

Expérience religieuse et foi chrétienne chez Wolfhart Pannenberg

Autor(en): **Dumas, Marc**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **53 (2003)**

Heft 4

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381670>

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.

EXPÉRIENCE RELIGIEUSE ET FOI CHRÉTIENNE CHEZ WOLFHART PANNENBERG

MARC DUMAS

Résumé

L'auteur cherche à évaluer le concept d'expérience religieuse chez Wolfhart Pannenberg. Le concept d'expérience est compris comme un élément structurel d'appréhension de la réalité. L'expérience proprement religieuse renvoie à une conscience du fondement de la réalité. La foi chrétienne est finalement présentée dans cet horizon comme correctif d'une représentation non thématique de Dieu.

On retrouve différents emplois de la notion d'expérience religieuse dans plusieurs types de production théologique contemporaine, de sorte qu'une évaluation critique du statut de cette notion en théologie s'avère urgente et peut éviter la banalisation d'une notion clé qui pourrait conduire à une théologie pertinente pour aujourd'hui. Ce constat m'amène à explorer depuis quelque temps des *corpus* théologiques en vue de dégager les mérites et les limites de ce recours à l'expérience religieuse et de favoriser une intégration plus adéquate de l'expérience en théologie¹. Cette perspective globale de la recherche conditionne la présente exploration qui aborde l'œuvre de Wolfhart Pannenberg.

Comment Pannenberg rend-il compte de l'expérience religieuse ? Ce thème apparemment simple, mais en réalité complexe joue-t-il chez lui un rôle important ? Quel est le rapport de l'expérience religieuse à la foi chrétienne ? Pour distinguer et évaluer le statut de l'expérience religieuse chez Pannenberg, il nous faut mettre en évidence sa compréhension de celle-ci et en souligner le fonctionnement dans sa réflexion théologique. Son texte programmatique sur la révélation comme histoire, *Offenbarung als Geschichte*², pourrait bien

¹ Cf. par exemple mes publications : «Introduction de l'expérience en théologie : pluralité, ambiguïté et nécessité», in M. DUMAS, F. NAULT, L. PELLETIER (éds), *Théologie et culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 151-173 (à venir) ; «Expériences et discours théologiques», *Laval Théologique et Philosophique*, 56/1, février 2000, p. 3-15 ; «L'expérience en théologie ou la théologie en expérience», in M. DUMAS, F. NAULT (éds), *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles*, Montréal, Fides (à venir).

² W. PANNENBERG, «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung», in W. PANNENBERG (éd.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, p. 91-114.

donner l'impression que ce thème de l'expérience religieuse lui importe peu. Mais cela étonne, car c'est bien Pannenberg qui, développant son programme et ses concepts clés au fil des ans, les mettra fréquemment en rapport avec l'expérience religieuse. Qu'en est-il au juste ? Dans ce qui suit, à l'aide de quelques textes significatifs, nous cherchons à dégager son intégration théologique de l'expérience religieuse³. Dans un premier temps, nous mettons en lumière quelques éléments méthodologiques particuliers et originaux chez Pannenberg, afin de mieux comprendre les conditions de son acte théologique. Puis, nous présentons les conceptions et les rôles de l'expérience religieuse et soulignons leurs liens avec la foi chrétienne. Nous terminons par une évaluation critique de cette théologie.

La théologie de Wolfhart Pannenberg

L'œuvre de ce théologien protestant marquant du XX^e siècle cherche à dépasser les pièges dans lesquels la théologie est tombée aux XIX^e et XX^e siècles, soit le positivisme et le subjectivisme théologiques⁴. Sa pensée assume le paradigme moderne, mais refuse de tirer les conclusions auxquelles la critique de la religion conduit : l'athéisme et ses conséquences ruineuses pour la religion⁵. Pannenberg, homme ouvert au dialogue avec la philosophie, les

³ Cette thématique de l'expérience religieuse chez Pannenberg semble peu abordée dans la littérature secondaire, exception faite d'auteurs qui usent de Pannenberg, entre autres choses pour illustrer la dynamique et le statut de l'expérience dans la théologie moderne. Cf. par ex. W. H. RITTER, «Theologie und Erfahrung», *Luther*, 53,1, 1982, p. 23-37 ; H. DÖRING, «Theologie im Medium der Erfahrung», in P. NEUNER, H. WAGNER (éds), *In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries*, Freiburg, Herder, 1992, p. 47-65 ; W. SCHÜRGER, *Wirklichkeit Gottes und Wirklichkeit der Welt : Theologie im Konflikt der Interpretation*, Stuttgart, Kohlhammer, 2001, p. 46-52. Du côté francophone, l'intérêt pour dialoguer avec Pannenberg touche peu cette thématique. Cf. par exemple I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Bruxelles/Paris, Éditions du CEP/Office général du livre, 1969 ; P. WARIN, *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg*. Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Theologiæ Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, Rome, 1981 ; D. MÜLLER, *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève, Labor et Fides, 1983. Outre ces monographies, quelques articles cernent certaines clés chez Pannenberg, mais ne touchent pas vraiment la thématique de cet article. J. M. DUFORT, «Wolfhart Pannenberg et la théologie de l'espérance», *Science et Esprit*, 22, 1970, p. 361-377 ; P. VIGNAUX, «Sur la christologie de W. Pannenberg», in H. MARROU ET AL. (éds), *Dieu connu en Jésus Christ*, Paris, Seuil, 1973, p. 119-127 ; K. BLASER, «Retrouvailles avec Pannenberg», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 116, 1984, p. 331-336 ; J. M. GLÉ, «Le retour de l'eschatologie», *Recherches de Science Religieuse*, 84, 1996, p. 219-251 ; F. LIENHARD, «W. Pannenberg : une théologie de l'histoire et de la résurrection», *Irenikon*, 70, 1997, p. 334-362.

