

Jacek Wojciech

Les éléments de la conception dialogale de l'homme dans la théologie de J. Ratzinger

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 22, 281-298

1989

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JACEK WOJCIECH

LES ÉLÉMENTS DE LA CONCEPTION DIALOGALE DE L'HOMME DANS LA THÉOLOGIE DE J. RATZINGER*

Dans le présent article il ne s'agira nullement de tenter de présenter, même d'une façon très sommaire, l'ensemble de l'anthropologie théologique de Ratzinger. Notre objectif est uniquement d'explorer l'aspect dialogal de cette dernière. Pour l'atteindre nous nous proposons d'étudier la présence des éléments dialogaux aux différents niveaux de l'idée ratzingérienne de l'homme pour évaluer ainsi leur importance dans ce contexte et préciser la signification exacte donnée par Ratzinger à la dimension dialogale de l'homme, particulièrement dans la perspective de la relation que celui-ci doit établir avec Dieu dans la foi.

Avant de passer aux analyses soulignons qu'il y sera question non pas d'une idée d'homme assez générale — pour ne pas dire **vague** — pour être acceptable pour tout le monde, mais bien de l'homme tel qu'il apparaît à la lumière de la foi chrétienne, surtout dans le Christ: l'homme définitif et la révélation parfaite de l'humain¹. Une telle approche se voit justifiée, aux yeux du théologien allemand, par le fait qu'il s'agit là d'une démarche théologique, conditionnée donc nécessairement par les données de la foi; non moins importante s'avère, dans ce contexte, la conviction de Ratzinger selon laquelle c'est justement et uniquement dans la christianisme que la pleine compréhension et en

* Le texte que nous proposons ici aux lecteurs reprend l'essentiel du chapitre V de notre thèse intitulée *La foi comme dialogue. Une introduction à la théologie de J. Ratzinger*. Cette thèse, rédigée sous la direction du Père M. Vidal P.S.S., a été présentée, en septembre 1991, pour l'obtention du doctorat en science théologique à l'Institut Catholique de Paris. Comme l'ensemble de notre travail, le présent article est basé sur les écrits du théologien allemand parus entre 1954 (publication de sa thèse sur saint Augustin) et 1982 (sa nomination comme préfet de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi); certains ouvrages cités ont été publiés ultérieurement mais ils contiennent les textes qui ont vu le jour avant 1982. Pour ne pas compliquer inutilement les références, nous revoyons dans les notes aux textes de Ratzinger effectivement utilisés dans notre travail, sans préciser, le cas échéant, les détails concernant les différentes versions des écrits du théologien allemand et leurs traductions françaises. Le lecteur intéressé trouvera les renseignements plus exhaustifs sur ce sujet dans la bibliographie chronologique des ouvrages de Ratzinger, que nous avons établie à la fin de notre thèse (pp. 402-437).

¹ Cf. *Dogma und Verkündigung*, München,ewel-Vlg, ³1977, pp. 244-245; voir aussi à ce propos: *ibid.*, pp. 217 et 316, *Les Principes de la théologie catholique*. Esquisse et matériaux, (Croire et savoir), Paris, Téqui, 1985, p. 177; *Au commencement, Dieu créa le Ciel et la terre*. Quatre sermons de Carême à Munich sur la Création et la Chute (1981), Paris, Fayard, 1986, pp. 56 et 65.

même temps la pleine réalisation du mystère humain en tant que tel sont possibles².

Prenons comme point de départ de nos investigations anthropologiques la question la plus fondamentale: qu'est-ce qui fait que l'homme est véritablement homme, quelle est, en définitive, sa spécificité? La réponse de Ratzinger est claire et précise: "...ce qui distingue l'homme, c'est, en prenant les choses par en haut, le fait d'être interpellé par Dieu, d'être le partenaire du dialogue avec Dieu, l'être appelé par Dieu. En prenant les choses par en bas, cela signifie que l'homme est cet être qui peut penser Dieu, qui est ouvert au transcendant"³. C'est cette réalité que le théologien allemand veut exprimer quand il définit l'homme comme être capable de Dieu. Essayons donc de voir quels sont, dans l'anthropologie théologique de Ratzinger, les principaux moments mettant en relief la caractère dialogal de l'homme. Il y en a quatre qui semblent mériter notre attention particulière. Nous allons donc les présenter en parlant successivement de l'homme comme être créé, comme être spirituel, comme être basé sur la tradition et comme être immortel.

Il est évident que ce qui va être dit ne sera pas pleinement satisfaisant, surtout parce qu'il nous sera certainement impossible de bien mettre en évidence les multiples articulations des différents points traités. Il nous faut cependant en rester là, limités que nous sommes à la fois par la volonté de signaler au moins les aspects principaux de la pensée ratzingerienne à ce sujet et par le caractère nécessairement succinct de nos propos.

I. L'HOMME: ÊTRE CRÉÉ

L'affirmation du caractère créé de l'homme constitue certainement la donnée principale servant de base à toute réflexion anthropologique chrétienne. Quant à la théologie de Ratzinger la spécificité de cette affirmation est d'indiquer en même temps le caractère dialogal de l'homme. Si en effet le divin appel créateur est à l'origine de tout être, s'il le fait émerger du néant et lui permet d'exister, dans le cas de l'être humain cet appel est quelque chose de plus, car

² Nous nous permettons de faire cette remarque car il nous semble que c'est justement dans ce contexte que l'on peut voir d'une façon particulièrement claire la différence entre Rahner et Ratzinger en ce qui concerne la particularité du christianisme par rapport à la réalité humaine en général. On peut dire, certes en simplifiant, que si pour Rahner assumer son existence humaine, vivre pleinement en homme équivaut à dire oui au Christ, à être chrétien même inconsciemment (cf. *Grundkurs des Glaubens*. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br., Herder, 1976, pp. 205ss et 225ss), pour Ratzinger c'est le contraire qui se produit: c'est en vivant pleinement en chrétien que l'on devient vraiment humain (cf. par ex. *La foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours-Paris, Mame-Cerf, 1985, p. 187); voir aussi la critique de Rahner par Ratzinger dans: *Les Principes...*, op. cit., pp. 178-190 et «Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners 'Grundkurs des Glaubens'», in „Theologische Revue“ 74, 1978, pp. 177-186. Notons à ce propos que le concept rahnérien du «chrétien anonyme» rejeté implicitement par Ratzinger dans le premier de ces deux textes, datant de 1969 (comme aussi dans: *Un seul Seigneur, une seule foi*, Tours, Marne, 1971, p. 87, «Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung», in *Christliche Erziehung nach dem Konzil*, Köln, Bachem-Vlg, 1967, p. 52 et *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 161-162 et 167) avait pourtant été encore favorablement accueilli par lui en 1962 comme en témoigne «Neuheitentum», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. VII Freiburg i.Br., Herder, 1962, col. 909. Il semble d'ailleurs que c'est aussi ce concept qui était visé déjà en 1963 dans «Substitution», in *Encyclopédie de la Foi*, t. IV, Paris, Cerf, 1967, p. 275, où Ratzinger s'est prononcé contre "...un «christianisme de désir» (de conception souvent simpliste et sujette à caution), dont l'intéressé n'a absolument pas besoin d'être conscient".

³ *La foi chrétienne...*, op. cit. pp. 246-257.

non seulement il crée l'homme mais aussi il constitue son humanité. Cela veut dire que l'homme, à la différence des êtres en dessous de lui, est connu et aimé du Créateur pour le connaître et l'aimer en retour et entrer ainsi en communication avec lui⁴.

Dans la conclusion de son étude sur la question de l'évolution Ratzinger donne l'impression de vouloir aller encore plus loin en constatant à propos de la création de l'homme: „La glaise est devenue homme au moment où, pour la première fois, un être a pu formuler, même d'une façon encore obscure, l'idée de Dieu. Le premier Tu adressé, en balbutiant, par la bouche humaine à Dieu désigne le moment où l'esprit est apparu dans le monde. C'est ici que le Rubicon de l'humanisation a été franchi. Car ce qui constitue l'homme c'est... sa capacité d'être immédiat à Dieu"⁵. La nouveauté de ce propos c'est l'accent mis ici non seulement sur la possibilité donnée à l'être humain d'engager un dialogue avec son Créateur, mais aussi sur la mise en pratique concrète de cette possibilité. Ainsi l'acte même de la création de l'homme, tout en résultant de l'initiative divine, acquiert une dimension dialogale où la parole requiert la réponse sans laquelle il lui est impossible d'accomplir pleinement sa mission créatrice. Par conséquent l'homme, doté de la potentialité dialogale, apparaît dans ce contexte comme invité, pour ainsi dire, de participer à sa propre création⁶, dans la mesure où la réalisation authentique de son humanité ne peut être atteinte sans sa réponse effective à l'appel qu'il a reçu, en tant qu'être créé, de Dieu⁷.

