle.

connaissance de Dieu dont la spécificité tient à ce qu'elle découle constitutivement d'une révélation par Dieu lui-même.

Le théologien est celui qui, inspiré par Dieu, proclame la vérité sur Dieu.

Le fait que la connaissance de Dieu soit rendue possible par Dieu lui-même, donc par révélation, est une des conditions fondamentales du concept de théologie³.

Le fait que la connaissance de Dieu a besoin d'une révélation divine est constitutif de la notion de théologie⁴.

L'idée de théologie ne saurait donc s'appliquer à une connaissance de Dieu purement humaine et naturelle, puisqu'elle est liée « de façon constitutive [...] à la révélation⁵ » et qu'il est impossible de « parler d'une connaissance de Dieu et d'une théologie qui n'émaneraient pas de Dieu lui-même, et qui ne procéderaient pas de l'action de son Esprit⁶ ». C'est donc par principe que la théologie revendique *a priori* son autorité divine, puisqu'elle n'existe comme théologie qu'en tant que « discours sur Dieu autorisé par Dieu lui-même ».

Mais d'autre part, la théologie « n'est qu'un discours purement humain⁷ ». Elle reste une production de l'homme, selon ses moyens humains, avec toutes ses limites humaines.

D'où l'ambiguïté fondamentale et problématique de l'idée de théologie : une connaissance humaine de Dieu qui revendique une autorité divine, un discours humain sur Dieu qui se prétend *a priori* d'origine divine.

Dans le concept de théologie est déjà présupposée la vérité du discours théologique, en tant que discours sur Dieu autorisé par Dieu lui-même. Un discours sur Dieu, argumenté à partir de l'homme, de ses besoins et de ses intérêts, et qui exprimerait les représentations humaines d'une réalité divine, ne serait pas de la théologie, mais simplement un produit de l'imagination humaine. Que le discours de l'homme sur Dieu ne se réduise pas à cela, qu'il puisse être au contraire, en tant que véritable discours « théologique », expression de la réalité divine, voilà qui n'est pas évident du tout. L'ambiguïté profonde de tout discours théologique consiste

3. TS I, p. 12.

4. *Ibid.*, p. 15.

5. *Ibid.*, p. 12.

6. *Ibid.*, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 19.

justement en ce qu'il n'est qu'un discours purement humain, qui alors ne serait plus vraiment « théologique »⁸.

C'est dans cette ambiguïté native du concept de théologie que Pannenberg établit toute la problématique de ce chapitre liminaire : comment le théologien va-t-il pouvoir rendre objectivement raison, *a posteriori*, de la certitude subjective qui est sienne *a priori* concernant la vérité divine sur laquelle il s'appuie ?

C'est à la dogmatique de rendre compte de cette ambiguïté de la théologie

L'enjeu premier de la théologie est justement de sonder la légitimité de cette revendication : comment la théologie parvient-elle à justifier sa prétention à parler de Dieu au nom de Dieu ?

Resurgit donc la question de savoir si la théologie parle de Dieu à juste titre et de quel droit elle le fait⁹.

Dans la diversité de ses concepts, la théologie peut se définir comme « l'ensemble des efforts de compréhension de la doctrine chrétienne ». Mais toutes les disciplines théologiques n'ont pas pour objet la « réalité de Dieu en tant que telle »¹⁰. Tant l'éthique que l'exégèse historico-critique ne s'intéressent pas à la valeur actuelle du contenu dogmatique de la théologie. C'est donc la théologie dogmatique qui hérite en propre de la tâche de traiter de la réalité de Dieu et plus particulièrement d'établir la vérité de son propre discours sur Dieu :

Parmi les disciplines de la théologie chrétienne, telle qu'elle est pratiquée actuellement à l'Université, toutes n'ont pas pour sujet la vérité du discours chrétien sur Dieu. [...] La question du discours sur Dieu et de sa vérité s'est donc entièrement déplacée sur la dogmatique¹¹.

Pour Pannenberg, c'est la tâche propre et première de la dogmatique que d'assurer, pour l'ensemble de la théologie chrétienne, la vérification de la prétention de la doctrine chrétienne à être vraie, à dire la vérité sur Dieu. Son objet propre consiste à devoir lever cette ambiguïté fondamentale du concept de « théologie » : comment un discours sur

8. TS I, p. 19.

9. *Ibid.*, p. 18.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 19.

Dieu qui prétend *a priori* être fondé sur l'autorité même de Dieu peut-il justifier cette prétention à provenir de Dieu et donc tout simplement à dire le vrai, à être vrai ?

Mais comment la dogmatique peut-elle défendre la vérité du discours chrétien sur Dieu ? Et le peut-elle ? Si elle le fait en effet, de quel droit cela se fait-il et comment¹² ?

Voici donc énoncée la thèse que Pannenberg, conformément au titre qu'il lui donne, va étayer en tout ce premier chapitre : « La vérité de la doctrine chrétienne, sujet de la théologie systématique. » Tout en revendiquant *a priori* la vérité divine de son discours sur Dieu, la théologie dogmatique a comme première tâche de rendre compte *a posteriori* de cette prétention. Alors que durant des siècles, les différentes théologies chrétiennes ont cru pouvoir présupposer cette certitude sans jamais en rendre vraiment compte, se contentant d'interpréter et déployer une vérité divine préalablement affirmée sans démonstration, il convient aujourd'hui d'assigner à la théologie dogmatique, comme sa responsabilité propre, la justification rationnelle de la prétention du discours chrétien à dire la vérité de Dieu.

2. Vérité du dogme

Le concept de dogme a servi d'instrument, dans la tradition chrétienne, pour « formuler la revendication de vérité de la doctrine chrétienne¹³ ». Or on y retrouve la même ambiguïté que pour le mot théologie : avec le dogme chrétien, il ne s'agit pas seulement de doctrines d'écoles, humaines et discutables, mais bien de « la révélation de Dieu¹⁴ » ; pourtant les « dogmes sont formulés et proclamés par des hommes : par l'Église et ses ministres¹⁵ ».

Se pose alors la même question qu'à propos du concept de théologie : comment légitimer cette revendication de vérité divine de la part d'un discours humain ? Peut-on appuyer cette vérité, comme on l'a longtemps cru, sur la notion de consensus ecclésial ?

12. *TS I*, p. 20.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

Le consensus n'est pas un critère suffisant de la vérité

Une erreur historique fut d'abord, avec Constantin et surtout Justinien, de recourir à l'autorité de l'État impérial (contrainte religieuse), afin d'obtenir un consensus par la force d'une réglementation juridique. Mais même en dehors de toute contrainte, le consensus lui-même suppose des éléments de garantie, tel que le magistère ecclésial ou la réception par le corps de l'Église, qui soulèvent eux-mêmes nombre de problèmes et ne suffisent pas à assurer la vérité divine, car le consensus, même ainsi garanti, peut n'être qu'affaire de convention, voire de « paresse¹⁶ » des hommes face à la nécessaire remise en cause de convictions trop rapidement tenues pour définitives. Le consensus ne pourra donc jamais suffire à garantir la vérité de la doctrine chrétienne.

~~Le~~ Un consensus effectif de l'Église [...] ne peut être en soi un critère suffisant de la vérité d'une doctrine de foi¹⁷.

Le consensus entre chrétiens ne peut donc être un critère de vérité suffisant, aussi important et désirable que puisse être le consensus œcuménique des chrétiens sous d'autres aspects¹⁸.

Certes, le consensus en matière de doctrine chrétienne ne se veut pas seulement consensus théorique entre personnes, mais consensus dans la conformité avec l'Évangile, avec la doctrine de l'Église primitive, avec la tradition doctrinale de l'Église (Vincent de Lérins). Mais se pose alors la question de la nécessaire instance d'interprétation, en particulier vis-à-vis de l'Écriture.