⁴ Cf. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973, p. 301. Abrégé WT par la suite en notes.

⁵ Cf. WT, p. 301 ; p. 310-311.

sciences de la nature et les sciences humaines, demeure fidèle à sa posture théologique ; il ne sacrifie rien à la rigueur et explore patiemment les avenues de la révélation de Dieu dans l'histoire. Articulons de plus près quelques axes de cette théologie.

1. *L'expérience comme structure d'accès à la réalité*

Arrêtons-nous tout d'abord sur *Wissenschaftstheorie und Theologie*, livre paru en allemand en 1973. L'ouvrage, publié sur fond de réformes de l'Université allemande, prend part activement aux discussions sur la théorie des sciences, qui remettent en question la théologie comme science à l'Université. Le cinquième chapitre explore le thème de la théologie comme science de Dieu⁶. Pannenberg y expose sa compréhension de la théologie, ses présupposés, ses différences face à d'autres conceptions qu'il juge réductrices, et ses conséquences pour justifier la poursuite du travail théologique à l'Université. En dialogue avec la société scientifique, Pannenberg présente une définition nominale de Dieu : il est cette puissance qui détermine tout, la réalité dont il faut voir les traces au cœur des réalités expérimentées du monde et de l'humain. Cette réalité est accessible indirectement à la réflexion théologique.

Selon Pannenberg, la connaissance théologique est hypothétique, non seulement parce que la réalité est encore en procès, mais aussi parce que notre capacité à connaître demeure finie. Dieu n'est pas un objet à côté ou au-dessus des autres objets de la connaissance ; sa réalité est donnée dans les autres objets d'expérience. Penser Dieu comme objet de la théologie, c'est percevoir comment l'idée de Dieu est problématique dans notre expérience et comment les efforts théologiques de clarification risquent de perdre leur objet et de transformer alors la théologie en une autre discipline.

Les premières analyses pannenbergiennes explicitant sa compréhension de la théologie comme science de Dieu soulignent le caractère hypothétique et indirect de l'idée de Dieu : cette idée est donnée dans les autres objets d'expérience. La méthode de Pannenberg conçoit l'activité théologique comme une science dont l'objet hypothétique doit être démontré à travers l'expérience humaine. Dans ce contexte, il aborde les conditions de possibilité de cette science. Si la réflexion théologique a un accès indirect⁷ à son objet, comment les expériences humaines du monde et de soi deviennent-elles des lieux de l'expérience de Dieu, défini comme la réalité déterminant tout ? Et comment la totalité de la réalité finie est-elle située par rapport à l'idée de Dieu et à l'expérience humaine du monde et de soi ?

⁶ Nous analysons ici les pages 299 sq. de *WT*.

⁷ Il considère brièvement la possibilité d'une expérience immédiate de Dieu, mais elle doit aussi être soumise aux conditions de scientificité pour être valide.

2. *L'originalité de Pannenberg*

Pour répondre à ces questions, il faut présenter sa compréhension de la totalité de la réalité. Pour certains, la totalité de la réalité est close sur elle-même. Pour Pannenberg, elle est incomplète, ouverte sur l'avenir, en procès ; le monde et l'humain sont encore en devenir. Le caractère ouvert de la réalité, marqué par la temporalité et l'historicité, touche notre propre existence et notre expérience du monde. Comment Pannenberg imagine-t-il la totalité ? Différente du cosmos clos des Grecs, elle est inachevée, pensée à travers un dépassement de ce qui existe actuellement, pensée comme transcendant la réalité actuelle. Si l'expérience individuelle ne gagne sa spécificité que dans un rapport de signification avec un ensemble, il en ressort que l'idée d'une totalité de la réalité est la condition de toute expérience, donc aussi la condition de l'expérience du donné individuel. Et pourtant cette totalité de la réalité n'est pas donnée, elle est toujours en procès. Cette totalité de la réalité est anticipée comme totalité de sens (*Sinntotalität*). Cette totalité est condition de possibilité de l'expérience ; elle est le cadre qui rend possible l'expérience. Anticiper la totalité, c'est postuler, outre l'élément de l'hypothèse, un moment subjectif qui, au cours du procès d'expérience, doit être confirmé ou ébranlé. L'expérience joue donc ici un rôle déterminant dans la structuration de la totalité de la réalité ; elle sert de modèle testant la réalité en cours de réalisation, en chemin de totalité transcendante.

Nous ne parlons pas encore d'expérience religieuse au sens strict, pourtant cette conception a une conséquence importante sur la manière dont Dieu peut être thématiqué en rapport avec l'expérience humaine de la réalité :

La réalité de Dieu est toujours présente dans les anticipations subjectives de la totalité de la réalité, dans les projets de totalité de sens, présumés dans chaque expérience particulière. Ces projets sont historiques, c'est-à-dire qu'ils demeurent soumis à une confirmation ou à une réfutation à travers le procès d'expérience.⁸

La réalité de Dieu dans son processus de révélation repose sur une anticipation subjective, hypothétique, de l'expérience humaine du sens. Elle est de plus conditionnée par l'historicité du procès d'expérience. «Le caractère anticipateur de l'expérience de totalité de la réalité comme totalité de sens rend compréhensible le caractère historique de l'autoannonce de la réalité divine.»⁹ Pannenberg reprend en fait l'argumentaire biblique, qui a permis de lier l'historicité de la révélation de Dieu avec la totalité de l'expérience finie, dans laquelle se trouve la réalité de Dieu. Si la totalité de la réalité est ouverte, si elle ne peut être qu'anticipée dans des modèles subjectifs de sens, il en résulte que l'expérience individuelle de la réalité comme totalité doit être subjective et historique ; il en résulte aussi que la réalité de Dieu peut être connue et expérimentée de la même façon que la réalité en tant que tout, c'est-à-dire historiquement.

