Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI

Davide de Caprio

▶ **To cite this version:**

Davide de Caprio. Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger-Benoît XVI. Religions. Université de Strasbourg, 2022. Français. NNT : 2022STRAK013 . tel-04161877

HAL Id: tel-04161877
https://theses.hal.science/tel-04161877

Submitted on 13 Jul 2023

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

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

Université de Strasbourg

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

École doctorale | Théologie, sciences religieuses | ED 270
Université de Strasbourg

ÉCOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES 270

Unité de recherche de théologie catholique et de sciences religieuses

UR4377

THÈSE présentée par :

Davide DE CAPRIO

soutenue le : **11 février 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Philosophie de la religion

Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger/Benoît XVI

THÈSE dirigée par :
M. le professeur CAPELLE-DUMONT Philippe Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :
M. le professeur BOURDIN Bernard Institut catholique de Paris
M. le professeur RUSSO Antonio Università degli Studi di Trieste

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :
M. le professeur HOLZER Vincent Institut catholique de Paris
M. le professeur VALLIN Philippe Université de Strasbourg

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier les deux institutions qui ont financé mes études doctorales : le Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.- Stiftung et la Fondation du Vatican Joseph Ratzinger Benedict XVI. Grâce à eux, je peux aujourd'hui présenter ce projet à l'Université de Strasbourg.

Ensuite, je remercie mon directeur de thèse, le Professeur Philippe Capelle-Dumont, qui a accepté le projet de recherche et m'a prodigué de précieux conseils pour sa réalisation.

Je remercie également chaleureusement les rapporteurs (Pr. Bernard Bourdin et Pr. Antonio Russo) et les autres membres du jury (Pr. Vincent Holzer et Pr. Philippe Vallin) d'avoir accepté de lire et d'évaluer mon travail.

Enfin, je ne peux manquer de mentionner les deux bibliothèques qui ont rendu possible le travail sur les sources : la Bibliothèque des Facultés de théologie catholique et protestante de l'Université de Strasbourg et la Bibliothèque de l'Institut Papst Benedikt XVI. à Regensburg. J'ai une pensée particulière pour cette dernière, où j'ai eu la chance d'étudier un mois, financé par le DAAD.

Sur une note plus personnelle, mes derniers remerciements vont à G. Lafond-Brina. Sans son soutien et son travail, je n'aurais jamais pu finaliser cette thèse.

A mia nonna

Déclaration sur l'honneur

Declaration of Honor

J'affirme être informé que le plagiat est une faute grave susceptible de mener à des sanctions administratives et disciplinaires pouvant aller jusqu'au renvoi de l'Université de Strasbourg et passible de poursuites devant les tribunaux de la République Française.

Je suis conscient(e) que l'absence de citation claire et transparente d'une source empruntée à un tiers (texte, idée, raisonnement ou autre création) est constitutive de plagiat.

Au vu de ce qui précède, **j'atteste sur l'honneur que le travail décrit dans mon manuscrit de thèse est un travail original et que je n'ai pas eu recours au plagiat ou à toute autre forme de fraude.**

I affirm that I am aware that plagiarism is a serious misconduct that may lead to administrative and disciplinary sanctions up to dismissal from the University of Strasbourg and liable to prosecution in the courts of the French Republic.

I am aware that the absence of a clear and transparent citation of a source borrowed from a third party (text, idea, reasoning or other creation) is constitutive of plagiarism.

In view of the foregoing, ***I hereby certify that the work described in my thesis manuscript is original work and that I have not resorted to plagiarism or any other form of fraud.***

Nom : De Caprio Prénom : Davide

Ecole doctorale : Ecolo doctorale de Théologie et sciences religieuses

Laboratoire : UR 4377 Unité de recherche de théologie catholique et de sciences religieuses

Date : 14/12/2021

Signature :

Davide De Caprio

Table des matières

Remerciements *1*

Déclaration sur l'honneur *3*

Abréviations *6*

Introduction générale *7*

Première partie De Ratzinger au pape émérite : à la recherche d'une Denkform *15*

Introduction **16**

Chapitre I - Le moment de la formation universitaire **18**

§1. L'étude de la philosophie à Freising 20

§2. L'étude de la théologie à Munich 33

§3. La thèse sur saint Augustin 44

§4. La thèse sur saint Bonaventure 56

Chapitre II - Le moment de l'enseignement universitaire **71**

§1. Bonn (1959-1963) : approches de théologie fondamentale 72

§2. L'expérience du Concile (1961-1965) et la question de l'*Erneuerung* 77

§3. Münster (1963-1966) : entre dogme et histoire 84

§4. Tübingen (1966-1969) : christianisme et révolution 88

§5. Ratisbonne (1969-1977) : pluralisme, démocratie et eschatologie 92

Chapitre III - Le moment magistériel **98**

§1. Archevêque, Cardinal et Préfet (1977-2005) : fondements, éthique et relativisme 100

§2. Le pontificat de Benoît XVI (2005-2013) : entre foi, raison et amour 107

§3. Pape émérite (2013-) 116

Conclusion **121**

Deuxième partie Approches systématiques *123*

Introduction **124**

Chapitre I - Epistémologie et herméneutique de la relation théologie-philosophie **126**

§1. Le paradoxe de la relation théologie-philosophie : remarques préliminaires 130

§2. Les différentes constellations historiques de la relation théologie-philosophie 144

§3. Le dispositif de la relation théologie-philosophie chez Ratzinger/Benoît XVI 188

Chapitre II - Jérusalem, Athènes et Rome. La question théologico-politique de la relation théologie-philosophie 198

§1. Prélude : Ratzinger/Benoît XVI entre Agamben et Tyconius ? 201

§2. Visibilité, *sacrificium* et *corpus Christi* : ecclésiologie et politique chez Ratzinger lecteur d'Augustin 207

§3. L'union entre eschatologie et philosophie platonicienne 218

§4. Ratzinger/Benoît XVI entre compromis et radicalité prophétique 225

Chapitre III - Théologie, philosophie et raison technico-scientifique 230

§1. Fondation et révolution des sciences modernes 234

§2. Modèles scientifiques et modèles théologico-philosophiques 242

§3. Le dispositif théologie-philosophie et les sciences chez Benoît XVI 250

Conclusion 257

Troisième partie Les interlocutions philosophiques de Ratzinger/Benoît XVI 259

Introduction 260

Chapitre I - Flores d'Arcais et Ratzinger (2000) 267

§1. La relation foi et philosophie comme modèle normatif chez Ratzinger 273

§2. Le lien entre athéisme scientifique et fragilité du droit 276

§3. L'existence de Dieu entre transcendance et finitude 279

Chapitre II - Habermas et Ratzinger (2004) 283

§1. La valeur épistémique de la religion à l'intérieur de la raison politique 288

§2. La non-évidence du droit et l'interculturalité 293

§3. Un *doppelter Lernprozess* entre Habermas et Ratzinger ? 296

Chapitre III - Odifreddi et le pape émérite (2013) 302

§1 La science comme *vera religio* 305

§2 Les limites de la « religion mathématique » 309

§3 Le Dieu des philosophes et le Dieu de la science 311

Conclusion 314

Conclusion générale 316

Bibliographie 326

Textes-sources 327

Bibliographie secondaire 342

Abréviations

GS *Gesammelte Schriften*

MThZ *Münchener Theologische Zeitschrift*

CiG *Christ in der Gegenwart*

OR *Osservatore romano*

KrV *Kritik der reinen Vernunft*

CTI *Commission Théologique Internationale*

CPB *Commission Pontificale Biblique*

CDF *Congrégation pour la Doctrine de la Foi*

REtAug *Revue des études augustiniennes*

Introduction générale

§1. *Position du problème*

Le domaine thématique de la présente thèse est la philosophie de la religion. Toutefois, revendiquer cette dernière en relation avec J. Ratzinger/Benoît XVI pourrait impliquer dès le départ un échec. Nous pouvons citer au moins deux passages dans sa production où la « philosophie de la religion » [*Religionsphilosophie*] se différencie radicalement de la « foi chrétienne » et de sa « théologie »[1]. Tant dans le cas des « connaissances symboliques » qui peuvent être tirées des religions (comme le « bouddhisme » ou l'« hindouisme »)[2], que dans la méthodologie d'une « science profane de la religion », il s'avère qu'il existe pour Ratzinger le manque de la « connaissance réaliste » spécifique du christianisme. Pour ce dernier, la « vérité se présente dans une forme qui ne saurait être échangée contre des symboles différents » : si, par exemple, l'« hindouisme » assume « l'histoire de Jésus-Christ comme l'un des avatars de Krishna », le chrétien croit qu'en Jésus « Dieu est venu dans le monde de façon véritablement historique et non pas simplement symbolique »[3]. Pourtant, cette spécificité d'une religion qui affirme des « vérités de contenu » [*inhaltliche Wahrheiten*] impose l'intervention de la dimension d'une « raison philosophique et historique ». Philosophie *et* religion, s'ouvrir à la « vérité » *et* être dominé par « les faits », constituent les deux polarités intrinsèques du christianisme. Le phénomène de la différenciation entre « théologie » et « philosophie de la religion », que Ratzinger constate de la modernité à nos jours, s'impose exactement comme le résultat d'une coexistence difficile et risquée entre ce que la foi chrétienne a pensé unir et mettre en tension. Face à la tentation de réduire cette dernière à une des composantes de l'« histoire des religions », il faut rappeler que le fait historique de la Révélation est interprété à travers le langage des « grandes philosophies des Grecs ». Dans cette perspective, Ratzinger ne semble pas alors s'engager vers une *destructio* totale de la philosophie de la religion, mais essaie de déceler le rôle capital que le christianisme a joué et joue encore dans les transformations et aggravations de la théologie philosophique de Socrate à Kant[4].

Ces brèves remarques justifient l'opportunité d'investiguer le couple théologie-philosophie. L'ordre de ces disciplines (théologie puis philosophie) n'est pas arbitraire et reflète en soi

[1] Cf. J. Ratzinger, « Kirche und wissenschaftliche Theologie » (1978), in *GS* 9/1, p. 682-683 et *id.*, « Zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" » (1990), in *GS* 9/1, p. 691-692.

[2] Cf. *id.*, « Kirche und wissenschaftliche Theologie », *op. cit.*, p. 681.

[3] *Ibid.*, p. 681-683, dont nous citons ce qui suit.

[4] Pour un aperçu des rapports entre théologie philosophique et philosophie de la religion, de l'antiquité à aujourd'hui, cf. les pages classiques de J Greisch, *Le buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Tome I, Paris 2002, p. 11-69. Sur la philosophie de la religion comme problème spécifique de l'autoréflexion chrétienne sur la religion, cf. M. M. Olivetti, « Filosofia della religione », in *Archivio di Filosofia*, 80, 3 (2012), p. 165-227.

une approche théorique et historique visant à parcourir tout le chemin académique et pastoral de notre auteur. Ce dernier, en effet, nait théologien et le restera pendant tout son activité magistérielle. Cependant, l'intérêt pour la philosophie *en tant que telle* s'accroit en parallèle du service ecclésial. Cette donnée avérée nous engage vers une analyse rétrospective et non purement systématique. D'emblée, elle pourrait être définie ainsi : examiner la proposition selon laquelle le « fil conducteur » qui soutient la totalité du parcours de Ratzinger/Benoît XVI s'articule autour de la « relation entre foi et raison », plus largement entre « théologie et philosophie » impliquant ainsi tout à la fois une confrontation entre les types de « rationalité » constitutifs des discours et des pratiques en catholicisme, et la « raison moderne », mais aussi rendant compte du lien de celui-ci avec la pensée grecque[5]. Surtout à partir du cardinalat, et en connexion directe avec les grandes lignes de l'encyclique *Fides et ratio* (1998), la légitimation de l'absoluité du christianisme impose la mise en évidence d'un dispositif conceptuel novateur : l'ouverture d'un espace de confrontation bilatérale entre les instances théologique et philosophique, qui s'avère vital pour les deux et dont le *logos* chrétien se porte garant. Dans la dernière période de Ratzinger, pour le dire autrement, le thème de la *vera religio* acquiert un rôle exemplaire et orienté même au-delà de la discussion interne à la théologie (et aux différentes confessions). Ce thème intervient également dans un débat plus ample où sont en jeu des questions issues de la *crise de la métaphysique* – ancienne et moderne. Il contribue donc à différencier et à sauvegarder le statut de vérité de la philosophie et de la théologie par rapport aux autres ordres de rationalité, qui ont souvent tendance à s'autonomiser et à nier la scientificité de ces dernières (d'où le combat ratzingerien contre le naturalisme, le pragmatisme, le sociologisme, le relativisme éthique, etc.).

À ce propos, l'importance d'une démarche rétrospective intervient au moment de constater que Ratzinger approche le thème de l'absoluité de christianisme avec des accentuations différentes. Lors de la période académique de notre auteur, l'alliance entre philosophie et théologie, vue selon la perspective ouverte de *Fides et ratio*, n'est pas présente *en tant que telle*. Pour le jeune Ratzinger, la rencontre entre « Bible » et « philosophie » est surtout thématisée pour susciter la péculiarité de la foi chrétienne par rapport à tout type de savoir. Même la philosophie, dont la réflexion théologique reste héritière, semble subir une modification radicale face à l'intervention d'un Dieu qui parle avec les hommes et partage leurs souffrances. De ce point de vue, alors, il faudrait arrêter de tenter de justifier une homogénéité de fond dans le parcours de notre auteur. Il vaudrait mieux, en revanche, déceler à la fois les différences et les

[5] Cf. l'avant-propos que le cardinal Ratzinger a écrit pour la réédition (2000) de sa première *Antrittsvorlesung* (1959), in Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (1959), in *GS* 3/1, p. 190-191.

connexions entre la question du caractère cognitif de la théologie chrétienne (question qui domine les années d'étude et d'enseignement) de celle sur le statut du couple théologie-philosophie à l'heure d'une raison post-métaphysique. La compréhension du passage d'un problème à l'autre, c'est-à-dire du passage de la légitimité d'une science issue du Dieu révélé à celle concernant une scientificité qui essaye de faire face à un monde sans Dieu, constitue le centre vital de notre recherche sur Ratzinger/Benoît XVI. Elle aspire à éclaircir comment, chez notre auteur, une préoccupation originellement *théo-logique* (au sens d'un discours sur Dieu) se transforme en discussion sur la crise *onto-théo-logique* de la pensée ou sur la crise *épistémologique* des sciences physiques et humaines. Dans la section historico-problématique de cette thèse (Première partie), ces deux contextes, le principe et la fin du parcours ratzingerien, feront l'objet d'une réflexion explicite, requise par des événements cruciaux de l'Occident (du Vatican II aux défis sociaux et géopolitiques nés après la chute du mur de Berlin).

Face à ce constat, une vision trop systématisante de la pensée ratzingerienne[6] - abordée souvent par la bibliographie secondaire sans une enquête préliminaire portant sur la signification, et l'éventuelle modification, de la terminologie employée (« foi », « raison », « théologie », « philosophie ») -, risque d'effacer plutôt que d'éclaircir les raisons d'un long chemin spéculatif. D'ailleurs, y prêter attention ne signifie pas tomber dans une relativisation totale des phases évolutives d'un auteur, et ainsi méconnaitre l'importance d'étapes récapitulatives comme celle, par exemple, du très célèbre *Discours de Ratisbonne* (2006). Si à cette occasion, la nature rationnelle de Dieu constitue le dénominateur commun qui opère tant dans la formation historique du christianisme que dans le projet d'un Occident capable d'un « dialogue des cultures et des religions », cela ne dispense pas de rendre compte de ce caractère commun : l'homogénéité entre la « question de Dieu » et la question sur la rationalité occidentale *tout court* se rend davantage manifeste, dans ce *Discours*, grâce à la prise en considération des vagues distinctes (et autobiographiques) qui ont affecté la vie du pape[7].

Sur cette base, l'acte de préposer le mot *théologie* à celui de *philosophie* émerge de l'importance qu'il convient d'accorder à une lecture diachronique de la textualité ratzingerienne. Elle aide non seulement à signaler l'hétérogénéité entre les préoccupations du jeune thésard, du professeur bavarois, du collaborateur de Jean-Paul II et, enfin, celle de Benoît XVI, mais surtout

[6] Pour des exemples d'auteurs qui semblent exclure la nécessité d'une recherche chronologique chez Ratzinger, cf. P. G. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe : Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003, p. 9-13 et T. Stübinger, *Theologie aufs Ganze: zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers*, Regensburg 2014, p. 38.

[7] Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen », 12 septembre 2006, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html> (consulté le 1/12/2021).

l'accentuation d'un recours au philosophique à partir d'une interrogation théologique. La philosophie devient un sujet d'étude pour Ratzinger à l'intérieur d'un débat lié à la fondation de la théologie et des sciences religieuses, et en particulier de la philosophie et de la phénoménologie de la religion. Ce débat signe en profondeur l'*Aufklärung* allemande de Kant à Scheler, tout comme la théologie catholique. Notamment lors de la première partie du XX^{e} siècle, cette dernière en absorbera les différentes nuances à travers une constellation d'auteurs clés qui formerons le jeune Ratzinger (Guardini, Przywara, Steinbüchel, Schmaus, Söhngen). A partir de ce milieu, et des apories qu'il contient, ce dernier propose une lecture de penseurs clés de la chrétienté (Augustin, Bonaventure, Thomas d'Aquin), laquelle essaye de se soustraire à certaines catégorisations modernes (la néo-augustinisme, la néo-scolastique, la philosophie chrétienne) et de récupérer le terrain d'une autre *Aufklärung* : c'est-à-dire celle grecque, point de départ pour mesurer les appropriations et les transformations intervenues avec l'événement du Dieu biblique et néotestamentaire.

Dès ce moment, le thème de l'élargissement, et non pas de l'annulation, de la rationalité métaphysique et ontologique, du *Logos* impliqué par la réflexion de la science théologique sur son propre objet, deviendra toujours plus un modèle de référence pour évaluer aussi le caractère spécifique de ce qui aspire à être philosophie. Au « vide » de la foi chrétienne (et du discours religieux en général), réduite à une expérience privée de l'individu, correspond circulairement le « vide » d'une tradition philosophique qui s'est débarrassée, pour le dire brutalement, du plan commun où opéraient les pensées grecque et biblique[8]. Dans cette phase - qui s'achève au fond avec la proposition d'un dispositif de « complémentarité entre raison et foi »[9]– la référence au philosophique ne signifie pas seulement l'accentuation de l'arrière-plan grec (la lutte entre *logos* et *mythos*, entre science et opinion), mais l'indication d'un horizon que la philosophie doit reconquérir continuellement *avec* la théologie. Ces deux instances, l'une pour limiter une possible dégénération de l'autre, sauvegardent désormais une structure unique de la relation foi-raison, qui laisse ouverte, à son tour, la possibilité pour l'homme de poser les questions ultimes.

Avec la séquence rigoureuse *théologie et philosophie,* nous voulons relever une intuition précise de la pensée de Ratzinger, c'est-à-dire l'idée de l'impossibilité pour la philosophie (pas seulement celle qui précède temporellement le *factum* de la Révélation) d'évacuer la question concernant la *theo-logia,* de nier l'interrogation sur la cognoscibilité de Dieu. Ici, principe et

[8] Cf. Ratzinger, « Glaube, Philosophie und Theologie» (1984), in *GS* 9/1, p. 109-124.

[9] J. Habermas et J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2005, p. 57 (tr. fr., *Raison et religion : la dialectique de la sécularisation*, Paris 2010). Dans la suite de la thèse, nous ferons référence à l'édition allemande du dialogue Habermas-Ratzinger.

fin du parcours ratzingerien se dévoilent homogènes, non sur la base du contexte où s'achève ce parcours, mais à la suite d'une radicalisation évolutive de son début, de ce problème de la fondation d'une science de la foi chrétienne qui s'inscrit sur le terrain de l'ancienne ontologie et en même temps lui confère un élargissement. L'espace de la pensée ainsi créé par une *exigence interne à la théologie* constitue le motif de l'irréfutabilité du rapport circulaire entre rationalité philosophique et rationalité théologique, ne permettant plus dès lors à l'entreprise spéculative humaine de se défaire ni de « tout préalable épistémologique » ni de « tout présupposé de la pensée », ni d'implications ontologico-cognitives ni des réponses sur l'« origine et la fin » de l'être issues des « grandes traditions religieuses »[10].

§2. *Remarques sur la bibliographie*

Sur la base de ce qui précède, la proposition d'étendre notre recherche à l'ensemble de l'œuvre ratzingerienne, sans en privilégier un point particulier mais plutôt en se concentrant sur la dynamique principe-fin qui la traverse, constitue un impératif catégorique. L'évolution même de la pensée de Ratzinger, une pensée encore *in fieri* étant donné la publication régulière de textes et notes de la part du pape émérite, contient en soi la possibilité de comparer les différentes phases où l'auteur utilise, réélabore et justifie toute une série d'argumentations qui ont été formées *de facto* pendant la jeunesse et les premières années d'enseignement. Concernant les sources, le problème s'est posé de savoir comment s'orienter à l'intérieur d'une production qui se distingue par sa quantité et par les formes multiples de sa textualité : l'essai, la recension scientifique, l'article dans les Lexiques, les *Vorlesungen* de la période d'enseignement (d'où sont tirés les célèbres *Einführung in das Christentum* et *Eschatologie. Tode und ewiges Leben*), l'homilétique et les contributions du magistère. La grande partie de l'œuvre de Ratzinger/Benoît XVI est en cours de publication (actuellement 13 volumes sur 15) par la maison d'édition Herder, sous la direction scientifique de l'Institut Papst Benediktt XVI. de Regensburg. Même si parfois, nous avons dû faire référence à des textes mineurs non édités par ces *Gesammelte Schriften* (dorénavant *GS*), qui constituent la base pour toutes nos citations[11]. Le choix de s'appuyer sur cette édition, au moins en ce qui concerne la textualité publiée originairement en langue allemande, résout l'un des problèmes majeurs de la littérature secondaire sur Ratzinger : à savoir, le fait de pouvoir harmoniser les citations qui sont souvent, dans cette littérature, dispersées en plusieurs recueils et non facilement accessibles.

[10] Cf. Ratzinger, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*
[11] Pour plusieurs détails à ce propos cf. la Bibliographie primaire de notre thèse.

Aussi avons-nous voulu fournir en bas de pages le texte en allemand des *GS*, comme seule base de référence pour notre traduction française. Cette méthode a été aussi employée concernant les autres contributions, notamment celles du magistère papal ou celles publiées dans une langue différente de l'allemand. Plus particulièrement pour la papauté, la documentation présente sur le site du Vatican constitue la source principale de consultation. Un discours à part doit être établi concernant la période de l'éméritat, où Benoît XVI recommence à rédiger des textes en différentes langues. Dans ce cas, nous citerons les originaux.