Les formulations dogmatiques sont toujours à réexaminer

Certes, il existe bien une « chose » de l'Écriture », avec une « vérité de la chose », mais celle-ci « n'est pas accessible sans interprétation et sans la relativité liée aux perspectives herméneutiques »¹⁹, même si l'interprétation présuppose toujours cette « chose » qui doit en rester la mesure. Le consensus ne saurait donc fournir une garantie préalable quant à la vérité des dogmes chrétiens. Car il repose lui-même sur une reconnaissance préalable de la chose de l'Écriture, reconnaissance elle-

16. *TS I*, p. 25.

17. *Ibid.*, p. 24.

18. *Ibid.*, p. 25.

19. *Ibid.*, p. 27.28.29.

même toujours provisoire et partielle qui ne rejoint pas adéquatement la « chose même » ni sa vérité.

Au fond, la vérité de la chose n'est jamais accessible de manière définitive. Certes, on peut la décrire, de façon approximative, comme l'agir de Dieu en Jésus de Nazareth, mais ces interprétations à travers Écritures, dogmes et confessions de foi ne sont que des résumés toujours provisoires et approximatifs, jamais définitifs.

La foi chrétienne professe depuis le début Jésus de Nazareth et l'action de Dieu en lui. Voilà le contenu des confessions et des dogmes de la chrétienté. En ce sens, confession et dogme sont des résumés du contenu central de l'Écriture. Mais ce n'est pas un tel résumé qui peut décrire *in extenso* la chose de l'Écriture, objet de la foi chrétienne. Cette chose n'est désignée que provisoirement par chaque énoncé qui la résume. Tant que l'interprétation de l'Écriture continue, les contours de sa chose ne sont pas encore définitivement déterminés²⁰.

Certes, Dieu se fait bien reconnaître, dès maintenant, par son action dans l'histoire, en particulier par son agir en Jésus de Nazareth, ce qui nous donne accès à une certaine connaissance ou reconnaissance de Dieu. Mais cette reconnaissance reste provisoire et toujours soumise à réinterprétation, car seule la révélation eschatologique et « définitive de Dieu, à la fin de l'histoire, [...] apportera la connaissance définitive du contenu et de la vérité de son agir en Jésus²¹ ». La reconnaissance de la « chose de l'Écriture » par la communauté croyante n'atteint donc pas encore sa vérité même, mais seulement une description approximative, un résumé constamment sujet à révision et réexamen. Certes, la prétention du dogme à énoncer le contenu de l'Écriture est à prendre au sérieux, mais elle ne dispense pas de devoir sans cesse réexaminer ces formules dogmatiques, car le processus d'interprétation de l'Écriture se poursuivra jusqu'à la fin de l'histoire.

Ce réexamen ou réajustement constant des formulations dogmatiques, tâche propre de la théologie dogmatique, ne vise donc pas seulement à interpréter le dogme, sur la base de la reconnaissance de sa prétention à exprimer valablement le contenu de l'Écriture, mais aussi et surtout à en interroger la validité, à en sonder la pertinence :

Herméneutique et examen du dogme constituent la tâche de la dogmatique. Celle-ci s'interroge sur la vérité du dogme, elle pose donc la

20. *TS I*, p. 28.

21. *Ibid.*, p. 29.

question suivante : les dogmes de l'Église sont-ils l'expression de la révélation de Dieu et sont-ils par conséquent des dogmes de Dieu lui-même²² ?

Loin de présupposer la validité pérenne des dogmes et de s'appuyer sur eux pour entrer dans une intelligence plus profonde de la Parole de Dieu, la dogmatique doit donc plus fondamentalement s'attacher, tout en les interprétant, à en examiner et relativiser la vérité, du fait de leur valeur toujours provisoire, appelée à être sans cesse dépassée.

3. La dogmatique comme théologie systématique

À travers un parcours historique des différentes figures prises par la théologie systématique au long des âges, Pannenberg veut montrer comment celle-ci doit se donner comme tâche non seulement le développement de la doctrine chrétienne mais surtout la défense et la probation de sa vérité.

Alors que les notions de « théologie » ou de « doctrine » désignaient d'abord « un enseignement autorisé par Dieu », le terme « dogmatique » s'appliqua à partir du XVII^e siècle à la discipline scientifique qui prend pour objet la globalité de la doctrine en tant que dogme. Elle eut d'abord pour tâche « la présentation sommaire et cohérente du contenu de l'enseignement de l'Écriture ou plutôt des articles de foi²³ ».

La dogmatique prit au XVIII^e siècle un autre nom, celui de « théologie systématique ». Ce terme désigne un propos qui n'est pas seulement de présentation exhaustive des données particulières de la foi, mais aussi de probation de la vérité de la doctrine par la « cohérence des énoncés doctrinaux chrétiens entre eux²⁴ ». Il s'agit bien de « vérifier leur vérité », de « confirmer » leur « revendication de vérité » en les mettant en relation les uns avec les autres. Elle ne se contente donc pas de présenter le contenu de la doctrine, mais elle prouve sa vérité en faisant ressortir « l'absence de contradiction et la compatibilité de tout ce qui est à reconnaître comme vrai »²⁵.

Cette systématisme remonte en fait à l'époque patristique (Origène) et parcourt les sommes de la théologie médiévale, avec leur revendication

22. *TS* I, p. 29-30.

23. *Ibid.*, p. 31.

24. *Ibid.*, p. 32.

25. *Ibid.*

du caractère scientifique de la théologie : « Prouver la compatibilité des énoncés de la doctrine chrétienne entre eux et avec les principes de la connaissance rationnelle²⁶. »

La scientificité de la dogmatique s'attache principalement à la mise en valeur de la cohérence et de l'unité systématique de la doctrine chrétienne, et à travers cette cohérence, elle vise la probation de la vérité de son contenu :

L'examen et la présentation systématiques de la doctrine chrétienne sont donc en lien étroit avec la spécificité scientifique qui fut, depuis la scolastique latine, revendiquée pour la dogmatique, c'est-à-dire pour la *theologia* par excellence [...]. Ils sont aussi liés à la question de la vérité du contenu présenté. De plus, dans l'examen et la présentation systématique est impliquée une compréhension tout à fait particulière de la vérité, à savoir de la *vérité comme cohérence*, comme accord parfait de tout ce qui est vrai. Par l'examen et la présentation du caractère cohérent de la doctrine chrétienne — dans la relation qu'entretiennent ses parties comme dans sa relation à d'autres savoirs —, la théologie systématique s'assure de la vérité de la doctrine chrétienne²⁷.

Or ce propos de vérification entre en tension, chez les mêmes auteurs et dans les mêmes œuvres (Thomas d'Aquin, Luther), avec d'autres conceptions « qui considèrent que la vérité de la doctrine chrétienne est établie d'emblée, avant toute vérification systématique, que ce soit par l'autorité de la révélation divine ou par le consensus ecclésial sur le contenu du dogme²⁸ ». Selon ce point de vue plus traditionnel, la rationalité de la dogmatique vise à expliciter et développer la vérité présupposée de la doctrine, non de la vérifier et prouver. Mais Thomas d'Aquin, malgré des présentations ultérieures qui en furent faites (allusion à la théologie comme « science des conclusions ») et malgré ce qu'il dit lui-même sur la vérité préalable des articles de foi, s'attache, à la suite d'Anselme, au « programme de reconstruction rationnelle de la vérité de la foi » :

Sa *Somme théologique* est un exemple qui montre bien que la présentation systématique de la doctrine chrétienne se trouve en tension avec l'acceptation de sa vérité comme une présupposition, déjà établie indépendamment de sa présentation²⁹.

26. TS I, p. 33.

27. *Ibid.*, p. 35-36.

28. *Ibid.*, p. 36.

29. *Ibid.*, p. 37.

Le propos spécifique et essentiel de la dogmatique, à travers la reconstruction systématique de la doctrine chrétienne, apparaît donc déjà comme celui d'une « justification » et mise à l'épreuve de sa vérité »³⁰. À cette « "vérification" théorique » doit certes s'ajouter conjointement une « vérification affective et pratique » (par la foi vécue), mais il s'agit toujours d'établir et fonder en raison la vérité de la doctrine chrétienne. Cette « vérification d'une vérité transmise³¹ » consiste à montrer que la doctrine, y compris dans ses dogmes, est vraie.