⁸ WT, p. 312-313 (notre traduction).

⁹ WT, p. 313 (notre traduction).

Dans son effort pour bien mettre en évidence le rapport entre la partie et le tout et d'en tirer les conséquences pour situer le procès d'expérience, l'auteur associe aussi le moment de l'anticipation, qui fonde, non seulement l'historicité de la révélation de Dieu, mais aussi son caractère conditionné. La réalité de Dieu s'annonce comme une réalité expérimentée dans l'histoire.

En 1961, Pannenberg comprend déjà la révélation, non comme le dévoilement de vérités sur Dieu, mais comme son autorévélation. Cette révélation de Dieu, dit-il, se réalise indirectement à travers ses actes dans l'histoire. Il ne la réduit pas à certains événements spécifiques contenant l'autorévélation de Dieu ; au contraire, toute la réalité peut être lieu de la révélation divine. Celle-ci sera pleinement reçue à la fin de l'histoire. C'est à partir de la fin de l'histoire que la réalité reçoit son sens ; la perspective eschatologique apparaît comme le lieu où la lumière de Dieu donne sens à la réalité. L'histoire de Jésus de Nazareth et particulièrement sa résurrection actualisent de façon anticipée cette fin de l'histoire, où la Gloire de Dieu est en tout.

Si les courants modernes de sociologie ou de philosophie de la religion comprennent les religions comme des expressions humaines de l'expérience de la réalité en tant que totalité, justifiant ainsi un ordre social ou encore une conception du sens de la réalité, les religions peuvent être surtout, selon Pannenberg, le lieu de thématization de l'expérience de l'annonce de Dieu dans la totalité de la réalité. Les grandes religions historiques et les expériences religieuses individuelles en rapport avec une religion organisée jouent précisément ce rôle. La socialité importe grandement pour donner aux expériences individuelles une crédibilité, une validité intersubjective. L'expérience individuelle est intégrée dans un ensemble plus grand. Cela signifie «que les religions et leur histoire doivent être considérées comme le lieu de la perception explicite de l'autoannonce de la réalité de Dieu dans l'expérience humaine». ¹⁰ La théologie en tant que science de Dieu travaille le matériel historique des religions et les traditions religieuses avec l'intention de se documenter sur l'autoannonce de Dieu en elles. En ce sens, Pannenberg peut concevoir les religions historiques comme des traces du processus expérientiel de l'autoannonce de la réalité divine.

Résumons-nous avant d'aborder la section traitant de l'expérience religieuse. Cette réflexion sur la théologie comme science de Dieu permet à Pannenberg de situer son travail théologique à l'intérieur de l'horizon épistémologique moderne. Dieu, nommé «la réalité déterminant tout», s'expérimente en lien avec la réalité de soi et du monde, plus particulièrement dans le procès de l'histoire anticipant la réalité en tant que totalité. L'expérience de soi et du monde permet de saisir le réseau de sens du monde comme réalité. Le sens individuel peut s'inscrire dans ce réseau de la totalité du monde en devenir, en procès, car toute manifestation partielle ou de totalité n'est qu'une anticipation d'une totalité qui manifeste pleinement le sens, Dieu. L'auto-manifestation de

¹⁰ WT, p. 315-316 (notre traduction).

Dieu est anticipée dans le procès de l'histoire. Le caractère historique des religions porte cette expérience historique de son automanifestation à la conscience humaine.

Expériences religieuses chez Pannenberg

Dans une brève présentation de lui-même en 1981 pour la revue *Christian Century*, Wolfhart Pannenberg renvoie à une expérience de lumière qu'il a eue dans sa jeunesse :

L'expérience la plus importante a eu lieu au début de janvier 1945. J'étais alors âgé de 16 ans. Revenant seul à la maison après une leçon de piano, assistant au cours de cette marche de deux heures à un coucher de soleil apparemment ordinaire, je fus soudainement submergé par la lumière et absorbé dans une mer de lumière ; bien que je n'aie pas perdu l'humble conscience de mon existence finie, cette lumière débordait les barrières qui nous séparent normalement du monde environnant. [...] Je ne savais pas à cette époque que le 6 janvier était le jour de l'épiphanie, ni ne réalisais qu'à ce moment Jésus Christ avait demandé ma vie pour être témoin de la transfiguration de ce monde par la puissance lumineuse et le jugement de sa gloire. Commença alors une période de recherche pour comprendre le sens de la vie et puisque la philosophie ne semblait pas offrir les réponses ultimes à une telle quête, je décidai finalement de tester la tradition chrétienne plus sérieusement que je ne l'avais fait auparavant.¹¹

Est-ce là l'expérience religieuse caractéristique de l'auteur ? Nous verrons plus loin comment il évalue lui-même une telle expérience. Insuffisante, elle est inévitable pédagogiquement, si je puis dire. Distinguons tout d'abord l'expérience religieuse directe de l'expérience religieuse indirecte.

1. *L'expérience religieuse directe*

Bien qu'il soit relativement avare de commentaires sur l'expérience religieuse directe, Pannenberg la reconnaît comme un fait. Elle apparaît habituellement «comme une conscience immédiate de la réalité divine, comme 'rencontre' avec la réalité de Dieu»¹². Elle est possible, mais doit être évaluée au cas par cas. Elle exprime comment l'humain est toujours déjà en lien avec le mystère ultime de sa vie, mystère dépassant tout ce qui existe. Elle apparaît alors comme une inévitable confiance fondamentale, porteuse de la vie. Elle peut être non thématique, c'est-à-dire plus ou moins articulée pour l'humain qui en fait l'expérience, ou être une conscience religieuse claire comme de l'eau de roche. Elle devient tout à fait pertinente lorsqu'elle favorise la compréhens-

¹¹ W. PANNENBERG, «God's Presence in History», *The Christian Century*, Mars 1981, p. 261 (notre traduction).