Ce que nous venons de dire montre bien l'importance de la dimension dialogale de l'homme — intrinsèque à son caractère créé — sur le plan ontologique. Il en est de même sur le plan existentiel, les deux étant de toute évidence étroitement liés. En effet reconnaître l'homme comme être créé cela signifie non seulement reconnaître l'événement ponctuel de la création comme origine soit du genre humain en général soit même de chaque personne en particulier; cela signifie aussi que l'homme, comme tout être créé, est embrassé, dans la totalité de son être temporel en devenir, par l'acte créateur de Dieu⁸. La création constitue donc à la fois la donnée ontologique foncière de la nature de l'homme et

⁴ Cf. *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit. pp. 91-92. Si le dialogue apparaît ici comme constitutif de la nature même de l'homme on peut en conclure que l'opposition radicale entre l'ontologique et le dialogal prétendue par certains courants théologiques contemporains (Ratzinger le signale dans «Zwischen Tod und Auferstehung», in Internationale katholische Zeitschrift „Communio” 3, 1980, p. 215) s'avère — aux yeux de notre théologien — inexistante.

⁵ *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 156. Ce passage, en parlant de l'idée (Gedanke) de Dieu formulée par l'homme, signale déjà le caractère rationnel de la relation dialogale entre Dieu et l'homme.

⁶ Une telle vision du rôle de l'homme dans l'oeuvre de la création semble être confirmée par Ratzinger déclarant qu'à la lumière de la foi chrétienne „... wird sichtbar, daß das Ganze der Seinsbewegung (und nicht bloß der Anfang) Schöpfung ist und daß ebenso das Ganze (nicht bloß das später Kommende) Eigenwirklichkeit und Eigenbewegung ist” (*Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 154).

⁷ Comme le souligne Ratzinger lui-même (cf. *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 257) il est évident qu'effectivement, pour une raison ou pour une autre, l'homme peut ne jamais arriver à réaliser cette capacité dialogale. Cela ne semble pas pour autant mettre en question ce que nous avons dit: la réponse positive à l'appel créateur de Dieu s'avère comme élément constitutif de la nature de l'homme, bien que ce dernier puisse, dans sa liberté, refuser d'y répondre, niant ainsi en fin du compte sa propre humanité. Ce qui vient d'être dit nous permet de mieux comprendre l'opinion du théologien allemand selon laquelle c'est la foi chrétienne qui, en tant que réponse accomplie à l'appel divin, conduit l'humain à sa plénitude.

⁸ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 153-155.

la composante constante de toute son existence: l'homme non seulement a été créé mais encore il existe en tant que continuellement créé. De ce fait le dialogue initial entre Dieu et l'homme, noué au moment de la création, demande d'être continué tout au long de la vie humaine⁹.

La condition d'être créée et donc d'être fondé sur le dialogue doit être vécue par l'homme, selon Ratzinger, d'une façon dialogale. En découvrant et en acceptant toujours de nouveau son caractère créé, l'homme „... peut découvrir en lui-même, dans cet audacieux projet qu'il est, le langage de l'Esprit Créateur qui lui parle et l'encourage à dire: Oui, Père... ”¹⁰. Par conséquent l'ultime attitude de l'homme à l'égard de soi-même et de tout le reste de la réalité créée c'est d'être à l'écoute de la vérité du Créateur dans sa créature et de tâcher de s'y conformer, d'y correspondre (*Entsprechen*)¹¹.

Pour compléter nos réflexions, il nous reste à les replacer dans le contexte du prologue johannique qui établit un lien étroit et essentiel entre la création et l'incarnation, mettant ainsi en relief un autre aspect du sujet qui nous intéresse à présent. Comme le remarque le théologien allemand il est possible d'affirmer, en s'appuyant sur ledit prologue comme aussi sur Col 1, 1–23, que „Dieu a créé le monde pour se faire homme”¹². De cette manière toute la réalité créée en général et l'homme en particulier se trouvent orientés vers l'incarnation. C'est dans l'homme en effet que cette réalité atteint sa forme suprême, qu'elle devient — dans le sens le plus radical du mot — capable de Dieu, car c'est l'homme qui est le seul à avoir été créé de façon à ce que Dieu puisse s'unir véritablement à lui¹³. On peut alors voir comment la création de l'homme comme être dialogal et l'incarnation du Christ comme entrée particulière du dialogue trinitaire dans l'humain s'expliquent mutuellement et deviennent, dans un certain sens, condition l'une de l'autre. D'un côté c'est en considérant le caractère dialogal de l'homme que nous pouvons comprendre pourquoi c'est justement en devenant homme que Dieu a pu manifester plus nettement son propre visage dialogal. De l'autre côté c'est à partir de l'incarnation qu'il nous est possible de saisir toute l'importance de la dimension dialogale de l'homme: celle-ci nous apparaît en dernière analyse comme la trace essentielle du divin laissée au fond de l'être humain lui ouvrant des perspectives inouïes.

Dans ce contexte devient enfin tout à fait clair ce que signifie exactement l'affirmation de Ratzinger selon laquelle l'incarnation est la base de tout le dialogue dans le christianisme: elle l'est en tant que rencontre intime entre l'homme créé, dialogalement fondé et la réalité dialogale du Dieu trinitaire. Pour apprécier à sa juste valeur l'importance de cette recontre, notons avec le théologien allemand que le vrai sens de l'incarnation est de rendre accessible à tous ce

⁹ Cf. à ce propos *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München, Kösel-Vlg, p. 55 comme aussi *Les Principes...*, op. cit., pp. 32–33. A propos de ce qui vient d'être dit il faut remarquer que déjà au niveau de la création la dimension dialogale de l'homme, en tant qu'elle concerne aussi bien sa nature que son existence, montre son double aspect à la fois ontologique et historique. Notons aussi la double fonction du facteur dialogal qui apparaît dans ce contexte: au niveau de l'acte de création (au niveau donc principalement ontologique) ledit facteur semble indiquer, comme nous avons pu le constater, une certaine présence active de l'homme dans le domaine que nous croyons habituellement réservé strictement à Dieu; au niveau existentiel (au niveau donc essentiellement historique) le même facteur souligne par contre l'activité divine sur le terrain que Ton considère souvent, et à tort, comme étant exclusivement du ressort de l'homme.

¹⁰ *Au commencement...*, op. cit. p. 64.

¹¹ Cf. *Les Principes...*, op. cit., p. 80.

¹² *Au commencement...*, op. cit. p. 40.

¹³ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 133–134; voir aussi *ibid.*, p. 169.

qui lui est propre, à elle. Le processus de l'incarnation ne concerne donc pas uniquement Jésus terrestre, mais à partir de lui s'étend sur tous les hommes; l'unique nature humaine touchée par l'événement christique acquiert une nouvelle dynamique qui la porte vers Dieu; désormais il est possible à l'homme devenu fils dans le Christ de dire avec lui «Abba, mon Père»¹⁴.

II. L'HOMME: ÊTRE SPIRITUEL

La question de la personne suscite chez le théologien allemand un grand intérêt. On peut le constater aussi bien dans ses études consacrées à la théologie augustinienne que dans ses analyses concernant le mystère trinitaire. Si à notre tour nous voulons nous attarder sur ce sujet c'est d'une part pour suivre fidèlement la pensée ratzingerienne et d'autre part pour bien exploiter les possibilités offertes par le concept de la personne quant à l'explication des rapports entre Dieu et l'homme qui sont pour notre étude d'une importance majeure. Ledit concept semble être, en effet, particulièrement propice pour remplir cette fonction et Ratzinger lui-même est loin de le nier¹⁵. Cependant à y regarder de plus près force est de constater qu'il y a ici quelques difficultés dont il faut se rendre compte pour pouvoir ensuite y remédier.

Les difficultés en question apparaissent déjà dans la théologie trinitaire. Certes le concept de la personne y a incontestablement droit de cité, mais il est secondaire par rapport à la réalité dialogale du Dieu et de ce fait d'une certaine façon accidentel¹⁶. Cela conduit le théologien allemand à avouer qu'en ce qui concerne la Trinité ce concept, inévitablement naïf et anthropomorphe, „... s'avère lui aussi, en dépit de l'éclairage qu'il apporte, comme une comparaison inadéquate”¹⁷.