Ce processus de vérification qui est au cœur de la théologie contient « deux aspects qui ne sont pas complètement séparables » et « ne sont pas à prendre comme des alternatives »³² :

- d'une part l'appropriation et l'explication d'une vérité *présupposée*, c'est-à-dire donnée par la tradition de la doctrine chrétienne ;
- d'autre part l'approche critique sur cette tradition pour décider *a posteriori* de la validité de sa revendication de vérité.

Le premier aspect tient à ce que la « réalité véritable », comme les faits de manière générale, y compris dans le domaine naturel, *précède* toujours la reconstitution qui en est faite. De sorte que « la vérité est donnée préalablement à la compréhension subjective »³³. Mais le deuxième aspect tient à ce que la théologie a pour tâche propre « d'examiner des revendications de vérité », de sorte que c'est à travers le processus de reconnaissance et vérification de la doctrine « que se décide ce qui est déjà prédonné comme vrai »³⁴. De fait, la critique théologique parvient souvent à la conclusion que ce qui a pu être longtemps tenu comme vrai et conforme à la doctrine chrétienne apparaît finalement comme ne l'étant pas. Le processus théologique vise à passer de l'appropriation d'une vérité *présupposée* à la compréhension ou démonstration de cette même vérité comme *vérité*.

La difficulté propre à ce travail de vérification tient au fait que la vérité *présupposée* est une vérité divine, donc transcendante, qui n'est pas proportionnée aux instances humaines de vérification traditionnelles de la théologie que sont, du côté catholique, l'enseignement de l'Église ou, du côté protestant, l'Écriture. À cet égard, Pannenberg fait pleinement sienne la critique des Lumières contre la manière dont les théologiens

30. *TS I*, p. 37.

31. *ibid.*, p. 38.

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 39.

médiévaux comme les modernes, catholiques ou protestants, avaient cru pouvoir appuyer la préséance de la vérité divine sur des instances d'autorité (soit le magistère, soit l'Écriture évidente par elle-même), non de raison.

Cette critique des Lumières concernant l'Écriture et l'enseignement de l'Église a rendu impossible une présentation de la doctrine chrétienne qui prendrait comme base l'Écriture ou l'enseignement de l'Église — comme instance garantissant la révélation divine — de manière aussi insouciance que l'avait fait la théologie médiévale ou protestante³⁵.

La dogmatique n'était donc pas encore parvenue à fonder son propos de vérification de la vérité de la doctrine chrétienne, alors même qu'avec l'époque moderne s'étaient développés les « prolégomènes » à son propre travail.

4. Les « prolégomènes » à la dogmatique

À travers un parcours qui va de l'ancienne dogmatique protestante jusqu'à la théologie dialectique de Barth en passant par les théologies de l'expérience subjective de la foi (Schleiermacher), Pannenberg décrit les diverses tentatives, modernes et contemporaines de fondation *a priori* de la vérité de la doctrine chrétienne, — ce que la théologie protestante a appelé les « prolégomènes » à la dogmatique, et la catholique « théologie fondamentale ». Il qualifie finalement lui-même d'« échec » cette prétention d'établir *a priori* une garantie de la vérité de la doctrine chrétienne, préalablement à l'étude systématique et critique de son contenu.

L'ancienne théologie protestante croyait trouver ce fondement dans l'autorité intrinsèque de l'Écriture, grâce à l'objectivisme de l'inspiration littérale. L'Écriture, dans son contenu et sa vérité divine, est donnée préalablement à tout jugement humain, comme base inébranlable de toute explication théologique.

L'Écriture [est] le principe de la théologie, au sens où dans ses paroles sont donnés préalablement à l'interprétation, et garantis d'emblée, aussi bien le contenu de la doctrine chrétienne que sa vérité³⁶.

35. TS I, p. 41.

36. *Ibid.*, p. 49.

La vérité divine de l'Écriture [est] conçue comme une présupposition et non pas comme un objectif de la théologie³⁷.

Puis survint le modèle piétiste fondé sur la notion d'expérience subjective, à travers la foi personnelle du théologien et le témoignage intérieur de l'Esprit Saint. Cela aboutit à la position de Schleiermacher pour qui le critère de la vérité dogmatique se trouve dans la conscience de foi du théologien dont la doctrine ecclésiale se fait l'expression. « La conscience de foi subjective, liée en elle-même à une communauté de foi, dont elle est l'articulation individuelle, a pris la place du principe scripturaire³⁸. » Un tel principe de certitude reste totalement imperméable aux questionnements critiques concernant la vérité des témoignages scripturaux et de la doctrine ecclésiale transmise ; il les précède et ne se laisse pas juger par eux. Il s'agit bien là de « la fondation de la théologie, et surtout de la dogmatique, sur une certitude de foi, ou sur une expérience de foi préalable³⁹ ».

Barth a perçu les limites d'une telle position qui plaçait la garantie préalable des contenus de la foi et de la doctrine chrétienne dans la subjectivité d'une expérience singulière. En réaction, il crut pouvoir placer la justification de sa dogmatique dans « l'évidence inhérente à la parole de Dieu⁴⁰ », ce qui ne l'empêcha pas de rester « prisonnier [...] du subjectivisme de la foi⁴¹ ». Pannenberg fait à propos de Barth le même reproche qu'aux conceptions piétistes de l'expérience de conversion que ce dernier avait cru pouvoir surmonter :

Ce qui était fatal, c'était, en s'appuyant sur une telle expérience comme on l'avait fait le faisait autrefois avec la doctrine de l'inspiration, de vouloir assurer à nouveau la vérité de la doctrine chrétienne avant toute discussion détaillée de ses thèmes, moyennant une instance de garantie préalable⁴².

Le parcours historique, tel un cimetière de vaines tentatives d'« autoassurance⁴³ » de la vérité de la doctrine chrétienne, conduit alors à l'affirmation programmatique que Pannenberg développe dans la dernière section du chapitre : les théologiens, catholiques comme

37. *TS I*, p. 51.

38. *Ibid.*, p. 60.

39. *Ibid.*, p. 62.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*, p. 64.

42. *Ibid.*, p. 66.

43. *Ibid.*

protestants, ont jusqu'ici pensé pouvoir assurer *a priori* la vérité de la foi chrétienne, avant même de réfléchir sur ses contenus. Ils croyaient pour cela pouvoir s'appuyer :

- soit sur l'autorité doctrinale infaillible des ministres de l'Église (Magistère catholique),
- soit sur la doctrine de l'inspiration (ancienne théologie protestante),
- soit finalement par l'acte de foi comme expérience ou « risque » (Barth).

Toutes ces tentatives ont échoué et sont insoutenables, car elles s'enferment dans l'impasse du « subjectivisme croyant⁴⁴ ». L'expérience d'une certitude subjective *a priori* ne donne nulle part une certitude absolue et inconditionnelle, car le fait que toute certitude subjective n'est que partiellement valide fait partie de l'expérience humaine. Une certitude absolue indépendante de toute vérification et confirmation n'est possible que par l'action violente d'un engagement subjectif dans lequel le moi croyant s'établit comme lieu de vérité absolue, ce qui ruine toute prétention à une vérité universelle et fait le jeu des critiques athées de la religion.

Telle est donc la thèse que va finalement déployer Pannenberg : sans renoncer à la revendication de la vérité de la doctrine chrétienne, le théologien doit « renoncer à une garantie préalable de sa conscience de la vérité⁴⁵ ». Une telle garantie ou vérification de cette vérité, loin d'être acquise *a priori*, doit au contraire être la tâche et l'objet même de sa recherche.