¹² WT, p. 303 (notre traduction).

sion de soi et du monde, bref lorsqu'elle a une valeur intersubjective. Cette dernière remarque est essentielle. L'expérience religieuse directe est signifiante théologiquement lorsqu'elle reçoit une valeur collective, relationnelle, en ce sens religieuse. Il importe peu pour le moment qu'elle s'exprime à travers un langage religieux conventionnel ou non. L'expérience religieuse directe peut exister, mais doit être traitée prudemment ; elle exprime plus ou moins distinctement notre rapport fondamental au mystère ultime de la vie. Elle ne semble pas jouer de rôle particulier pour assurer une crédibilité aux expériences religieuses indirectes ou encore pour valider des expériences personnelles de Dieu. Qu'en est-il maintenant de l'expérience religieuse indirecte ?

2. *L'expérience religieuse indirecte*

En 1973, Pannenberg, décrivant la structure hypothétique des énoncés théologiques, distingue l'expérience du sens de l'expérience religieuse. La première en tant que expérience ordinaire du sens anticipe implicitement la totalité de sens ; la seconde est une forme de conscience explicite de la totalité de sens de la réalité ; même si elle est seulement indirecte, une conscience du fondement divin du réel s'y exprime. Les énoncés théologiques dans ce contexte sont des hypothèses sur la vérité ou non-vérité des impressions laissées par les autoannonces de la réalité divine à la conscience religieuse. Approfondissons cette distinction pour mieux saisir la nature spécifique de l'expérience religieuse, car si les énoncés théologiques travaillent avec l'expérience religieuse, avec son caractère historique, l'expérience religieuse joue un rôle essentiel pour l'activité théologique. Cela nous contraint à prendre en compte l'accent mis sur deux rapports chez Pannenberg, soit le lien entre la partie et le tout (entre la *Bedeutung* et le *Sinn*, entre l'*Erlebnis* et l'*Erfahrung*) et le lien entre le non-thématique et le thématique (entre sens et religion). À ces rapports s'ajoutent les caractères direct ou indirect des expériences. Plusieurs textes reviennent sur ces rapports. Nous retenons des textes de 1974, 1984 et 1993. Les auteurs cités et les distinctions conceptuelles sont semblables, de sorte que nous pouvons affirmer une certaine continuité concernant cette thématique. Dans chaque texte, une mise en relief spécifique d'un aspect de ces différents rapports est opérée, de sorte qu'il peut être intéressant de les considérer de manière chronologique.

Le texte de 1974¹³, intitulé «*Eschatologie und Sinnerfahrung*», développe le lien entre la structure fondamentale de l'expérience humaine et l'expérience religieuse à travers une réflexion portant principalement sur l'eschatologie et l'expérience du sens. Précisant l'avenir espéré par les chrétiens, l'auteur introduit la notion de *Wesenszukunft*, avenir essentiel de l'humain, et insiste

¹³ W. PANNENBERG, «*Eschatologie und Sinnerfahrung*», in K. KRENN (éd.), *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*, Paderborn, Schöningh, 1974, p. 143-158. Abrégé *ES* par la suite en notes.

sur la pertinence de cette compréhension de l'avenir pour la thématique religieuse. C'est dans ce cadre qu'il aborde les catégories de l'expérience de sens (*Sinn*) et de la signification (*Bedeutung*). Ces deux catégories décrivent les moments structurels formels de toute expérience humaine¹⁴. Ils sont ensuite mis en lien avec l'*Erlebnis* et l'*Erfahrung* et avec le couple partie et tout, ces couples jouant un rôle structurant dans l'expérience religieuse. Les *Erlebnisse* se rattachent au *Sinn* ; c'est en eux que l'on expérimente le sens en tant que *Sinn*. Si la signification (*Bedeutung*) est plus spontanément attribuée au particulier, à l'individuel, mais en lien avec un contexte (donc non isolé), le sens en tant que *Sinn* appartient plus à l'ensemble, au tout ou encore au particulier en lien avec le tout. Ainsi les événements particuliers reçoivent-ils leur signification en relation avec une situation de vie. Pannenberg se réfère ici à Dilthey, pour qui un événement qui survient dans un contexte de vie, qui met en lien avec soi-même, avec l'ensemble de sa vie, est un *Erlebnis*. Mais notre vie étant en devenir, s'inscrivant dans un procès historique ouvert, nous vivons comme par anticipation continue le tout de notre vie. Les *Erfahrungen* au cours d'une vie corrigent cette anticipation, et ces correctifs peuvent aussi affecter la signification de nos *Erlebnisse* antérieurs. Se référant toujours à Dilthey, Pannenberg conclut que ce n'est qu'au terme de la vie que la signification des *Erlebnisse* peut être vraiment saisie. L'avenir reçoit donc une fonction importante par rapport au sens de la vie comme tout et par rapport à la signification dernière des *Erlebnisse* individuels ; le tout de la vie est en procès historique, l'expérience du sens a un caractère historique. C'est l'avenir essentiel de l'individu inséré dans celui de l'humanité qui donne finalement le sens de la vie et la signification des moments de cette vie¹⁵.