L'analyse directe de la textualité ratzingerienne a impliqué, en outre, la mise en relief de différentes pistes méthodologiques pour aborder l'œuvre de notre auteur. En premier lieu, il s'est avéré important de distinguer, d'une part, les écrits qui traitent explicitement de l'élaboration systématique de la relation théologie-philosophie, et, de l'autre, les occurrences, nombreuses et disséminées, où se manifeste un approfondissement concret de ce qui a été abordé par ailleurs d'une façon générale. Cette distinction est de la plus haute importance car elle rend possible l'identification des foyers thématiques ou des débats avec des figures particulières. C'est notamment dans ces derniers cas que se rend visible un dispositif conceptuel issu de la relation théologie-philosophie. La deuxième piste, en revanche, vise à maintenir ferme le fait que l'ensemble de ces différentes occurrences couvrent un laps de temps très ample, avec modifications et retours en arrière, en nécessitant une prise en considération diachronique afin d'en mesurer validité et continuité.

§3. *Structure de l'exposé*

Cette approche méthodologique a donné lieu à la mise en place d'une grille d'investigation tripartite qui s'est révélée, de fait, fondamentale pour répartir non seulement la textualité ratzingerienne, mais aussi le plan général de rédaction de notre thèse. Elle se compose ainsi : (1) la première Partie consiste en une enquête diachronique des principaux jalons de l'œuvre de l'auteur, même ceux qui n'attestent pas d'un rapport explicite à la question de la relation théologie-philosophie ; (2) la deuxième Partie est vouée à l'exposition des lieux systématiques où la problématique « Théologie-philosophie » est explicitement thématisé; (3) enfin, la troisième Partie s'emploie à identifier les interlocutions directes entre Ratzinger et des personnalités du monde de la philosophie et des sciences, où ressortent des aspects centraux des lieux systématiques investigués antérieurement. Cette tripartition présente, d'ailleurs, une sorte de *crescendo* théorétique : de l'illustration des problématiques historiques qui émergent en succession, on passe au commentaire attentif de la textualité et des axes conceptuels, pour enfin restituer la pensée de Ratzinger/Benoît XVI dans la *disputatio* philosophico-théologique. En ce dernier cas,

la question de savoir comment notre auteur pense la *philosophie de la religion* sera évaluée à travers un double travail de confrontation : aux différents débats entre la pensée de Ratzinger et de ses critiques majeurs ; entre le destin de cette pensée majeure et nos propres interrogations.

Première partie

De Ratzinger au pape émérite :

à la recherche d'une *Denkform*

Introduction

La première partie de cette thèse consiste dans une étude diachronique de la pensée de Ratzinger/Benoît XVI. Son objet n'est pas, comme tel, de relever les foyers thématiques qui la composent et qui seront analysés systématiquement dans la deuxième partie mais de fournir une vision panoramique en partant, en amont, de la vision de la période de formation du jeune Ratzinger[1] (chapitre I). En cela, nous suivons une suggestion de ce dernier lui-même alors qu'il avançait dans ses propre recherches que : « Ce qu'il faut, avant tout, c'est une sorte de photographie aérienne de l'ensemble : lorsque notre regard porte sur une plus grande étendue de terrain, il est aussi possible de s'orienter ».[2]

Sous cet angle, notre tâche restitue, en particulier, une *Denkform* qui présente certes des évolutions – dues à la méditation personnelle, aux défis externes, aux charges professionnelles et pastorales - mais qui aussi renvoie aux phases qui les ont façonnées. La célèbre phrase que le cardinal Ratzinger adresse à ses opposants théologiens de la revue *Concilium*, (« Ce n'est pas moi qui ai changé, ce sont eux qui ont changé »)[3], doit être considérée *cum grano salis* : si aucun changement significatif (sauf l'abandon d'un réformisme modéré)[4] ne se laisse apercevoir quant aux fondements de sa théologie, plusieurs corrections à même son parcours culturel et spirituel sont évidemment à l'œuvre. L'essentiel tient à sa prise de conscience selon laquelle toute la pensée théologique du XX^e^ siècle est née d'un « drame » interne à la modernité, d'un refus de l'image libérale de la religion et d'une revendication de cette dernière comme facteur irréductible au seuls canons de la science[5]. Toutefois, Ratzinger ne considère pas cette ambivalence moderne, et toutes les tentatives de compromis qu'elle a déclenchées, comme un facteur extérieur, mais plutôt comme un milieu qui a orienté ses études et ses dispositions intellectuelles

[1] Parmi les études monographiques qui ont abordé le rapport entre Ratzinger et ses deux sujets de thèses, Augustin et Bonaventure, cf. respectivement, J. L. C. Quy, *Theologische Verwandtschaft : Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Würzburg, 2009, en part. p. 25-68 et J. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger : die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Regensburg, 2010.

[2] J. Ratzinger, «Ursprung und Wesen der Kirche» (1990), in *GS* 8/1, p. 221: «Stattsdessen ist es notwendig, zuallerest eine Art Luftaufnahme des Ganzen zu haben: Wenn man ein größeres Gelände überblickt, lassen sich auch Richtungen finden».

[3] Cf. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori* (1985), in *GS* 13/1, p. 40, publié pour la première fois avec l'intitulé *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Roma 1985.

[4] Cf. L. Boeve, «Introduction», in L. Boeve and G. Mannion (éd.), *The Ratzinger reader: mapping a theological journey*, London New York, 2010, p. 12.

[5] Cf. les réflexions sur ce parcours contenues in Ratzinger, « Zur "Instruktion…"», *op. cit*.p. 689-690.

lors de la période conciliaire. L'absence de quelque « changement » qu'il revendique doit, pourtant, être considérée comme une sorte d'autoréflexion sur une époque théologique et philosophique.

Mais la production d'un auteur, qui s'étend de la fin des années 50 du siècle dernier jusqu'à nos jours, est assurément impossible à résumer : l'amplitude (plus de 2000 contributions) et la nature de la textualité en jeu (du *Vortrag* à l'homélie, de l'essai scientifique à l'encyclique) échappent à toute tentative concrète de synthèse. Derechef, l'éventail de domaines disciplinaires et de thématiques (l'ecclésiologie, la théologie fondamentale, l'histoire des dogmes, la christologie, l'eschatologie, la théologie sacramentelle, l'œcuménisme), qui résonne avec insistance, réduit parfois le développement diachronique à un approfondissement continuel d'une même problématique présente dans chaque étape. C'est pour ces motifs que les efforts déployés notamment dans la littérature secondaire, au moins à partir de l'introduction de R. Tura, témoignent de la difficulté de concilier les deux aspects évolutif et systématique[6]. R. Twomey, par exemple, note que la subdivision en périodes reste toujours artificielle chez Ratzinger, dont les écrits singuliers possèdent une « fundemental consistency »[7]. Il est, pourtant, contraint à subdiviser la pensée de notre auteur en « early », « middle » et « later phases ». Telle est la partition qui nous avons analogiquement privilégiée : formation universitaire, période académique, moment magistériel ; elle permet en effet de comprendre qu'une seule contribution peut acquérir sa « consistance » - ainsi qu'une nouvelle signification – au fil des ans.

[6] Cf. R. Tura, «La teologia di Joseph Ratzinger – Saggio introduttivo», in *Studia Patavina*, n°1, 1974, p. 145-182 et id., «Joseph Ratzinger», in P. Vanzan et H. J. Schultz, *Lessico dei teologi del 20. Secolo (supplemento a Mysterium Salutis, V. 12)*, Brescia 1978, p. 747-757. Le problème que Tura soulignait, déjà avant la période magistérielle, à savoir la non-homogénéité de l'œuvre de Ratzinger et la classification difficile de sa pensée dans un courant spécifique, se reflète par la duplicité des approches de la littérature secondaire à cette dernière : d'une part, on propose des analyses diachroniques qui enchainent les thèmes et les nouveautés survenues dans le temps (cf. l'unique tentative en ce sens faite par A. Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI. New Edition: An Introduction to the theology of Joseph Ratzinger*, London 2007); de l'autre, on est contraint de se dédier à des foyers thématiques intra-historiques, comme le concept de Révélation, la *communio*, la liturgie, cf. à ce propos, T. Rowland, *Ratzinger's faith, The theology of Pope Benedict XVI*, New York 2008. Le cas du livre de Verweyen sur l'*Entwiklung* ratzingerienne exemplifie cette situation, au moment où il pose, l'une à côté de l'autre, l'enquête diachronique (avant le magistère) et celle systématique (exégèse, théologie-philosophie, théologie-politique, liturgie), cf. Verweyen, *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI : die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007. Notre attitude reste inspirée de cette dernière approche, tout en essayant de renouer avec l'ensemble de la *Denkform* (y compris le magistère) au filtre interprétatif d'une thématique centrale, celle de la relation théologie-philosophie.

[7] Cf. R. Twomey, *The conscience of our age. A theological Portrait*, Castel Gandolfo 2005, p. 28.

Chapitre I - Le moment de la formation universitaire

Plusieurs analyses différentes ont été proposées concernant les années de formation culturelle de Ratzinger, et plus spécifiquement sur sa période académique entre Freising et Munich. Ainsi, certaines ont essayé d'esquisser le milieu théologique allemand entre la fin du XIX[e] siècle et la fin de la deuxième guerre mondiale (modernisme et réaction antimoderniste, renouveau liturgique et biblique, les constellations néothomistes)[1] ; ou de tracer des filiations idéales au sein desquelles Ratzinger semble s'installer et poursuivre consciemment une orientation à l'intérieur des luttes doctrinales et spirituelles de ce milieu (T. Rowland a proposé, à ce sujet, de parler de « romantic antecedents » chez Ratzinger, c'est-à-dire d'une parenté avec la résistance face à l'hyper-rationalisme de la culture catholique moderne). Si une partie de ces filiations peut être démontrée avec facilité (le cardinal Newman, l'école de Tübingen, Guardini, Lubac, Claudel), la question de savoir si Ratzinger a été un romantique contre les Lumières - ou « a once-liberal turned arch-conservative »[2], comme on dira après Vatican II – débouche souvent sur l'application de catégories que notre auteur n'a jamais utilisées pour se décrire. Le pape émérite a affirmé, dans un dernier entretien avec P. Seewald, que pendant sa jeunesse, il se considérait un « moderne »[3] ; mais même quand sa critique de la modernité prend l'aspect d'une généalogie rigide de l'opposition entre foi et raison, il n'a jamais pensé un seul instant pouvoir se placer en dehors de son temps : pour lui, il s'agissait toujours de former une « autocritique », de l'intérieur, de la question de la modernité.

Cette position suggère qu'il existe chez notre auteur un rapport tant de continuité que de discontinuité avec les contextes culturels où il apprendra à formuler une réflexion sur la foi chrétienne. Si son appartenance à un tournant de la pensée visant à réintégrer l'extrinsécisme de l'action salvifique comme caractère *ontologique* constitutif de la nature humaine est difficilement contestable, il est tout aussi vrai que cet intérêt ne se décline pas de manière acritique : l'urgence de reconstituer un accès authentique au christianisme et de ne pas tomber dans ce que

[1] Cf. les excursus historiques in Verweyen, *Die Entwicklung…*, *op. cit.*, p. 12-17, qui se concentrent sur les rapports académiques entre théologie chrétienne et théologie protestante à partir du processus de sécularisation des biens de l'Église ; plus centré sur le Vatican I et les conséquences de l'antimodernisme, P. Hofmann, *Benedikt XVI : Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn 2009, p. 9-11. Pour une reconstruction du débat théologique entre néothomismes cf. T. Rowland, *Ratzinger's faith…*, *op. cit.*, 2008, p. 18-29.

[2] Cf. G. Mannion, «Preface: Mapping a theological journey», in Boeve et Mannion, *The Ratzinger reader…*, *op. cit.*, p. XVI.

[3] Cf. Benoît XVI, *Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald*, München 2016, p. 98-99.

H. U. von Balthasar considérait comme des réductions opposées et réciproques (« cosmologique » et « anthropologique »)[4] semble certes se poser comme un problème spécifique de la modernité, mais seulement parce que cette dernière est profondément sollicitée par l'expérience chrétienne de l'histoire et de la nature. L'un des nombreux travaux scientifiques qui seront commentés dans les pages suivantes, l'*Habilitationsschrift* sur saint Bonaventure, s'ouvrait justement par la thématisation du statut *critique*, donc jamais neutre, que l'histoire représente pour le chrétien[5]. A ce propos, J. Verweyen, en s'appuyant aussi sur d'autres remarques du jeune Ratzinger à propos du dialogue entre idées et conditionnement historique[6], a conçu une règle méthodologique qui oblige à nous adresser en premier lieu à l'*Hintergrund* de notre auteur. Cependant, pour le thésard de l'époque, l'*histoire* était aussi un objet chargé de développer une « théologie et philosophie de l'histoire », étant donné qu'à partir du « Nouveau Testament et de son eschatologie », la mise en discussion des données historiques faisait partie intégrante de leur perception[7].

Quelle signification concrète peuvent apporter ces remarques sur le type d'analyse de la formation ratzingerienne que nous souhaitons élaborer ? Il s'agira, dans les pages suivantes, de faire surgir cette conscience ratzingerienne de l'autocompréhension du christianisme comme tâche jamais réalisable par la théologie et toujours nécessitant d'éviter des pathologies qui pourraient en bloquer la spécificité comme phénomène tant historique que rationnel. Vu sous cet angle, son éloge de J. S. Drey à l'occasion de la réédition de la *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie* est éloquente. L'actualité de Drey, un des fondateurs de l'école de Tübingen, découle d'un parallèle entre des moments historiques où le christianisme se confronte avec une « période de changements ». Tout comme il essayait de retrouver la « totalité » de la théologie, dans le but de répondre et non simplement de correspondre au « rationalisme » kantien, Ratzinger décrit de la même manière sa propre situation face à la fin de la métaphysique néothomiste après Vatican II : avec le passage de la philosophia perennis aux « sciences humaines », la tâche de la théologie ne consiste pas à confirmer la fragmentation du savoir, mais plutôt à établir

[4] Cf. H. U von Balthasar, *Glaubhaft ist nur liebe*, Einsiedeln 1963. Ratzinger utilise, par exemple, la métaphore balthasarienne de Scylla (extrinsécisme) et Charybde (immanentisme) pour expliquer la situation théologique contemporaine subdivisée entre la généralisation accommodante du « "*Christ-sein*" » et son interprétation artificielle ou érudite, cf. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (1968), in *GS* 4, p. 225.

[5] Cf. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie das heiligen Bonaventura* (1959), in *GS* 2, p. 429: «Zu einer Theologie und Philosophie der Geschichte kommt es vor allen Dingen in den Krisenzeiten menschlicher Geschichte».

[6] Cf. Verweyen, *Die Entwicklung…*, *op. cit.*, p. 12-13.

[7] Cf. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 429.

de manière nouvelle le christianisme comme une « compréhension de l'homme, de l'histoire, de la réalité »[8] [*Verstehen des Menschen, der Geschichte, der Wirklichkeit*].

§1. L'étude de la philosophie à Freising

Nous avons estimé important de reconstruire attentivement le chemin de l'instruction universitaire suivie par Joseph Ratzinger dans la période de 1946 à 1955, année de la présentation de son *Habilitationschrift*. A cette fin, durant ces années, il faut tout d'abord distinguer la permanence auprès de la *philosophisch-theologische Hochschule* du séminaire de Freising (1946-1947) consacrée à une préparation philosophique, de l'époque des études théologiques à la *Ludwig Maximilian Universität* de Munich (1947-1950)[9]. Ce paragraphe et le suivant seront voués à l'analyse distincte de ces moments, avant de nous concentrer sur ses deux premiers travaux scientifiques, consacrés à Augustin et Bonaventure. La plupart des informations sur cette période dérive du témoignage direct de Ratzinger – en particulier de son autobiographie publiée en 1998[10] et des entretiens avec P. Seewald[11] -, ainsi que d'une série de contributions données par le pédagogue, écrivain et théologien allemand A. Läpple[12]. Celui-ci fut le préfet de la « salle d'études »[13] du grand séminaire de Freising, qui venait de rouvrir ses portes après la Seconde guerre mondiale en accueillant les deux frères Ratzinger (Joseph et Georg), tout comme une centaine de séminaristes d'âges différents. Dans son autobiographie, le cardinal, avant de nous révéler certains détails sur les figures du corps enseignant, fait immédiatement référence à la bibliothèque bien fournie du séminaire, lieu réputé apaiser la « soif de connaissance » qui s'était développée pendant le désert culturel provoqué par la dictature. Les livres donc, en tant que signes de la nécessité de rentrer dans le monde pour une génération entière, deviennent ainsi l'occasion pour Ratzinger de commencer à « faire de la théologie » en passant surtout par l'écoute des problématiques de « l'homme d'aujourd'hui ».

[8] Cf. Ratzinger, «Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Drey » (2002), in *GS* 9/1, p. 272-275.

[9] Les *philosophisch-theologischen Hochschulen* étaient, dans la Bavière où notre auteur vivait et étudiait, des institutions spéciales qui se rattachaient en partie aux anciens Lycées gérés par le royaume bavarois pendant le XIX^{e} siècle et voués à une formation de type universitaire des prêtres catholiques d'un spécifique diocèse, cf. I. Schröder, *Die staatlichen philosophisch-theologischen Hochschulen in Bayern von 1923 bis 1978*, München 2003. Pour un panorama plus large autour de l'enseignement théologique en Allemagne avant que Ratzinger débute ses études cf. A. Bellandi, *La fede cristiana come "stare e comprendre". La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996, p. 11-85.

[10] J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998.

[11] L'ensemble des trois premiers entretiens avec le journaliste P. Seewald (*Salz der Erde*, *Gott und die Welt*, *Licht der Welt*) est désormais consultable dons *GS* 13/1-2.

[12] De cet auteur, on considèrera l'entretien accordé à G. Valente et P. Azzaro, « Ce recommencement qui a fleuri au milieu des décombres », in *30 giorni*, 01/02, (2006), disponible sur <http://www.30giorni.it/articoli_id_10150_l4.htm> (consulté le 30/11/2021), tout comme le livre A. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln : was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Augsbrug 2006.

[13] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 46-50.

Dans l'énumération de trois genres de lectures qui intéressaient le jeune étudiant, nous touchons en fin de compte à trois ordres de rationalité (la littérature, la science et la philosophie) qui formeront toujours autant de sources d'inspiration pour l'argumentaire ratzingerien. Tout d'abord, l'ordre littéraire se compose des romans et de la poésie, avec Dostoïevski au premier plan, ainsi que de certains auteurs allemands appartenant à la soi-disant *Innere Emigration* (émigration intérieure)[14], un tournant intellectuel et artistique qui avait poursuivi une sorte de résistance symbolique et pratique à l'égard du régime national-socialiste, tout en restant en territoire allemand. S'ajoutent également les figures de la littérature française comme P. Claudel, G. Bernanos et F. Mauriac, tous accessibles par l'œuvre de traduction de H. U. von Balthasar[15]. Le deuxième domaine de lecture concerne les théoriciens et scientifiques de la conception nouvelle de la science au début du XX^{e} siècle (tels que Planck, Heisenberg et Einstein)[16]. Ratzinger explique comment l'intérêt pour ces auteurs découlait des conséquences de leur résultats, qui semblaient stopper « l'orientation antireligieuse » représentée en Allemagne par Ernst Haeckel, et ainsi recentrer la question de la séparation entre science et foi désormais saisie, à l'instar

[14] Ratzinger cite la triade suivante : « Gertrude Le Fort, Elisabeth Langgässer, Ernst Wiechert » (*ibid.*). La première a été une écrivaine catholique, élève de E. Troeltsch, dont notre auteur signalera les « hymnes impérissables à l'Église », à savoir des poésies à caractère mystico-ecclésial qui se rattachaientt au renouveau spirituel survenu après la première guerre mondiale en Allemagne, cf. Ratzinger, « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche » (1956), in *GS* 8/1, p. 141. Pour une vision d'ensemble de ce mouvement littéraire voir R. Schnell, « Literarische Innere Emigration », in *Dichtung in finsteren Zeiten. Deutsche Literatur und Faschismus*, Hamburg 1998, p. 120–160. Il faudrait ajouter à ce courant aussi Reinhold Schneider, auteur de *Las Casas vor Karl V* (1938), auquel Ratzinger fera référence dans la conférence « Das Gewissen in der Zeit » (1972), in *GS* 4, p. 681-695 (en particulier p. 686 et ss.)

[15] L'importance, par exemple, de la lecture ratzingerienne de la pièce théâtrale de Claudel, *Le soulier de satin* (1929), est bien connue, notamment pour la célèbre utilisation de cet ouvrage dans les premières pages de *Einführung in das Christentum*, cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 57-61. L'attachement de Ratzinger à la culture littéraire et esthétique de la « douce France » est souligné officiellement pendant deux occasions, cf. Ratzinger, « Discours de remerciement lors de la réception des insignes de commandeur de la Légion d'honneur à la Villa Bonaparte à Rome », 11 mai 1998, in *France Catholique*, 22 mai 1998, p. 23 et *id.*, primes et Benoît XVI, « Entretien du pape Benoît XVI accordé aux journalistes au cours du vol vers la France » (12 septembre 2008), disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_francia-interview.html> (consulté le 03/12/2021). Pour le rapport entre Claudel et Balthasar voir D. Millet-Gérard, « Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar : Continuité de la tradition culturelle européenne », in *Claudel et l'Europe : actes du colloque de la Sorbonne, 2 décembre 1995*, Lausanne 1997, p. 28-51, et J.-B. Sèbe, *Le Christ, l'écrivain et le monde : théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar*, Paris 2012. Le travail de traduction de Balthasar sera aussi important pour accéder à l'œuvre théologique de Henri de Lubac, que Ratzinger commence toutefois à lire très tôt directement en français, cf. Rédaction du Bulletin, « Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac », in *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, VIII (2006), p. 4-9.

[16] Cf., notamment, Ratzinger, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl » (1988), in *GS* 3/1, p. 419-438, où sont évoqués les trois scientifiques en relation avec un dialogue que Heisenberg eut avec des jeunes physiciens en 1927. Pour une évaluation critique de la vision mathématique d'Einstein par rapport au concept d'un Dieu personnel, cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 149. Ratzinger utilise aussi le principe d'indétermination d'Heisenberg pour éclaircir les limites de la méthode historico-critique, cf. Ratzinger, « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute» (1988), in *GS* 9/2, p. 798, publié la première fois avec l'intitulé « Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today », in *This World. A Journal of Religion and Public Life*, 22 (1988), pp. 1-19.

d'une faible scission entre aspects objectifs et convictions purement subjectives. Il mentionne notamment le livre *Philosophie der Freiheit* (1947-49) du physicien et philosophe munichois A. Wenzl, qui « tentait de montrer que le déterminisme en physique classique, excluant Dieu, s'effaçait devant une conception ouverte du monde laissant place à ce qui était nouveau, imprévisible et impondérable »[17].