5. La vérité de la doctrine chrétienne, sujet de la théologie systématique

Dans cette section terminale très dense, nuancée mais rigoureuse, Pannenberg expose en détail le cœur de sa thèse sur la nature et la tâche de la théologie.

Antithèse, thèse et nuances

En antithèse, Pannenberg rappelle d'abord la situation qui fut longtemps dominante, celle d'une dogmatique se déchargeant sur des

44. TS I, p. 67.

45. *Ibid.*

prolégomènes ou sur une théologie fondamentale du soin de prouver la vérité de la doctrine chrétienne :

La dogmatique chrétienne, surtout dans son histoire récente, a considéré la vérité de la doctrine chrétienne formellement, plus comme une présupposition que comme le sujet de sa recherche⁴⁶.

Pannenberg vise ici tant la dogmatique protestante et ses prolégomènes dogmatiques, où la question de la vérité de la doctrine chrétienne est posée de façon liminaire, dans le cadre d'une apologétique, avant toute discussion des thèmes de la dogmatique, que la théologie catholique, avec sa distinction entre théologie fondamentale, ayant pour tâche de corroborer la crédibilité de la Révélation, et théologie dogmatique, qui en développe le contenu.

L'affirmation de sa propre thèse recourt avec insistance à la notion de « présupposition », afin d'écarter l'idée que la dogmatique doive « présupposer » une vérification de la vérité du dogme, antérieure à son propre travail, alors que c'est elle-même, comme théologie dogmatique, qui a pour tâche essentielle de fonder et prouver, autant qu'elle le peut, cette vérité.

La présentation de la doctrine chrétienne ne doit pas présupposer sa vérité, mais elle doit affronter la contestation de la réalité de Dieu et de sa révélation dans le monde, et intégrer cela dans la compréhension qu'elle a d'elle-même⁴⁷.

La vérité divine que revendique la tradition chrétienne, elle, ne saurait être présupposée. Cette revendication doit être présentée, prouvée, confirmée si possible par la théologie. Elle doit donc être traitée comme une question ouverte, non comme quelque chose de décidé d'avance. L'intérêt de la théologie réside justement dans le fait que c'est la légitimité de cette revendication qui est en jeu dans sa réflexion et ses arguments⁴⁸.

Si la dogmatique ne saurait présupposer la vérité des dogmes antérieure à elle, c'est que cette vérification passe nécessairement par l'exposition et l'étude critique du contenu même de ces dogmes. La vérité des dogmes n'est pas dissociable, comme un en soi purement formel, extérieur à eux, de la matière même qu'ils expriment. C'est en scrutant

46. *TSI*, p. 67.

47. *Ibid.*, p. 69.

48. *Ibid.*, p. 70.

et éprouvant ce que disent les dogmes, en particulier en dégagant leur cohérence globale, que l'on peut établir leur vérité.

Nuance importante sous la plume de Pannenberg, cela ne signifie pas que la théologie chrétienne doive renoncer à tout présupposé et prétendre s'en affranchir.

D'une part, le théologien admet nécessairement l'« existence » de la doctrine chrétienne, comme un fait donné *a priori*, avec les multiples aspects de la réalité du christianisme historique qui précède le théologien (Écriture, liturgie, prédication, sans doute aussi les dogmes eux-mêmes et la tradition doctrinale). Et il est normal que cette doctrine revendique *a priori* sa vérité, ce pourquoi elle peut s'attacher à en entreprendre la probation, car une chose est le fait de l'existence préalable de la doctrine chrétienne, autre chose la démonstration de sa vérité, tâche propre de la dogmatique.

D'autre part, le théologien est lui-même engagé *a priori* dans une expérience de foi subjective, qui fonde son engagement personnel en faveur de la vérité du message. La foi précède nécessairement la réflexion théologique. Mais il s'agit là d'une certitude seulement personnelle qui « ne rend pas superflue la vérification théologique de la vérité de la doctrine chrétienne⁴⁹ ». Le rôle de la théologie, sur la base d'une certitude initiale seulement subjective, est de viser une « confirmation sur le plan de l'argumentation », de manière à élever la vérité crue à la dimension d'une « validité générale et universelle » : « En théologie, il en va de l'universalité de la vérité révélée, et plus précisément de la vérité de la révélation et de Dieu »⁵⁰.

La distinction entre certitude initiale de la foi et démonstration du contenu de la foi signifie que c'est le contenu même de la foi qui devient objet d'argumentation, afin que la vérité de la foi puisse passer d'un état de perception purement subjectif à celui d'une validité objective et universelle. La théologie ne se construit pas sur la base d'un donné de foi présupposé et acquis une fois pour toutes, dont il s'agirait seulement de déployer les virtualités. Dégagée de toute autorité antécédente, elle vise à démontrer le contenu même de la foi, à en objectiver et vérifier la validité.

Pannenberg croit ici pouvoir s'appuyer sur l'exemple d'Anselme de Cantorbéry, malgré l'exégèse inverse qu'en avait faite Karl Barth⁵¹ :

49. TS I, p. 70.

50. *Ibid.*, p. 70-71.

51. Il ne nous revient pas de dirimer le débat sur la nature rationnelle de la démarche théologique selon Anselme. Relevons seulement quelques éléments qui permettent de douter qu'elle corresponde à celle que propose Pannenberg. Richard CAMPBELL, « The nature of

Anselme de Cantorbéry exigeait de la théologie que ce qui est cru subjectivement soit examiné dans le champ de l'argumentation théologique *sola ratione*. Ainsi, d'après lui, la présupposition subjective de la foi ne doit pas être le point de départ de l'argumentation : seul compte le poids des arguments. [...] La foi ne peut parvenir à une vérification rationnelle de la vérité universelle de son contenu que si la discussion se fait publiquement, sans qu'on introduise, là où manquent des arguments, des certitudes liées à des convictions privées. Le chrétien devrait faire confiance au contenu de sa foi au point d'estimer que la vérité divine peut s'imposer par son seul contenu, sans besoin d'une garantie préalable⁵².

Si la théologie s'appuie subjectivement sur la foi du théologien, elle doit par principe, pour parvenir à une certitude objective, s'affranchir de l'autorité de la foi et passer celle-ci au crible de la démonstration afin d'en dégager *sola ratione* toute la force de vérité.

Objection et réponse

Pannenberg soulève alors une objection qu'il s'attache ensuite à soigneusement résoudre.

Si, dans la dogmatique, la vérité de la doctrine chrétienne ne doit jamais être présupposée mais demeure au contraire toujours sujette à discussion, à vérification, voire à contestation, « l'argumentation rationnelle ne devient-elle pas l'instance de décision pour (ou contre) la vérité de la foi ? Cette vérité ne devient-elle pas dépendante des critères

theological necessity », dans *Cur Deus Homo*, Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-13 maggio 1998), A cura di P. Gilbert & H. Kohlenberger, « Studia Anselmiana, 128 », Roma, Pontificia Ateneo S. Anselmo, 1999, p. 421-435, montre comment la nécessité sur laquelle Anselme appuie son argumentation *sola ratione* est tout entière « subséquente » à la volonté divine, Dieu n'étant lui-même soumis à aucune nécessité qui s'imposerait à lui et par laquelle nous pourrions rendre raison de son agir. Ne découlant d'aucune nécessité, la volonté de Dieu ne peut être déduite par aucun raisonnement ; le théologien ne peut la connaître qu'autant que Dieu la révèle et que lui-même l'accueille dans la foi. En outre, D'autre part, Anselme n'assigne jamais à son entreprise théologique le but de prouver ou conforter de façon objective et universelle la certitude subjective de la foi, mais seulement de dégager du contenu de la foi, *sola ratione*, les raisons qui s'y trouvent. Selon une perspective toute augustinienne, ce n'est pas la démonstration de raison qui fonde la certitude de la foi, mais la certitude antécédente de la foi qui autorise et fonde la recherche de raison. Cf. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion*, I (éd. M. Corbin, t. 1, Paris, Cerf, 1986, p. 242) : « Je ne cherche pas en effet à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. Car voilà ce que je crois : *Si je n'avais pas cru, je ne comprendrais pas*. » La *fides quaerens intellectum* (*ibid.*, Prooemium, p. 230) ne vise pas à vérifier ou renforcer une certitude subjective objectivement déficiente, mais, sur la base de sa totale et inconditionnelle certitude objective, à dégager les raisons intrinsèques qui s'y trouvent contenues.