Dès que l'on sort du domaine trinitaire les difficultés s'accroissent. En christologie, où le concept de la personne joue aussi un rôle crucial, la réflexion théologique confrontée avec la réalité existentielle du Fils de Dieu incarné, a bien établi, certes, ce que la personne n'est pas, mais elle n'a pas su, avec autant d'exactitude, préciser le sens positif de ce mot¹⁸.

Par conséquent dans l'anthropologie aussi la situation du concept de la personne, du point de vue théologique, n'est pas claire non plus. Les problèmes auxquels on y est confronté sont dus d'abord au fait „qu'il existe une différence infinie entre l'être personnel de Dieu et l'être personnel de l'homme”¹⁹. Il y a ensuite la tentative d'Augustin de transférer le concept trinitaire de la personne

¹⁴ Cf. *Frères dans le Christ. L'esprit de la fraternité chrétienne*, Paris, Cerf, 1962, p. 63 et *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 59 et 141.

¹⁵ Cf. par. ex. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 206-210; *Le nouveau peuple de Dieu*, op. cit., pp. 180-181; *La foi chrétienne...*, op. cit., pp. 96-98; *Erlösung — mehr als eine Phrase?*, Steinfeld, Salvator-Vlg, p. 16.

¹⁶ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 206; voir aussi *La foi chrétienne...*, op. cit., pp. 114-115. Ratzinger explique à ce propos que le caractère accidentel des formules dogmatiques est dû au caractère nécessairement négatif et approximatif du langage théologique. Le théologien allemand rappelle cependant que cela ne veut pas dire pour autant que les concepts utilisés par le dogme trinitaire ont été choisis d'une façon purement arbitraire: si on les a utilisés c'est justement parce que, malgré toute leur insuffisance, ils atteignent la réalité qu'ils ont à exprimer.

¹⁷ *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 114.

¹⁸ *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 215.

¹⁹ *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 114; voir aussi ibid. p. 116 et *Les Principes...*, op. cit., pp. 78-79.

dans le domaine anthropologique. Selon Ratzinger cette tentative, tout à fait louable quant à l'objectif visé, s'est montrée beaucoup moins heureuse quant au résultat obtenu²⁰. Il faut enfin évoquer le fait que le concept de la personne qui s'est largement imposé à la pensée occidentale n'était pas — au grand regret de Ratzinger — celui de Richard de Saint-Victor mais celui de Boèce. Ce premier concept, influencé beaucoup plus par le christianisme et de caractère existentiel, définit la personne comme *spiritualis naturae incommunicabilis existentia*; l'autre, issu directement de la pensée grecque et situé au niveau de la substance la décrit comme *naturae rationalis individua substantia*²¹. En tant que tel ce dernier concept n'arrive pas, d'après le théologien allemand, à exprimer d'une façon satisfaisante la totalité de la réalité humaine, surtout pour ce qui est de sa dimension existentielle et relationnelle, et — vu cela — ne peut donc pas efficacement servir d'une sorte de relais entre la théologie trinitaire et l'anthropologie théologique.

Pour sortir de l'impasse, Ratzinger va mettre dans son anthropologie l'accent particulier sur l'homme comme être spirituel, spirituel dans un sens bien précis, déterminé principalement — comme nous allons le voir — par la pensée bonaventurienne, et possédant ainsi une nette connotation dialogale.

Pour le théologien allemand concevoir l'homme comme être spirituel c'est d'abord une autre manière d'insister sur son caractère créé et plus exactement sur la place tout à fait particulière occupée par l'homme dans l'ensemble de la création. La question de l'esprit est en effet considérée par Ratzinger comme la question-clef du problème de l'homme-être créé: reconnaître la supériorité de l'esprit sur la matière c'est la condition principale de la foi en la création de l'homme²². On voit donc comment dans la théologie ratzingérienne le concept de l'homme comme être spirituel implique le caractère créé de celui-ci et renvoie par ce biais indirectement aussi à sa dimension dialogale dont il a été question dans la section précédente.

Cette dimension apparaît d'une façon plus nette dès que l'on découvre le sens exact donné par Ratzinger au mot «esprit» dans le contexte anthropologique. Ce sens, le théologien allemand le précise surtout dans son étude consacrée au concept de la personne dans la théologie²³. Il y affirme que „la spécificité de l'esprit en général c'est l'être-en-relation, la capacité de se voir soi-même et de voir l'autre"²⁴: seulement en se dépassant soi-même, en étant chez l'autre il est possible à tout esprit d'être vraiment lui-même. Il en est donc de même pour l'esprit humain. En se détachant de lui-même, en allant vers l'autre il arrive à penser, à comprendre soi-même et son existence, et de plus il arrive à penser le tout autre: Dieu. Et c'est enfin uniquement à partir de ce tout autre, en

²⁰ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 211 et 219. Ratzinger est d'avis qu'Augustin n'est pas suffisamment radical dans sa démarche. Il n'applique pas, selon Ratzinger, le concept de la personne élaboré dans le cadre de la théologie trinitaire dans toute sa force à la personne humaine en sa pleine dimension: il fait valoir ce concept uniquement quant à l'homme intérieur. Cela conduit à l'individualisation du concept de la personne et par là à la disparition de la dimension «nous» quant il s'agit aussi bien de Dieu que de l'homme. Pour mieux comprendre les reproches de Ratzinger on pourrait consulter ce qu'il dit à propos de la vision microcosmique de l'homme chez Augustin dans *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München, Zink-Vlg, 1954, p. 193.

²¹ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 212-213; on peut voir l'écho de la définition de Richard de Saint-Victor chez Ratzinger quand celui-ci parle de la personne comme de la „... réalité singulière dans le temps et non réitérable..." (*La foi chrétienne...*, op. cit., p. 97).

²² Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 148 et 154-155.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 201-220.

²⁴ *Ibid.* p. 215.

s'enracinant en lui, que l'esprit humain atteint sa plénitude, trouve et conserve sa propre identité²⁵. Et c'est justement cela que Ratzinger considère comme la structure spécifiquement dialogale de l'esprit humain²⁶. Ainsi devient clair ce que signifie exactement pour le théologien allemand le caractère spirituel et donc dialogal de l'homme: „La relativité par rapport à l'autre est constitutive pour l'homme. L'homme c'est l'être de relativité. Il est lui-même à mesure que cette relativité tend, d'une manière de plus en plus radicale, vers son but ultime, vers la transcendance"²⁷. „Ainsi l'homme est-il davantage lui-même quand il sort de lui-même, quand il devient capable de tutoyer Dieu"²⁸.

Nous pouvons donc observer dans l'anthropologie de Ratzinger une démarche parallèle — quoique se déroulant dans un sens inverse — au processus qu'il a lui-même constaté au niveau de la théologie trinitaire. Dans le cas de cette dernière c'était la découverte de la réalité dialogale de Dieu qui a conduit à l'élaboration du concept approprié de la personne. Quant à l'anthropologie ratzingerienne ce sont plutôt les insuffisances du concept de la personne sur ce terrain²⁹ qui contribuent à la mise en valeur de la dimension dialogale de l'homme comme être spirituel. Mais dans les deux domaines l'objectif majeur du travail théologique de Ratzinger reste finalement le même: aller au-delà des formules habituellement utilisées, non pas pour les déclarer caduques, mais bien pour mieux saisir leur vrai sens et s'approcher ainsi peut-être un peu plus de la réalité même qu'elles tâchent d'exprimer. C'est en poursuivant cet objectif que le théologien allemand insiste sur les notions de la relation et donc du dialogue aussi bien dans la théologie trinitaire que dans l'anthropologie.

Revenons au sujet principal de cette section pour souligner le caractère intégral du concept de l'homme comme être spirituel et dialogal, mis souvent en relief par Ratzinger. Parler de l'homme comme esprit signifie pour lui, certes, parler de ce qu'il y a de spécifique dans l'homme, mais cela signifie au même titre parler de l'homme tout entier et non seulement de tel ou tel de ses «aspects». Ainsi d'un côté, au dire de Ratzinger, contrairement à ce que l'on pense souvent, il n'y a pas d'identité entre l'esprit et la raison. La fonction de l'esprit n'est pas uniquement, ni même principalement, le stockage et le traitement des données à la manière d'un ordinateur performant. Le propre de l'esprit, de l'homme entier comme esprit, est d'atteindre le bonheur en allant au-delà des faits nus et du pur calculable et surtout au-delà de son égoïsme³⁰.