Pour conclure ce tableau, nous renvoyons à certaines figures de la pensée catholique proprement liées aux disciplines théologiques et philosophiques. Notamment deux d'entre elles[18] laisseront une trace significative dans la pensée de notre auteur, en constituant pour ainsi dire des maitres parallèles[19] : a) R. Guardini, guide spirituel pour le catholicisme allemand entre les deux guerres et jusqu'au Vatican II, dont la manière de redécouvrir l'essence du christianisme – et sa *praxis* liturgique - comme réalité du devenir humain non abstrait ou réductible à un ensemble de formules, constituera une inspiration constante pour le théologien bavarois[20] ; b) J. Pieper, philosophe, interprète original de Saint Thomas et Platon, qui occupera de plus en plus une place spéciale dans la réflexion ratzingerienne dès la fin des années 60 – à savoir après leur rencontre personnelle en tant que professeurs à Münster –, bien que ses écrits sur « les vertus cardinales » ont été parmi les « premières lectures philosophiques » de la période de Freising[21].

[17] Pour le projet d'une nouvelle « ontologie de la liberté » - qui comporte aussi une reconsidération de l'ontologie aristotélicienne -, découlant des théories physiques et chimiques modernes, cf. A. Wenzl, « Ontologie der Freheit », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3 (1948), p. 50-59.

[18] Ratzinger nomme en effet quatre auteurs au total (R. Guardini, J. Pieper, T. Haecker et P. Wust). Les deux derniers étaient T. Haecker (1879-1945), un essayiste d'une grande influence sur la résistance au nazisme de la jeunesse chrétienne allemande, traducteur de Pascal, Kierkegaard et notamment du cardinal Newman, cf. O. Véron, « Préalable », in T. Haecker, *Le chrétien et l'histoire*, Paris, 2006, p. 7-28.; ainsi que P. Wust (1884-1940), un prêtre catholique et philosophe influencé par la « phénoménologie, la philosophie de la vie et la philosophie existentialiste », trois courants qu'il retrouvait synthétisées de manière originale dans la pensée de Max Scheler, cf. G. Eschbach, *Peter Wust : Dialectique de la condition humaine*, Thèse de Doctorat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Strasbourg), 1964, p. 81; selon le témoignage de Läpple, Ratzinger lut surement le livre de Wust *Auferstehung der Metaphysik* (1920), un ouvrage direct contre les disciples de Kant et en faveur d'un retour vers « la raison vénérante, humble et contemplative », cf. P. Wust, *Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920, p. 284. Pour une introduction à la vie et à la pensée de cet auteur, surtout en ce qui concerne son rapport avec la culture française et le *Renouveau catholique*, voir P. Wust, *Lettres de France et d'Allemagne. Correspondance avec ses amis français*, Paris 1985, surtout p. 7-24.

[19] Dans un entretien avec Seewald, Benoît XVI note, à propos de la fascination des auditeurs pour les conférences de Pieper, que « ce que Guardini était pour Munich, Pieper l'était pour Münster », cf. Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit.*, p. 170.

[20] Cf. Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft» (1985), in *GS* 6/2, p. 719-741, qui contient la plus longue confrontation avec la vie et la pensée de Guardini; cf. aussi Ratzinger, « Geleitwort zu : Romano Guardini, *The Lord*», (1996) in *GS* 6/2, p. 1079-1081, publié pour la première fois avec l'intitulé « Introduction», R. Guardini, *The Lord*, Washington 1996, p. XI-XIV. Pour le rapport entre Ratzinger et Guardini, cf. S. Zucal, «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero*, 89 (2008) 4, p. 79-88 et X. Heilb, « Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit - Romano Guardini und Papst Benedikt XVI.», in *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI.*, 1 (2008), p. 59-88.

[21] Cf. la lettre de Benoît XVI à l'archevêque de Paderborn H.-J. Becker (4 juillet 2009), à propos de l'institution de la Josef Pieper Arbeitsstelle, in Benoît XVI, «Zur Gründung der Josef Pieper Arbeitsstelle an der Theologischen Fakultät Paderborn», in *Theologie und Glauben*, 100 (2010), p. 377-378. Un résumé sur les lieux textuels

Retournons maintenant sur la place jouée par le guide spirituel du séminaire, le susmentionné préfet Läpple. Dans une lettre privée du 23 juin 1995, le cardinal Ratzinger souligne comment ce dernier se trouvait au début de son « chemin philosophique et théologique »[22], plus que les maîtres de la *Hochschule*. Certes, cette figure semble avoir donné à notre auteur la possibilité d'entrer non seulement en contact avec de nombreux auteurs du panorama intellectuel contemporain[23], mais aussi de se confronter avec une manière non systématique de réfléchir et d'argumenter. Cette manière de penser s'inspire de la « pérenne actualité » des auteurs majeurs de la pensée occidentale. Läpple, « grand inspirateur par l'étendue de ses connaissances philosophiques et son goût pour la discussion », actualise ces suggestions en attirant tout d'abord l'attention du jeune Ratzinger sur deux noms : celui de T. Steinbüchel et celui du cardinal Newman. De fait, sous la direction du premier, le préfet aurait conclu une thèse de doctorat à Munich, intitulée *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman* (publiée en 1952) et portant sur la « notion de conscience chez le cardinal Newman »[24]. Lors d'un discours prononcé en 1990 pour le centenaire de la mort de ce dernier, Ratzinger explicitera son lien tout particulier avec la thématique abordée par Läpple à l'époque[25]. L'« amitié personnelle » avec celui-ci était concentrée sur l'analyse du traitement newmanien de la conscience en tant que « fondement de ce personnalisme théologique qui exerça sur nous tous une grande fascination » : « Notre image de l'homme », poursuivait le cardinal, « de même que notre conception de l'Église, sont marquées par ce point de départ »[26]. La conjonction « vie et pensée » chez Newman, laquelle résultait de l'idée d'une conscience comme lieu de rencontre entre Dieu et le sujet, au-delà de tout « individualisme » ou concession

où Ratzinger se confronte avec Pieper, cf. M. Schlögl, « "Der Glaube braucht den Mut der Vernuft zu sich selbst". Grundlinien der Rezeption Josef Piepers im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.», in T. Möllenbeck et B. Wald (éd.), *Die Wahrheit bekennen: Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger*, München 2017, p. 275-293. Pour une confrontation sur la relation théologie-philosophie entre les deux auteurs cf. T. Stübinger, *Theologie aufs Ganze…», op. cit.,* p. 184-246.

[22] Cf. Lettre du cardinal Ratzinger à Läpple (23 juin 1995), « Tu te trouves au début de mon chemin philosophique et théologique », in *30 giorni*, n°01/02 2006, disponible sur <http://www.30giorni.it/articoli_id_10151_l4.htm > (consulté le 30/11/2021).

[23] C'est lui, par exemple, qui fera connaitre à Ratzinger, pendant « l'automne 1949 », la traduction allemande du livre d'Henri de Lubac *Catholicisme*. *Les aspects sociaux du dogme* (1938), une « lecture clé » pour l'élaboration de la thèse sur saint Augustin, cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, *op. cit.*, p.69.

[24] Cf. Lettre du cardinal Ratzinger à Läpple, « Tu te trouves au début… », *op. cit.*. Ratzinger aide aussi Läpple à préparer son examen de doctorat, cf. G. Valente et P. Azzaro, « Ce recommencement… », *op. cit.*, et écrira une recension de la thèse du préfet des études de Freising, cf. Ratzinger, « Rezension zu "A. Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*"» (1956), in *GS* 8/2, p. 1265-1266.

[25] Cf. Ratzinger, « John Henry Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche », in *GS* 4, p. 732-736, publié pour la première fois avec l'intitulé « Presentation: The Theology of Cardinal Newman » (1990), in M.K. Strolz et M. Binder (éd.), *Academic Symposium and Celebration of the first Centenary of the Death of John Henry Newman*, Rome 1991, p. 141-146.

[26] *Ibid.*

à l'« arbitraire »[27], aura représenté un facteur crucial pour deux motifs: d'une part, elle interpellait le milieu des jeunes théologiens allemands après la tragédie d'un totalitarisme « qui se concevait lui-même comme la plénitude de l'histoire et niait la conscience de l'individu » ; d'autre part, pour le Ratzinger mature, la relation intrinsèque entre liberté personnelle et décisions magistérielles, et plus généralement entre « conscience et vérité », tiendra lieu d'acquisition permanente en mesure de pénétrer dans l'actualité des « différends spirituels de notre temps » et du « développement successif de l'Église et du monde ». A la lumière aussi de la béatification de Newman (19 septembre 2010), célébrée par Benoît XVI avec une homélie spéciale[28], s'impose ici la tâche de reconnaitre une parenté très étroite entre les deux théologiens c'est-à-dire une filiation entre les deux théologiens qui, selon l'explication de P. Gallagher, peut être productive et contribuer à une interprétation adéquate du parcours spirituel tant de l'un que de l'autre[29].

Sur le plan strictement scientifique, pour Ratzinger, Newman est un auteur qui, bien que peu présent d'un point de vue des citations directes, a ouvert des pistes non négligeables. Une recension écrite sur un choix de textes du cardinal anglais (1959)[30] considérait essentiels deux aspects de sa doctrine sur la « connaissance de foi » [*Glaubenserkentniss*] : premièrement, la compréhension de cette dernière comme une application « particulière et parfaite » de l'« acte humain général d'assentiment réel », avec lequel la foi se trouve dans un rapport d' « analogie » qui se reflète aussi dans le principe de « continuité et « légitimité de l'Église catholique » comme rapport analogique entre « présent et passé » ; deuxièmement et corrélativement, la « connaissance de foi » vit de la confrontation continuelle de l'« assentiment réel » et de celui « conceptuel », même si chez Newman « le souci religieux d'une foi vivante […] fait à plusieurs reprises irruption dans la question scientifique de la certitude de la foi ». Le fait d'avoir thématisé celle-ci à la manière d'un « acte complexe », où coexistent la « responsabilité intellectuelle » et le dépassement du « simple intellect », restera une donnée théorique que Ratzinger considèrera tant dans le cadre de ses réflexions sur cette phase de la « philosophie de la religion » que – à travers Pascal, Newman et enfin Scheler - essayait de systématiser la disjonction

[27] Cf., à ce propos, un autre important essai de Ratzinger, « Gewissen und Wahrheit » (1992), in *GS* 4, p. 696-717, publié pour la première fois avec l'intitulé « Conscience and truth», in *Communio* (USA), 19 (1992), pp. 647-657.

[28] Cf. Benoît XVI, « Homélie du Pape Benoît XVI pour la Messe et Béatification du vénérable Cardinal John Henry Newman», 19 septembre 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100919_beatif-newman.html> (consulté le 1/12/2021).

[29] Cf. M. P. Gallagher, *Faith Maps: Ten Religious Explorers from Newman to Joseph Ratzinger*, London 2010, p. 7-8 et 145-146.

[30] Cf. Ratzinger, « Rezension zu "J.H. Newman: *Glaubensbegründung Aus dem Persönlichen. Ausgewählte Texte*" » (1959), in *MThZ*, 10 (1959), p. 156-157, dont nous citons ce qui suit.

entre les deux chemins objectif et subjectif de la connaissance religieuse[31]; qu'à l'intérieur de la discussion sur les « Pères de l'Église » comme référents analogiques au canon de la transmission de la Révélation dans l'histoire[32].

Ratzinger qualifie deux fois, dans le discours sur Newman de 1990, la doctrine de ce dernier en termes de « personnalisme », ou, mieux, d'un « personnalisme théologique » capable d'exercer « une grande fascination ». Même Läpple, dans un petit livre dédié à la période de Freising et Munich, souligne à maintes reprises combien la foi ratzingerienne s'« inspire philosophiquement » du « personnalisme dialogique » de F. Ebner et M. Buber, inspiration, en outre, qui constituerait la « base » pour légitimer l'« accord fondamental » entre Ratzinger et la réflexion anthropologique de Karol Wojtyla[33]. D'après ce que notre auteur indique dans son autobiographie, c'était par le biais de la lecture des livres de T. Steinbüchel, le directeur de thèse de Läpple, que se produisit la découverte d'un mouvement philosophique renouvelant « la compréhension relationnelle de la personne humaine », dont Ebner et Buber restent deux des représentants les plus originels[34]. Steinbüchel, qui enseignait depuis 1935 la théologie morale à Munich et avait élaboré à ce sujet - avec F. Tillmann et T. Müncker[35] - un manuel d'avant-garde fondant cette discipline sur la base de la *sequela Christi* mais toujours dans le cadre des nouveaux courants philosophiques (comme par exemple la théorie des valeurs de Max Scheler)[36],

[31] Les *Vorlesungen* sur la *Fundamentaltheologie I*, que Ratzinger tiendra à Freising avant l'obtention de son habilitation, présentent Pascal et Newman comme deux exemplifications historico-spirituelles d'une situation théorique qui s'accomplira chez M. Scheler, c'est-à-dire dans la distinction et re-compréhension unitaire de deux formes de connaissances ou de deux aspectes de la réalité : cœur et raison, foi et savoir, rencontre personnelle et élaboration conceptuelle, valoir et être, le premier élément de ces couples ayant une priorité temporelle, cognitive et ontologique par rapport à l'autre. Nous avons pu consulter les manuscrits de ces cours (semestres d'hiver 1955-1956, A1 et 1958-1959, A6), près de l'Archiv Institut Papst Benedikt XVI. à Ratisbonne. Ce matériel présente les notes des élèves de Ratzinger et donc il est risqué de le considérer comme une source nouvelle et fiable. Toutefois, la confrontation du sommaire d'un même cours donné plusieurs fois – c'est le cas de la *Fundametnaltheologie I*, que Ratzinger appelle aussi *Religionsphilosophie* -, tout comme celle des manuscrits *handschriftlich* (assez illisibles) et *maschinenschriftlich* (plutôt claires, mais trop synthétiques), peut nous informer sur l'orientation de fond de l'enseignement ratzingerien. En ce sens, l'idée d'une ligne de continuité Pascal-Newman- Scheler semble être dominante.

[32] Cf. les trois textes classiques sur la structure de l'historicité des dogmes: Ratzinger, « Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie » (1965), in *GS* 9/1, p. 553-595; *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen » (1968), in *GS* 9/1, p. 596-609; *id.*, « Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens » (1968), in *GS* 9/1, p. 499-521.

[33] Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln…*, *op. cit.*, p. 153 et ss. Sur les diverses manières (respectivement augustinienne et thomiste) de prendre contact avec la thématique commune du personnalisme entre Wojtyla et Ratzinger, cf. T. Rowland, *Ratzinger's Faith…*, *op. cit.*, p. 24-25.

[34] Cf. A. K. Wuncherer-Huldenfeld, «Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner», in *Communio* (IT), 175-176 (2001), p. 17-31.

[35] Cf. Ratzinger, «Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission» (2003), in *GS* 9/2, p. 830-840, publié pour la première fois avec l'intitulé « A 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica. Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi», in *OR*, 10 mai 2003, p. 6;

[36] Cf. W. von Kloeden «T. Steinbüchel» in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XV. Band, Erganzungen II, Herzberg, 1999, pp. 1340-5.

ne permis seulement au jeune Ratzinger de se rapprocher d'Heidegger[37], Jaspers, Nietzsche, Klages et Bergson - tous présents dans son volume de *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (1938). C'est surtout à l'intérieur d'un autre ouvrage de ce théologien moral, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung* (1936), que notre auteur aurait trouvé l'élaboration philosophique de ce qu'on a vu s'effacer en physique avec l'abandon de la conception mécaniciste et la « nouvelle ouverture sur l'inconnu » : il s'agissait, au fond, d'« un nouveau retour à la métaphysique devenue inaccessible depuis Kant ». D'ailleurs, cela pouvait se produire qu'à la condition d'une rupture nette avec la dimension solipsistique de la personne, que Steinbüchel commence déjà à développer, semble nous suggérer Ratzinger, à travers ses premières études centrées sur « Hegel et le socialisme »[38]. Cette critique, adressée à l'autoconstitution idéalistique du sujet, atteint dès lors son apogée avec la réflexion du philosophe autrichien F. Ebner autour de l'orientation de l'ego vers quelque chose qui est au-delà du soi, vers un *Tu* (« Du ») qui devient condition préliminaire de l'existence et de la connaissance du *Je* (« ich »). Läpple rappelle explicitement avoir approfondi avec Ratzinger cette piste à travers la lecture directe de divers livres d'Ebner (parmi lesquels *Die geistige Bedeutung der Sprache* de 1929 et notamment *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* de 1919)[39]. Ils étaient tous les deux fascinés par la richesse que ces pages semblaient dégager sur le thème des « relations intérieures entre parole (de Dieu), langue (de l'homme) et vérité »[40]. Le contact avec ce type de personnalisme, une « expérience intellectuelle marquante » signale Ratzinger, se prolonge en outre dans la philosophie de la religion et l'anthropologie dialogique du « grand penseur juif » Martin Buber[41], un nom qui apparaitra souvent parmi les références de la production ratzingerienne[42].

---

[37] A propos d'Heidegger, Benoît XVI avoue ceci à Seewald, en réponse à la question si, pendant ces années, il se considérait un « existentialiste » : « Je n'ai pas beaucoup lu Heidegger, un peu tout de même, et je l'ai trouvé intéressant. Nous nous sommes emparés de cette philosophie, de ces concepts, avec une grande curiosité », cf. Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit.*, p. 101.

[38] Il est probable que Ratzinger fasse allusion à la thèse de doctorat en théologie *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik* (1921), où Steinbüchel ouvrait une confrontation entre théologie morale catholique et marxisme ; mais aussi le travail sur la dialectique hegelienne *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. Band 1: Die Entdeckung des Geistes (*1933).

[39] Cf. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln…*, *op. cit.*, p. 45-47.

[40] *Ibid*.

[41]Autour des ressemblances entre le personnalisme de Buber et Ebner, voir S.-H. Han, *Die Wirklichkeit des Menschen im Personalismus Martin Bubers, Ferdinand Ebners, Emil Brunners und Friedrich Gogartens*, Hamburg 2001; il y a une étude spécifique sur Ratzinger et Buber à ce sujet, cf. M. Rutsche, *Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger*, München 2007.

[42] Un seul essai d'Ebner est cité dans l'*Antrittsvorlesung* de Bonn, cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens…,* p. 199 n. 16. En revanche, le nom de Buber, avec celui de Claudel, ouvre *Einführung in das Christentum* (cf. *id.*, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 59-61) ; cf. aussi, *id.*, « Vom Sinn des Advents » (1958), in *GS* 14/1, p. 94-95). Toutefois, un retournement paradoxal dans le solipsisme est imputé par Ratzinger à l'égard du personnalisme d'Ebner, qui

Toutefois si les figures jusqu'ici évoquées (Newman, Ebner et Buber) se réunissaient dans l'unique mouvement que Steinbüchel appelait « nouveau réalisme », selon lequel l'individu rejoint sa propre réalité grâce au rapport constitutif qui l'enracine au mystère inépuisable du *Toi* divin, il est également vrai que Ratzinger lisait dans ce tournant un renvoi crucial à saint Augustin. En effet, c'était la relation cognitive exclusive entre Dieu et sa créature, pensée par l'évêque d'Hippone, que Steinbüchel interprétait comme l'inspiration originaire d'une génération de philosophes s'efforçant de sortir du « monologue » des solutions idéalistiques ; et cela afin d'instaurer un « dialogue » fondateur entre la dimension concrète de l'existence et la vérité du Dieu personnel[43]. Nous ne connaissons pas la circonstance exacte qui déclenche la passion durable du jeune Ratzinger pour le théologien nord-africain, mais une chose semble certaine : la première mention de l'auteur des *Confessions* n'intervient pas à cause d'une simple curiosité littéraire[44] ; au contraire, elle se trouve reliée à la présence caractéristique de l'œuvre d'Augustin, dans la « culture philosophique européenne, notamment allemande » du début du XX^e^ siècle, dont l'impact devient, comme cela a été dit ailleurs, une « occasion précieuse de contacts » entre philosophes et théologiens, même s'ils sont différents en sensibilité et formation, comme Husserl, Heidegger, E. Przywara et E. Stein[45].

Nous touchons ici une question herméneutique non secondaire : celle d'enregistrer et d'évaluer la position de Ratzinger à l'intérieur d'un plus ample, et non facilement délimitable, mouvement de *retour* à Augustin - mais aussi à Thomas[46], à la patristique en générale[47], ainsi qu'à la philosophie grecque de Platon et Aristote[48] et aux sources révélées[49] –, mouvement qui ne se caractérise point comme entreprise restauratrice, mais au contraire surgit d'une réflexion

ne semble pas réussir à rendre compte du « *Wir* » et de la dimension « trinitaire » du Dieu chrétien, cf. *id.*, « Zum Personverständnis in der Theologie » (1965), in *GS* 3/1, p. 71.

[43] Cf. T. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Darmstadt 1966 (Fac.-sim. de l'éd. 1936), p. 63-77.

[44] La chose est rendue explicite par Benoît XVI lui-même au moment de qualifier Augustin d'un « auxiliaire et un guide », qui l'a aidé à sortir du « thomisme classique » et à « engager un dialogue vivant avec les philosophies nouvelles », cf. Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit.*, p. 101.

[45] L. Alici, «Introduzione», in L. Alici, R. Piccolomini et A. Pieretti (éd.), *Agostino nella filosofia del Novecento. 1, Esistenza e libertà*, Roma 2000, p. 8.

[46] Pour la récupération de Thomas à partir d'une contestation de la « modernité abstraite » et du « *conceptualisme* » du premier néothomisme, cf. E. Tourpe, « Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85 (2001/3), en particulier, p. 447 et ss.

[47] Sur le statut et les motivations du mouvement de *ressourcement* biblique qui se déploie dès la fin de la première guerre mondiale et continue jusqu'à Vatican II, cf. G. Flynn et P. D. Murray (éd.), *Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, Oxford 2013.

[48] Cf., parmi d'autres, G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988 (tr. fr., *Le retour des Anciens*, Paris 1994).

[49] Pour le renouveau de la « parole de Dieu » comme phénomène qui rapproche théologiens protestants et pensée juive, cf. R. Rashkover, *Revelation and theopolitics : Barth, Rosenzweig and the politics of praise*, 2005.

moderne sur l'historicité de l'être et la réactivation des horizons de sens contenus dans les traditions philosophiques et religieuses. Un indice peut nous confirmer la précoce exposition de Ratzinger à une dynamique de ce type ; il se présent à l'occasion des *Letzte Gespräche* avec Seewald. Le pape émérite répond à une question posée par ce dernier (« Comment vous voyiez-vous en tant que jeune homme ? Moderne, critique ? »)[50] et rappelle la lecture d'un autre important livre de Steinbüchel, un manuel qui s'ouvrait en considérant la question de la « doctrine morale catholique » comme une « zone de frontière entre philosophie et théologie »[51]. Ce texte, profondément influencé par l'idée kantienne d'autonomie morale et qui visait à l'identifier comme le « fondement philosophique » dont a besoin la théologie morale chrétienne, se confrontait aussi avec toute une série de visions éthiques opposées à la Révélation, dans le but de maintenir l'« ethos » de cette dernière déterminée temporellement et non isolée de la « vie historique réelle »[52]. La réponse du pape émérite essayait de tisser un lien entre les modalités du manuel et celle de sa propre idée de modernité :

« Et bien, je ne voulais pas simplement m'occuper d'une philosophie éculée et préemballée. Pour moi, la philosophie devait être à la manière d'une question - qu'est-on réellement ? – et en particulier, je voulais découvrir ce qu'il y avait de nouveau, m'engager dans la philosophie moderne. En ce sens, oui, j'étais moderne et critique. La lecture de Steinbüchel a été très importante pour moi parce qu'il proposait – comme dans *Die philosophischen Grundlagen der christlichen Moraltheologie* (« Les fondements philosophiques de la théologie morale chrétienne ») – un vaste aperçu de la philosophie moderne, que je cherchais à comprendre et à suivre. Malheureusement, je n'ai pas pu me consacrer aussi profondément à la philosophie que je l'aurais souhaité. Mais de la même manière qu'en philosophie j'étais travaillé par des interrogations et des doutes et que je refusais de me contenter d'apprendre et d'adopter un système fermé, j'ai cherché à renouveler la compréhension des penseurs théologiques du Moyen Age et des temps modernes et à l'approfondir. »[53]

Toujours sur les traces de ce mouvement de renouvellement qui agit, paradoxalement, sur l'interprétation tant des modernes que des anciens, une situation similaire se produit en ce

[50] Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit.*, p. 98.