52. *TS* I, p. 71-72.

d'un jugement rationnel, et donc en fin de compte de l'homme lui-même⁵³ ? » Puisque c'est la vérité même de la doctrine chrétienne qui est en jeu dans sa présentation systématique, cela ne signifie-t-il pas que c'est « le dogmaticien lui-même [qui devient] l'instance de décision concernant cette vérité⁵⁴ » ?

Pour écarter cette objection selon laquelle le théologien s'arrogerait le pouvoir de décider de la vérité de la doctrine chrétienne, en lieu et place de l'autorité antécédente de la foi, de l'Écriture ou du magistère, Pannenberg appuie sa réponse sur une double réflexion à propos du concept de vérité, selon une inspiration qui mélange influences kantiennes et augustinienes.

Selon une distinction qui n'est pas sans évoquer le couple *noumène / phénomène*, Pannenberg répond que la vérité divine, en elle-même, « précède ~~toujours~~ les jugements subjectifs des hommes⁵⁵ », lesquels ne peuvent que l'approcher, par « une imitation toujours imparfaite et inachevée⁵⁶ », sans jamais l'atteindre dans sa perfection infinie qui reste pour nous dans le seul horizon eschatologique. « L'indisponibilité de Dieu » veut que le théologien ne puisse prétendre décider par lui-même de la vérité de Dieu et de la doctrine chrétienne. Elle l'oblige au contraire à réviser sans cesse les représentations approximatives et toujours changeantes qui en sont données.

Par ailleurs, selon une conception que Pannenberg puise chez Parménide et Augustin, à l'encontre de celle de Thomas d'Aquin, la vérité ne réside pas dans le jugement, comme « correspondance entre *intellectus* et *res* » (*adaequatio rei et intellectus*), mais dans la chose même, dans son être, comme la « cohérence ou l'unité sans contradiction de tout ce qui est vrai »⁵⁷. La cohérence dans la chose se présente comme l'aspect le plus formel et spécifique du concept de vérité. La correspondance dans le jugement, elle, n'est qu'une forme particulière de cohérence, car la cohérence se tient dans les choses elles-mêmes, et pas d'abord dans les jugements les concernant. Ainsi, ce n'est pas le théologien qui, par ses jugements, établit la vérité de Dieu et de la doctrine chrétienne. C'est Dieu lui-même qui est la vérité, comme cohérence et unité parfaite de son être et de tout ce qui existe selon son dessein : « Dieu est le lieu de

53. *TS I*, p. 72.

54. *Ibid.*, p. 76.

55. *Ibid.*, p. 72.

56. *Ibid.*, p. 74.

57. *Ibid.*, p. 72-73.

cette unité, il est la vérité identique à elle-même (et donc “invariable”) qui englobe et inclut tout ce qui est vrai⁵⁸. »

De cette vérité de Dieu, indisponible, qui le précède et le dépasse toujours, le théologien n'est en rien l'instance de détermination ; il doit seulement tenter d'en réaliser une imitation aussi imparfaite que provisoire. Car la dogmatique se donne comme visée d'approcher autant que faire se peut la vérité fondamentale qui est en Dieu, de reproduire le moins imparfaitement possible sa cohérence et celle de toute son œuvre. Elle ne peut pas appréhender la vérité de Dieu comme telle ni la fixer dans des formules définitives, pas plus que ne le peuvent d'ailleurs l'Écriture ou les dogmes ou n'importe quel instrument humain de connaissance de cette vérité de Dieu. Elle tend vers une correspondance avec la vérité divine, sans jamais y parvenir pleinement et définitivement, car elle n'est qu'« un effort humain de connaissance [...] soumis aux conditions de notre finitude⁵⁹ ».

L'absolu de la vérité n'est accessible que dans la relativité de notre expérience et de notre réflexion. [...] nous ne pouvons pas déterminer la vraie signification des choses et des événements de ce monde tant que le cours de l'histoire continue⁶⁰.

Le théologien se contente de proposer des « anticipations » de cette vérité qui ne sera pleinement révélée qu'à la fin. Ces « anticipations » sont à modifier constamment au cours de l'expérience ; elles se déplacent et évoluent à mesure qu'elles tendent vers une perfection de vérité qui ne pourra être qu'eschatologique. « Seul l'avenir ultime du monde et de l'histoire pourra prouver de manière définitive et incontestable la réalité ~~vérité~~ de Dieu⁶¹. » Le théologien ne prouve rien de façon définitive.

Ne serait-ce qu'à cause de cette historicité, tout discours humain sur Dieu reste inévitablement en défaut au regard d'une connaissance complète et définitive de la vérité divine. [...] La conscience de la finitude et de l'inadéquation de tout discours humain sur Dieu appartient à la sobriété de la théologie. Elle ne conduit pas du tout à une indifférenciation du contenu des énoncés sur Dieu, c'est au contraire une condition de leur vérité. Ainsi, parler de Dieu devient une doxologie, dans laquelle celui qui parle s'élève au-dessus des limites de sa propre finitude vers la pensée du

58. *TS I*, p. 74.

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*, p. 75.

61. *Ibid.*, p. 75-76.

Dieu infini, sans perdre tout contour au point de dériver vers l'indéfini.
La doxologie peut avoir la forme d'une réflexion systématique⁶².

Le dogmaticien n'est donc pas « l'instance de décision concernant [la] vérité [de la doctrine] », car « ses essais pour penser la cohérence de la doctrine chrétienne, et donc l'unité du monde, de son histoire et de son achèvement futur, comme expression de l'unité de Dieu, ne sont que la ressemblance et l'anticipation de la cohérence de la vérité divine elle-même »⁶³. La cohérence de la vérité précède le théologien, oriente et commande son travail vers une approximation toujours plus adéquate de cette vérité. Mais la décision finale quant à cette vérité « est affaire de Dieu lui-même⁶⁴ ». Elle surviendra avec l'accomplissement plénier du Règne de Dieu dans la création.

Détermination

La détermination finale sur la démarche de la dogmatique s'appuie sur trois concepts que Pannenberg expose successivement : hypothèse, contradiction, modèle.

Non seulement les énoncés de la dogmatique mais les affirmations elles-mêmes de la doctrine chrétienne (Écriture, dogmes) doivent être considérés par le théologien comme des « hypothèses ». Pannenberg entend par hypothèses des propositions qui ne sont ni évidentes par elles-mêmes ni réductibles par raisonnement à des propositions évidentes, dont la vérité ne s'impose pas *a priori* mais s'offre au contraire à la démonstration⁶⁵. Formellement, elles ne sont ni vraies ni fausses, de

62. TS I, p. 76.

63. *Ibid.*

64. *Ibid.*, p. 77.

65. Dans une longue note, Pannenberg (*ibid.*, p. 78, n. 1) expose différentes interprétations contemporaines du concept d'« hypothèse ». Toutes renvoient à une acception élargie, selon laquelle l'hypothèse est une proposition posée non seulement en vue de l'explication d'autres propositions ou d'autres faits (selon l'usage classique venu des *Analytiques postérieurs*), mais surtout en vue de sa propre vérification. C'est en ce sens que Pannenberg parle des énoncés de foi comme d'« hypothèses » que la dogmatique a pour tâche de vérifier en elles-mêmes. Il aurait pu renvoyer à la manière dont Thomas d'Aquin, d'ailleurs en s'inspirant d'un autre passage des *Analytiques postérieurs*, a su étendre la notion d'hypothèse, au-delà des seuls principes propres d'une science inférieure démontrables dans une science supérieure, au cas du maître posant des principes que l'étudiant doit commencer par croire avant de parvenir à en saisir par lui-même la pleine vérité. C'est ainsi que, dans la doctrine de la foi (*sacra doctrina*), les articles enseignés par Dieu selon sa *scientia Dei*, sont pour nous comme des hypothèses que nous accueillons dans la foi ici-bas, avant d'en obtenir la pleine vision dans la vie éternelle. Il est vrai, cependant, que jamais Thomas d'Aquin n'a écrit ni imaginé que le théologien doive assigner

sorte qu'il est loisible de s'interroger sur leur vérité, laquelle va dépendre de conditions qui ne sont pas données d'emblée. Tant que la démonstration n'a pu réunir ces conditions, « tant qu'il y a des doutes, leur valeur de vérité ~~est~~ ~~reste~~ "hypothétique" au sens large de ce mot⁶⁶ ».