De l'autre côté le fait de présenter l'homme comme être spirituel ne saurait jamais cautionner, aux yeux de Ratzinger, une vision dualiste de l'homme déchiré par l'opposition insurmontable entre la matière et l'esprit³¹. En effet, selon le théologien allemand, l'esprit et la matière ne constituent pas, surtout au

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 216.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 168; c'est un texte qui se réfère à la théologie bonaventurienne. On voit d'ailleurs bien comment, dans ce qui vient d'être dit, Ratzinger reprend pour son propre compte certaines idées découvertes chez Augustin, Bonaventure ou dans les textes de Vatican II.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 216.

²⁸ *Au commencement Dieu créa...*, op. cit., pp. 55-56.

²⁹ Comme dans le cas de la théologie trinitaire (cf. *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 114) Ratzinger ne manque pas d'évoquer aussi le caractère accidentel de la formule dogmatique christologique liée étroitement avec l'anthropologie: „Natürlich wird man zugeben, daß die gewählte Terminologie «una persona — duae naturae» ihre Zufälligkeit behält und nicht ohne Probleme ist" (*Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 217).

³⁰ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 365.

³¹ Cf. *La mort et l'au-delà*, Paris, Fayard, 1979, p. 173.

niveau de l'homme, deux substances étrangères l'une à l'autre. La matière apparaît plutôt comme un moment dans l'histoire de l'esprit³² ce qui fait „...qu'il n'y a pas une juxtaposition neutre et éternelle de la matière et de l'esprit, mais une «complexité» ultime... dans laquelle la destinée de l'homme et du monde trouve son accomplissement...»³³. Ratzinger affirme donc non seulement l'unité intérieure du spirituel et du matériel dans l'homme mais aussi l'ouverture de cette unité vers une unité plus large, celle de l'univers entier.

Le théologien allemand exprimera cette idée d'une façon plus explicite en parlant de l'«être-avec» (*Mitsein*) de l'homme. Ce dernier, d'après Ratzinger, ne se fonde pas lui-même mais trouve son fondement dans un triple «avec»: «être-avec» les choses, «être-avec» les hommes et finalement en lui-même «être-avec» le corps et l'esprit. „Or l'«être-avec» de l'esprit et du corps indique l'insertion dans l'unité du courant vital cosmique et traduit ainsi une «concaté-nation» fondamentale de tous les êtres qui méritent le nom d'hommes»³⁴. Nous voyons ici bien comment l'homme constitué, en tant qu'être spirituel, par son dialogue avec Dieu, trouve comme lieu nécessaire de ce dialogue la communauté humaine et le monde matériel avec leur histoire. C'est justement cela que Ratzinger veut dire quand il déclare, à propos de la solidarité humaine, que „...le dialogue chrétien avec Dieu passe par les hommes... (et) par l'histoire dans laquelle Dieu parle avec les hommes...»³⁵. Mais cela signifie aussi, inversement, que dans et par l'homme-être-spirituel l'univers matériel avec son histoire prend conscience de lui-même, s'oriente vers Dieu et entre, d'une certaine façon, en dialogue avec lui³⁶.

III. L'HOMME: ÊTRE FONDÉ PAR LA TRADITION

Nos analyses concernant l'homme comme être spirituel nous ont amenés à parler des liens qui existent entre lui, l'histoire et la communauté humaine. Nous retrouvons la même problématique, montrée sous un jour différent, quand Ratzinger évoque la question de la tradition comme élément constitutif de l'homme. C'est sur cette question que nous voulons nous pencher à présent. Comme nous allons le voir s'agit là d'une question d'une grande complexité,

³² Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 154-155. En insistant sur le caractère intégral de l'homme comme être à la fois spirituel et matériel Ratzinger essaye de surmonter ce qu'il considère comme le point faible, déjà évoqué, de la démarche anthropologique d'Augustin (voir note 19 et les textes de Ratzinger auxquels elle renvoie).

³³ Cf. *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 259; voir aussi *Les Principes...*, op. cit., pp. 28-29.

³⁴ *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., pp. 80-81; voir aussi *Dogma und Verkündigung*, op. cit., pp. 307-308.

³⁵ *La mortet l'au-delà*, op. cit., p. 174; on consultera à ce sujet aussi *Les Principes...*, op. cit., p. 30; voir aussi *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., pp. 99-101 où Ratzinger au nom d'un juste équilibre métaphysique-histoire, cette fois-ci dans le domaine anthropologique, s'oppose radicalement à la représentation naïve de l'autonomie spirituelle de l'homme (telle qu'on la rencontre par ex. chez Fichte et Bultmann) en déclarant que „celui-ci n'est pas un atome spirituel indépendant (mais) au contraire, comme homme, il ne vit que dans la corporalité, la solidarité humaine et l'histoire...” (p. 101).

³⁶ Cf. *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 168; Ratzinger y affirme entre autres que „...La conception dialogale née de la vision christologique de l'homme est... rattachée au problème de la matière, de l'unité dynamique de tout l'univers créée”; voir aussi à ce sujet *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 121: „Wenn aber wahr ist, daß es eine geistige Kausalität gibt, daß Liebe Wirklichkeit, also wirkend ist, warum sollte dann der Dialog mit der Liebe, die die Welt zusammenhält, nicht den Menschen und mit ihm die Welt verändern können?”.

focalisant en elle plusieurs problèmes d'un poids certain, d'une question donc qu'il nous sera impossible d'examiner en profondeur. Cela étant, nous nous limiterons à présenter au lecteur une explication générale — donnée par Ratzinger lui-même — du rôle constitutif de la tradition dans l'être humain, pour en pouvoir ensuite développer certains éléments qui nous paraissent les plus importants.

Voilà donc ce que le théologien allemand déclare à ce propos en prenant comme point de départ justement la dimension spirituelle de l'homme: „l'humain — l'esprit — se manifeste dans le dépassement du temps, de l'instant. L'esprit est fondamentalement mémoire... l'esprit prouve sa spiritualité comme mémoire — la mémoire fonde la tradition — la tradition se réalise dans l'histoire — l'histoire comme rapport, une fois établi dans l'être humain, rend à son tour possible l'être humain, qui ne serait pas capable de se révéler à lui-même et de s'exprimer sans la nécessaire relation transtemporelle de la communauté humaine. Ces considérations devraient mettre encore ceci en évidence: la capacité de conserver et de préserver le passé est la même chose que la capacité d'anticiper le futur dans le présent... c'est cela précisément qui nous est apparu comme élément décisif de la tradition... D'où il résulte que la tradition bien comprise signifie le dépassement de l'instant présent dans les deux directions... et c'est justement cette découverte indivisible du temps qui constitue la tradition... En ce sens nous pouvons poser comme premier résultat de notre méditation que la tradition comme réalité constitutive de l'histoire est constitutive d'une humanité en réel développement, de l'*humanitas hominis*”³⁷.

La première remarque qui s'impose à propos du texte que nous venons de citer est qu'il nous renvoie d'une façon claire à la fois à la pensée augustinienne et bonaventurienne dont le théologien allemand fait ici une synthèse habile. On y voit donc d'un côté le concept du temps-mémoire élaboré par Augustin et de l'autre la notion d'histoire, orientée en même temps vers le passé et vers l'avenir, familière à Bonaventure. Mais passons aux choses plus essentielles.

Ce qui semble être spécialement mis en relief par le texte ci-dessus c'est le lien entre le problème de l'homme fondé par la tradition et celui de l'homme impliqué dans l'histoire. Donc pour mieux comprendre le premier essayons de donner quelques précisions sur le second³⁸. Soulignons d'abord le parallèle qu'il nous semble possible d'établir entre la double dimension de l'histoire et son double rôle à l'égard de l'homme. En tant que réalisation de la tradition l'histoire n'est pas seulement le «hier» mais aussi le «demain», elle est — comme le dit Ratzinger — le cheminement conduisant du passé vers l'avenir³⁹. Et justement en tant que telle l'histoire est pour l'homme à la fois «à recevoir» et «à faire», elle est en même temps la condition de son existence et l'oeuvre dont il doit poursuivre la construction. Cela nous indique les deux pôles par rapport auxquels il nous faut situer l'homme pour préciser ses relations avec l'histoire et donc aussi avec la tradition.

Regardons en premier lieu le côté «passif» de ces relations où l'homme apparaît comme conditionné par l'histoire. Le point d'ancrage de cet aspect des

³⁷ *Les Principes...*, op. cit., pp. 93-94; voir aussi *ibid.*, p. 30.

³⁸ Dans la théologie de Ratzinger la question de l'histoire constitue, à notre avis, une des questions-clefs et mériterait à ce titre d'être étudiée d'une façon plus approfondie; les quelques remarques que nous allons faire à ce sujet nous paraissent donc d'autant plus fragmentaires.