[51] Steinbüchel, *Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1938, p. 11 et ss.

[52] *Ibid.,* p. 21-22.

[53] Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit,* p. 98-99: « Nun, ich wollte mich nicht einfach nur in einer abgestanden und fertig abgefüllten Philosophie bewegen, sondern Philosophie als Frage verstehen – Was ist man wirklich? – und insbesondere das Neue kennenlernen, in die moderne Philosophie eintreten. In diesem Sinn war ich modern und kritisch. Die Steinbüchel-Lektüre war mir sehr wichtig, weil er - auch in dem Buch *Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* – einen umfassenden Einblick in die moderne Philosophie gab, den ich zu verstehen und mitvollziehen suchte. Leider konnte ich die Philosophie nicht so vertiefen, wie ich es gewünscht hätte. Aber genau wie ich hier meine Fragen, meine Zweifel hatte und eben nicht einfach ein fertiges System lernen und aufnehmen wollte, so wollte ich auch die theologischen Denker des Millelalters, und der Neuzeit neu verstehen und hier weitergehen ».

qui concerne la réception et l'assimilation de saint Thomas d'Aquin, le dernier sujet que nous considérons dans ce paragraphe. Dans son autobiographie, juste après avoir parlé de la découverte d'Augustin, de « sa passion et sa profondeur humaines » rencontrées dans les *Confessiones*, le cardinal note immédiatement, par opposition directe, la difficulté d'accéder à la « logique cristalline […] trop fermée sur elle-même, trop impersonnelle et trop stéréotypée » de l'Aquinate ; et cela « peut-être » à cause du « thomisme néoscolastique rigide que nous exposait le philosophe de notre faculté, Arnold Wilmsen ». Celui-ci, continue Ratzinger, provenait de Munich, où il avait étudié « la nouvelle phénoménologie issue d'Husserl ». Cependant, insatisfait de ce tournant, il partira pour Rome en trouvant « ce qu'il cherchait dans la philosophie thomiste enseignée là-bas ». Un tel changement d'attitude se saisissait clairement pendant les leçons : malgré son « enthousiasme et sa conviction profonde », Wilmsen « semblait ne plus se poser de questions, se contentant désormais de défendre avec passion ses découvertes, contre toute objection »[54]. Ce témoignage n'est pas simplement anecdotique. Elle nous restitue un lieu textuel essentiel pour évaluer si Ratzinger a ou non une préférence pour Augustin contre Thomas[55]. Il faut noter, en première instance, que la cible semble consister dans un manque de dimension questionnant qui peut s'approcher en général des grands penseurs du passé. Quelques lignes plus bas, Ratzinger mentionne en effet un autre professeur, J. Fellermaier, qui dans son cours d'« histoire de la philosophie », réussissait à mieux préserver « l'effort intellectuel de Socrate et des présocratiques ». D'autre part, cette référence à Thomas émerge par le biais d'un philosophe, Wilmsen, qui, tout en provenant de la phénoménologie enseignée à Munich sous A. Pfänder[56] - l'un des représentants du "réalisme phénoménologique″ -, avait après orienté son anti-kantisme logique vers le rétablissement d'une « science de l'étant » plus ou moins restée inchangée d'Aristote à Wolff[57].

[54] Après avoir rédigé une thèse où il débattait contre le logicisme de Windelband, Rickert, Bauch et Bolzano (*Zur Kritik des logischen Transzentalismus*, Paderborn 1935), Wilmsen – et cela pourrait constituer le résultat du séjour romain dont alludait Ratzinger – continuera son aversion pour le criticisme d'origine kantienne en défendant le système de l'ontologie aristotélico-thomiste face à la « philosophie phénoménologique de l'être » d'Heidegger et à la « nouvelle ontologie » d'Hartmann, cf. A. Wilmsen, « Zur Kritik der phänomenologischen „Seins"-Philosophie », in *Philosophisches Jahrbuch*, 57-2 (1947), p.242-255 et *id.*, «Ende der alten Ontologie», in *Scholastik*, 28 (1953), p. 361–381.

[55] Pour un Ratzinger augustinien et non thomiste, cf. J. A. Komonchak, « The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision », in *Commonweal*, vol. CXXXII, n. 11, (3 juin 2005), p. 11-14. En revanche, pour une évaluation de Ratzinger comme étudiant de Thomas, J. I. Belleza, « Joseph Ratzinger, Student of Thomas », in *Berkeley Journal of Religion and Theology*, 5 no. 1 (2019), p. 94-120.

[56] H. Spiegelberg nous informe que Wilmsen était élève de Pfänder et s'occupait des manuscrits inédits du maitre à la Münchner Stadtbibliothek, cf. H. Spiegelberg, « Recension à *Philosophie der Lebensziele* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 10-3, (1950), p. 439. Pour Pfänder et le cercle de Munich, voir aussi S. Besoli et L. Guidetti, *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata 2000, p. 9-16.

[57] Cf. Wilmsen, « Ende der alten Ontologie? », *op. cit.*

Des telles remarques, si comparées avec le fait que le jeune Ratzinger s'engage –avec son ami Läpple - dans une traduction des *Quaestiones disputatae de virtutibus* sur le modèle du travail pionnier accompli par E. Stein sur la *Quaestio de veritate* (1931-32)[58], nous dévoilent une relation plus positive avec le corpus thomistique ; et qui surtout maintenait ses contacts avec le tournant phénoménologique. Même s'il a été attesté que les deux collaborateurs n'étaient pas au courant de la signification que Thomas assumait dans le chemin théorétique de la carmélitaine[59], ils avaient appris l'existence de cette traduction (la première en milieu allemand) grâce à la fréquentation par Läpple du célèbre médiéviste M. Grabmann. Grand expert de la scolastique et de l'histoire de la théologie, Grabmann s'inscrit à l'intérieur de la résurgence d'une étude sérieuse sur la textualité du *doctor angelicus* – tout comme de la philosophie médiévale dans sa globalité - à la suite de l'encyclique *Aeterni Patris* (1879). Son approche de Thomas n'était pas seulement de type historico-philosophique et philologique, mais essayait aussi d'apprendre des solutions thomistes à être, dans le temps présent, un penseur chrétien « à jour et large d'esprit »[60]. Pour ces raisons, Grabmann s'intéresse à la traduction de Stein et écrit le *Geleitwort*[61]. Dans ce texte, on pouvait apprendre, par exemple, qu'il y avait un lien entre la tradition scolastique dégagée par l'école de Louvain, dont Grabmann se considérait proche[62], et la philosophe élève d'Husserl. Tous les deux s'interrogent finalement sur comment rendre accessible à l'homme moderne la structure de la pensée médiévale. Stein en particulier, souligne Grabmann, a le grand mérite de disposer d'un « double équipement » [*doppelten Ausrüstung*] qui devient indispensable pour ouvrir la philosophie thomiste à une féconde confrontation avec la culture contemporaine.

Dans le sillage de ce "printemps" néoscolastique des années 20-30, Ratzinger et Läpple s'engagent, pendant les années 1946-1947, dans une traduction complète des treize articles de

[58] E. Stein, *Des Hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit : Quaestiones disputatae de veritate*, Gesamtausgabe Band 23-24, (éd.) A. Speer et F. V. Tommasi, Freiburg-Basel-Wien 2008.

[59] Cf. Läpple, *Benedikt XVI. und seineWurzeln*…, *op. cit.*, p. 55-58 ; pour l'importance de la traduction du *De veritate* dans le parcours intellectuel de Stein, voir la monographie de F. V. Tommasi, *Analogia della persona in Edith Stein*, Roma 2012, p. 21 et ss.

[60] Cf. P. W. Rosemann, «Martin Grabmann (1875-1949)» , in H. Damico (éd.), *Medieval scholarship : biographical studies on the formation of a discipline. 3 Philosophy and Arts*, New York-London 2000, p. 55-74 ; qu'il existe une manière particulière d'approcher au thomisme en Allemagne était déjà témoigné par le jésuite Kleutgen : « il ne faut pas simplement répéter matériellement Thomas, mais il faut également sur certains point le dépasser et le repenser », cf. R. Aubert, « Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII », in G. Rossini (éd.), *Aspetti della cultura cattolica nell'Età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre I960, Roma 1961, p. 136.

[61] Cf. M. Grabmann, «Geleitwort» à E. Stein, *Des Hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*…, *op. cit.*, Band 24, p. 921-927.

[62] Pour le rapport entre Grabmann et l'Ecole fondée par Mercier et surtout avec De Wulf, cf. le nécrologe de F. van Steenberghen, «In Memoriam. Monseigneur Martin Grabmann», in *Revue philosophique de Louvain*, 13, 1949, p. 161-164.

la seconde question disputée sur les vertus (*De caritate*)[63]. La méthodologie de Stein, qui ne se limitait pas à une fidèle transcription de la *quaestio* en allemand mais en modifiait la structure avec des commentaires personnels[64], est toutefois étonnamment négligée par les deux, plutôt davantage soucieux de rendre l'articulation interne de chaque article[65]. Ce fait ne réduisait pas, si on suit le témoignage de Läpple, la stimulation du travail de la carmélitaine, laquelle voulait surtout ouvrir un pont conceptuel et linguistique entre les traditions pour les confronter avec les *choses mêmes*[66] : Ratzinger, sur lequel pesait la tâche tant de la traduction que de la vérification de toutes les références de la *quaestio* aux auteurs et textes du passé, gagnera, grâce à la médiation du travail de Stein, une introduction « dans le monde des sources », qui conduit « directement à l'école des maîtres» pour « penser avec eux » [67].

Avec ces remarques, se résume ce que nous voulions soulever à propos d'une similarité entre la réception d'Augustin et celle de Thomas, et plus généralement des orientations philosophiques qui la module. Tout comme l'évêque d'Hippone est récupéré de l'intérieur de la critique sur l'idéalisme pratiqué par le personnalisme dialogique, Ratzinger apprend à écouter saint Thomas à partir du nouveau commencement de la pensée métaphysique et de la question de l'être qui s'était réalisée avec la « brèche ouverte dans la perspective de Kant […] tout d'abord à cause d'Edmund Husserl »[68]. Ces lignes sont écrites de nombreuses années après la traduction de la *Quaestio de caritate* et ne concernent pas directement le renouveau néothomiste. Elles rappellent l'atmosphère culturelle où R. Guardini avait mûri, en parallèle avec ce renouveau, le « dépassement de l'époque moderne » et le retour non « archéologique » tant vers la liturgie du Moyen Age, que vers le côté non-objectiviste de la scolastique, c'est-à-dire celui

[63] Cette première traduction allemande de la *quaestio*, premier travail scientifique ratzingerien, a été récemment publiée, cf. Thomas d'Aquin, *Untersuchungen über die Liebe*. *Übersetzt von Joseph Ratzinger*, (éd.) R. Schönberger, Regensburg 2017. La nouvelle de l'existence de ce travail remonte au 2006, année de publication de la première encyclique de Benoît XVI, *Deus caritas est*, cf. Läpple, « Ce commencement… », *op. cit.* où il remarque la coïncidence entre le choix du sujet du texte magistériel et celui des années 1946/47. À cet entretien est joint une lettre personnelle du cardinal Ratzinger (datée de 1995) pour le 80e anniversaire de Läpple, où notre auteur rappelle expressément la *Quaestio disputata* traduite avec son ami. Läpple retourne encore une fois sur la genèse de ce travail dans un autre entretien (avril 2006) présent in P. Pfister (éd.), *Ratzinger und das Erzbistum München* : *Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beitrage und Erinnerungen*, Regensburg 2006, p. 115-127. L'unique mention publique de Benoît XVI à propos de la traduction reste la réponse donnée à Seewald, in Ratzinger, *Licht der Welt*, in *GS* 13/2, p. 924-925.

[64] Cf. A. Speer et F. V. Tommasi, « Enleitung », in Stein, *Des Hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*…, *op. cit.*, Band 23, p. XLVII.

[65] Sur cette différence entre Ratzinger/Läpple et Stein, cf. R. Schönberger, « Thomas von Aquins Untersuchung über die heilige Liebe. Zur Erstveröffentlichung der deutschen Erstüberetzung des jungen Philosophienstudenten Joseph Ratzinger », in Thomas d'Aquin, *Untersuchung über die Liebe…*, *op. cit.*, p. 174.

[66] Cf. Tommasi, *Analogia della persona…*, *op. cit.*, p. 24-25.

[67] Cf. Läpple, *Benedikt XVI. und seine Wurzeln…*, *op. cit.*, p. 55 et *id.*, « Ce recommencement…», *op. cit*.

[68] Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie…», *op. cit.*, p. 731 et ss.

qui dépendait de l'accentuation augustinienne de l'intériorité et se systématisait après chez Bonaventure[69]. Afin de mieux expliciter cette liaison entre l'option guardinienne et la réflexion sur l'être développée par des auteurs comme N. Hartmann et M. Scheler, Ratzinger fait significativement allusion à la correspondance entre Stein et H. Conrand-Martius (1932-1936)[70]. Ici, entre autres, est cité le travail sur la *Quaestio de veritate* et plus généralement le fait que Thomas devait être étudié dans le but de tester la possibilité d'un passage de la phénoménologie à la scolastique et vice-versa[71]. Le « tournant de l'école phénoménologique », affirme notre auteur, acquit son importance, au-delà de la déclinaison en direction du personnalisme ou de l'ontologie, en raison de la coïncidence entre une philosophie qui trouvait « un nouveau départ comme question des faits même » et la redécouverte des « grandes synthèses médiévales »[72]. Ratzinger lui-même acceptera – dans l'une des rares occasions où il consent à un classement de sa pensée – d'être défini comme appartenant au tournant « néo-augustinien de Scheler/Guardini »[73]. Nous touchons ici, d'ailleurs, un problème intrinsèque à la théologie ratzingerienne puisque son auteur avoue ouvertement de n'avoir jamais suivi un « système spécifique », mais au contraire, de vouloir penser avec la « foi de l'Église » et avec les « grands penseurs de la foi »[74]. Ce « *Mitdenken* » la « parole de Dieu », cette théologie exégétique ouverte le plus largement possible au « chemin de pensée commun de la foi », et en ce sens opposée à toute « théologie purement philosophique », contraste évidemment avec ceux que nous avons jusqu'ici relevé. De fait, si d'un côté, Ratzinger affirme son extranéité à toute philosophie préalable, de l'autre, la théologie comme orientation pure vers la Bible et les Pères, surtout afin d'engager un dialogue avec la « pensée contemporaine », n'exclut pas la proximité avec un discours philosophique bien précis. Il s'agit, au fond, de cette réflexion sur la manière d'accéder au passé ou à l'être de l'homme considérés comme phénomènes non plus disponibles à un épuisement conceptuel complet ; une réflexion qui imprègne profondément la première phase du parcours éducatif de Ratzinger.

[69] A propos de la lecture gardinienne d'Augustin, cf. O. Brino, « L'Agostino di Guardini », in *Humanitas*, LXXIV (2/3) 2019, p. 411-422.

[70] Il s'agit de l'édition des lettres que Stein a envoyé à Conrad-Martius et que cette dernière a publié après la mort de l'ami, cf. Stein, *Briefe an Hedwig Conrad Martius*, H. Conrad-Martius (éd.), München 1960.

[71] *Ibid.*, p. 15; sur le dialogue entre Stein et Conrad-Martius voir A. A. Bello, *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Roma 1993, p. 7-52.

[72] Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie…», *op. cit.*, p. 732.

[73] Cf. Ratzinger, « Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine "*Einführung in das Christentum*"», in *GS* 4, p. 338. Sur la question de l'entrelac d'augustinisme et thomisme dans les sources de Ratzinger, cf. P. B. Sarto, *La theología de Joseph Ratzinger. Una introduccíon*, Madris 2011, p. 32 n.62.

[74] Cf. Ratzinger, *Salz der Erde*, in *GS* 3/1, p. 268, dont nous citons ce qui suit.

§2. L'étude de la théologie à Munich

Après les deux années d'études philosophiques, Ratzinger choisit de suivre la formation théologique à l'Université d'Etat *Ludwig Maximilian* de Munich. Le choix de s'orienter vers une des plus anciennes institutions allemandes était motivé par l'espérance de « pouvoir prendre part encore plus intensément aux discussions intellectuelles » de l'époque et de se « consacrer entièrement à la théologie scientifique »[75]. Cette université, fondée à Ingolstadt en 1472, transférée d'abord à Landshut (1800) et puis définitivement à Munich (1824), avait englobé, comme l'a rappelé A. Nichols[76], de nombreux moments de la vie culturelle européenne, de l'humanisme à la lutte contre le protestantisme, de la réorganisation des études dans l'esprit rationaliste à la floraison du mouvement romantique et de la *Naturphilosophie* d'inspiration schellingienne[77]. En particulier, le rôle joué par la faculté de théologie s'étendait bien au-delà de la situation politique et religieuse bavaroise, fort aussi d'un auditoire et d'un organe de professeurs provenant de nationalités diverses. On pense, par exemple, aux figures de J. Ecket et P. Canisius, qui en lutte contre Luther et Melanchthon, transforment Ingolstadt en un centre de défense important de la foi ancienne[78]. Mais c'est surtout au cours de la résurgence du catholicisme allemand après les Lumières que la faculté se démarquera par son originalité, en poursuivant un renouveau théologique profondément affecté par le romantisme et la réaction à la philosophie cartésienne. A partir du pédagogue et critique du formalisme kantien J. M. Sailer, un large mouvement à la fois de restauration et ouverture de la pensée chrétienne commence, où le rapport avec les protestants et la recherche d'une perspective œcuménique gagnent une nouvelle résonnance. En ce sens, le professeur de philosophie et théologie spéculative F. X. von Bader se dirigera aussi, en mettant au point une puissante opposition au rationalisme et à l'exclusion de Dieu dans les rapports entre homme, nature et société, opposition en partie médiée par « la mystique protestante de Böhme »[79]. Son rappel pour un retour aux sources (« les Pères, les scolastiques et […] les philosophes »)[80], anticipera le changement de tournant de la faculté vers la recherche proprement historique, dont I. von Döllinger, l'auteur de la célèbre *Die Reformation, ihre Ent-*

[75] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 51-67.

[76] Cf. A. Nichols, *The Thought of Pope Benedict XVI.*, *op. cit.*, p. 1-16.

[77] Pour une synthèse de l'histoire de l'Université, voir R. Du Moulin Eckart, *Geschichte der deutschen Universitäten*, Stuttgart 1929, p. 129-147.

[78] Cf. E. Iserloh, *Johannes Eck (1486-1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe*, Münster 1981 et E. M. Buxbaum, *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549-1556)*, Roma 1973.

[79] E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle. 3, Le Règne de Léon XIII, 1878-1903*, Paris 1947, p. 211.

[80] *Ibid.*, p. 211-212.

wicklung und ihre Wirkungen (1846-48), constitue le représentant incontesté. Cet influent théologien, apprécié et reconnu au niveau international, mais aussi personnage controversé à cause de l'excommunication à la suite de son refus d'accepter les décisions prises pendant le Concile Vatican I (notamment primate et infaillibilité papales), véhicule une sorte de tension interne et irrésolue, typique du XIX[e] siècle, entre conservation et progrès qui en font une « figure tragique » de l'histoire moderne de l'Église catholique. Ses invectives contre une certaine manière de faire la théologie à Rome dans la période du *Syllabus*, à laquelle il opposait le caractère historiciste de la recherche allemande, doivent justement être lues dans la perspective, héritière d'une confrontation avec le protestantisme non imperméable à la valeur de ses revendications, d'une préoccupation constante pour la compréhension traditionnelle de l'ancienne et indivisée *ecclesia*. En cela, Döllinger non seulement semble se relier aux grandes lignes de l'école de Tübingen (dont l'un de ses premiers représentants, J. A. Möhler, sera invité à enseigner à Munich dans les dernières années de sa vie) et donc à l'idée d'un « développement organique » des dogmes, mais aussi semble poser la question de l'exacte mesure de la collaboration entre résultats de la science et déclarations de l'Église, tout comme du « dilemme perpétuel entre conscience et autorité » [81]. Ces derniers tournants anticipaient ce qui se manifestera pleinement à l'aube du XX[e] siècle, lors de la confrontation du catholicisme avec la contestation protestante, provenant tout d'abord des historiens libéraux, de la relation entre Dogme et Evangile. La thématique de la « déshellénisation » du christianisme, comme problème de la « légitimation de la métaphysique dans la théologie » – qui est certes un problème plus ancien et remontant à la « Verfallsidee », à la conception protestante de l'histoire de l'Église comme histoire de « décadence »[82] -, et la parallèle « crise moderniste » en champ catholique, ouvrent la porte à la légitimité théologique de la recherche historiographique.

Ces dernières remarques, qui concernent bien évidemment non seulement le milieu munichois, font partie d'un plus large phénomène d'autocompréhension du christianisme à l'époque moderne. Le fait que Ratzinger en témoignera toujours le poids, surtout à partir de ces années (dès 1968) où le « caractère historique de tous les phénomènes » était en train de se

[81] Cf. T. A. Howard, *The Pope and the Professor: Pius IX, Ignaz von Döllinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford 2017, p. 1-11.