L'analyse de la structure de sens de l'expérience et de son caractère historique conduit le théologien à introduire la thématique religieuse. La religion n'a-t-elle pas affaire à la totalité de sens de la vie ? Pannenberg renvoie à Schleiermacher, son auteur privilégié pour les questions de religion et d'expérience religieuse. Chez lui, la totalité de sens est l'univers, *das Universum*. L'expérience religieuse et la conscience religieuse sont les lieux où s'exprime thématiquement la totalité de sens présumée aux choses, aux actions et aux événements, totalité habituellement implicite et non exprimée. Dans son second discours des *Reden*, Schleiermacher décrit la religion en termes de partie et de tout : « percevoir chaque individu comme une partie du tout, tout ce qui est limité comme la présentation de l'illimité, voilà la religion »¹⁶. Il en parle aussi en usant du concept de l'Univers, qui semble correspondre à la totalité de sens chez Dilthey. Si Schleiermacher lie l'expérience du sens et l'expérience religieuse, la totalité de sens, qui était implicite, devient explicite. La religion, c'est cette perception dans le fini et l'individuel de l'infini et de

¹⁴ Cf. *ES*, p. 149.

¹⁵ Cf. *ES*, p. 151.

¹⁶ *ES*, p. 153, texte cité par Pannenberg (notre traduction).

l'Univers. Le réflexe religieux de Schleiermacher correspond chez Pannenberg au concept de totalité de sens. La particularité de la religion est de voir l'infini dans le fini et le particulier. Dans l'expérience du monde habituelle, on s'intéresse au fini et non à l'infini ; l'expérience religieuse renverse le pôle d'intérêt, car l'expérience est vécue comme la manifestation de la totalité de sens. Pannenberg corrige, ici déjà, Schleiermacher, qui ne distingue pas assez clairement entre la totalité de sens et Dieu, c'est-à-dire entre la totalité et ce qui lui permet d'exister en tant que totalité. Il précise :

Dans l'expérience religieuse, la totalité de sens est habituellement indirectement thématique, alors que la divinité, qui fonde et garantit une telle totalité de sens, est au centre des considérations. [...] Ce que l'on expérimente comme agissant sur nous n'est pas la totalité de sens de l'Univers, mais l'unité d'une réalité divine qui constitue la totalité de sens elle-même et qui l'unit.¹⁷

L'importance accordée au moment de l'anticipation importe ici encore car, à travers l'expérience humaine du sens, l'historicité de l'autoannonce de la réalité divine se réalise. Dit autrement, c'est dans l'histoire, dans l'expérience du monde et de l'humain, que l'autoannonce de Dieu se réalise selon Pannenberg. Les religions historiques thématisent les expériences de cette autoannonce de la réalité divine ; elles discernent, au cœur du processus ouvert de l'histoire, l'anticipation de la totalité de sens qui annonce la réalité divine ; les expériences religieuses sont en lien avec les religions historiques ; ainsi elles assurent leur pertinence intersubjective. Cette corrélation avec la tradition valide ou explicite l'autoannonce de Dieu dans l'histoire, mais demeure ouverte à l'expérience contemporaine indirecte d'anticipation de la totalité de sens de la réalité. Pannenberg affirme donc que l'objet de la théologie est l'autoannonce indirecte de Dieu dans les expériences anticipatrices de totalité de sens de la réalité, auxquelles se rapportent les traditions de foi des religions historiques.

Notons aussi le remarquable parallèle entre *Bedeutung* et *Sinn*, *Erlebnis* et *Erfahrung* : le *Sinn* est en lien avec la totalité, tout comme l'*Erfahrung* ; la *Bedeutung* et l'*Erlebnis* sont davantage en lien avec l'individuel. Cela est révélateur de la compréhension pannenbergienne de l'expérience en théologie et de son aspect collectif, voire religieux. Pour lui, l'expérience religieuse acquiert sa validité dans la mesure où elle est articulée dans l'horizon d'une tradition, dans la mesure où elle s'ancre socialement ou communautairement. Cette distinction explique pourquoi l'*Erlebnis* individuel importe peu chez l'auteur tant qu'il n'est pas travaillé si je puis dire en *Erfahrung*, c'est-à-dire situé dans un horizon interprétatif. Situer le vécu de l'*Erlebnis* dans l'horizon de l'*Erfahrung*, c'est l'intégrer, mais aussi vérifier comment le procès de l'histoire avance ou non vers sa réalisation pleine et entière, eschatologique.

Ne doit-on pas enfin souligner le lien entre cette dernière distinction et le caractère thématique ou non thématique de l'expérience religieuse ? Tant qu'elle est non thématique comme chez Schleiermacher, elle éveille à la

¹⁷ *ES*, p. 153 (notre traduction).

dimension négligée par l'humain moderne. Sa thématization sera pour Pannenberg la spécificité chrétienne, car le croyant ne fait pas simplement la rencontre de son mystère, il rencontre un Dieu personnel, relationnel, etc.

«Eschatologie et expérience du sens» s'efforce de conserver la corrélation entre la foi et le monde par le biais de la question de l'avenir¹⁸. Plus précisément, la présentation des rapports de signification de l'événement qui s'emboîtent dans la structure de sens total à travers l'expérience lui permet de poser deux regards : l'un sur la structure de sens et l'autre sur la réalité profonde et mystérieuse soutenant cette totalité et se révélant au fil de l'histoire et des événements. Apparaît ici le souci de l'auteur d'affirmer le caractère universel de la thématique religieuse dans ses réflexions sur l'expérience de sens. Le texte suivant s'intéresse aussi à cette corrélation, mais par une thématique différente. À chaque fois, la posture théologique globale de Pannenberg est présupposée ; seule sa perspective varie : en 1974, l'avenir de l'humain, en 1984, la présence de Dieu, comme fondant le sens et non comme une simple projection humaine. Or à quoi sert l'expérience religieuse sinon à médiatiser Dieu au cœur de l'expérience humaine du sens ?