³⁹ Cf. *Les Principes...* op. cit., p. 94; voir aussi *Foi et avenir*, Tours, Marne, 1970, p. 113-114.

relations entre l'homme et l'histoire se trouve, selon Ratzinger, dans le caractère créé de l'homme. Ce caractère signifie en effet que l'homme „...s'origine... dans une liberté créatrice et comporte par là positivement le caractère temporel de l'être comme le mode selon lequel il se développe, l'histoire comme réalité essentielle et non pas simplement accidentelle...”⁴⁰. En déclarant cela, le théologien allemand souligne d'abord le caractère foncier de la dimension historique de l'homme: le temps affecte l'homme au plus profond de son être⁴¹, de sorte que l'histoire peut être considérée comme un des éléments porteurs de notre existence⁴², l'élément dont la force résiste même à l'épreuve de la mort, car même en mourant l'homme ne perd pas complètement sa relation à l'histoire⁴³.

En même temps le propos que nous venons de citer nous renvoie à une des questions principales de toute réflexion théologique, à savoir à la question des rapports de l'être et du temps, de l'essence et de l'histoire. Voici comment, selon le théologien allemand, on peut formuler cette question en des termes précis: „Y a-t-il, dans le déroulement des temps historiques une identité décelable de l'homme avec lui-même? Y a-t-il une «Nature» humaine? La Vérité existe-t-elle, vérité qui reste vraie dans toute histoire sans pâtir de sa transmission historique, parce qu'elle est vraie?”⁴⁴. Dans son travail *Heil und Geschichte*⁴⁵ Ratzinger essaye d'analyser cette question d'une façon plus détaillée.. Il y rejette d'une part les théologies basées sur l'histoire comprise comme antithèse de l'ontologie (Barth, Bultmann, Moltmann)⁴⁶. D'autre part il exprime son désaccord avec Rahner dont la tentative d'une synthèse philosophico-théologique de trop grande envergure a conduit — au dire de Ratzinger — à la fusion de l'histoire et de l'essence un une logique unique et contraignante qui ne laisse plus de place à la vraie liberté humaine⁴⁷. Quant à la solution du problème proposée par le théologien allemand lui-même, celui-ci est d'avis que „la tension entre l'ontologie et l'histoire a en définitive son fondement dans la tension de la nature humaine elle-même qui a besoin d'être hors d'elle-même pour pou-

⁴⁰ *Les Principes...*, op. cit., p. 178; remarquons que ce passage n'exprime pas l'opinion définitive du théologien allemand sur les rapports histoire — essence mais souligne uniquement le lien indéniable entre le caractère créé et temporel de l'homme; voir aussi *Au commencement...*, op. cit., p. 33.

⁴¹ Cf. *Dogma und Verkündigung* op. cit., p. 144.

⁴² Cf. *Der Gott Jesu Christi*, op. cit., p. 56; on consultera aussi à ce sujet *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., pp. 93-94.

⁴³ Cf. *La mort et l'au-delà*, op. cit., pp. 200 et 203-204 où l'incarnation est présentée comme approfondissement du lien de la vie humaine à l'histoire, ce qui donne déjà à ce lien une dimension dialogale, car — selon Ratzinger — c'est justement l'incarnation qui est le fondement de tout ce qu'il y a de dialogal dans le christianisme (voir à ce propos par ex. «*Weltoffene Kirche?*» in Filtathaut T., (éd.), *Umkehr und Erneuerung*, Mainz, M. Grünewald-Vlg, 1966, pp. 274-275 et 285.

⁴⁴ *Les Principes...*, op. cit., pp. 15-16; voir aussi *ibid.*, p. 176.

⁴⁵ *Les Principes...*, op. cit., pp. 168-190; nous renvoyons le lecteur à ce texte que nous considérons comme important non seulement du point de vue du problème qui nous intéresse à présent mais aussi pour la compréhension de la théologie de Ratzinger dans son ensemble. Pour ce qui est des rapports entre l'histoire et la métaphysique on consultera aussi *ibid.*, pp. 191-212 et «*De relatione inter conceptum historiae salutis et quaestionem eschatologicam*», in Schönmetzer D., (éd.), *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II Romae 1966*, Roma, Typis Polyglotus Vaticanis 1969, pp. 484-489.

⁴⁶ Cf. *Les Principes...*, op. cit., pp. 176-178. C'est dans cette option radicale en faveur de l'histoire que Ratzinger voit l'origine des théologies politiques et révolutionnaires (cf. par ex. *ibid.*, p. 357).

⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 179-188.

voir être en elle-même"⁴⁸. Par conséquent tous les efforts théologiques cherchant à saisir l'unité de l'histoire et de l'essence doivent, pour respecter cette tension et l'authentique liberté de l'homme, renoncer d'avance à une synthèse parfaitement cohérente et accepter le caractère nécessairement fragmentaire des résultats qu'ils espèrent obtenir.

Aux yeux de Ratzinger l'homme se présente donc comme celui en qui l'histoire et l'être se rencontrent de façon à ce que l'un n'existe que dans l'autre⁴⁹. Il s'ensuit pour l'homme qu'il doit reconnaître l'histoire comme donnée fondrière de son être, reconnaître que son „être d'homme reçoit son assise ainsi que l'espace de ses possibilités et de ses réalisations en premier lieu par l'histoire; il ne peut exister qu'à partir d'elle et en elle... il ne peut faire éclater l'histoire et la quitter pour devenir une sorte d'être pur, qui serait une utopie, dans laquelle il se méconnaîtrait lui-même"⁵⁰. Autrement dit l'homme ne peut pas prétendre se construire à neuf „...à partir du point zéro... (car) il ne peut réaliser ce qu'il a de propre et de neuf qu'en s'intégrant dans la totalité du donné humain qui le précède, le marque et le façonne"⁵¹. Cela ne signifie cependant pas qu'il ne reste à l'homme qu'à se soumettre passivement à l'emprise de l'histoire. Il lui faut, au contraire, assumer la tension constitutive entre l'être et le temps et rechercher toujours l'unité de son essence et de son histoire⁵².

Dans ce contexte nous comprenons mieux l'importance donnée par Ratzinger, dans l'ensemble de son oeuvre théologique, au problème des relations métaphysique — histoire; nous voyons aussi d'une façon plus claire pourquoi dans la description de la réalité humaine le théologien allemand fait appel au concept du dialogue et à un certain nombre de «polarités» qui y sont liées. Il s'agit là d'un choix délibéré suggéré par la nature-même de l'homme et visant à rendre la théologie capable d'exprimer au mieux le propre du mystère humain.

En évoquant la nécessité d'une attitude active de la part de l'homme à l'égard de la tension être — histoire nous voici amenés à parler de l'homme qui, tout en étant sujet de l'histoire, en est également l'artisan. Qu'est-ce que cela signifie exactement pour Ratzinger?

Selon le théologien allemand, l'homme, qui est en même temps corps et esprit, vit sa temporalité d'une façon qui lui est propre, différente de celle des êtres purement physiques. L'homme, en effet, à la fois assume et transcende le temps⁵³. Il est celui qui, tout immergé qu'il est dans le temps, est pourant capable d'en émerger, ce qui lui permet de se comprendre soi-même et finalement de maîtriser le temps⁵⁴. Ce dépassement du temps s'opère, au niveau de l'individu, par la transformation du temps physique en temps anthropologique, en temps-mémoire: l'homme dans sa conscience établit la continuité du temps vécu, l'unité entre le «déjà» du passé et le «pas encore» du futur, et fait entrer dans le domaine temporel les valeurs proprement humaines⁵⁵. Le même processus continue au niveau de la communauté par le moyen de la tradition, grâce

⁴⁸ Ibid. pp. 189-190; ce propos de Ratzinger rejoint ce qui a été dit dans la section précédente de l'homme comme être spirituel.

⁴⁹ Cf. *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., p. 170.

⁵⁰ Ibid. p. 94.

⁵¹ *La foi chrétienne...* op. cit., p. 170.

⁵² Cf. *Les Principes...* op. cit., p. 198.

⁵³ Cf. *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 199.

⁵⁴ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 398.

⁵⁵ Cf. *Les Principes...*, op. cit., p. 95 et *La mort et l'au-delà*, op. cit., pp. 198-199; voir aussi «Jenseits des Todes», in *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 1, 1972, pp. 236-237.