[82] Cf. les remarques de notre auteur à ce propos respectivement in Ratzinger, « Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie » (1967), in *GS* 3/ 1, p. 74-77 et *id.*, p. 557-563. La permanence de ce thème et la distinction de ses phases se feront sentir jusqu'au célèbre *Discours de Ratisbonne* (2006), où Benoît XVI distinguera « trois vagues du programme de déshellénisation » [*drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms*], cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität… », *op. cit.*

transformer en *praxis* politique et en programme théologico-politique[83], sera en grande partie dû aussi à la fréquentation d'une génération de professeurs qui auraient essayé de médier ou intégrer cette priorité de l'histoire dans un *organon* métaphysique, d'empreinte thomiste, lui-aussi sujet à une redécouverte de type historico-critique. Cela est le cas, par exemple, de deux figures déjà plus proches de la période de formation de Ratzinger, à savoir O. Bardenhewer et M Grabmann. Le premier, professeur de philosophie et théologie, fut surtout un éminent patrologue, auteur d'un important ouvrage sur l'ancienne littérature ecclésiastique en cinq volumes, lequel se caractérisait par un retour aux sources qui s'éloignait de la théologie libérale de son célèbre collègue de l'époque, A. von Harnack[84]. Le deuxième, en revanche, déjà considéré professeur de dogmatique de la faculté de Munich à partir de 1918, et historien de la philosophie et théologie médiévales, inspirera avec sa méthodologie plusieurs générations, jusqu'à l'époque de M. Schmaus. L'orientation historiographique qu'il donnera à la compréhension du Moyen âge et de la scolastique se situait dans la tradition de C. Baeumker (la conception historico-génétique [*geschichtlich-genetischen Standort*]), mais en la développant avec une originalité propre, qui, pour certains aspects, précède la perspective de E. Gilson. Dans sa réflexion systématique de la philosophie du XIII^e^ siècle – où, comme on verra, Ratzinger lui-même devra intervenir dans son *Habilitationsschrift* – s'entrecroisent l'idée de saint Thomas comme unique sommet de la scolastique et celle de la présence, à son intérieur, de la valorisation de la ligne augustinienne. En général, toute spéculation au Moyen âge (de la patristique à la « Spätscholastik ») est pensée par Grabmann en fonction d'un problème théologique précis : à savoir, celui de résoudre le rapport entre *auctoritas et ratio*, au sens spécifique de déterminer la manière où la foi (dans l'au-delà ou dans le surnaturel) ne constitue pas seulement un savoir suprasensible,

[83] Cf. sur le caractère historique de « tous les phénomènes » et l'être « *als Gewordensein* », cf. Ratzinger, « Das Problem der Dogmengeschichte… », *op. cit.*, p. 553-554 et *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit…»; *op. cit.*, p. 596-597. Pour le passage de ce caractère à la transformation active du monde (surtout à partir de Marx), cf. *id.*, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 75 et ss. Il est significatif, à ce propos, qu'il ait aussi une évolution de l'appréciation ratzingerienne du rôle de l'histoire dans sa propre théologie. Elle trouve sa prééminence dans l'*Habilitationsschrift* sur Bonaventure, qui non seulement est dédiée à la « théologie de l'histoire », mais originairement devait constituer l'accomplissement d'une analyse qui partait du concept de « révélation » afin d'en analyser le manque d'une « stable définition conceptuelle » chez le *doctor seraphicus* (celui-ci, note Ratzinger, n'écrit aucun « traité sur la révélation »), cf. *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [= bisher unveröffentlichter Text des 1955 eingereichten Manuskriptes], in *GS* 2, p. 83 et *id.*, *Die Geschichtstheologie…, op. cit.,* p. 419. Après une dizaine d'années de ce premier travail, la thématique historique se confrontera avec une espèce de cas limite : l'opposition entre la *reductio in theologiam*, typique d'un christianisme prémoderne, et la *reductio in historiam*, phénomène ancré dans la modernité et où le caractère « absolu de la vérité chrétienne » se trouve résolu dans le « processus du devenir historique » : il s'agit ici d'un cas de « réduction de la réduction », à savoir un bouleversement radical de l'historicité absolue ouverte par le fait chrétien, cf. id., « Das Problem der Dogmegeschichte… », *op. cit.*, p. 553.

[84] Pour le débat entre les deux, cf. J. Stiglmayr, « "Altkirchliche" und "altchristliche" Literaturgeschichte », in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 40, 1 (1916), p. 103-121.

mais une « métaphysique objective de la *quidditas* » et une « théologie spéculative » : une interprétation du *fides quaerens intellectum* qui semble déjà entériner un dualisme de départ entre objet de foi et objet de raison, dont le déploiement historique sera chargé d'expliciter les phases et modèles[85]. Comme l'a fait noter R. Schaeffler, la recherche médiéviste, et sa « réception théologique », constituent le « centre de gravité » de l'enseignement à Munich. Dans ce contexte, la « philosophie » n'était pas considérée une « "Vorschule" », une « école maternelle » qu'on laissait lors du passage aux disciplines théologiques *stricto sensu*. Au contraire, elle restait un élément méthodologique intégral surtout pour les disciplines systématiques : cela explique pourquoi les « dogmatiques » et les « théologiens fondamentaux » se distinguaient par des « publications philosophiques spécifiques ». Cette signification de la « philosophie pour la théologie », non purement auxiliaire et qui demande une coordination de la première aux données concrètes et historiales de la seconde, dominera en effet les premières études scientifiques de notre auteur[86].

Quand Ratzinger arrive à Munich, la faculté de théologie, supprimée par les nazis, se trouvait au milieu d'une réorganisation du corps professoral. Les spécialistes les plus importants provenaient de fait des autres pôles universitaires et portaient avec eux des « parcours variés » qui contribuaient à l'« envergure intellectuelle » et à la « richesse intérieure »[87] de la faculté. Ratzinger peut se confronter directement avec des aspects divers du débat théologique allemand de la première partie du XX^{e} siècle, encore une fois aux prises avec la réintégration des résultats des sciences historiques et humaines. Il y avait une claire distinction entre, d'une part, le groupe de Breslau, constitué par les exégètes F. W. Maier et F. Stummer, et, de l'autre, les enseignants venus de Münster et Braunsberg, représentés par les théologiens G. Söhngen, M. Schmaus et J. Pascher : les premiers « incarnaient au bon sens du terme l'ère libérale », alors que les deuxièmes « étaient marqués par le tournant théologique survenu avec le revirement général des mentalités après la Première Guerre mondiale ».

Si Söhngen est considéré par Ratzinger comme un modèle à suivre, chacune de ces figures, qui symbolise l'excellence de la recherche de l'époque, laissera, ainsi que notre auteur semble suggérer, une empreinte durable sur sa formation. Le cas des deux professeurs d'exégèse en est un exemple tangible. Maier, « la vedette de la faculté », et, de façon différente, Stummer, « homme silencieux et réservé », enseignèrent au jeune Ratzinger l'importance de la

[85] A propos de la méthode historiographique de Grabmann, Cf. E. Bertola, « Martin Grabmann storico della filosofia medievale », in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 6, 3 (1951), p. 217-229.

[86] Cf. R. Schaeffler, « Die Tradition philosophischer Forschung und Lehre an der Theologischen Fakultät in München und ihre Wirkung auf Joseph Ratzinger », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 9 (2016), p. 39.

[87] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 51-54, dont nous citons ce qui suit.

rigueur historique et philologique dans l'analyse de la textualité biblique. Les deux, qui s'occupaient respectivement du Nouveau et de l'Ancien Testament, peuvent être considérés à l'origine du fait que, pour notre auteur, « l'exégèse » se trouve au « centre » de son parcours[88]. En abordant notamment le nom de Maier, Ratzinger ne peut pas oublier de mentionner l'affaire qui avait touché la première phase de l'activité de ce professeur. A l'intérieur d'un projet de commentaire du Nouveau Testament, édité par F. Tillman, Maier fut chargé de s'occuper des synoptiques : « il y défendait », rappelle le cardinal, « avec zèle la théorie de deux sources, généralement admises aujourd'hui, selon laquelle l'Evangile de Marc ainsi qu'une somme des discours de Jésus, à présent disparue (le document source Q) », constitueraient les fondements des Evangiles de Matthieu et Luc. Cela a été considéré, à travers le décret *De quibusdam commentariis non admittendi* (1912), « comme une sorte de capitulation devant le libéralisme » et provoquera le retrait du commentaire des instituts du clergé, tout comme une cessation temporaire de l'activité scientifique pour Tillman et Maier. Ces derniers étaient donc tombés dans « la querelle alors très violente du modernisme », ouverte par « le savant français Loisy » et visant à la contestation de « la crédibilité des Evangiles ». Il s'agit d'un des rares lieux où Ratzinger fait référence au drame survenu après la publication en 1907 du décret *Lamentabili* et de l'encyclique *Pascendi dominici gregis*[89]. A la conférence de 1985 sur Guardini, déjà citée à propos du « tournant phénoménologique », et lors du discours donné pour le centenaire de la *CPB*, l'autobiographie nous offre la possibilité de reconstruire le contact de notre auteur avec la diffusion de la méthode historico-critique dans le milieu des universités catholiques. En écoutant Maier, qui depuis 1924 était retourné à enseigner librement l'exégèse, Ratzinger se trouve confronté à un professeur doué d'une « rhétorique » enthousiasmante, mais complétement mise au service de la réalisation d'une autonomie de sa discipline par rapport aux « contraintes du Magistère »[90]. Pour mieux expliquer la faiblesse de cette approche, il rappelle un parallèle très instructif avec « l'orientation vécue par Romano Guardini auprès de ses professeurs de Tübingen et qu'il qualifia de libéralisme limité par le dogme ». Ratzinger fait allusion à un passage de l'autobiographie de Guardini où est traité le rapport entre celui-ci et la démarche scientifique suivie par son professeur de dogmatique W. Koch, qui était basée purement sur « les documents historiques » et la « méthode historico-critique positive », malgré la tentative de se conformer

[88] Cf. Ratzinger, «Kirchliches Lehramt und Exegese…», *op. cit.*, p. 830-832.

[89] Cf. Ratzinger, « Das Problem der Dogmegeschichte…», *op. cit.*, p. 557, où, selon Ratzinger, le document magistériel de Pie X - qui condamne justement une « adresse radicalement évolutionniste et historiciste » -, n'a pas su rendre compte que « la compréhension historique du fait chrétien » se pose toujours à l'attention de l'Église comme sa question interne.

[90] *Ibid.*

toujours au dogme. L'évaluation rétrospective de Guardini, qui – comme nous dit Ratzinger en 1968 – comprenait l'« air pur et l'espace clair » dégagés des enseignements de Koch ainsi que son « insuffisance » de base, devient une interprétation plus générale de la façon dont « une jeune génération » cherchait sa voie en plein milieu moderniste, en évitant d'être vinculée à une foi extérieure dans l'autorité et en construisant « un nouveau rapport intérieur avec le christianisme même ». Le dépassement critique du contact entre libéralisme et christianisme chez Guardini signe en effet déjà l'évolution vers une considération du dogme en tant que « facteur sensé de la vie et de la pensée » ou comme « ordonnancement de la pensée théologique » ; niveau de discussion que Guardini se trouvera à partager pendant les années 20, à partir de positionnements très différents, avec le défi entrepris par K. Barth, R. Bultmann et E. Peterson contre la théologie d'inspiration libérale[91].

C'est précisément le manque d'un tel approfondissement qui a fait défaut au professeur Maier. Lors du discours sur la *CPB*, déjà évoqué, le cardinal notait que Maier ne considère pas l'éventualité de la présence dans sa méthodologie de « présupposés philosophiques »[92] déterminant le prétendu accès objectif au texte biblique. Pour lui, comme pour Koch, une réflexion exégétique plus ample, effectuée à la lumière du « tournant que Bultmann et Barth avaient pris chacun à leur façon »[93], se démontre impossible et le dogme « n'est pas efficace comme source génératrice, mais seulement dans sa fonction de lien, de négation et de barrière dans l'édification de la théologie ». Toutefois, Maier délivre, tout comme Koch chez Guardini, une valeur positive. En prospectant la possibilité d'une « libre investigation à partir de la méthode historico-libérale », ces auteurs suggéraient des « nouvelles dimensions du texte » qui ne permettaient plus « une lecture trop rigide du dogme » et donc suscitaient indirectement une reconsidération de l'« équilibre » entre dogme et science, entre *auctoritas* et *ratio*. Ratzinger explique encore mieux cette évaluation non strictement négative par rapport aux résultats des travaux historiques et philologiques sur la Bible, en appréciant la « prudence » et le contenu des cours sur l'Ancien Testament de Stummer. A travers ce professeur, notre auteur apprend à lire le Nouveau Testament, non comme « un livre d'une autre religion » préfigurant « pour une raison quelconque » les livres juifs, mais, inversement, à la manière d'une interprétation de la « Loi, des Prophètes et des Écritures» ; et donc comme une modalité d'« appropriation des textes sacrés d'Israël » qui doit être mise en parallèle avec celle découlant du judaïsme : « l'Écriture que

[91] Cf. Ratzinger, «Von der Liturgie zur Christologie…», *op. cit.*, p. 729-730.
[92] Ratzinger, « Kirchliches Lehramt und Exegese…», *op. cit.*, p. 832.
[93] *Ibid.*

nous nommons aujourd'hui Ancien Testament est en soi ouverte sur ces deux voies » et sur leur réponses opposées autour « du personnage de Jésus de Nazareth ».

Il faut retourner maintenant sur le groupe de professeurs qui représentait à Munich « l'autre époque de la théologie »[94] et qui renforce le rôle central de la philosophie dans la faculté. Deux noms retiendront principalement notre attention : M. Schmaus et G. Söhngen. Il s'agit des véritables guides intellectuels des premiers travaux scientifiques de Ratzinger[95], désignés explicitement, dans la thèse sur Augustin, comme ceux qui lui avaient fourni un « a priori systématique »[96]. Même s'il ne sera pas mentionné en détails dans l'autobiographie (au contraire de Söhngen), Schmaus doit être pris en compte afin d'éclaircir pourquoi un théologien si représentatif pour le renouveau allemand de la dogmatique, et les études patristiques et médiévales, a pu déterminer un événement quasiment fatal pour la carrière académique de Ratzinger : nous faisons référence au « drame de l'habilitation » et à l'évaluation négative de Schmaus sur le manuscrit traitant de Bonaventure, évaluation qui obligera le jeune bavarois à ne présenter que moins de la moitié de ses travaux. Ce drame, qui parait se résoudre paradoxalement avec l'acception de la partie contenant les affirmations les plus « détonantes » sur la tonalité prophétique de la dernière phase du *doctor seraphicus*, reste représentatif d'une confrontation théologique mue d'une espèce d'inquiétude pour rendre compatible science et vie, connaissance et prédication, métaphysique et kérygme : les résultats du jeune Ratzinger, qui assignait la notion de Révélation bonaventurienne à l'absoluité de l'agir salvifique de Dieu et faisait ainsi découler toute la structure épistémologique de la relation philosophie/théologie de ce principe historique et pourtant non accidentel, semblaient plus acceptables au moment de les séparer d'une mise en discussion – contenue dans la partie refusée de l'*Habilitationsschrift* – d'un préalable et immodifiable Bonaventure scolastique. De fait, tant Schmaus que Söhngen – dont Ratzinger ressentira l'influence surtout pour ce qui concerne l'ouverture à la critique barthienne de l'*analogia entis*, plutôt qu'à la persistance d'un kantisme et hégélisme latents[97] – partageaient, en formes

[94] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 59-60.

[95] Notre auteur mentionne aussi le rôle joué par Pascher, le « spécialiste en théologie pastorale » qui, avec le « jeune canoniste » Klaus Morsdorf, avaient débarqués ensemble à Munich de Münster par la volonté de Schmaus. Le premier est important pour la liturgie et le deuxième pour la conception de la « nécessité des formes institutionnelles et juridiques » à partir de l'événement de l'Incarnation. Ce groupe représente en effet le noyau fondamental qui avait reconstruit la Faculté après sa réouverture, cf. P. Neuner, « Michael Schmaus und der Neubeginn der Theologie an der Universität München nach 1945 », in *MThZ* 57 (2006), p. 386-387.

[96] Cf. le *Vorwort* (1954) à la thèse sur Augustin, in Ratzinger, *GS* 1, p. 46.

[97] Le fait que Söhngen restait un théologien profondément influencé par ses débuts philosophiques est confirmé par Ratzinger lui-même dans ses deux interventions dédiées à son maître cf. Ratzinger, « Gottlieb Sönghen. Zum 75. Geburtstag », in *CiG*, 19 (1967), p. 182-183 et « Das Ganze im Fragment. Gottlieb Söhngen zum Gedächtnis », in *CiG*, 23 (1971), p. 398-399.

diverses, une même nécessité de récupération, pour ainsi dire, *transcendantale* de l'élément positif et de celui spéculatif de la théologie[98].

Après avoir soutenu une thèse de doctorat, sous le guide de Grabmann, autour de la doctrine psychologique de la Trinité dans saint Augustin (1924), le chemin de Schmaus commence dès le départ à être signé de l'histoire des dogmes. Son livre le plus célèbre, la *Katholische Dogmatik* en quatre volumes (1938-1941), écrit pendant les années d'enseignement à Münster, représenta, comme le rappelle Ratzinger, un manuel « novateur » dans ce domaine et en général dans la théologie dogmatique : Schmaus y avait réussi à « abandonner le schéma néo-scolastique » et à faire « un exposé vivant de la doctrine catholique dans l'esprit du mouvement liturgique et d'un retour à l'Écriture et aux Pères de l'Église ». Ces appréciations soulignent les traits qui seront en général salués positivement dans ce travail[99]. En complément, il faudrait ajouter aussi l'« ouverture à la pensée historique, la compréhension de l'Église comme réalité vivante et peuple de Dieu, l'appréciation des laïcs en tant que membres de ce peuple, l'ouverture à l'œcuménisme »[100], toutes les impulsions que Ratzinger absorbera en direction d'une « ekklesiologische Zentrierung », comme l'a noté Schaeffler : à côté et en persécution du « christocentrisme », Schmaus comprenait les énoncés de foi comme déterminés par l'appartenance de ceux qui les annoncent, et les écoutent, à la communauté institutionnelle de l'Église.

L'autre aspect important de cette dogmatique, qui nous reconduit à la question de l'intégration métaphysique du caractère historique de la Révélation divine (dont le « Christ » constitue l'« intensité » maximale[101]), consiste dans la tentative de répondre à l'instance de la *Verkündigungstheologie* lancée par certains théologiens de l'Université d'Innsbruck[102], dont l'intention était de dépasser la méthode néo-scolastique en subdivisant la discipline théologique en une partie scientifique et une partie d'intérêt strictement pratique et instrumental. Cependant, cette dernière, à l'instar d'une « théologie ʿprédicableʾ au service de l'annonce de la foi et de la

[98] Dans cette perspective, il est possible d'encadrer les deux maîtres de Ratzinger dans ce que V. Holzer a défini la « deuxième modernité théologique », à savoir celle d'une « *amplification* métaphysique des questions christologiques relatives au mode d'union des deux natures, fut-ce au prix du fameux tournant anthropologique », cf. V. Holzer, *Le Christ devant la raison* : *la christologie devenue philosophème*, Paris 2017, p. 119 ; cet auteur fournit aussi la preuve d'un encadrement de la *Dogmatik* de Schmaus dans ce tournant, cf. *ibid.*, p. 120-126.

[99] Cf., sur ces aspects, les recensions de G. Copers, « Récensions à "M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. I. Gott der Dreieinige* », in *Revue Philosophique de Louvain*, (47) 1949, p. 535–537, de K. Rahner, « Rezension zu "M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. 3. und 4. umgearbeitete Auflage. 1. Band. 2. Band*" », in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72, 1 (1950), p. 113, de A. Zingrossi, «La "Katholische Dogmatik" de M. Schmaus», in *Divus Thomas*, 58 (1955), p. 441–451.

[100] Neuner, « Michael Schmaus… », *op. cit.*, p. 389.

[101] Cf. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I. Gott der Dreieinige*, München 1948 (3ème et 4ème édition), p. 8-9.

[102] Pour un encadrement historique de la théologie de l'annonce voir de P.-A. Liégé, « Une théorie de la praxis de l'Église », in *Recherches actuelles. 1. Institut catholique de Paris*, Paris 1971, p. 51-72.

catéchèse »[103], finissait par marginaliser tous les éléments qui n'était pas considérés féconds du point de vue de la spiritualité personnelle. Au contraire, le projet de Schmaus, en se voulant présenté dans un langage clair et compréhensible par la majorité, essaye d'unifier les deux perspectives en mettant au centre la dogmatique comme description de la relation entre Dieu et l'homme, où surtout la dimension historico-salvifique de l'action divine dans le Christ (et par conséquent dans les sacrements et dans l'Église) constitue la structure du discours théologique en tant que telle. Dans cette perspective, le domaine du pratique (la messe, la prière, l'annonciation de la foi, l'enseignement de la religion, etc.) s'inscrit à part entière dans la réflexion dogmatique, puisque c'est elle qui accueille et tente de résoudre de l'intérieur une « question existentielle du salut »[104]. Dans la préface au deuxième volume de la *Dogmatik,* il légitimait ouvertement la non-séparabilité de « théologie scientifique » et « théologie de la prédication » par le bais du « christocentrisme ». Ce dernier montre certes que l'entreprise théologique n'est pas une idée abstraite et se rapporte dès lors à un « fait historique » ; mais il montre aussi, et réciproquement, que le Christ constitue le point culminant de l'« automanifestation de Dieu »[105] et de son autoglorification, de l'« amour de Dieu pour sa propre gloire »[106]. Cette christologie, qui se dissout dans l'« amour tri-personnel » auquel Dieu destine sa création dès le début, sera loin, polémiquement, de celle que Ratzinger découvrira déjà active dans le Bonaventure du *Commentaire des Sentences*. Nous pouvons l'apprécier facilement : ici le Fils, l'incarnation de la Parole de Dieu constitue la « "péripétie" », l'inversion du procès d'expression du monde à travers lequel Dieu s'oriente vers l'extérieur, étant donné que la possibilité historique d'une *reductio* est avérée avec l'incarnation, où le Christ, « centre du monde », bouleverse le mouvement créateur de Dieu et le transforme dans un « mouvement de retour au "*Pater luminum*" »[107].

Une proximité plus évidente, attestée par les contenus et l'amitié personnelle, se relève entre le professeur Söhngen et Ratzinger. Ce lien ne se saisit pas seulement en lisant la recension[108] et les deux écrits[109] que le deuxième lui consacre pour des occasions spéciales, mais éga-

[103] *Ibid.*, p. 57.
[104] Neuner, « Michael Schmaus und… », *op. cit.*, p. 391.
[105] Cf. Schmaus, «Vorwort», in *Katholische Dogmatik II. Gott der Schöpfer und Erlöser*, München 1949 (3éme et 4é édition), p. IX-X.
[106] *Id.*, Katholische Dogmatik I…, *op. cit.*, p. 7-8.
[107] Cf. Ratzinger, „Bonaventure", p. 121-131 et 152.
[108] Ratzinger, « Rezension zu " G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des "Weges"*» (1960), in *GS* 9/1, p. 658-660.
[109] Voir ci-dessus n. 97.

lement par l'admiration que le premier semble avoir reconnue en considérant l'« élève » capable de continuer et dépasser le niveau du « maître »[110]. Ce jugement trouve une singulière confirmation dans un épisode raconté par Schaeffler, étudiant de Söhngen en même temps que Ratzinger pendant un *Summersemester* (1951) à Munich. Le sujet de la séance concernait le thème « entrainement philosophique en théologie » [*Philosophische Einübung in die Theologie*], intitulé qui correspondra tant à un livre de Söhngen[111] (1955) qu'à une œuvre en trois volumes de Schaeffler[112] (2008). Il ne s'agissait ni d'une propédeutique théologique ni de garantir les fondements de la théologie à travers un « effort de connaissance philosophique »[113], mais plutôt de s'approcher d'une *Denkform* considérée nécessaire afin de poser des questions théologiques. Schaeffler rappelle, par exemple, que la tâche que son maître lui avait confiée était de rendre compte du « mouvement de pensée » avec lequel Platon éduque son lecteur à l'utilisation de verbes formés sur le thème *noein* (« eunoein », « dianoein », « katanoein »). Toutefois, vers la fin des séances, Söhngen laissa tomber cette approche originale de la théologie, en se réappropriant l'ancien rôle d'une philosophie qui recueille et fournit les prémisses de l'argumentaire théologique. Ratzinger, rappelle Schaeffler, était parmi ces étudiants qui aurait signalé avec force le glissement entre la tâche et les solutions finales : « Entrainement philosophique en théologie –il faudrait le faire, mais il faudrait le faire de manière très différente »[114].