En 1984, dans un texte intitulé : «Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage», Pannenberg s'intéresse à nouveau au lien entre le sens de la vie et la question de Dieu¹⁹. Le projet sous-jacent est de justifier ou de corriger l'idée que l'humain peut lui-même créer le sens de la vie. Celui-ci n'est-il pas présent, sous-jacent, donné, et n'a-t-on pas à le percevoir, à le découvrir ? Pour Pannenberg, les interrogations sur le sens de la vie conduisent à considérer la religion ou la conception de Dieu comme la source inconditionnelle et totale du sens. La démonstration part d'une discussion sur la théorie du langage et interroge notre capacité d'inventer du sens ou celle de percevoir un sens déjà là, déjà donné. Pannenberg résiste à une théorie du langage qui réduirait le sens au langage : «le sens est accessible par le langage, mais n'est pas un produit du langage»²⁰. Cette position critique lui est nécessaire pour penser adéquatement le rapport entre l'expérience du sens et la religion. «Le sens expérimenté précède sa saisie par l'homme et n'est pas à comprendre comme un produit de l'homme donnant du sens.»²¹ Il reprend la distinction diltheyenne entre *Bedeutung* et *Sinn* et nuance la réponse à cette question, car effectivement l'humain fait du sens avec les mots et les phrases, mais son emploi du langage articule des réalités déjà données²². Pannenberg affirme ainsi l'accessibilité du sens par le langage.

S'il insiste tant sur cette donation du sens dans le langage, c'est pour contrecarrer l'idée que le sens n'est qu'une production humaine. Si le sens n'est

¹⁸ *ES*, p. 146.

¹⁹ W. PANNENBERG, «Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage», *Theologie und Philosophie* 59, 1984, p. 178-190. Abrégé *SRG* par la suite en notes.

²⁰ *SRG*, p. 181 (notre traduction).

²¹ *SRG*, p. 182 (notre traduction).

²² *Cf. SRG*, p. 180.

que le produit de l'humain, la religion et Dieu ne sont alors que des projections humaines. C'est pour justifier sa position qu'il se tourne vers la structure de sens de l'*Erlebnis*. Dans l'*Erlebnis*, tout en faisant une expérience particulière, on fait aussi l'expérience du tout de la réalité, une expérience de la présence vague de quelque chose de transcendant et d'infini. Ici aussi, Schleiermacher est appelé à la barre pour présenter la religion comme intuition de l'Univers. On reconnaît les distinctions de 1973 et 1974 entre la conscience ordinaire et la conscience religieuse, qui thématise explicitement la totalité de sens et par conséquent la réalité divine fondant la totalité de sens du monde. La dynamique historique de la conscience et de l'expérience est aussi développée pour justifier l'hypothèse de Pannenberg. Il conclut avec l'événement Jésus de Nazareth, qui réalise dans l'histoire la fin de l'histoire parce qu'en lui est apparue la réalisation eschatologique de la création et de son histoire.

Un trop bref regard sur les trois tomes de sa théologie systématique (1988-1993)²³ sert de transition vers notre prochaine section. Pannenberg note en 1988 que le déplacement paradigmatique moderne a conduit la théologie à donner une place plus importante à l'expérience ; c'est une manière de garantir la vérité de la foi en la rattachant à la subjectivité de l'expérience. Redonner un nouvel accès à Dieu par le biais de l'expérience est en principe une bonne idée ; elle correspond à l'esprit du temps, mais, ajoute-t-il, cela n'est pas simple. L'utilisation du principe d'expérience est souvent réductrice et grandement problématique. Il faut par conséquent corriger le réflexe philosophique moderne qui pose l'expérience religieuse comme point de départ de l'idée de Dieu ; au contraire, il faut poser Dieu à la source de toute expérience religieuse. L'expérience religieuse doit être située dans le contexte d'une rencontre avec un *Gegenüber* (vis-à-vis), d'une rencontre de Dieu. L'expérience implique toute une structure interprétative, que Pannenberg évalue de manière critique :

L'interprétation de l'expérience individuelle est renvoyée à des caractéristiques générales, qui dépassent le caractère momentané et individuel de l'impression et qui sont situées dans des contextes plus larges. On peut inclure tout ce processus interprétatif dans le concept d'expérience.²⁴

Pour Pannenberg, la manière chrétienne de parler de Dieu sert de correctif²⁵ à des emplois trop fonctionnels de Dieu dans le contexte de l'expérience religieuse. Le simple recours à l'expérience religieuse comme justificatif du discours religieux sur Dieu est plus ou moins utile ; c'est pour savoir à quelle réalité l'idée de Dieu correspond que la religion et l'expérience religieuse peuvent avoir un certain sens.

²³ Nous nous limitons ici à certains passages du premier tome : W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. Abrégé *STI* par la suite en notes.

²⁴ *STI*, p. 76-77 (notre traduction).

²⁵ Cf. *STI*, p. 78. Ce correctif apparaît comme un critère distinctif de la foi chrétienne, qui corrige de manière fondamentale un emploi trop flou ou général du concept de Dieu.

Foi chrétienne

Le texte publié en 1993 et portant le titre «Expérience religieuse et foi chrétienne» peut-il nous aider à faire le lien entre l'expérience religieuse et la foi chrétienne et à mieux situer l'une par rapport à l'autre²⁶ ? Comment Pannenberg situe-t-il l'expérience de la foi en Christ par rapport à l'expérience religieuse ? La clarification de ce rapport nous permettra de mieux évaluer la continuité ou la discontinuité de l'expérience religieuse. Pannenberg reconnaît tout d'abord la situation inédite de la religion en modernité, où elle ne bénéficie plus comme auparavant de la reconnaissance du divin dans le monde ; le présupposé de la religion, c'est-à-dire que le divin ou Dieu est connaissable comme une réalité distincte de tout le reste, ne va plus de soi aujourd'hui. Pour contrer l'oubli ou la méconnaissance de Dieu, n'avons-nous pas besoin d'une expérience pour nous rendre conscients de la réalité divine, perçue comme mystère insondable portant et supportant notre monde et nos existences ? Plusieurs aujourd'hui ne voient plus ce mystère de Dieu, de sorte qu'il faut les sensibiliser religieusement, afin qu'ils saisissent ce dont on parle lorsque l'on parle de Dieu. Schleiermacher a perçu ce besoin et a bien décrit comment éveiller les gens de son temps à cette sensibilité religieuse. Pannenberg en appelle encore à ce témoin pertinent pour ceux et celles qui vivent dans un horizon limité par les choses du monde. Mais cet éveil à la sensibilité religieuse est-il vraiment une expérience religieuse, c'est-à-dire une rencontre avec la réalité divine tout à fait différente des choses du monde ?