Mais que le théologien doive traiter les énoncés de la doctrine chrétienne comme des hypothèses ne signifie pas qu'il doive renoncer à revendiquer leur vérité, ce qui serait contradictoire avec la notion même d'énoncés de foi qui implique nécessairement leur caractère assertorique. Comme croyant, le théologien affirme et postule la vérité de la doctrine chrétienne, mais comme dogmaticien, il se doit de les poser en même temps comme des hypothèses, du fait qu'elles sont telles pour ses auditeurs ou lecteurs et que ces derniers en attendent la vérification.

L'aspect hypothétique de ces affirmations qui revendiquent une vérité n'apparaît que dans une réflexion de l'auditeur ou du lecteur, et non pour celui qui pose l'affirmation — sauf s'il réfléchit déjà à la réception éventuellement critique de ses affirmations. Dans l'acte d'affirmer, on postule la vérité de ce qu'on affirme. Ce n'est que l'auditeur ou le lecteur qui fait la distinction entre l'affirmation et la question de sa vérité. Pour lui, elle est une « pure affirmation » qui reste à vérifier si sa vérité n'est pas simplement « supposée ». Mais cela ne contredit pas l'affirmation ; au contraire, son intention ~~sa prétention~~ de vérité est prise au sérieux. Cela vaut aussi pour les affirmations de foi et leur traitement théologique. Comme affirmations, on ne les apprécie pas à leur juste valeur en les acceptant aveuglément, mais en les jugeant dignes d'une vérification⁶⁷.

Le théologien doit donc par principe, en regard de ses auditeurs ou lecteurs, se mettre en position méthodologique de mise en question ou de « contestation » de cela même qu'il affirme comme croyant, afin de pouvoir en « vérifier » la revendication préalable de vérité.

Faire droit par principe à la requête de vérification des énoncés de la foi passe ainsi par l'acceptation de la « contestation » de leur vérité. Cette contestation n'est pas leur négation ou le refus *a priori* de leur vérité, mais, devant la perception de leur manque intrinsèque de garantie, elle devient l'occasion, le point de départ de la réflexion théologique qui permettra d'en valider la revendication de vérité. Loin que cette

comme objet à son travail la *démonstration* ou *vérification* de la vérité des articles de foi, dont la certitude est pleinement acquise par la vertu théologale de foi, alors que c'est leur *intelligibilité* qui est visée. Cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2006, p. 665-725.

66. TS I, p. 77-78.

67. *Ibid.*, p. 79-80.

négativité de la contestation porte atteinte à la vérité de Dieu ou l'amoindrit, elle contribue au contraire à la manifester. En effet, puisque tant les énoncés de foi que les affirmations théologiques visent à démontrer la vérité de Dieu, il faut nécessairement prendre en compte tout ce par quoi s'exprime cette vérité, tout ce par quoi nous pouvons parvenir à la connaître. Or la gloire de Dieu se manifeste d'abord, pour nous, dans l'histoire du salut, à travers création, péché, rédemption, accomplissement, et donc aussi par le refus et la contestation de Dieu, qui ne sont pas signes de son échec ou de son impuissance, mais participent au contraire de sa gloire.

La réflexion théologique se distingue des énoncés de foi par le fait que la contestation des énoncés de la foi, des énoncés théologiques et de la réalité qu'ils affirment, et en premier lieu de la réalité de Dieu lui-même, peut être et devrait être incluse dans la réflexion. En effet, cette contestation fait partie de la réalité du monde et de l'histoire, qui doit être présentée en dogmatique comme le monde de Dieu — monde créé, réconcilié et sauvé par Dieu. C'est ainsi que l'on présente la divinité de Dieu, telle qu'elle est glorifiée par le monde créé et par son histoire. La contestation de l'existence et de l'être de Dieu dans ce monde doit être comprise comme fondée en Dieu lui-même, si elle ne doit pas l'être comme expression de son impuissance, et ultimement comme une objection à son existence⁶⁸.

« Fondée en Dieu », la contestation de sa vérité, lorsqu'elle est assumée par le théologien, devient ainsi médiation ou chemin de la manifestation de sa gloire et de sa vérité, « thème unique de la théologie⁶⁹ ». Parce qu'elle ne vise qu'à parler de Dieu et à démontrer sa vérité, la théologie se doit d'intégrer dans sa réflexion toute l'œuvre de Dieu en tant même qu'œuvre de Dieu et accomplissement de son dessein de salut. Tout cela, y compris la contestation, est traité par la théologie *sub ratione Dei*, en tant que cela relève de la puissance créatrice et rédemptrice de Dieu et la manifeste :

Foi et théologie n'ont pas d'autre thème sinon Dieu. Mais parler de Dieu exige aussi de parler du monde et de l'homme, de sa réconciliation et de sa rédemption. Faire de Dieu le thème unique de la théologie, ce n'est pas contester à la Création et à l'homme leur droit d'existence à côté de Dieu, c'est leur reconnaître le droit d'exister que Dieu leur octroie. Dans l'existence du monde et de l'homme, et dans leur accomplissement, se

68. TS I, p. 80.

69. *Ibid.*, p. 81.

manifeste la divinité de Dieu. Mais inversement le monde et l'homme n'ont d'existence propre et ne peuvent trouver leur accomplissement qu'en glorifiant leur Créateur⁷⁰.

La théologie est donc « systématique » par vocation, puisqu'elle vise à vérifier la vérité de Dieu en démontrant comment tous les thèmes particuliers dont elle traite concernant le monde, l'homme et l'histoire, avec même la contestation de cette vérité de Dieu, trouvent leur cohérence en Dieu et en lui seul.

C'est alors qu'intervient le concept de « modèle », pour désigner l'objet même de la dogmatique et l'instrument par lequel elle peut prétendre « prouver » la vérité de Dieu et de la doctrine chrétienne. Le théologien doit travailler à réaliser un « modèle » capable d'intégrer de la manière la plus adéquate et surtout la plus cohérente possible tous les thèmes de la dogmatique :

La dogmatique, comme théologie systématique, procède de façon assertorique aussi bien qu'hypothétique, en élaborant un modèle du monde, de l'homme et de l'histoire qui a son fondement en Dieu. C'est ce modèle qui, s'il est concluant, « prouve » la réalité de Dieu et la vérité de la doctrine chrétienne ; il montre et confirme, par la forme de sa présentation, que cette réalité et cette vérité peuvent être pensées de façon consistante. La dogmatique interprète ainsi la revendication de vérité de la doctrine chrétienne ; elle explique comment cette doctrine doit être comprise dans sa cohérence pour pouvoir être perçue comme vraie⁷¹.

Le concept de modèle renvoie ainsi à l'idée d'une représentation particulière de l'ensemble de la doctrine chrétienne qui en fait ressortir la cohérence, par sa capacité à intégrer dans une unité formelle la pluralité des éléments qu'elle comporte, de la façon la plus complète et adéquate possible dans leur rapport à Dieu. La « preuve » que le théologien produit pour valider la vérité de la doctrine chrétienne réside dans la capacité de son modèle à rendre perceptible par la raison la cohérence de la diversité des éléments du monde, de l'homme et de l'histoire pour autant que tous trouvent en Dieu leur origine, leur fondement et leur terme.