Ce bref témoignage est éloquent quant au rapport qui s'établira entre notre auteur et Söhngen. Plutôt que de partager des résultats, Ratzinger semble en effet souligner l'importance de certaines stimulations qui découlent de la figure et de la pensée de son maître. Au-delà du choix des sujets de thèses (v. les prochains paragraphes), le rôle de Söhngen apparaît important, en premier lieu, à cause de son entrée philosophique en théologie. Dans son autobiographie, notre auteur commence à évoquer son maître en soulignant qu'il fut, dans un premier temps, totalement absorbé par la philosophie, en débutant « par une thèse sur Kant »[115]. Les deux écrits ratzingeriens sur Söhngen soulignaient avec encore plus de force cette donnée : le théologien

[110] Cf. le témoignage de Läpple sur Söhngen collectés dans Pfister (éd.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising…*, *op. cit.*, p. 120 et 158.

[111] Cf. G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie : Erkennen, Wissen, Glauben*, Freiburg 1955.

[112] Cf. Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie. Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg München 2004, notamment p. 17-25, pour la parenté avec les thèses du livre de Söhngen.

[113] *Id.*, « Die Tradition philosophischer Forschung…», *op. cit.*, p. 44-45.

[114] *Ibid.*

[115] Il s'agit d'un travail intitulé *Über analytische und synthetische Urteile. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Logik des Urteils*, (1915). Par la présence de la réflexion philosophique dans le parcours théologique de Söhngen, cf. la présentation du volume pour les 70 ans de Söhngen, in J. Ratzinger et H. Fries (éd.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1962, p. 7.

de Köln avait vécu en pratiquant l'« effort du concept »[116] [*Anstrengung des Begriff*], l'attention phénoménologique vers « les choses mêmes »[117], et surtout l'application théologique d'une expression kantienne : la « théologie ramène tout à la sagesse, mais par le chemin de la science »[118] [*bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft*]. L'interprétation que Ratzinger donne de cette reformulation söhngienne de la philosophie comme *Weltbegriff* et de la valence pratique du philosophe en tant que « législateur de la raison humaine »[119], saisit notamment le sens philosophique que Söhngen voulait donner à sa théologie : le but de cette dernière était « la sagesse, le contact avec la vérité elle-même, l'avancée au cœur de la réalité et le devenir un avec elle »[120]. En ce sens, l'élève appréciait ce que Schaeffler aussi considérait comme l'un des apports décisifs de leur maître : une compréhension de la théologie qui ne se considère pas comme une structure de prémisses pouvant tirer des conclusions, mais qui pose la question philosophique sur la manière dont elle constitue ses contenus scientifiques particuliers à partir du « Logos Theou »[121]. Pareillement, chez Söhngen, pour Ratzinger, la philosophie permet à la théologie de s'orienter vers une « juste connaissance de la chose où elle est consignée » :

« Sa théologie respire la pensée philosophique, non au sens d'une fusion illicite, qui ne pourrait pas rendre justice au sérieux et à la nature spécifique de toutes les deux, mais au sens que Söhngen pose la question théologique avec l'objectivité, la radicalité et l'ouverture de la pensée philosophique, en tant que demande unique et indivisible concernant la vérité. »[122]

Il est d'ailleurs vrai que cette pénétration du passé philosophique en théologie (Kant, Hegel, et spécialement de la phénoménologie de M. Scheler et N. Hartmann) n'entrainaît pas pour Sönghen une direction à sens unique : le thème de la philosophie ou de la théologie *als*

[116] Ratzinger, «Gottlieb Sönghen…», *op. cit.*, p. 182.
[117] *Ibid.*
[118] *Id.*, « Das Ganze im Fragment…», *op. cit.*, p. 398.
[119] Comme on sait, dans l'*Architektonik*, Kant introduit la distinction entre un « concept scolastique » et un « concept cosmopolitique », ou sapientiel, de la philosophie. Dans ce dernier cas, nous sommes face à l'« idéal » du philosophe qui possède la science de la relation de « toutes les connaissances aux finalités essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanae*) » cf. I. Kant, *KrV*, A840/B868. Cette dernière science coïncide au fond avec l'ensemble de la métaphysique de la nature et de la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire avec la philosophie proprement dite, laquelle – c'est la phrase attribuée par Söhngen à la théologie – « *bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft* », cf. *ibid.*, A850/B878.
[120] Cf. Ratzinger, « Das Ganze im Fragment…», *op. cit.*, p. 398.
[121] Cf. Schaeffler, *Philosophische Einübung…*, *op. cit.*, p. 20-21.
[122] Ratzinger, « Gottlieb Söhngen…», *op. cit.*, p. 182: «Seine Theologie atmet philosophisches Denken, nicht im Sinne einer unerlaubten Verschmelzung, die dem Ernst und dem eigentlichen Wesen beider nicht gerecht werden könnte, sondern in dem Sinn, daß Söhngen die theologische Frage mit der Nüchternheit, mit der Radikalität und der Weite der philosophisches Denkens als die eine, unteilbare Frage nach der Wahrheit selber stellt ». Pour la relation entre philosophie et théologie chez Söhngen, notamment concernant le *triplex usus* de la philosophie (*usus philosophicus*, *usus theologicus* et *usus cosmicus*), cf. C. Poncelet, *Dreifacher Gebrauch der Vernunft: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen*, Regensburg 2017.

Wissenschaft und Weisheit comportait une revitalisation de la *quaestio* scolastique sur la sacra doctrina comme *scientia* ou *sapientia*, ainsi que sur ses sources patristiques (l'augustinien « *tendimus per scientiam ad sapientiam* ») et grecques (« ἐπιστήμη » et « φρόνησις »)[123]. Pourtant, une revitalisation risquait de cacher la profonde pression kantienne que le maître de Ratzinger provoquait au moment d'associer la théologie comme « science de la foi » à un « principe purement régulatif et non constitutif » dans son rapport avec la philosophie, la « reine » des sciences humaines[124]. La « théologie historique »[125] ou « théologie de l'histoire »[126], où se résume la proposition de Söhngen d'une « *Einheit* » entre science (théologie spéculative-pneumatique) et « historicité » de la Révélation, non seulement intériorise le schéma de la téléologie rationnelle, mais semble vouloir en représenter l'accomplissement : la « connaissance par la foi » ne se résout pas dans un savoir, mais correspond à l'idée de l'unification de tous les savoirs et au « "jugement" de la *suprema regula veritatis* »[127]. Vu sous cet angle, le témoignage de Schaeffler, où Sönghen pense le concept de « foi » à partir de Kant, a un résultat significatif : ne pas se positionner ni du côté du platonisme chrétien (foi comme manière plus haute de « savoir » ou savoir des choses divines), ni, bien évidemment, du côté d'une « foi purement subjective »[128]. Entre les deux polarités existait la place pour une rationalité pratique que Söhngen essayait de défendre contre l'irrationalisme latent de l'« autonomie de la *ratio* » dans l'après-Kant[129]. Si dès lors une claire opposition entre Ratzinger et Schmaus subsiste, il ne faut pas exclure que beaucoup de l'intérêt critique que le premier attestera pour la *Wende* kantienne - dès sa première *Antrittsvorlesung*[130] au *Discours de Ratisbonne*[131]- provient de la lecture et de la fréquentation d'un penseur si profondément influencé par le philosophe de Königsberg.

§3. La thèse sur saint Augustin

[123] Cf. Söhngen, « Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit», in *Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie*, I, 2 (1932), p. 49-69.

[124] Söhngen, «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», in J. Feimer et M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, p. 975 et 948.

[125] *Id.*, « Die katholische Theologie…», *op. cit.*, p. 66 et ss.

[126] *Id.*, « Die Weisheit der Theologie…», *op. cit.*, p. 976-7.

[127] *Ibid.*, p. 975.

[128] Cf. Schaeffler, «Die Tradition philosophischer Forschung…», *op. cit.*, p. 42-43.

[129] Cf. *id.*, « Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis », in A. Dyroff (éd.), *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1928, p. 5-9.

[130] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 192: « Erst die Zertrümmerung der spekulativen Metaphysik durch Kant […] brachte den Pascal'schen Gedanken endgültig zum Durchbruch und führte nun erst zur radikalen Zuspitzung des Problems ».

[131] Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.* : «In einer für die Reformatoren nicht vorhersehbaren Radikalität hat Kant mit seiner Aussage, er habe das Denken beiseite schaffen müssen, um dem Glauben Platz zu machen, aus diesem Programm heraus gehandelt. Er hat dabei den Glauben ausschließlich in der praktischen Vernunft verankert und ihm den Zugang zum Ganzen der Wirklichkeit abgesprochen ».

Rédigée de juillet 1950 à mars 1951, originairement pour participer à un prix de thèse organisé par la faculté de théologie de l'Université de Munich, la dissertation doctorale de Ratzinger entamait, dans ses lignes directrices, une analyse sur l'ecclésiologie de saint Augustin, notamment sur les concepts de « peuple » et « maison » de Dieu[132]. Elle constitue de toute façon la première œuvre scientifique de notre auteur et, avec son travail d'habilitation sur saint Bonaventure (1959), on peut la considérer comme l'un des textes les plus amples et articulés dont nous disposons. Mais la particularité de ce travail, publié définitivement en 1954, réside surtout dans la richesse des références directes ou indirectes à la formation de Ratzinger (les maîtres, les influences, le milieu scientifique et spirituel de l'Allemagne de la première moitié du XX^{e} siècle), tout comme dans la reconstruction d'un noyau dur de thématiques qui se réaffirmera au cours du temps et qui trouve, dans l'élaboration augustinienne du concept de *communauté eucharistique*, une sorte de centre d'inspiration pérenne : l'interprétation christologique des deux Testaments d'un côté, l'appropriation et la transformation chrétienne des catégories philosophiques grecques et de la culture politico-religieuse de Rome, de l'autre[133]. Notre tâche ne sera donc pas de traverser l'œuvre dans sa globalité, mais de dévoiler ses thématiques pour en montrer leur productivité théorique successive. Elle borde, plus généralement, trois foyers : l'exégèse, la relation foi-philosophie, le théologico-politique.

Toutefois, en préambule, quelques considérations générales sur l'ensemble de la thèse, sur sa genèse et sa méthodologie, s'imposent. Comme il a été déjà souligné par des commentateurs[134], l'idée d'Église chez Augustin n'est pas traitée par Ratzinger en utilisant des argumentations doctrinales ou appartenant à une orientation ecclésiologique précise parmi celles disponibles à l'époque. L'enquête est plutôt menée au moyen d'une analyse historique et linguistique, où l'influence, tant de l'école de Grabmann (via Schmaus) que des recherches de de Lubac sur la tradition patristique, est évidente[135]. Cette approche conduit Ratzinger à privilégier des in-

[132] Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in *GS* 1, p. 42-418, dont nous citerons (tr. fr., *Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, Paris 2017). Pour l'occasion qui a motivé le sujet, cf. le *Vorwort* (1954) à la thèse, in Ratzinger, *GS* 1, p. 43 et aussi celui (2011) de Benoît XVI au même premier volume de *GS*, qui ressemble tous les travaux sur Augustin, *ibid.*, p. 7.

[133] Nous dérivons ce choix thématique de la suggestion de Ratzinger, selon laquelle, originairement, la réflexion sur le « peuple de Dieu » impliquait l'approfondissement de trois problèmes partiels : « l'Ancien Testament », le rapport entre « droit et sacrement » et celui entre « paganisme » et christianisme, ce dernier ouvrant à son tour une question d' « histoire des religions », cf. *ibid.* p. 44.

[134] Cf. les récensions à la traduction française de la thèse de Ratzinger faites par A. Rauwel, in *Archives de Sciences sociales des religions*, 184 (2018), p. 352-354 et par F. Vinel, in *Revue des Sciences religieuses*, 93/4 (2019), p. 438-440. Pour une reconstruction du contexte où Ratzinger rencontre tant Augustin, que son ecclésiologie, cf. Quy, *Theologische Verwandschaft…*, *op. cit.*, p. 27-91.

[135] Les deux textes classiques que Ratzinger cite à ce propos sont *Catholicisme* et *Corpus mysticum*. Toutefois, ce dernier ne semble pas rentrer dans la bibliographie de la thèse (« *Corpus mysticum* ne me fut malheureusement

vestigations minutieuses sur le parcours philosophique du jeune Augustin (scepticisme et néo-platonisme), sur la précédente théologie nord-africaine de l'Église (Tertullien, Cyprien, Optat de Milève, Tychonius) et sur celle des pères grecs (Origène, Hilaire, Athanase, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie), sur le contexte de la polémique contre le donatisme et la religion païenne : autrement dit, une attention aux dynamiques culturelles et politiques concrètes qui affectent la pensée augustinienne[136].

Ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne la conception de l'Église, laquelle, pour Ratzinger, ressentira largement le passage de l'Augustin immergé dans la contemplation philosophique à celui chargé de l'exercice concret du ministère. Ce passage n'aboutit certes pas à une radicale *retractatio* de la jeunesse augustinienne, mais fait allusion plutôt à la découverte d'un recoupement entre le dualisme métaphysique des dialogues à *Cassiciacum* et le dualisme historico-salvifique de la Bible, ce dernier se renforçant à l'occasion des vicissitudes ecclésiales de la maturité[137]. Ratzinger parvient ici à un résultat qui, s'il relève de l'attention au milieu africain et romain de l'activité pastorale de l'Hipponate, deviendra aussi un principe systématique vérifiable en d'autres contextes. Tout d'abord, dans le successif travail d'habilitation consacré à Bonaventure. Au début de la partie rejetée de cette thèse[138], nous lisons que, chez le *docteur seraphicus*, l'affirmation de l'élément franciscain, à savoir prophético-eschatologique, sur l'attitude intellectuelle scolastique se réalise « toujours plus à partir de sa nomination au poste de Ministre général de l'Ordre dès 1257 ». Ratzinger voit une analogie de signification entre cette « évolution » et celle déclenchée chez Augustin dès l'« appel au presbytérat » : Augustin et Bonaventure, malgré la diversité des systèmes intellectuels de départ, coïncident en

pas accessible. Pour autant que je le sache, il traite surtout de la théologie médiévale », cf. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes…*, *op. cit.*, p. 274 n. 30). Dans la nouvelle édition de sa thèse (1992), le cardinal Ratzinger avoue que l'œuvre *Corpus mysticum* avait été une « aide précieuse » pour comprendre la « *concordia testamenorum* médiatisée par le Christ dans l'Esprit Saint » comme cœur de la théologie patristique, ainsi que la signification originairement sacramentelle et eucharistique du mot controversé « mystique » (cf. *ibid.*, p. 52). En 2011, le pape Benoît XVI affirme cependant ne pas etre sûr s'il avait à l'époque eu connaissance des résultats du livre de Lubac (cf. *ibid.*, p. 7). Au-delà de ces discordances, il y a une convergence de résultats entre les deux, tant pour ce qui concerne le caractère éminemment social des dogmes, que pour la compréhension sacrificielle de cette socialité.

[136] La structure de la thèse met en place un schéma diachronique qui s'occupe successivement des trois étapes du parcours d'Augustin (l'univers intellectuel conduisant à la conversion, la lutte contre le donatisme et le paganisme). Cela s'explique d'ailleurs sur la base d'un principe méthodologique tout à fait général : « […] les idées ne sont pas séparables des formes historiques contingentes où elles sont nées. Si on les sépare de ces formes, on leur retire quelque chose de propre », cf. *ibid.*, p. 261. Voir aussi les observations de J.-M. Salamito contenue dans la Préface à l'édition française de la thèse, *id.*, *Peuple et maison de Dieu…*, *op. cit.*, p. V-VIII.

[137] Cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 86-87 et p. 196-197. Ratzinger retournera souvent sur la tension entre contemplation et service chez Augustin, cf. *id.*, « Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus » (1961), in *GS* 1, p. 489-510 et « Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus » (1970), in *GS* 1, p. 511-529.

[138] La publication de cette section inédite de l'*Habilitationsschrift* remonte au 2009, cf. le paragraphe prochain pour plus de détails.

tant que théologiens qui regardent et résolvent les controverses philosophico-scientifiques à partir du phénomène de la foi historique[139].

Sous cet angle, la thèse sur Augustin ne se configure pas seulement comme un texte de référence pour la littérature scientifique[140], mais revêt une importance aussi pour interpréter l'évolution du parcours ratzingerien face aux contextes différents où il s'y déploie. Ce n'est pas un hasard si on dispose de trois avant-propos (1954-1992-2011) qui témoignent de la connexion directe du thème de l'Église avec des étapes concrètes de la vie de Ratzinger (jeune thésard, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Pape). Dans la présentation de 2011, Benoît XVI exprime cette idée en considérant la thèse sur Augustin comme une expérience qui l'a aidé à comprendre la « réalité Église » [*Realität Kirche*], entendue tant comme « cœur spirituel de l'existence chrétienne », que, rétrospectivement, comme miroir des « intentions les plus profondes de Vatican II »[141]. La référence à l'événement conciliaire nous aide en effet à mieux dévoiler l'actualité de la recherche sur Augustin, ainsi que la vocation originairement *politique* présente au fond d'elle. Dans son commentaire à *Lumen Gentium*, Ratzinger souligne que cette Constitution devait résoudre une situation paradoxale de l'époque moderne : la correspondance réciproque entre une « extériorisation » du concept d'Église et une intériorisation de la dimension du salut, entre l'Église comme « Etat autoritaire » (avec son aristocratie, des fonctionnaires et un peuple) et « la grâce et la béatitude » concernant individuellement les âmes individuels[142]. La Constitution conciliaire résoudrait cet impasse en faisant émerger le *proprium* de l'Église dans les notions de « corps du Christ » et « peuple de Dieu », où les composantes externes et internes s'entrelacent de manière non auto-excluante. Ratzinger se confronte, dix ans avant Vatican II, à un « dilemme »[143] ecclésiologique qui radicalisait la polarisation moderne exactement autour de ces deux notions de *Leib* et *Volk*, devenus synonymes respectivement d'une appartenance invisible et visible à l'Église[144].

[139] Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 78.

[140] Cf. l'ample espace que Congar lui donne dans son dossier autour des recherches sur la « cité de Dieu », cf. Y. M.-J. Congar, « *Civitas Dei* et *ecclesia* chez saint Augustin », in *REtAug*, III, 1 (1957), p. 1-14. Le dominicain inscrit les travaux de Ratzinger dans une série d'études qui essaient, à partir de E. Troeltsch, de détacher la doctrine augustinienne de l'« idéale théocratique » du Moyen âge. Cf. aussi les renseignements de Salamito in J. Ratzinger, *Peuple et Maison de Dieu…*, *op. cit.*, p. III-IV.

[141] Benoît XVI, « Vorwort » à *GS* 1, p.9.

[142] Cf. Ratzinger, « Zur dogmatischen Konstitution uber die Kirche "Lumen Gentium"» (1965), in *GS* 7/2, p. 647.

[143] Cf. *id.*, « Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche » (1963), in *GS* 8/1, p. 296.

[144] Pour une appréciation générale de l'ecclésiologie ratzigerienne, cf. le texte classique de T. Weiler, *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997, et, plus récemment, C. Schaller, *Kirche - Sakrament und Gemeinschaft: zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg 2011.

L'articulation de cet arrière-plan n'est pas exhibée directement dans le premier avant-propos (1954), mais seulement après-coup[145]. Le *Doktovater* de Ratzinger, Söhngen, apparait être à l'origine du choix du sujet de thèse. Il est présenté par notre auteur comme l'inspirateur d'une « expérience systématique nouvelle »[146] à l'intérieur d'un débat déclenché à la suite de la publication de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943). Ratzinger devait essayer de prouver si l'enthousiasme envers la dimension d'appartenance intérieure et surnaturelle à l'Église - suscitée par ce document magistériel et basée aussi sur les derniers résultats des études patristiques -, n'avait pas poussé trop loin la centralité de l'aspect mystique lors de la caractérisation de l'Église en tant que *Leib Christi*. Le professeur Söhngen, en prenant conscience du travail critique du dominicain M. D. Koster (*Ecclesiologie im Werden*, 1940) concernant l'exaltation de la dimension immatérielle de l'ecclésiologie moderne, proposa d'en investiguer l'hypothèse de fond : la légitimité de l'expression *Volk Gottes* comme désignation plus adhérente à la signification essentiellement sociale et tangible de la communauté chrétienne. Encore plus important, Söhngen proposera de se confronter avec Augustin, figure de référence pour l'ecclésiologie du corps mystique, mais à la manière d'un possible témoin de la valeur de la thèse du « peuple de Dieu ». Dans un texte du *Catéchisme romain*, Ratzinger nous rappelle que son professeur retraçait un passage où l'*ecclesia*, selon une paraphrase remontant à l'évêque d'Hippone, serait à définir au sens de « "peuple des croyants répandus sur la terre" »[147].

L'un des résultats indirects de la thèse de 1951 consistera précisément dans la constatation qu'une brisure de l'unité du concept d'Église - tel qu'il nous est transmis par les Apôtres, saint Paul et les Pères - a eu lieu pendant l'histoire. Ratzinger résume cette unité en ce sens : pour la conception biblico-patristique, l'Église, en tant que « peuple de Dieu », constitue *un* peuple (même et surtout du point de vue extérieur) car sa « "différence spécifique" » réside dans le *corpus Christi*, dans la célébration eucharistique[148]. Le sens *politique* de l'effacement de cette unité entre *Volk* et *Leib* consiste dans le fait que Ratzinger considèrera la structure dilemmatique de l'ecclésiologie de son temps comme le symptôme d'un processus où les catégories modernes du politique semblent aller en parallèle avec la modification des catégories ecclésiologiques originaires. Le même dilemme catholique, avec lequel débute la thèse, sera mis en stricte corrélation, par Benoît XVI, avec la situation spirituelle de l'après-guerre, c'est-à-dire

[145] Une première reconstruction de la signification non simplement historico-patristique de la recherche sur Augustin on la trouve in Ratzinger, « Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1985), in *GS* 8/1, p. 269 et ss, publié la première fois avec l'intitulé « L'ecclesiologia del Vaticano II », in J. Ratzinger et H.U. von Balthasar, *La Chiesa del Concilio*. Milano 1985, p. 9-24.