Ce thème de la rencontre d'une réalité différente des réalités mondaines est formalisé à travers les sciences religieuses. Mais le récit de Jacob au Jabbok témoigne déjà d'une certaine manière de cette expérience religieuse dans le texte biblique. Pannenberg explore donc de façon critique l'expérience religieuse chez Schleiermacher, parce que, précisément non thématique, elle apparaît comme une expérience religieuse problématique. Son analyse du corpus schleiermacherien intégrant la *Doctrine de la foi* lui permet de clarifier la situation. À quelques endroits, ce corpus renvoie à la rencontre d'un *Gegenüber*, mais c'est pour la mettre dans l'ombre... Comment alors lier la prise de conscience schleiermacherienne et la rencontre d'une puissance divine saisissante, préoccupante et désireuse d'être en relation d'une manière particulière avec l'humain ?

Pannenberg répond à cette question en suggérant un rapport entre la compréhension schleiermacherienne et l'expérience religieuse comprise comme rencontre d'une réalité divine différente de la réalité finie. Ce rapport repose sur l'emploi des caractères non thématique ou thématique des expériences. Cela permet de distinguer le travail de Schleiermacher de celui d'un autre théologien chrétien, qui déploierait l'expérience à partir de la puissance mys-

²⁶ W. PANNENBERG, «Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube», in A. KREINER, P. SCHMIDT-LEUKEL (éds), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Paderborn, Bonifatius, 1993, p. 113-123. RECG par la suite en notes.

térieure rencontrée et qui, peu à peu à travers les histoires racontées (comme dans la Bible), identifierait le mystère divin. Il distingue donc une puissance divine médiatisée non thématiquement (comme par exemple dans une religion de la nature) d'une puissance divine explicitement thématisée (comme par exemple dans une religion historique). La thématisation conduit à une religion historique où le mystère divin saisissant est, par exemple, en christianisme, identifié par Jésus au Père, Abba. La thématisation dépasse la non-thématisation parce qu'elle affirme une rencontre avec une altérité concrète qui se manifeste et concerne l'humain.

Pannenberg clarifie l'ambiguïté conceptuelle des différentes définitions de la religion chez Schleiermacher, que celui-ci dépasse lui-même partiellement en 1821, avec l'idée de médiateur et celle de sauveur. Jésus-Christ est médiateur pour les humains, dans la mesure où il affermit la conscience de Dieu des humains, là où elle tend à être refoulée par l'époque. C'est aussi en ce sens qu'il est sauveur ! Il a la fonction de laisser participer l'humain croyant à la force primordiale de sa conscience de Dieu. Cette conception permet de tenir ensemble le commencement historique du christianisme avec son caractère essentiel, puisque être chrétien, c'est être toujours en lien avec Jésus-Christ comme sauveur et profiter des effets de salut qui émanent du lui²⁷.

Schleiermacher comprend l'expérience religieuse comme éveil de l'infini dans le fini et cela diffère de l'expérience concrète de Dieu au sens d'une expérience de la réalité divine différente de la réalité finie. Un rapport entre ces deux conceptions est-il possible ? Pannenberg le développe comme suit. Le rapport est profitable mutuellement, car la posture de Schleiermacher sensibilise à l'idée d'un Dieu à l'origine du monde, qui diffère de la réalité mondaine. Les dieux des religions sont très mystérieux et se distinguent du contexte schleiermacherien de l'univers par leur moment personnel. Le discours religieux n'a de sens que si l'on suppose un arrière-fond religieux et une sensibilité religieuse. Pour Pannenberg, voilà le drame du discours sur Dieu aujourd'hui, qui n'a plus le support d'un savoir du mystère divin comme horizon et condition de possibilité de l'expérience religieuse thématique.

Schleiermacher a décrit le processus d'éveil de la conscience religieuse, mais n'a pas su l'articuler avec le caractère thématique d'une religion. La thématisation médiatise ce mystère divin et l'achemine vers une identification, jamais définitive, toujours modifiable. En Jésus, le mystère se dit comme Père, ce qui souligne tant une confiance inimaginable envers le créateur qu'une intimité personnelle avec ce mystère. Jésus en tant que Christ constitue pour les individus croyants le lien intrinsèque avec le Père et la figure personnelle de Dieu pour les chrétiens et les chrétiennes qui, dans la foi, participent à la vie trinitaire se réalisant dans l'accueil du Fils, dans les dons de l'Esprit, dans la liberté et la joie d'être des enfants de Dieu. L'expérience de la foi chrétienne n'est pas pour Pannenberg une dissolution dans une mystique impersonnelle ;

²⁷ Cf. *RECG*, p. 117-118.

au contraire, elle est effectuation et participation à l'intimité du Fils Jésus avec son Père, mystère du monde.

Il faut par conséquent distinguer le sentiment de l'Univers de Schleiermacher du Dieu du Christ. Dans les deux cas, il s'agit d'une expérience du mystère divin ; il s'agit aussi de religion. La différence se situe dans le passage du caractère indirect au caractère direct, le passage de la non-thématisation à la thématization à travers le travail de l'*Erlebnis* vers l'*Erfahrung*, dans le processus historique, expérientiel et proleptique de la résurrection de Jésus de Nazareth, anticipation dans l'histoire de la gloire de Dieu. Il y a continuité quant au mystère de Dieu et discontinuité quant à son identification dans l'expérience de foi chrétienne.