Les critères de validité qui rendent éloquent ce modèle, ou au contraire, par leur défaut, attestent de sa non-pertinence, portent à la fois sur le monde et sur le corps de la doctrine chrétienne. Il faut en effet que

70. *TS I*, p. 81.

71. *Ibid.*

ce modèle représente adéquatement, avec cohérence, tous les éléments du monde, en les intégrant dans leur diversité et leur complémentarité. Mais il convient aussi qu'il se réfère d'une façon juste et fidèle aux données de la doctrine chrétienne, dans leur complexité faite de permanence et d'évolution historique.

Aucun modèle théologique ne peut prétendre à la perfection. Tout modèle doit subir des critiques, du fait même de ses limites dans sa capacité à intégrer toutes les exigences de la doctrine chrétienne et à correspondre à la réalité évolutive du monde et de l'histoire. En même temps chaque théologien critique les modèles antérieurs. C'est ainsi que progresse la théologie, et toute la doctrine chrétienne avec elle, — dans la mesure où des modèles pertinents permettent de corriger les énoncés de foi eux-mêmes, — vers de meilleurs modèles :

Les différents modèles de la doctrine chrétienne, malgré leurs limites, gardent la fonction d'une ~~certaine~~ représentation anticipative de la vérité de Dieu, dont la foi attend la révélation ~~réalisation~~ définitive dans le monde⁷².

C'est finalement la notion même de théologie fondamentale que Pannenberg étrille discrètement. Alors que la théologie fondamentale classique pensait se réserver la tâche de démontrer antérieurement à la dogmatique la crédibilité de la doctrine chrétienne, c'est la dogmatique elle-même, en étudiant chacun des éléments qui la compose et dans la totalité de son déploiement, qui doit assumer cette tâche. C'est elle qui travaille à fonder de façon toujours plus adéquate mais toujours perfectible la validité du discours chrétien, dans l'acte même d'en manifester la cohérence et de tout rapporter à l'unique fondement (cf. 1 Co 3, 11), « l'autorévélation de Dieu en Jésus-Christ ».

Observations

La démonstration de Pannenberg impressionne par sa clarté, sa rigueur, son sens des nuances et de la complémentarité des points de vue, comme aussi par son souci d'une détermination ferme et exempte de tout relativisme et par l'étendue synthétique de son propos. Nous avons là un authentique traité *de theologia systematica* ou *de dogmatica*, liminaire à une mise en œuvre complète du programme ainsi justifié.

72. TS I, p. 82.

On apprécie en particulier le souci d'assumer l'ensemble de la tradition doctrinale chrétienne, en toutes ses composantes, depuis les docteurs patristiques jusqu'aux auteurs contemporains, sans omettre les maîtres médiévaux ni les auteurs modernes, tant catholiques que protestants. L'Écriture sainte est la seule grande absente de ce chapitre, en tant que source, sans doute par difficulté à faire entrer ses données éparses et jusqu'ici mal dégagées par les théologiens dans le cadre d'une synthèse serrée d'épistémologie théologique. Il n'est pourtant plus possible de faire comme si l'Écriture n'enseignait rien sur ce que la théologie peut être, peut faire et comment le faire⁷³. Au risque, — auquel n'échappe pas totalement Pannenberg, — de confier au théologien le soin de déterminer par lui-même le statut de la doctrine révélée et sa place dans la théologie, au lieu de laisser la Parole de Dieu dire au théologien, au moins par mode de sources et de principes, ce qu'elle est elle-même, ce qu'est la théologie, quelles tâches lui reviennent et comment elle peut les remplir.

Pannenberg est également exemplaire par son souci d'une détermination ferme, en avançant une position vraiment neuve et actuelle par sa facture, par sa problématique et son souci de pertinence face aux défis contemporains, tout en se gardant de la contamination des modes théologiques passagères, en restant solide dans sa revendication de la vérité singulière et universelle de la révélation de Dieu en Jésus Christ.

Sur le fond, on ne peut également qu'approuver et admirer la place centrale qu'il attribue à la notion de cohérence au sein de la doctrine chrétienne, avec cette ambition propre à la théologie de la dégager toujours plus adéquatement, comme « image » ou « empreinte » (nous préférons ces termes à celui d'« imitation » qu'emploie notre auteur) de la vérité de Dieu et de sa science présente dans toutes ses œuvres, dans le monde, dans l'homme, dans l'histoire. On saisit ainsi comment ces œuvres qui se réalisent à travers Création, péché et Rédemption trouvent toutes en Dieu leur fondement et leur raison d'être, alors même qu'elles nous permettent en retour de mieux dire et saisir la vérité et la gloire de Dieu.

73. Cf. à cet égard Henry DONNEAUD, « “Enseigner”, “exhorter” et “réfuter” (*Tt* 1, 9 ; *2 Tm* 3, 16 ; 4, 2) : Aux sources pastorales de la théologie », *Science et Esprit* 63 (2011), p. 51-72 et « Jésus théologien : une exégèse de méthodologie théologique sur *Mc* 7, 1-23 », dans *L'Amour du Christ nous presse*, Mélanges offerts à Mgr Pierre Debergé, Sous la direction de M.-Th. Urvoy et L.-Th. Somme, Versailles, Éditions de Paris, 2013, p. 37-55.

Un constat ne laisse pourtant pas de surprendre le théologien formé dans la tradition catholique. Le propos que Pannenberg assigne à la théologie systématique se concentre tout entier sur les idées de défense, de démonstration, de garantie, d'assurance, de probation de la vérité de la doctrine chrétienne. Il en résulte une impression de dominante apologétique, comme si la tâche du théologien, lui-même subjectivement habité par la certitude de sa foi, était principalement de fournir à ses lecteurs ou auditeurs une justification rationnelle et universelle destinée à faire ressortir à leurs yeux la vérité de la doctrine chrétienne dont ils ne seraient pas convaincus *a priori*. Une question se pose alors, concernant la finalité de la dogmatique, à laquelle Pannenberg ne répond pas, faute de la poser lui-même : la théologie systématique vise-t-elle à convaincre ses lecteurs et auditeurs de la vérité de la doctrine chrétienne en dehors de la foi, au-delà de la foi, d'une façon purement objective et rationnelle, ou au contraire doit-elle les conduire, à travers l'argumentation rationnelle, à la confession de foi dont la démonstration théologique deviendrait ainsi sinon la cause du moins le chemin ?

En retour, on s'étonne de l'absence presque complète d'un thème pourtant majeur dans la conception la plus ancienne de la théologie, celui d'« intelligence de la foi (*intellectus fidei*) », avec ses enjeux de contemplation, de sagesse, de gratuité de mise à jour de la vérité divine contenue implicitement dans la Parole de Dieu et que le croyant, par la force même de l'amour qui habite sa foi, cherche à embrasser : « Une personne dont la volonté est prompte à croire aime la vérité qu'elle croit, réfléchit à son sujet et l'embrasse en cherchant pour cela autant de raisons qu'il s'en peut trouver⁷⁴. » Il est vrai que la théologie a eu comme premier office, historiquement, la défense de la foi contre les hérétiques qui la menaçaient de l'intérieur, comme en témoignent déjà certains écrits du Nouveau Testament ou le *Contra haereses* d'Irénée de Lyon. Mais il s'agissait là moins de défendre ou justifier l'en soi de la vérité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ face aux païens qui la récusait en sa globalité que de protéger l'intégrité du dépôt de la foi contre certains croyants qui en mutilaient le contenu par des choix ou des spéculations arbitraires, non conformes à la Tradition apostolique. Surtout, la conscience n'a cessé de grandir, dans l'Église, que la tâche la plus vitale de ce que l'on n'appelait pas encore « théologie » mais plutôt

74. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 2, a. 10, c. : « Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest. »

« intelligence de la foi », pour le Corps du Christ tout entier, est celui d'un progrès dans la perception intérieure du contenu de la foi. Ce que le concile Vatican II a voulu dire en des termes largement empruntés à Vincent de Lérins :

Cette tradition qui vient des apôtres progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (Lc 2, 19.51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, reçoivent un charisme certain de vérité⁷⁵.