[146] *Id.*, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 44.

[147] *Ibid.*, p. 49-50.

[148] *Ibid.*, p. 415-418.

avec toute une série de problématiques concernant la fin de l'époque libérale, la reprise d'une perspective romantique de la vie chrétienne et le début d'une situation de désenchantement par rapport à la dimension mondaine de l'Église [149]. Le dilemme ne tendait pas, pour ainsi dire, à séparer deux aspects que la pensée catholique avait la capacité de réintégrer systématiquement sous forme d'une tractation de la « partie interne de l'Église » – relevant de la dogmatique – et de sa « partie institutionnelle externe » - relevant de la théologie fondamentale[150]. Au contraire, l'apparition d'un dualisme ecclésiologique catholique entre externe et interne, entre institution et mystique, entre « Église du droit et Église de l'amour » – selon une définition remontant au juriste luthérien R. Sohm, l'utilisateur en sociologie du concept d'« organisation charismatique[151] » et que Ratzinger significativement rappelle pour décrire la période ici concernée[152] – implique l'assomption d'un processus de la plus grande envergure : il s'agit d'une transformation radicale de ce que le christianisme primitif et la patristique considéraient réciproquement, dans la célébration eucharistique du corps du Christ, une réalité pneumatologique *et* un signe sacramentel.

La signification éminemment *politique*, ou mieux *théologico-politique* de ce discours – et c'est sur ce point que certains commentateurs ont fait l'éloge des enquêtes ratzingeriennes sur Augustin[153] –, découle de la constatation suivante : si Augustin utilise les mots *ecclesia*, *populus* ou *civitas* pour définir l'autocompréhension originaire de la communauté chrétienne par rapport à la « théocratie d'Israël » ou à la « *polis* païenne », un bouleversement vient de se produire alors que, de l'intérieur et comme résultat de l'Occident chrétien, on commencera à catégoriser, détacher et confronter la *res* et le *signum*, l'union invisible Dieu-homme dans le *sacrificium* du Christ et le *sacramentum* de ce sacrifice de la part de la communauté eucharistique visible ; en gros les deux aspects qui, selon Ratzinger, imprègnent le dispositif paulinien, et après augustinien, du *corpus Christi*. Les conséquences sont théologico-politiques pour la

[149] *Ibid.*, p. 48-49. La référence au libéralisme est présente seulement dans le « *Vorwort* » de Benoît XVI à *GS* 1, p. 5.

[150] Cf. *id.*, « Kirche – Systematisch [Lexikonartikel, 1961] », in *GS* 8/1, p. 208 et *id.*, « Leib Christi [Lexikonartikel, 1961] », in *GS* 8/1, p.288.

[151] Cf. P. Haley, « Rudolf Sohm on Charisma », *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2 (1980), p. 185-197.

[152] Cf. Ratzinger, « Vom Ursprung…», *op. cit.*, p. 142. Ratzinger affirme que le concept augustinien de la *caritas* implique un « caractère *juridique* ». Il inverse donc la thèse de Sohm selon laquelle l'Église n'a pas besoin de droit canonique, cf. *id.*, *Volk und Haus…, op. cit.*, p. 407-411.

[153] Cf. par exemple l'interprétation de P. Baudry, « Liturgie et totalitarisme dans la thèse de doctorat de Joseph Ratzinger : "Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin " (1951) », in *Transversalités*, 142 (2017/3) , p. 59-74. Toutefois, les raisons que cet auteur avance, autour d'une possible analogie (« jamais exprimées directement ») chez Ratzinger commentateur d'Augustin entre la « Rome antique » et l'« Allemagne nationale-socialiste » ne saisissent pas, à notre avis, le fait que le jeune théologien souligne aussi un lien positif et fondateur entre la pensée romaine (Cicéron en premier lieu) et l'ecclésiologie de l'Hipponate, cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 344-347. Pour l'influence d'Augustin chez Ratzinger, cf. Quy, « Der Einfluss des Augustinus auf die Theologie des Papstes Benedikt XVI.», in *Augustiniana* , 56, 3/4 (2006), p. 411-432.

simple raison que le passage qui permet de dissoudre le mystère de l'Église comme *corpus permixtum* – comme lieu qui « montre et voile la vérité[154] » – s'actualise sous forme de ce double concept d'Église (« celle césarienne et celle des saints », pour le dire avec E. Castelli[155]) qui agit à la fois dans les disputes confessionnelles (on pense à la controverse entre la *res publica christiana* du Moyen Age tardif et de la Contreréforme et la spiritualisation antipapale de l'Église de la Réforme)[156] et dans la dichotomie moderne entre privé et publique, entre religion et politique. Ce n'est pas un hasard si le cardinal Ratzinger, en revenant sur sa *Doktorarbeit*, juge le dilemme ecclésiologique intra-catholique de l'époque comme fondamentalement déterminé par des « catégories de l'empirisme et de l'idéalisme[157] » ; à savoir par une structure interprétative avec laquelle l'herméneutique contemporain (notamment « l'érudition des XIX^{e} et XX^{e} siècle ») essayait de restituer le discours originaire autour de l'*ecclesia*, mais avec le résultat d'en provoquer une transformation critique qui en même temps l'effaçait et se renouait avec lui. Et cela parce que, d'un côté, la transformation brisait le principe exégétique de la *concordia testamentorum*, de la « tension entre la lettre et l'esprit », obligeant à lire le « dépassement pneumatique » comme pure allégorie (« l'allégorique qualifiant le non-sens surmonté ») et la *littera* – où le dépassement se célèbre – comme l'« "historique" […] qui est seul vrai et valable » ; de l'autre, parce que cette transformation tentait d'éclaircir certes le mystère de l'*ecclesia* comme « lettre sur le chemin de la spiritualisation », mais en absorbant réflexivement le problème ecclésiologique esprit/lettre (fondement/ fondé) et en émancipant, par conséquent, la polarité religieuse en une « alternative entre idéalisme et politique[158] ».

Ces couches problématiques entremêlent ainsi plusieurs registres thématiques. La péculiarité de l'ecclésiologie augustinienne que Ratzinger essaie de faire émerger impose, nous l'avons déjà évoqué, (1) une discussion sur l'herméneutique biblique, (2) une confrontation avec les catégories de la philosophie platonicienne et (3) avec celle de la philosophie politique romaine. « Le pas décisif », note-il, qui a comporté le dépassement des dilemmes modernes, concerne la compréhension de la « cohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, cohérence sur laquelle repose toute la théologie des Pères ». La *concordia testamentorum* (1) exige, pourtant, une « transposition christologique et pneumatologique » de tous les « événements et

[154] Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 208.

[155] Cf. E. Castelli, « Le due chiese », in *Demitizzazione e ideologia*. *Atti del convegno promosso da E. Castelli*, Cedam, Padova 1973, p. 23, qui, d'ailleurs, renvoie directement à l'étude ratzingerien sur Thyconius et l'Église comme *corpus bipertitum.*

[156] Cf. le déploiement historique de cette controverse in Ratzinger, « Der Kirchenbegriff…», *op. cit.*, p. 291-296.

[157] *Id.*, *Volk und Haus*, *op. cit.*, p. 23.

[158] *Ibid.*, p. 21.

les paroles de l'Ancien Testament »[159]. De cette perspective, la constatation qu'Augustin parle de « peuple de Dieu » presque exclusivement à travers le renvoi au peuple d'Israël[160] manifeste le manque d'autonomie de cette désignation. « Peuple », dans ce cas, peut se transformer dans un « concept synonyme d'Église » à condition de présupposer toujours « la communion avec le Christ ». C'est exactement ce dernier point qui impose l'élévation du moment sacramentel en principe constitutif d'un nouveau concept de communauté (un *nouveau peuple de Dieu*). Cela comporte naturellement une remise au centre de l'expression de « corps du Christ », qui n'indique pas seulement l'appartenance intérieure et mystique du fidèle à Dieu, mais sa manifestation « en tant que réalité concrètement instituée dans l'eucharistie » : l'incorporation relève d'un culte visible, d'une liturgie publique dans laquelle le chrétien réaffirme (à l'instar d'un *sacrum signum*) son appartenance au *corpus Christi*, à la réalité invisible signifiée[161].

L'approfondissement de cette « théorie du sacrifice »[162] augustinienne, dévoilée en première instance sur la base d'une réflexion sur l'exégèse patristique, contient donc le secret de la liquidation du dilemme ecclésiologique. Dans le bouleversement chrétien de l'agir culturel, en effet, la notion de « corps du Christ » produisait certes un double niveau dans l'Église[163] : d'une part, il y avait la « forme concrète » (l'*ecclesia catholica*), « répandue dans le monde entier » et « constituée de tous les peuples » ; de l'autre, la *communio sanctorum* ou l'Église sainte, laquelle exprime l'« appartenance intérieure et invisible » des croyants au Christ[164]. Toutefois, cette duplicité n'aboutit pas à une réelle opposition. Elle jaillit simplement de l'élaboration de la descente du divin dans l'homme, descente conçue au sens d'une « entrée dans le corps du Christ », à partir de laquelle sont rapprochés les deux pôles de la *caritas* : l'« Esprit du Christ, qui habite à l'intimité » d'un côté, et l'« homme comme lieu où habite cet Esprit », de l'autre. Selon Ratzinger, le moment de l'incarnation n'implique pas seulement un rapport purement spirituel entre Dieu et hommes, mais aussi l'intervention préalable d'un « passage de l'individu à la communauté, à l'Église ». Cette dernière est en effet constituée par des signes visibles, c'est-à-dire « les hommes vivants » réunis dans la *catholica*, lesquels acquièrent une importance décisive en tant qu'images du devenir personne de Dieu et de l'entrée en relation de l'homme avec le Christ.

---

[159] *Ibid.*, p. 51 et ss.
[160] *Ibid.*, p. 396-397.
[161] *Ibid*., p. 288 et ss.
[162] *Ibid.*, p. 290 et notes.
[163] *Ibid*., p. 241-243 ; cf. aussi *id.*, «Der Kirchenbegriff…», *op. cit.*, p. 297-310 ; pour un résumé de la question cf. aussi les dernières pages de la thèse, *id., Volk und Haus, op.. cit.*, p. 417 : « Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes ».
[164] Pour toute cette conception voir *ibid*., p. 207-232, dont nous citons ce qui suit.

Cette théorie du sacrifice catholique semble alors s'accompagner d'un nouveau « concept de visibilité » [*Sichtbarkeitsbegriff*] [165]. Ici Ratzinger passe du plan « purement » herméneutique au plan philosophique (2). Chez Augustin, la rigide subdivision platonique entre *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis* est transformée et reformulée par l'idée de l'incarnation du Christ et de l'assomption des hommes en lui. Notre auteur semble attirer l'attention sur le fait que grâce à une certaine tradition théologique qui se penchait sur le lien sacramentel entre sacrifice de Jésus et sacrifice de l'homme[166], Augustin apprend à caractériser la foi chrétienne comme révélation d'une manifestation de l'invisible en ce monde, laquelle implique, à son tour, une pénétration de la dimension historico-pratique du salut dans la structure conceptuelle de la métaphysique toujours opérante chez les Pères. Sous cet angle, le chemin qui conduit le croyant à Dieu se signale, à l'instar d'un « renversement vers ce qu'il y a de plus extérieur et de plus concret » (et, pourtant, pas simplement mystique), dans l'existence humaine :

> « La nouveauté décisive qui en résulte tient cependant à la nouvelle interprétation de ce qui s'appelle le *mundus intelligibilis*. Car le fait que la communauté des saints, c'est-à-dire une unité de personnes, apparaisse insérée en lui, ne signifie rien de moins que cette communauté, certes non visible à proprement parler, mais néanmoins concrète, est considérée comme une réalité de l'ordre intelligible, c'est-à-dire de l'ordre des essences. Pensons à ce que peut signifier ceci, qu'un ensemble de personnes soit compté parmi les réalités essentielles ! [...] Cela signifie : l'Église visible participe, dans une certaine mesure, aux propriétés de l'Église invisible, elle est la région où celle-ci est à chercher, et en outre, elle la représente en un sens authentique, elle est une irruption et une actualisation de la présence du cosmos intelligible dans le visible, le début de la transformation du second dans le premier [...] »[167]

Cette « transformation » [*Veränderung*] des catégories philosophiques de la parte de la patristique constitue l'autre grand volet de la thèse ratzingerienne. Elle, en outre, représente le point d'ancrage pour légitimer la théorie ecclésiologique comme un message qui comporte des conséquences de taille pour la *theologia civilis* et les limites des sociétés humaines (3). De fait, la double *purgatio* (néoplatonicienne et chrétienne) qu'Augustin met en œuvre pour expliciter

---

[165] *Ibid.*, p. 230.

[166] *Ibid.*, p. 274-282.

[167] *Ibid.*, p. 225-226: « Das entscheidend Neue, das sich ergibt, liegt aber in der nun entstehenden Umdeutung dessen, was *mundus intelligibilis* heißt. Denn dass die Gemeinschaft der Heiligen, also eine Einheit von Personen, in ihn hineingenommen erscheint, bedeutet nicht weniger als dies, dass diese zwar nicht eigentlich sichtbare, aber deshalb dennoch konkrete Einheit als eine Größe der intelligiblen Ordnung, d.h. der Ordnung der Wesenheiten gewertet wird. Man bedenke, was es heißt, dass ein Gesamt von Personen nun als eine Wesenswirklichkeit gilt! […] Das heißt : Die sichtbare Kirche nimmt in einem bestimmten Maße an den Eigenschaften der unsichtbaren teil, sie ist einmal der Bezirk, in dem die Letztere zu suchen ist, darüber hinaus aber stellt sie diese in einem echten Sinne dar, ist ein echtes Hereintreten und Gegenwärtigeren des intelligiblen Kosmos in den sichtbaren, der Beginn der Umgestaltung des Letzteren auf den Ersten hin […]»

le sens de la *vera religio* comporte un passage de la *purgatio intellectualis* (qui se donne pour un petit nombre d'élus) à la *purgatio spiritualis* : c'est-à-dire à une voie de salut communautaire fondée sur l'*humilitas* et la *discensio*, lesquelles, à la différence de l'élévation toute métaphysique du néoplatonicien, se présentent avec un contenu moral et politique non négligeable[168].

Ratzinger explore, en particulier, les considérations du jeune Augustin sur l'Église concrète. Elles conduisent à tracer l'« univers mental » qui déterminera sa « conversion » en 386. Notre auteur s'interroge, dès les première pages, si la question du changement qui ouvre la fracture dans la vie de l'Hipponate était « purement philosophique » ou déjà influencée par la communauté ecclésiale. La solution proposée impose de valoriser la dimension intellectuelle de certaines doctrines platoniciennes et néoplatoniciennes, qui constituent l'arrière-plan incontournable à partir duquel se dégage l'« appréciation de l'Église et de la foi »[169]. D'une part, nous rappelle Ratzinger, il y a le renversement augustinien du « doute académique » et l'adaptation du dualisme entre *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis* au dualisme biblique ; de l'autre, l'utilisation du concept de *purgatio* comme parcours de purification reliant la contemplation et la sphère religieuse. Pour ce qui concerne le premier point, Augustin semble avoir renversé, dans le *Contra Academicos*, la logique du scepticisme et de la possession du savoir de la part du sage. La « précarité » de la situation pratique où « la vérité demeure voilée, *mysterium* inaccessible au plus grand nombre des hommes » devient une difficulté infranchissable pour la prétention de la philosophie de pouvoir accomplir autonomement un système de pensée évidente. Cela semble légitimer pour Augustin la nécessité philosophique de se laisser guider par l'*auctoritas*, à savoir de résoudre l'*infirmitas* qui affecte la philosophie en conduisant l'*intellectus* à faire preuve de « modestie ». Par conséquent, le *scandalum fidei* signifie imiter l'abaissement que Dieu même a opéré descendant dans le monde inferieur.

Dans cette perspective, encore strictement métaphysique et étrangère à la successive idée d'incorporation ou union à la « forme historique de notre rédempteur »[170], la foi chrétienne se présente comme une « voie de purification » qui achève l'« exigence » néoplatonicienne de la *purgatio* « comme préalable à la recherche de la sagesse ». Mais avec le néoplatonisme, souligne Ratzinger, nous nous trouvons aussi dans une phase de changement par rapport à la distinction entre la philosophie et la religion : la première, entendue comme épicuréisme ou aristotélisme, ne pouvait en aucune manière se substituer au culte des dieux, et cela parce que

[168] Cf. *ibid.*, p. 64-71.
[169] *Ibid.*, p. 68-70, dont nous citons ce qui suit.
[170] Pour cette différence voir *ibid.*, p. 324-327.

l'« ordre métaphysique » et l'« expérience religieuse » recouvraient deux domaines réciproquement distincts. Grâce à l'intérêt que la tradition néoplatonicienne démontre vers la justification du religieux et l'exigence d'un culte sacrificiel, Augustin apprend à décliner ensemble l'aspect contemplatif et celui actif de l'ascension cosmique purifiant l'homme des scores du monde sensibles. Certes, contrairement à la distinction néoplatonicienne entre une *purgatio intellectualis* réservée uniquement aux philosophes et une *purgatio spiritualis* ouverte à la grande masse, Augustin combine et dépasse ces deux *purgationes* parvenant à la voie unique et générale de l'*humilitas*. Cette dernière représente la purification la plus élevée car offerte par le Christ, par la grâce reçue d'en-haut, du Verbe éternelle du Père (le νοῦς πατρικός de Porphyre) devenu maintenant *sarx* ou image de l'unité profonde entre la *via* du croyant et la *veritas* de la sagesse de Dieu.

Pourtant, il n'existe pas seulement une transformation de la philosophie néoplatonicienne chez Augustin. Quelque chose de similaire arrive aussi par rapport à la polémique avec la religiosité païenne telle qu'elle se manifestait à Rome. Cette dernière, imprégnée de la philosophie du stoïcisme tardif, posait un lien intime entre la culte des dieux et la *civitas*, entre la religion et le statut du politique. Ratzinger note à plusieurs reprises comment le caractère supranational du christianisme impliquait « le refus radical »[171] de cet ordre antique remontant de fait à la *polis* grecque. Cela signifie, tout d'abord, que la question en jeu ne concerne plus une différente perspective sur la connaissance de Dieu, mais vise des exigences de la pratique cultuelle : « l'option chrétienne pour la foi en Dieu » était « révolutionnaire » parce qu'elle semblait réfuter l'autonomie d'une religion particulière, laquelle naturellement, ne se préoccupant pas des « choses suprasensibles », s'adressait plutôt vers la légitimation de l'autonomie du domaine du culte visible et tangible de la vie politique. La vraie question qui se posait ici, suggère Ratzinger, consiste dans la possibilité de justifier la coordination, typiquement chrétienne, entre la conception philosophique de Dieu et la proposition d'un agir cultuel à caractère collectif. En fin de compte, le combat d'Augustin avec la culture non-chrétienne, aggravé à partir du sac de Rome (401), se réduisait - comme le rappelle Benoît XVI lors de sa dernière préface - à la compréhension de quel type de « signification pour la vie dans ce monde »[172] le christianisme aurait pu fournir.

[171] *Ibid.*, p. 350.
[172] Cf. Benoît XVI, «Vorwort» à *GS* 1, p. 8.

Pour atteindre cet objectif, l'évêque d'Hippone a dû instaurer un rapport complexe, à la fois de dépendance et critique[173], avec le « triple concept de théologie de Varron »[174]. Cette subdivision, qui distinguait la *théologia mythica* de celle *naturalis* et *civilis*, se fondait sur une plus profonde bipartition entre une « métaphysique théologique », laquelle concerne les philosophes se dédiant à la *natura deorum*, et une « religion cultuelle » complétement liée aux *divina instituta hominum*. Il devient clair alors l'incommunicabilité de fond que le système de Varron dégage : « la théologie civile n'a aucun dieu, mais seulement une religion », tandis que la « théologie naturelle n'a pas de religion, mais seulement une divinité ». Autrement dit, le Dieu très philosophique de Varron ne touche pas « la dévotion des masses » puisque la *natura deorum* ne pose pas des exigences ni ne perçoit les réponses de l'homme. Réciproquement, « la religion » est « au profit de l'homme » et vise simplement à rendre ce dernier pieux et respectueux de l'Etat. Cela comporte le fait que, même si Varron apprécie l'« intention réformatrice » vouée à limiter les influences dangereuses des « fantaisies poétiques populaires » sur le culte de la *civitas*, la « vérité » de la religion qu'il soutient débouche toujours sur une sorte d' « indifférence » aux deux polarités du mythe et de la nature. Sous cet angle, le dispositif chrétien défendu par Augustin pénètre dans la structure du paganisme tardif en faisant éclater la paradoxale distanciation entre *cosmos* et *urbs*. Le reproche d'athéisme, selon l'analyse ratzingerienne, s'adressait en effet à l'idée chrétienne de dériver un « comportement culturel » à partir d'un discours philosophique. Pour Augustin, cette difficulté venait se dépasser, en proposant un concept de *theologia naturalis* complètement nouveau et, dans un certain point de vue, capable de communiquer avec la « dimension intérieure de l'homme ». Une autre « distinction » se fait jour dans l'affirmation augustinienne « *non tamen omnis natura est Deus* »[175] : la relégation de Dieu dans les confins de la « physique » est maintenant remplacée par la distinction, comme le dira le cardinal Ratzinger dans le discours de la Sorbonne en retournant sur la même citation, entre « la nature universelle et l'être qui la fonde, qui lui donne son origine ». Un « support véritable pour la religion » peut ressortir seulement au moyen de cette notion de la « métaphysique »[176].

[173] Sur la dépendance voir Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 327 n. 21.

[174] *Ibid*., p. 349-60.

[175] Cf. la même référence in *id.*, « Das Christentum – die wahre Religion? » (1999), in *GS* 3/1, p. 447, publié pour la première fois avec l'intitulé « Vérité du Christianisme ? », in *La Documentation catholique*, (1) 2000, p. 29-35. Il s'agit du texte d'une célèbre conférence que le cardinal Ratzinger tient à la Sorbonne.

[176] *Ibid.*

Les conséquences d'un tel bouleversement de la pensée philosophique romaine comportent donc une transformation parallèle, qui ne veut pas dire élimination, du moment de la *theologia civilis* et de son rapport à la sphère politique. Si, pour le système de Varron, la dépendance de la religion de l'Etat « s'enracine finalement dans le fait qu'aucune voie ne mène du vrai Dieu à la religion », la *civitas Dei* augustinienne implique bien évidemment l'« inverse » : le Christ, en tant que Dieu, précède et donne existence à sa communauté. L'amour, à partir duquel la *civitas* terrestre auto-construit la propre unité et divinité, est défié par la foi en un Dieu qui se tourne vers les hommes, « comme *summum bonum* », en établissant ainsi une fondation de la dimension sociale qui est tout d'abord une sorte de « co-création », de « réponse » à l'entrée dans l'histoire du divin. Le jeune Ratzinger considère ce dernier motif comme à la fois une critique de l'approche ontologique à la religion poursuivie par l'école néoplatonicien et une récupération originelle du caractère éminemment social de la fondation du religieux chez Varron. Modèle grecque, en même temps cosmique et individuel d'une part, et modèle romain, héritier de l'ancienne tradition de la *polis*, de l'autre, viennent conserver et être mis en contact par Augustin avec les événements bibliques et le changement opérant du Christ. On retrouve ici, il va sans dire, un résumé d'un grand nombre des éléments qui auront un impact décisif dans la successive analyse ratzingerienne du problème de la relation entre le « Dieu des philosophes et le Dieu de la foi » ; tout comme dans la réflexion autour de la transcendance éthique du christianisme par rapport à tout système étatique de pouvoir.