Conclusions

Comment faut-il évaluer l'expérience religieuse chez Pannenberg ? Il ne privilégie pas les possibles expériences directes de Dieu et leur préfère les expériences indirectes de Dieu à travers les expériences de soi et du monde. Il peut arriver que des personnes aient des expériences religieuses non thématiques. On peut, par exemple, qualifier comme telle son expérience de lumière à l'âge de 16 ans. Elles sont utiles pour éveiller la conscience de l'humain moderne à la dimension oubliée ou profonde de la réalité, au mystère qui porte et supporte la totalité de la réalité. Mais cette expérience non thématique ne le satisfait pas, car elle ne rend pas tout à fait compte de la réalité de Dieu qui vient à la rencontre de l'humain. Ce caractère vague ou flou de l'expérience religieuse ouvre la conscience humaine, certes, mais cette dernière a besoin de faire une expérience religieuse thématique.

L'expérience religieuse semble pour le monde moderne la voie d'accès à Dieu et à sa vérité, car l'homme moderne privilégie l'expérience comme horizon de connaissance. Mais il faut nuancer cette affirmation et même l'inverser, car Dieu ne se trouve pas au terme d'une expérimentation ; il est à l'origine de l'expérience religieuse, il en est la source. Autrement, nous risquerions de nous illusionner et de nous fabriquer une réalité transcendante à mesure humaine.

L'expérience religieuse thématized se retrouve dans les religions historiques. En elles se déposent le déjà-là de la révélation divine, l'autoannonce de Dieu. Les anticipations de la révélation finale s'inscrivent dans le processus historique de l'expérience de la réalité. L'histoire fragmentée est ce processus de révélation. L'expérience religieuse médiatise cette historicité «révélationnelle».

L'expérience religieuse n'est donc pas un simple *Erlebnis* ; ce dernier se situe dans l'horizon interprétatif de l'*Erfahrung*, qui en permet une possible interprétation. Ici encore, il ne s'agit pas d'un sens projeté par l'humain ; le sens est donné à l'humain, comme collectivité et individualité en marche vers sa fin. Pannenberg rend compte de la foi chrétienne comme d'une expérience participative des croyants et croyantes à Jésus-Christ, qui identifie le mystère

de Dieu au Père. La foi chrétienne est une expérience religieuse identifiée à une religion historique spécifique.

En tant que théologien et homme de foi, Pannenberg se sent responsable de rendre la foi plausible pour son temps, dans la fidélité. Il collabore honnêtement avec la culture moderne de son époque ; il répond à une culture sécularisée, qui tire encore les conséquences de l'athéisme du XIX^e siècle. Il dit l'expérience théologale à travers les expériences humaines de soi et du monde. En un sens, il cherche à rendre intelligible pour son monde la foi en Jésus-Christ. Pour cela, il embrasse grand, afin de thématiser le plus distinctement possible Dieu qui vient à notre rencontre.

Mais en dépit de son travail fouillé, réussit-il à dépasser les limites de la modernité ? Son intégration de l'expérience religieuse à son travail théologique suffit-elle ? Je concentre mes questions autour d'indices qui marquent bien l'écart entre son œuvre théologique et la situation contemporaine. Cet écart pose problème.

1) Les concepts de vérité, d'universalité, d'historicité, de totalité, de réalité, avec lesquels Pannenberg travaille sans hésitation, sont aujourd'hui objets de critique théologique et philosophique²⁸. Ce qui semblait bien défini ne l'est plus si facilement et contraint à un effort de recontextualisation. Cela n'influence-t-il pas directement la pertinence et la réception de l'expérience dans le travail théologique de Pannenberg ?

2) Les recours contemporains à l'expérience en théologie n'ont-ils pas précisément comme enjeu de transformer les pratiques théologiques et de les rendre plus sensibles à la pluralité des contextes pour dire Dieu aujourd'hui, contextes limités, déterminés par des micro-histoires, marquées par l'individualisme et le pluralisme ? N'est-ce pas au cœur des fractures des systèmes bien établis, qui connaissent les réponses toutes faites, qu'il faut plonger ?

Comment l'éclatement ou la fragmentation du sens, comment le caractère radical du tournant langagier, comment la thématique de la déconstruction ou l'expérience concrète, individuelle, partielle, oui, comment ces paramètres nouveaux peuvent-ils aujourd'hui ne pas travailler une posture théologique contemporaine ? La sensibilité religieuse de Schleiermacher et l'herméneutique diltheyenne ne confortent-elles pas trop la posture moderne du théologien de Munich ? Avec quel nouveau courant théologique (ou philosophique) susceptible de le bousculer Pannenberg entre-t-il en dialogue ? Certains de ses présupposés doivent être réévalués, si la réflexion doit se poursuivre en dialogue avec ce théologien et sa contribution majeure à la théologie protestante au XX^e siècle...²⁹

²⁸ Cf. par exemple TH. GUARINO, «Postmodernity and five fundamental theological issues», *Theological Studies*, 57, 1996, p. 654-689 ; L. BOEVE, «La conscience critique dans la condition postmoderne : de nouvelles possibilités pour la théologie ?», *Nouvelle Revue Théologique*, 122, 2000, p. 68-86 ; *Id.*, *Interrupting Tradition. An Essay On Christian Faith In a Postmodern Context*, Louvain, Peeters, 2003.

²⁹ Cf. Christoph Schwöbel qui, dans une présentation sympathique de Pannenberg, conclut en laissant ouvert le débat de sa future réception théologique. «Wolfhart Pannenberg», in D. F. FORD (éd.), *The Modern Theologians*, t. I, Oxford, Blackwell, 1989, 284 sq.