à laquelle il est possible à l'homme d'excéder les limites de sa propre temporalité, aussi bien en amont qu'en aval, en recevant l'héritage des générations précédentes et en transmettant aux autres les acquis de sa vie. De la sorte l'homme contribue à la modification de la réalité qui a façonné l'homme lui-même et qui à présent, transformée par lui, devient une des données de départ pour les générations à venir qui s'y implanteront pour continuer, à leur tour, à oeuvrer à ce processus. Et c'est ainsi que se forme l'histoire; l'histoire qui n'est pas uniquement un enchaînement des événements scientifiquement plus ou moins vérifiables (*Historie*), mais l'histoire au plein sens de ce mot (*Geschichte*), c'est-à-dire l'expression de la réalité humaine, elle-même, à travers et dans les événements⁵⁶.

Ce qu'il faut remarquer à ce propos c'est que pour le théologien allemand le cheminement de l'histoire est lié à celui de l'homme qui est un être en constant devenir⁵⁷. Pour être précis nous devons dire que, tout compte fait, c'est justement dans ce mouvement de devenir de l'homme que l'histoire trouve sa vraie dynamique: seul l'homme qui progresse peut faire avancer l'histoire⁵⁸, et c'est là qu'apparaît pleinement le rôle créatif de l'homme par rapport à l'histoire. Mais là aussi il y a des limites. Quoi qu'il fasse, l'homme n'est pas capable, par lui-même, de donner un sens à l'histoire qui, restant ainsi en proie au nihilisme et à l'absurde, ne peut pas atteindre d'elle-même son accomplissement⁵⁹. Ce sens, l'histoire et l'homme qui vit en elle peuvent le recevoir uniquement de Dieu qui dans le Christ est entré dans l'histoire pour lui donner une nouvelle orientation, pour l'empêcher de se fermer sur elle-même⁶⁰. En Jésus-Christ se réalise la domination de l'éternité sur le temps⁶¹. Par sa résurrection l'eschaton devient présent au sein de l'histoire placée ainsi entre les deux signes du «déjà» et du «pas encore» qui n'expriment plus seulement l'écoulement du temps physique mais aussi la tension eschatologique de l'histoire⁶². Désormais il devient clair que: „l'histoire ne peut trouver qu'en dehors d'elle-même sa plénitude. Quand on admet cela, quand l'histoire est vécue pour être dépassée, alors... l'histoire peut être vécue positivement...”⁶³.

⁵⁶ Cf. *La foi chrétienne*...op. cit., pp. 126-128; Ratzinger y parle des relations entre *Historie* et *Geschichte* dans la christologie, il nous semble cependant que ses opinions exprimées dans ce contexte reflètent bien son point de vue sur le problème de l'histoire en général, surtout quant au lien profond qui existe entre *Historie* et *Geschichte*; voir aussi à ce sujet *Les Principes*...op. cit., pp. 191-212 (ce texte nous permet notamment de voir la relation entre la question des rapports *Historie-Geschichte* et celle des rapports histoire-métaphysique).

⁵⁷ La question de l'homme comme être en devenir est pour Ratzinger d'une importance certaine; voir par ex. *Dogma und Verkündigung*...op. cit., p. 233: „Man wußte, daß Menschsein nicht einfach eine statische Gegebenheit ist, die dem einzelnen fertig zufällt, sondern daß es den immer neuen Imperativ einschließt, Mensch zu werden... Menschsein ist immer Indikativ und Imperativ in einem”; on consultera aussi à ce propos: *ibid.*, p. 410, *Erlösung—mehr als eine Phrase?*, op. cit., pp. 17-19, et *Au commencement*..., op. cit., pp. 56-57.

⁵⁸ Cf. *Dogma und Verkündigung*..., op. cit., pp. 398-400.

⁵⁹ Cf. *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., p. 48; *Der Gott Jesu Christi*, op. cit., p. 87 et *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 231.

⁶⁰ Cf. *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 219; voir aussi: «Zeichen unter den Völkern», in Schmaus M., Läßle A., (éd.), *Wahrheit und Zeugnis*, Düsseldorf, Patmos-Vlg, 1964, p. 464; *La foi chrétienne*..., op. cit., p. 125; *Le nouveau peuple de Dieu*, op. cit., pp. 183-184.

⁶¹ Cf. *La foi chrétienne*..., op. cit., p. 226; voir aussi *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 174.

⁶² Cf. *Les Principes*...op. cit., pp. 208-210; Ratzinger y renvoie à deux ouvrages de Culmann O., *Christ et le temps*, Neuchâtel, Delachaux, 1947 et *Le Salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux, 1966.

⁶³ *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 232.

Le concept ratzingérien de l'homme comme être fondé par la tradition, en plus du lien entre l'homme et l'histoire, fait ressortir aussi celui qui existe entre l'homme et la communauté, les deux liens étant d'ailleurs — comme nous l'avons pu déjà remarquer — en rapport étroit. „La tradition a besoin d'un sujet de la tradition, d'un porteur de la tradition. Elle le trouve... dans la communauté... Elle n'est possible que parce que de nombreux sujets, mis en rapport par une transmission commune, constituent ensemble comme un seul sujet”⁶⁴. Etant donné que c'est uniquement par la tradition que l'histoire peut se former et se transformer, cette dernière acquiert ainsi, elle aussi, un aspect communautaire. Elle se présente comme „... la trame des rapports collectifs qui façonnent l'homme... (comme) la grille collective qui forme le lieu de l'existence humaine”⁶⁵. Dans cette perspective, une fois de plus, l'homme fondé par la tradition et en tant que tel engagé dans l'histoire, nous apparaît comme celui qui n'est pas une monade close, mais qui atteint sa plénitude et son authenticité exclusivement dans la communauté humaine⁶⁶. Cela signifie qu'il sera impossible de parler de l'homme, et aussi de ses relations avec Dieu, sans prendre en considération ses attaches communautaires, car là aussi le «Je» et le «Nous» sont inséparables.

Il nous reste à évoquer l'aspect dialogal du concept de l'homme — être fondé par la tradition. Cet aspect, nous l'avons jusque-là délibérément passé sous silence, pour pouvoir à présent mieux le mettre en valeur en regroupant les éléments dialogaux qui apparaissent plus ou moins explicitement dans ce contexte.

Pour ce qui est de la tradition humaine son caractère dialogal se traduit principalement par le fait que c'est la parole qui „...est en même temps moyen et contenu de la tradition; la tradition est en dépendance de la capacité de parler qui, de son côté, fonde la communication supratemporelle des hommes dans la communauté de la réalité humaine”⁶⁷. Ce qui plus est, au sein de la tradition, la parole remplit sa fonction — d'après Ratzinger — comme donnée et reçue. En tant que telle, elle est normative et conservatrice et en même temps ouverte aux expériences nouvelles⁶⁸. Comme la tradition est constitutive de l'histoire le caractère dialogal de la première se répercute sur la seconde et sur son lien avec l'être humain. En effet, selon le théologien allemand, l'histoire peut être considérée comme créatrice du langage, et c'est par l'intermédiaire du langage qu'elle s'introduit en nous et nous affecte⁶⁹. Mais ce n'est pas tout. Vu que dans l'homme l'être et l'histoire sont intimement liés, il est possible d'affirmer que „mon être d'homme se réalise dans la parole, dans le langage,... le langage que nous pouvons ainsi considérer comme médium essentiel pour la réalisation de l'existence humaine,... le langage (qui) est l'expression de la continuité de l'esprit humain dans le déploiement historique de son être”⁷⁰. L'homme peut donc être défini dans ce contexte „...comme auditeur de la parole, c'est-à-dire comme un être qui attend quelque chose qui lui vient de l'extérieur, une parole lui

⁶⁴ Cf. *Les Principes...* op. cit., p. 95.

⁶⁵ *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 170.

⁶⁶ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 321; voir aussi *La foi chrétienne...* op. cit., pp. 167-168; *Les Principes...*, op. cit., p. 168; *La mort et l'au-delà* op. cit., pp. 250-251.

⁶⁷ *Les Principes...*, op. cit., p. 94.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 95.

⁶⁹ Cf. *La foi chrétienne...*, op. cit., pp. 160-170.

⁷⁰ *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., pp. 93-94.

venant de l'histoire, une révélation"⁷¹.