Ce déficit de valeur contemplative de la dogmatique, conséquence d'un souci prioritairement défensif et apologétique, s'explique peut-être chez Pannenberg par une relation insuffisamment ajustée entre foi et théologie. Certes, notre auteur rappelle avec insistance la ferme conviction de foi du théologien, qui le pousse à revendiquer *a priori*, de façon assertorique, la vérité de la doctrine chrétienne. Mais à cette certitude subjective ne semble pas correspondre une valeur de vérité stable et garantie des énoncés de la foi, des affirmations de la doctrine chrétienne, même de l'Écriture et des dogmes, puisqu'aucune de ces données de la foi chrétienne ne peut revendiquer, du point de vue objectif, plus qu'une valeur d'hypothèse, sans certitude *a priori*.

On devine ici, chez Pannenberg, un découplage entre la foi comme sentiment subjectif du croyant et la foi comme formulation conceptuelle et doctrinale transmise dans des mots, des propositions et des jugements ; entre ce que la tradition scolastique, à la suite d'Augustin, a nommé la *fides qua* et la *fides quae*. Chez notre auteur, la forte certitude subjective de la foi comme sentiment intérieur (nous parlerons en termes scolastiques de cet habitus théologal vertueux que désigne la *fides qua*) ne semble correspondre à aucune expression ferme et certaine du contenu de la foi (les énoncés de la foi, que désigne la *fides quae*), puisque non seulement les modèles théologiques successifs, mais aussi les dogmes et toute la doctrine chrétienne, même semble-t-il l'Écriture sainte, n'emportent par eux-mêmes aucune garantie *a priori* de vérité, et ne peuvent donc fournir aucune certitude quant à leur validité. La certitude subjective de la foi, chez Pannenberg, semble flotter dans une indétermination conceptuelle et énonciative, puisqu'elle ne trouve en

75. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 8.

face d'elle aucun énoncé qu'elle puisse garantir de façon certaine et définitive. Les énoncés de la foi, étant de forme humaine, ne peuvent revendiquer *a priori* aucune force de vérité objective ni aucune garantie divine.

Dans la tradition théologique catholique, au contraire, le lien entre *fides qua* et *fides quae* est indéfectible, puisque la première, en tant que théologale, porte directement et exclusivement sur la seconde, à savoir sur les énoncés révélés par Dieu, Vérité première, et absolument garantis par lui, l'Église étant divinement assistée pour en assurer la transmission fidèle et vivante. Par sa nature de vertu théologale, et donc par son motif lui-même théologal, la foi fait adhérer à des énoncés révélés, dont la valeur de vérité est plus qu'humaine et naturelle, puisqu'ils sont reconnus comme « révélés par Dieu » : « La foi dont nous parlons n'assentit à un énoncé que parce qu'il est révélé par Dieu⁷⁶. » En ces énoncés, la Vérité divine se fait connaître, certes à travers ces instruments humains que sont les auteurs sacrés qui les ont formulés, mais vraiment par elle-même et pour elle-même. C'est précisément la grâce de la foi, la « lumière de la foi (*lumen fidei*) » qui fait « voir que ces énoncés sont à croire⁷⁷ », c'est-à-dire qui permet de discerner que ces énoncés sont dits par Dieu et donc d'y adhérer. Ainsi, le croyant reconnaît la Vérité divine telle qu'elle se dit en ces énoncés révélés et y adhère totalement non pas en raison d'une démonstration théologique, mais « en raison d'elle-même et par-dessus tout (*propter se ipsam et super omnia*)⁷⁸ », selon la formule de Guillaume d'Auxerre qui a directement inspiré Thomas d'Aquin. Il en va de la foi comme don de Dieu absolument gratuit, par lequel l'homme se laisse élever par Dieu lui-même à une vérité certes énoncée en mots humains, mais divine par son objet et son origine, et à un salut dont il ne pourrait aucunement se saisir par lui-même, mais auquel il consent librement par la force même de la grâce agissant au plus intime de son âme.

Ces remarques nous entraîneraient trop loin, mais elles marquent au moins un point de divergence conséquent dans les différentes positions de la théologie. Il est probable qu'à l'origine de ce pluralisme des manières dont la théologie se comprend elle-même, gisent quelques présupposés moins théologiques que philosophiques, en particulier quant à l'aptitude d'énoncés et de jugements humains à nous faire

76. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 1, c. : « Non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum. »

77. *Ibid.*, a. 5, ad 1 : « ...per lumen fidei videntur esse credenda. »

78. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, III, tract. 12, cap. 4 (éd. Ribailier, p. 208, l. 72-73).

atteindre la vérité des choses, non seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans celui de la grâce et de la Vérité divine : « L'acte du croyant ne se termine pas à l'énoncé mais à la chose ; nous ne formons en effet des énoncés que pour obtenir, par eux, connaissance des choses, et cela dans la science comme aussi dans la foi⁷⁹. » Les articles de foi, que nous n'avons pas à juger dignes ou non d'une vérification théologique, mais à accueillir comme absolument et objectivement vrais dans la foi, nous font atteindre la vérité même du mystère de Dieu et de son salut, mais d'une manière nocturne et voilée, telle que leur pleine intelligibilité se dérobe toujours à nos yeux à mesure que nous l'approchons, suscitant et excitant un désir de vision que la théologie vient servir de toutes les forces qu'elle puise dans la raison éclairée par la foi.

fr. Henry DONNEAUD, o.p.

Résumé. — W. Pannenberg ouvre sa *Théologie systématique* par un chapitre consacré à la nature de la théologie ou « dogmatique » telle qu'il entend la mettre en œuvre tout au long de son ouvrage. La thèse qu'il défend y est méthodiquement défendue : alors que pendant longtemps la théologie croyait pouvoir s'appuyer sur la certitude préalable de la vérité de la doctrine chrétienne pour en proposer une exposition ou explication, Pannenberg assigne à la dogmatique, en dehors de toute certitude *a priori*, la tâche de prouver la vérité même de la doctrine révélée, en démontrant la cohérence de ses affirmations, leur adéquation aux données de l'Écriture et de la tradition dogmatique, ainsi que leur correspondance avec la connaissance du monde et de l'homme que fournissent les sciences contemporaines. L'intérêt et la rigueur d'un tel programme ne cachent cependant pas l'occultation du propos spécifique d'« intelligence de la foi » qui caractérise l'histoire de la théologie chrétienne depuis ses origines, et l'on peut s'interroger sur le risque de découplage entre la certitude subjective du croyant, antérieure à la démarche théologique, et la certitude objective de la foi qui semble dépendre de celle-ci.

Abstract. — W. Pannenberg opens his *Systematic Theology* with a chapter dedicated to the nature of theology, or “dogmatics” such as he intends to deploy it throughout his work. His thesis is methodically defended : whereas for a long

79. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 1, a. 2, ad 2 : « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem ; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide. »

NATURE ET PROPOS DE LA THÉOLOGIE SYSTÉMATIQUE SELON
W. PANNENBERG

time theology thought it could base itself on the prior certitude of the truth of Christian doctrine in order to propose an expose or an explanation, Pannenberg assigns to dogmatics, outside of any a priori certitude, the task of proving the truth of revealed doctrine itself, by demonstrating the coherence of its affirmations, their equivalence with the data of Scripture and the dogmatic tradition, as well as their correspondence with the knowledge of the world and of man furnished by contemporary sciences. The interest and the rigour of such a program does not conceal however the hiddenness of the specific intent of the “intelligence of faith” qui characterises the history of Christian theology from its origins, and one can wonder about the overlapping of the subjective certitude of the believer before any theological effort, and the objective certitude of the faith which seems to depend on it.