Ce qui vient d'être dit nous **indique** déjà que l'aspect dialogal de l'homme impliqué par le fait d'être fondé par la tradition ne saurait être limité uniquement à ses relations «horizontales» avec ses congénères. Et il en est effectivement ainsi, car — selon Ratzinger — l'humain, en tant que fondé par la tradition est doté avant tout de „...la capacité d'écouter l'autre (que nous nommerons Dieu)"⁷². Pour le chrétien c'est là que se trouve la véritable clef du problème — bien complexe — de la tradition: „le chrétien se voit préservé de la fausse tradition comme de la fausse liberté vis-à-vis de la tradition dans la mesure où... il participe au rapport de Jésus avec Dieu, et tire de son dialogue avec Dieu, le Père de Jésus-Christ, sa lecture de la tradition"⁷³. Ajoutons à cela qu'il est d'autant plus facile pour l'homme — tout impliqué qu'il est dans l'histoire — de nouer et d'entretenir ce dialogue avec Dieu, que justement par l'incarnation du Christ cette histoire a été profondément transformée⁷⁴ et peut donc être désormais considérée comme marquée en elle-même par l'événement dialogal le plus important qui soit.

Pour récapituler cette section nous pouvons dire qu'en définissant l'homme comme être fondé par la tradition Ratzinger replace celui-là dans un réseau des relations temporelles et communautaires de type dialogal qui révèlent mieux et renforcent encore le caractère dialogal propre à l'être humain qui se voit en même temps renvoyé au-delà de ces relations pour entrer en dialogue avec Dieu lui-même.

IV. L'HOMME: ÊTRE IMMORTEL

Pour achever notre présentation de l'homme comme être dialogal, tel que nous le découvrons dans la théologie de Ratzinger, il nous faut le situer dans la perspective eschatologique en nous penchant sur la question de son immortalité. Non pas simplement pour faire pendant aux remarques concernant le caractère créé de l'homme par lesquelles nous avons ouvert cet article. Le problème de l'immortalité humaine, vu de plus près, apparaît en effet comme un domaine où les accents dialogaux, mis par Ratzinger, sont particulièrement nombreux et nets, et apportent — comme nous allons le voir — quelques éléments intéressants pour nos **investigations**.

Dans ses textes consacrés à la problématique eschatologique le théologien allemand parle à plusieurs reprises de ce qu'il appelle «le caractère dialogal de l'immortalité humaine». Cette notion devient pour lui un des points essentiels dans l'explication et la compréhension de la vie éternelle de l'homme⁷⁵ et

⁷¹ *Les Principes...*, op. cit., p. 179; Ratzinger nous y renvoie à K. Rahner et à son livre intitulé justement *Hörer des Wortes*, München, 1941; c'est finalement à Rahner qu'il faudrait attribuer le passage que nous venons de citer; étant cependant donné que Ratzinger se déclare prêt à accepter non seulement l'expression rahnérienne mais aussi son contenu (cf. *Les Principes...*, op. cit., p. 180) il nous semble permis de la reprendre pour le compte de notre théologien et cela d'autant plus qu'il utilise cette expression (cette fois-ci sans aucune référence) aussi dans *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 64 et dans «Der christliche Glaube und die Weltreligionen», in Metz J.-B., (éd.), *Gott in Welt*, t. II, Freiburg i.Br., Herder, 1964, p. 305.

⁷² *Les Principes...*, op. cit., p. 96.

⁷³ *Ibid.* p. 107.

⁷⁴ Cf. par ex. : *Un seul Seigneur, une seule foi*, op. cit., p. 40, *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 226, *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 392.

⁷⁵ Pour s'en convaincre il suffit de consulter: *La foi chrétienne...*, op. cit., pp. 253-258 et *La*

merite donc, à ce titre, d'être objet de quelques précisions.

Pour Ratzinger la question de l'immortalité humaine est identique à celle de l'essence de l'homme, dans le sens que le facteur décisif de l'immortalité humaine sera toujours à déterminer en fonction de ce que l'on considère comme proprement humain dans l'homme⁷⁶. Cela, étant donné ce qui a été dit jusqu'à présent sur le caractère foncièrement dialogal de l'homme, permet déjà de s'attendre à ce que l'immortalité humaine soit située dans la même perspective. Il en est effectivement ainsi. En cherchant à élucider le mystère de l'immortalité humaine Ratzinger se réfère au caractère dialogal de l'homme; mais justement en tant que dialogal ce caractère renvoie le théologien à la réalité dialogale de Dieu lui-même qui s'avère, elle, la raison ultime de cette immortalité. Finalement Ratzinger peut alors constater que „l'idée chrétienne d'immortalité procède essentiellement de la notion de Dieu; elle a donc un caractère dialogal. Parce que Dieu est le Dieu des vivants et appelle sa créature, l'homme, par son nom, cette créature ne peut périr. L'admission de l'homme par Dieu au sein de la vie divine a pour ainsi dire pris corps en Jésus-Christ... Ce n'est pas à partir d'une existence individuelle isolée ni de son propre pouvoir que s'explique la vie éternelle, mais à partir de l'état relationnel constitutif de l'homme. A son tour, cet énoncé sur l'homme renvoie à l'image de Dieu: ...Dieu aussi a l'immortalité, ou plus exactement il est immortalité en tant que communication de l'amour trinitaire. Dieu lui-même n'est pas «atome», mais relation, parce qu'il est amour; es c'est pourquoi il est vie”⁷⁷.

Comme nous pouvons le constater l'affirmation du caractère dialogal de l'immortalité humaine permet à Ratzinger de faire une sorte de synthèse des différents aspects — plus ou moins explicitement mentionnés dans le propos cité — de la dimension dialogale du christianisme et de montrer de cette façon leur interdépendance et leur cohésion. Cette fonction synthétique de ladite affirmation se voit encore renforcée par le fait que le caractère dialogal de l'immortalité humaine constitue — pour le théologien allemand — un des trois traits majeurs et inséparables de la foi chrétienne à la vie éternelle. Le caractère global (l'immortalité concerne l'homme entier) et solidaire (l'immortalité concerne le monde et tous les hommes avec leur histoire) de l'espérance chrétienne sont les deux autres traits qui ne sont pas non plus dépourvus des accents dialogaux⁷⁸.

mort et l'au-delà, op. cit., pp. 165-168 et 172-173; c'est surtout sur ces deux textes que nous allons appuyer dans les analyses menées dans cette section; pour ne pas multiplier inutilement les notes nous nous dispenserons de renvoyer le lecteur aux passages ci-dessus chaque fois que cela serait possible et nous limiterons principalement à indiquer les citations proprement dites. On consultera aussi à ce sujet *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 309 où Ratzinger renvoie — pour ce qui est de la compréhension dialogale de l'immortalité — à A l t h a u s P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh, G. Mohn-Vlg, 1956 et par son intermédiaire à Luther; il serait intéressant de suivre cette indication et de voir si la pensée luthérienne n'a pas influencé Ratzinger lui-même à ce sujet. On consultera aussi le texte de Breuning W., *Die dialogische Struktur menschlicher Vollendung*, in *Mysterium Salutis*, t. V, Einsiedeln-Zürich-Köln, Banziger-Vlg, 1976, pp. 803-815; voir surtout pp. 808-812 où les idées de Breuning à propos de l'immortalité dialogale de l'homme semblent très proches de celles de Ratzinger.

⁷⁶ Cf. «Jenseits des Todes» op. cit., p. 240.

⁷⁷ *La mort et l'au-delà* op. cit., pp. 172-173.

⁷⁸ Cf. *La foi chrétienne...*, op. cit., pp. 252-255 et *La mort et l'au-delà* op. cit., pp. 272-274; voir aussi *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 310 où Ratzinger déclare à propos de la résurrection: „An die Auferstehung glauben, das heißt demnach zuinnerst, an ein dialogisches Heil im Gegen-

Mais une telle synthèse du dialogal n'est pas l'objectif principal visé par le théologien allemand parlant de l'immortalité dialogale de l'homme. Le véritable enjeu de cette formule c'est justement l'immortalité humaine et plus exactement une des questions capitales concernant ce problème, à savoir: l'immortalité, est-elle le propre de l'homme (comme le voudraient certaines interprétations substantialistes du concept de l'âme) ou, au contraire, est-elle fondée uniquement sur une opération de Dieu (comme semble le suggérer, pour d'aucuns, le concept de la résurrection)? Autrement dit: la survie de l'homme tient-elle à la nature humaine ou faut-il la considérer comme due à la seule grâce divine? Sans nous engager dans la présentation détaillée de ces deux hypothèses et des arguments que l'on pourrait fournir à leur appui ou à leur rencontre, notons seulement que pour Ratzinger aucune d'elles n'est, à elle seule, en mesure d'expliquer d'une façon juste et suffisante l'immortalité de l'homme. Pour le faire il est nécessaire, selon le théologien allemand, de conjuguer les deux hypothèses en démontrant non seulement qu'elles ne s'opposent pas l'une à l'autre mais aussi qu'elles sont, au contraire, étroitement liées. Cela devient possible justement grâce au concept du dialogue et plus exactement grâce au lien que ce concept établit, dans le domaine anthropologique, entre l'immortalité et la création.

La donnée principale est que pour l'homme le dialogue avec Dieu est vie, que l'homme vit en tant que partenaire du dialogue avec Dieu; et il s'agit là non seulement de l'existence terrestre de l'homme mais aussi de ce que Ratzinger appelle „l'éternel dialogue d'amour"⁷⁹. Puisque c'est Dieu qui est à l'origine de ce dialogue et lui attribue le caractère impérissable, l'immortalité de l'homme „...ne procède donc pas de la puissance propre d'un être qui serait par lui-même indestructible, mais provient du fait que cet être est assumé, introduit dans le dialogue avec le Créateur"⁸⁰; l'immortalité peut donc être considérée comme une grâce. Mais justement étant donné que le dialogue qui est vie a été engagé déjà par la création de l'homme et de façon à être élément constitutif de l'être humain, l'immortalité qui en provient „...revient à l'homme en tant qu'homme, à chaque homme, et ce n'est pas du «surnaturel» surajouté secondairement"⁸¹; elle apparaît donc en même temps comme faisant partie de la nature humaine. Le caractère dialogal de l'immortalité humaine signifie alors que l'homme „en tant que créature, par nature... est créé en relation et cette relation implique l'indestructibilité"⁸²; l'ouverture relationnelle qui assure son immortalité „...est donnée à l'homme (donc dépendant, et non produit de sa propre conduite), mais elle lui est donnée en propre, de sorte qu'elle est désormais au cœur même de l'homme"⁸³. Ainsi l'immortalité s'avère enracinée dans l'essence même de l'être humain, mais en même temps parce que donnée et essentiellement dialogale (donc relationnelle) cette immortalité peut être conçue et réalisée uniquement à partir de celui qui est immortalité et peut l'accorder à sa créature. Et c'est justement cela que veut dire pour l'homme — selon Ratzin-

über zur freien Liebe Gottes glauben, es heißt glauben an ein ganzheitliches Heil, das den Menschen als Menschen (nicht bloß als Geistwesen) und so auch in seinem Bezug zum Mitmenschen und zur «Welt», also in der wahren Fülle seiner ganzen Dimensionierung trifft".

⁷⁹ *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 309.

⁸⁰ *La foi chrétienne...*, op. cit., p. 253.

⁸¹ *Ibid.*, p. 256.

⁸² *La mortel l' au-delà*, op. cit., p. 169.

⁸³ *Ibid.*, p. 170.

ger — «avoir une âme»⁸⁴

L'idée de l'immortalité dialogale, telle que nous venons de l'esquisser nous paraît cependant importante non seulement parce qu'elle confirme, en général, le concept même de l'homme comme être dialogal, mais aussi parce qu'elle en précise un peu plus la spécificité, en mettant en relief quelques «polarités» supplémentaires dont elle fait ressortir le caractère non pas contradictoire mais complémentaire. Il s'agit principalement des relations entre la nature et la grâce. D'après ce qui a été dit il devient clair que, pour ce qui est de l'homme, ... il n'est pas possible de faire de séparation nette entre «naturel» et «surnaturel»: le dialogue fondamental qui constitue l'homme en tant qu'homme, passe sans interruption au dialogue de la grâce qui a nom Jésus-Christ⁸⁵. Il s'ensuit toute une série de «polarités» qui, bien qu'en des termes différents, expriment toutes la même réalité. On peut ainsi parler — en ne mentionnant que les «polarités» signalées par Ratzinger dans ses propos concernant justement l'immortalité de l'homme — de l'actif et du passif, du faire et du recevoir, du propre et du reçu⁸⁶, du devoir et du don⁸⁷. Dans tous ces cas nous nous voyons finalement renvoyés à la «polarité» primordiale nature — grâce, qui s'est montrée — chez Ratzinger — comme sous-jacente au problème de l'homme immortel. Elle nous semble particulièrement importante car c'est probablement elle — telle qu'elle est interprétée par Ratzinger — qui explique de la façon la plus pertinente et la plus profonde l'affirmation du théologien allemand déclarant dans un autre contexte que le concept proprement chrétienne du dialogue suppose une réception active⁸⁸, ce qui peut donc signifier en dernière analyse — selon les assertions cidessus — qu'un tel dialogue, dans les relations entre Dieu et l'homme, implique nécessairement aussi bien le don de la grâce divine que la réponse libre et constructive de l'homme, une réponse qui provient de la nature même de l'homme et l'engage dans ce qui lui est essentiel.

Pour montrer toute l'importance du caractère dialogal de l'immortalité humaine relevons enfin le rapport étroit que Ratzinger établit entre l'immortalité dialogale et la foi. Selon lui cette dernière ... devient en un sens nouveau une entrée dans ce dialogue où Dieu nous connaît et nous aime, ce qui est l'immortalité... Celui qui croît a engagé avec Dieu un dialogue qui est vie et qui se continue après la mort⁸⁹. Ainsi la foi, elle-même, se présente dans ce contexte comme dialogue et reprend de ce fait pour son propre compte aussi la spécificité de ce dialogue que nous avons évoquée.

* * *

Les investigations effectuées dans le présent article nous ont permis de réfléchir sur l'anthropologie théologique de Ratzinger. Pour la caractériser d'une façon générale on pourrait reprendre le propos suivant de W. Kasper: „L'anthropologie est pour ainsi dire la grammaire employée par Dieu pour s'expri-

⁸⁴ Cf. par ex. *La foi chrétienne*. op. cit., p. 257, «Jenseits des Todes», op. cit., p. 241, *La mort et l'au-delà* op. cit., p. 169, «Zwischen Tod und Auferstehung», op. cit., p. 222.

⁸⁵ *La foi chrétienne*. op. cit., pp. 257-258. Pour ce qui est des relations entre la nature et la grâce en général on consultera surtout *Dogma und Verkündigung* op. cit., pp. 157-178; voir aussi à ce sujet *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens* Salzburg-München, A. Pustet-Vlg, 1980, pp. 14-15.

⁸⁶ Cf. *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 296.

⁸⁷ Cf. *Lamoret-l'au-delà* op. cit., pp. 171-172.

⁸⁸ Cf. *Les Principes...*, op. cit., p. 116, note 127.

⁸⁹ *La foi chrétienne*. op. cit., pp. 254-255; voir aussi *La mort et l'au-delà*, op. cit., p. 167.

mer soi-même; mais cette grammaire, en tant que telle, reste encore ouverte à toute sorte d'énoncés; sa détermination concrète s'effectue seulement par la vie humaine de Jésus⁹⁰. Pour Ratzinger le concept du dialogue semble être une des règles principales, sinon la règle principale, d'une telle grammaire anthropologique. Appliquée à l'homme cette règle dialogale signifie au premier chef la référence de celui-ci à Dieu, référence dont le propre est qu'elle n'est pas adventice et facultative mais bien essentielle. Et c'est à double titre: d'abord parce que l'homme, en tant qu'être créé et spirituel, est par sa nature même mis en relation dialogale avec son Créateur, devenant ainsi «capable de l'incarnation»; ensuite parce que le dialogue avec Dieu est ce qui garantit l'immortalité de l'homme, constitue l'objectif ultime de son existence, et donne à celle-ci, en l'embrassant dans sa totalité, son vrai sens. De plus, la conception dialogale de l'homme, en accentuant le lien de celui-ci avec la tradition, met en valeur aussi les rapports de l'homme avec la communauté humaine, avec l'histoire et avec le monde. Ces rapports deviennent ainsi pour l'homme, si l'on peut dire, l'espace nécessaire pour la réalisation de ses relations avec Dieu. Mais en même temps ils doivent toujours être déterminés et vécus par l'homme à partir de sa relation dialogale avec Dieu, car c'est finalement „... dans le dialogue entre eux deux que se situe l'axe proprement dit de l'univers”⁹¹.

⁹⁰ Kasper W., *Jesus der Christus* Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1975², p. 61.

⁹¹ *Dogma und Verkündigung*, op. cit., p. 121; voir aussi *Der Gott Jesu Christi*, op. cit., pp. 68-69. Dans ce dernier texte c'est le dialogue entre le Père et le Fils incarné, qui est considéré comme „véritable axe de l'univers”. Si donc à présent le même rôle est attribué au dialogue entre Dieu et l'homme, on peut y voir, à notre avis, une des conséquences de l'incarnation, ce qui confirme une fois de plus l'importance capitale de celle-ci dans nos relations dialogales avec Dieu.