§4. La thèse sur saint Bonaventure

Dans la conclusion de l'une des contributions les plus connues de Söhngen – aussi en dehors de l'Allemagne[177] – le théologien de Köln cite conjointement la thèse d'habilitation de son élève Ratzinger (publiée en 1959 sous le nom *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*) et le livre du « philosophe » E. Gilson, *Les métamorphes de la cité de Dieu* (1952), tous deux exemples d'une redécouverte de l'« ancienne forme de la théologie, qui avec un expédiant conceptuel on peut désigner comme la *forme de théologie de l'histoire de la pensée théologique* ». Cette citation est à notre avis intéressante, non seulement pour le fait de délivrer un témoignage direct du *Doktovater* sur son élève, mais parce qu'elle dévoile le contexte problématique d'origine du travail. Nous avons déjà remarqué[178] que le projet de Söhngen d'une théo-

[177] Cf. Söhngen, « Die Weisheit der Theologie…», *op. cit.,* p. 976.
[178] Voir le premier paragraphe de ce chapitre.

logie comme « sagesse et science » (ou « sagesse sur la voie de la science ») comportait l'élaboration d'une *Einheit* de la théologie révélée et de celle spéculative. Avec cela, il se référait expressément à l'Ecole catholique de Tübingen et à une « théologie de la vie » où le Möhler de *Die Einheit in der Kirche* essayait de rejoindre la synthèse la plus élevée entre le caractère historico-concret du Christ et la scientificité de Kant et Hegel[179]. De la même manière, Söhngen se considérait promoteur d'un « effort conceptuel » visant à expliciter l'« essentialité ontologique et historique » découlant de l'« événement salvifique divin »[180]. L'histoire universelle ou essentielle du christianisme, qui ne se résoudre pas dans une *vérité de fait*, constitue alors le « centre » de la théologie et le point d'unité des disciplines systématiques et historiques. Il faut citer intégralement les conclusions que le maître de Ratzinger tirait de son projet :

« Dans l'histoire de la théologie occidentale, la théologie de l'histoire se déroule généralement en parallèle avec la grande route de la théologie ; et les grandes œuvres de la théologie de l'histoire, comme le *De Civitate* d'Augustin et l'*Hexaëmeron* de Bonaventure, se sont fait sentir auprès des théologiens non pas tant dans leur contenu spécifique de théologie de l'histoire, mais plutôt dans leur contenu générique de théologie. La fin de la domination occidentale et l'émergence d'une humanité et un christianisme mondiaux pose à notre théologie, surtout à celle fondamentale et à l'apologétique, les exigences et les recherches de la théologie de l'histoire, afin que la révélation et la science de la révélation brillent dans leur plénitude et leur profondeur spéculatives et historiques. »[181]

La référence aux *Collationes in Hexaëmeron* de Bonaventure constitue un renvoi explicite aux résultats finaux de la thèse d'habilitation de Ratzinger. Pourtant, il ne s'agit pas, comme nous l'avons lu, d'une recherche vouée purement aux études médiévales. Elle s'encadrait dans un discours de théologie fondamentale que Söhngen avait ouvert œcuméniquement déjà dans les années 30 et en dialogue strict avec K. Barth : la controverse sur l'*analogia entis* issue de la reprise novatrice de E. Przywara d'une ancienne problématique scolastique[182]. Avec cette for-

[179] Cf. Söhngen, « Die katholische Theologie…», *op. cit.*, p. 68 et aussi Schaeffler, «Die Tradition philosophischer Forschung…», *op. cit.*, p. 42, qui reconduit l'idée d'*Einheit* directement à Schelling.

[180] Söhngen, «Die Weisheit der Theologie…», *op. cit.*, p. 976-977.

[181] *Ibid.* : « In der Geschichte der abendländischen Theologie lief die Geschichtstheologie im allgemeinen neben der großen Heerstraße der Theologie einher; und Großwerke der Geschichtstheologie, wie *De civitate Die* des Augustinus und des Bonaventura *In Hexaëmeron*, sind weniger in ihrem spezifisch geschichtstheologischen als in ihrem allgemeintheologischen Gehalt bei den Theologen zu Wort gekommen. Das Ende der abendländischen Vorherrschaft und der heraufdämmernde Morgen einer neuen, weltweiten Menschheit und Christenheit stellt an unsere Theologie, vor allem auch an Fundamentaltheologie und Apologetik, nicht zuletzt geschichtstheologische Anforderungen und Forschungen, damit Offenbarung und Offenbarungswissenschaft in ihrer spekulativen und historischen Fülle und Tiefe leuchten».

[182] Pour une reconstruction détaillée du contexte, voir en particulier B. Gautier, *Balthasar en dialogue avec Barth*, Paris 2014, p.51- 117 et J. Greisch, « "analogia entis" et "analogia fidei" : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara), in *Les Études philosophiques*, 3/4 (1989), p. 475-496.

mule, comme déjà noté pour la christologie de Schmaus, se manifeste une des figures conceptuelles où se reflète davantage l'ambivalence de la théologie catholique et protestante entre les deux guerres : celle d'essayer d'échapper – tout en demeurant déterminée - à l'impasse épistémologique où se correspondaient, d'un côté, la soumission de Dieu et les créatures à la raison – subjective - commune de l'être (c'est le thème de la moderne *théologie naturelle*) ; de l'autre, l'intensification du caractère non-représentable des aspects surnaturels de la Révélation, jusqu'à l'enlèvement complet, avec les interdictions de Barth et d'Heidegger, de la possibilité d'utiliser l'« Être » en théologie[183].

La position prise par Söhngen, dans le débat déclenché entre Przywara et K. Barth, se recoupe en partie, dans ses motivations de fond, avec celle du célèbre *Barth-Buch* (1951) de H. U. von Balthasar[184]. Il s'agissait, pour ce dernier, de reconnaitre que la théologie dialectique avait soulevé une critique non négligeable : tant la théologie naturelle catholique issue de la scolastique tardive que l'idéalisme allemand, tant la théologie de la nature pure que la philosophie de la religion de Kant et Schleiermacher, étaient considérées coupables d'avoir vidé la tension originaire entre création et grâce élaborée par les Pères de l'Église, et encore présent chez Thomas d'Aquin. Sous cet angle, Balthasar et Söhngen rappelaient que les catholiques et les protestants auraient dû apprendre ensemble à reconnaitre que le dualisme entre un ordre surnaturel de Dieu et une Révélation comme « qualité inhérente à la nature même », n'était pas une donnée primaire de la connaissance. Au contraire, ce dualisme correspondait à un concept de « nature » de type biblique, à savoir d'une catégorie philosophique utilisée pour exprimer une réalité provenant de la foi. Le « problème de la théologie naturelle » renvoie alors à un contexte spécifique où le rapport entre la nature et la théologie, entre la métaphysique et la Révélation, entre les objets de la science et ceux de l'histoire, est devenu toujours plus ambigu et étranger à la source d'où émerge la « théologie du naturel » chrétien. A ce propos, Balthasar partageait ouvertement la réflexion de Söhngen autour de la « tâche urgente de la théologie contemporaine », à savoir celle de rétablir le primat hiérarchique du « concept de nature concrète historico-salvifique » sur le « concept de nature abstraite philosophique » : créé par les théologiens en vue d'une « compréhension plus exacte » de la donnée révélée, le second concept

Sur Przywara et la dérivation de l'expression *analogia entis* du milieu de la scolastique du XV[e] siècle et des manuels jésuites, cf. J. Terán-Dutari, « Die Geschichte des terminus "analogia entis" und das Werk Erich Przywaras », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1970, p. 163-179.

[183] Cf., à ce propos, les remarques de Holzer, *Le Christ devant la raison…*, *op. cit.*, p. 257-331.

[184] Pour une reconstruction de la confrontation entre Söhngen et Barth, cf. B. Dahlke, *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, London 2012, en particulier les chapitres 5 et 6, p. 61-102.

« doit être continuellement ramené » au premier, ce qui oblige les catholiques à penser de manière « plus critique et plus augustinienne » au moment de se pencher sur la « theologia naturalis»[185].

Bien qu'il serait mieux d'expliciter les termes de la rencontre entre Söhngen et Barth – surtout face à la profonde influence sur le premier de l'intelligence pratique kantienne que le seconde réfutait forcément d'appliquer aux objets théologiques – le *Doktovater* de Ratzinger partage la polémique du théologien suisse contre l'*analogia entis* conçue par Przywara[186]. Il voyait une consonance entre la critique que Barth opérait sur le néo-protestantisme et celle sur le jésuite (considéré par Söhngen comme représentatif d'un « néo-catholicisme ») : les deux fronts enlevaient un espace pour la connaissance gagnée sur la base de la pure Révélation, en tombant dans un similaire monisme ontologique[187]. Toutefois, le refus de l'*analogia entis* de la part de Barth est lui aussi insoutenable. Etant basée sur un dualisme ontologique qui contrapose Dieu et homme, l'*analogia fidei* (pensée contre l'*analogia entis*) ne permet pas de rendre compte de la communion divino-humaine par la médiation christique. Pour Söhngen, en effet, une théologie qui correspond authentiquement à la Révélation nécessite une théologie naturelle car c'est Dieu lui-même qui, par le biais d'une action dirigée vers l'extérieur, accepte de participer réellement (et non *per solam fidem seu fiducia*) à la nature humaine. Par conséquent, l'*analogia fidei* n'est pas contraire à l'*analogia entis* et cette dernière se constitue à la manière d'une participation à travers la foi et en accord avec la foi : *participatio entis par fidem*[188] ou « *analogia entis* dans l'*analogia fidei* »[189]. Ce qui nous intéresse, c'est que Söhngen pensait avoir libéré, ainsi faisant, l'*analogia entis* de l'être un concept purement métaphysique, en le restituant à sa signification authentiquement théologique, c'est-à-dire ancrée sur l'action de Dieu et sur le statut créaturel des étants. La Révélation, en particulier, pensée dans sa concrétude et positivité, devait être réinvestie, même à travers des études d'ordre historique (Augustin et Bonaventure comme classiques de l'*analogia fidei* pour la voie de l'*analogia entis*) centrées sur la récupération d'une théologie de l'histoire du salut[190].

---

[185] Cf. Balthasar, *Karl Barth : Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, p. 282-301.

[186] Söhngen intervient deux fois sur la controverse Barth-Przywara, cf. Sönghen, « Analogia fidei : I. Gottähnlichkeit allein aus dem Glauben ? II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft », in *Catholica*, 3 (1934), p. 113-136 et 176-208 et *id.*, « Analogie entis oder analogia fidei?», in *Wissenschaft und Weisheit*, 3-4 (1943), p. 91-100 (après républié in *id.*, *Die Einheit in der Theologie*. *Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, p. 235-247).

[187] Cf. la correspondance entre Söhngen et Barth reportée par Dahlke, *Karl Barth…*, *op. cit.*, p. 80 n. 83.

[188] Cf. Söhngen, «Analogia Fidei…", *op. cit.*, p. 133.

[189] Cf. *ibid.*, p. 208.

[190] Cf. Söhngen, «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei», in *Wissenschaft und Weisheit*, 2 (1935), p. 97-111.

C'est à l'intérieur de cette problématique que Söhngen demande à son élève de s'engager dans la lecture des thèses du *doctor seraphicus*. Lors de l'autobiographie et de la préface américaine à la réédition de l'ouvrage, Ratzinger explicite le sens contemporain de l'ancienne controverse œcuménique en ces termes : « à l'époque, l'idée d'histoire du Salut dans la théologie catholique était au centre de l'interrogation et donnait un nouvel éclairage à l'idée de Révélation, restée trop axée sur le domaine intellectuel dans la néo-scolastique »[191]. La compréhension de la donnée révélée en tant que « transmission de vérités s'adressant à l'intellect », typique du tournant néo-scolastique, se trouvait ainsi de plus en plus défiée par la mise au centre de la manifestation directe de Dieu dans le cours historique, là où la « vérité se dévoilait par degrés »[192]. De manière similaire en 2009, le « point focal de l'intérêt théologique » d'alors se polarisait à nouveau sur le thème de la *Heilsgeschichte* et de son rapport avec la métaphysique, notamment en raison de la publication du livre célèbre d'Oscar Cullman *Christus und die Ziet* (Christ et le Temps, 1948)[193].

Toutefois, ce sera seulement avec la publication de la partie inédite de la thèse (2009) que Ratzinger explicitera avec précision le choix du thème de la *Révélation* comme domaine privilégié permettant de répondre à la question de l'histoire du salut : tant de la part catholique que de celle, protestante, il s'agissait d'un argument devenu central et commun (la « relation Dieu-homme, ainsi entendue par le Nouveau Testament, découle essentiellement de la Révélation »)[194]. Mais c'était exactement à ce propos que les tensions entre les deux fronts éclataient de manière virulente : du côté catholique, la Révélation signifiait la « "doctrine sacrée" » (le « discours de Dieu compréhensible de la part de l'homme », bien que surnaturel), laquelle, même comme *actio divina* personnelle, intervient dans l'« *être* de l'homme » et lui apporte « une *qualitas divina* ontologique »[195] ; du point de vu protestant, au contraire, l'agir divin n'est jamais disponible pour l'homme en tant que tel et le contenu du message néotestamentaire qui devient accessible à la connaissance du croyant ne relève pas d'un processus métaphysique, mais « historique ». Ratzinger concluait la contextualisation de sa recherche de la façon suivante : « Histoire du salut et métaphysique, mystique et histoire du salut s'excluent au sens rigoureux ? Telle est la question que nous devrons examiner chez un penseur qui est célébré

[191] Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 78.
[192] *Ibid.*
[193] Benoît XVI, «Vorwort» à *GS* 2, p. 6-7.
[194] Cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 58-59.
[195] Cf. *ibid.*, p. 62-63.

comme maître de la mystique et, en même temps, défenseur de la tradition historico-salvifique »[196].

Cette thèse se caractérisait alors dès le début comme une étude qui ne pouvait pas se baser purement sur une approche « systématique » ou « a priori ». Elle devait instituer un dialogue vivant avec les sources de « cette tradition théologique qui avait été mise en question », à savoir le mouvement de la scolastique dans son ensemble[197]. Cela obligera Ratzinger à pénétrer dans une investigation minutieuse du contexte où Bonaventure opérait, en parvenant à délimiter un concept de Révélation et d'Histoire qui ne coïncidait pas exactement avec les notions employées au cours de la discussion moderne esquissée ci-dessus, mais dont une intelligente comparaison aurait aidé à résoudre les problématiques théologiques les plus récentes. En effet, il fait partie de l'évolution de ces travaux sur Bonaventure la conscience d'un éloignement croissant des standards de la recherche munichoise relevant de Schmaus, le corapporteur de la thèse. Lors de son autobiographie, Ratzinger passe en revue toutes les difficultés internes et externes survenues après l'évaluation hautement négative du manuscrit (consigné en automne 1955) que ce professeur avait présenté au conseil de faculté. Parmi les facteurs qui faisaient défaut, un groupe de résultats se distingue, qui seront successivement éliminés par le candidat afin d'obtenir rapidement un avis favorable pour la discussion de l'écrit. Il s'agissait de la première partie de l'étude, celle centrée sur la thématisation de l'essence de la Révélation, argument capital d'une longue tradition de traités modernes et néoscolastiques.

Ratzinger se heurte aussitôt à une difficulté de taille : d'après le Moyen Age, « le mot *revelatio* » n'implique pas le même horizon de signification qu'on peut rencontrer actuellement. Chez Bonaventure, par exemple, loin de vouloir « nommer simplement l'Écriture sainte » ou de se décliner au singulier, le contenu conceptuel de la Révélation recouvre une pluralité de notions - telles que *manifestatio*, *doctrina* ou *fides* – qui font allusion au processus particulier par lequel Dieu « se révèle, et non le résultat objectivé de cet acte »[198]. En d'autres termes, la structure de la Révélation « implique toujours le sujet qui reçoit » et donc quelqu'un qui « en prend conscience ». Cette idée, notera notre auteur après Vatican II, deviendra « de grande importance lors des discussions conciliaires sur la Révélation, l'Écriture et la Tradition ». Tant la

[196] Cf. *ibid.*, p. 63-64.

[197] *Id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 82 ; cf. aussi la préface américaine, in *id.*, *The theology of history in st. Bonaventure*, Chicago 1971, p. XII : « The questions which I hoped to direct to this partner [Bonaventure] were sketched in general terms in the concepts of : revelation-history-metaphisics ».

[198] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben*, *op. cit.*, p. 84 et Benoît XVI, « Vorwort » à *GS* 2, p. 7, dont nous citons ce qui suit.

contribution en tant qu'expert du cardinal Frings pendant les travaux préparatoires de la constitution *Dei verbum*, que le livre à deux mains publié avec Karl Rahner intitulé *Offenbarung und Überlieferung* (1965), ne peuvent pas être compris qu'à partir de ces analyses autour de la conception bonaventurienne d'une *revelatio* « qui précède l'Écriture et se dépose en elle, sans s'identifier tout à fait avec celle-ci ». Le professeur Schmaus pointe un doigt accusateur exactement vers l'idée, qualifiée de « dangereux modernisme » et subjectivisme, d'une Révélation comme dépassement radical de « ce qui est seulement écrit », des limites de la *sola scriptura* : à cette dernière, sur la base de l'enquête de Ratzinger, « appartient le sujet qui la comprend, l'Écriture avec laquelle nous est déjà donné le sens essentiel de la Tradition ».

Dans la préface française de la thèse, R. Brague a détecté quelque « discrètes mentions » de cette perspective au sein même de sa version finale[199]. Ce qu'il convient de noter est la relation que Ratzinger repère chez Bonaventure entre, d'une part, la conception d'une Révélation qui est « compréhension de l'Écriture se produisant dans la théologie» - et dans l'appropriation du fidèle à l'intérieur de l'Église au travers de la « formule d'une confession déjà élaborée par la raison théologique »[200] -, et, de l'autre, la vision dynamique d'une Écriture qui contient des « semences de signification »[201] inépuisables et capables d'aboutir à une nouvelle intelligence du chemin historique et de l'œuvre salvifique de Dieu. Comme l'a fait noter Verweyen, beaucoup de la discussion contenue dans la partie inédite de la thèse[202], démontre des assonances avec le travail de M. Blondel et son *Histoire et Dogme* (1904)[203]. La libération du concept de « tradition » entendue comme transmission de traditions saisies objectivement et le combat entre extrinsécisme et historisme semblent se refléter dans la discussion ratzingerienne sur la « fonction actualisante de l'Écriture » [V*ergegenwärtigungsfunktion*][204]. Grâce à Bonaventure et à son concept d'une *traditio* comme « événement de la transmission »[205] [*Ereignis des Übergebens*] liée à la transmission de l'*auctoritas* apostolique, et non à la sédimentation d'un contenu historico-matériel, Ratzinger trouvera un terrain de partage avec les participants à la formulation de *Dei Verbum*, lesquels avaient subi l'influx direct des thèses modernistes de Blondel.

---

[199] Cf. R. Brague, « Préface » à J. Ratzinger, *La théologie de l'Histoire de saint Bonaventure*, Paris 2007, p. 7-8.

[200] Cf. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 519-520.

[201] Brague, « Préface » à J. Ratzinger…, *op. cit.*, p. 8.

[202] Cf., en particulier, les chapitres dédiés à «Glaube und Geschichte», «Glaube und Kirche», «Glaube und Lehre : Der Tatcharakter der Offenbarung in Ratzinger», in Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p.160-251.

[203] Cf. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger…*, *op. cit.*, p. 7-8 et 32-33.

[204] Cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 66.

[205] Cf. *ibid.*, p. 213 et ss.

Au-delà de la manière dont la thèse thématisait le problème Révélation-Écriture-Tradition, notre auteur nous réfère aussi que son rapporteur avait exprimé une réserve critique sur la compréhension de la philosophie médiévale : « j'avais vu lors de mes travaux de recherche que le médiévisme munichois, essentiellement représenté par Michael Schmaus, était presque entièrement resté à la période d'avant-guerre, ne tenant absolument par compte des grandes découvertes récentes, élaborées depuis, en particulier dans les régions francophones »[206]. Nous nous confrontons ici au deuxième élément d'intérêt de l'ouvrage ratzingerien, là où il s'agit d'expliciter les conséquences, pour ainsi dire, philosophiques découlant du rapport que Bonaventure avait pensé entre Révélation et subjectivité humaine. En 1959, Ratzinger (depuis peu professeur ordinaire de théologie fondamentale à Bonn) envoie une lettre[207] à Etienne Gilson pour lui faire parvenir sa *Habilitationsschrift* (publiée dans le même année). Apparemment, Ratzinger aurait dû rencontrer Gilson au deuxième Congrès de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie médiévale, prévu pour 1961 à Köln[208]. Toutefois, la présence de Gilson n'ayant pas été confirmée, Ratzinger devra renoncer à une rencontre personnelle avec lui et expédier par la poste son livre. Il s'agissait ni plus ni moins d'un signe d'« adoration » par rapport à l'œuvre gilsonienne, que Ratzinger – malgré « certains différences »[209] entre lui et le philosophe français - affirme avoir accompagné ses études « avec grand enthousiasme » et été « source d'enseignement et joie »[210]. Quelque chose de similaire, mais en sens inverse, peut être retrouvé dans la recension que Fernand van Steenberghen, l'un des plus connus adversaires de

[206] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 83.

[207] Cf. lettre de Ratzinger à Gilson (16 septembre 1959), in Fonds Etienne Gilson, University of St. Michael's College. Nous donnerons un résumé de cet échange, tout comme de la réponse de Gilson. Le pape émérite étant encore vivant, le permis de publier le contenu des lettres reste interdit.

[208] Ratzinger avait déjà participé au premier Congrès de la Société fondée à Louvain en 1958 et présidée par A. Mansion, avec une contribution intitulée « Der Mensch und die Zeit im Denken des hl. Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus » (1960), in *GS* 2, p. 734-743. Pour la deuxième édition du congrès, était programmée une conférence d'ouverture de Gilson, cf. « La "Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale" », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 11 juillet-septembre, 1960, p. 377. Les motivations de son absence restent toutefois obscures. Selon l'avis de Steenberghen, Gilson semble n'avoir jamais voulu participer à la Société, cf. Steenberghen, « Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale », in *Revue philosophique de Louvain*, 36 (1979), p. 487-508.

[209] Ces différences seront notées même par Gilson dans sa réponse à Ratzinger. Toutefois, elles ne minent pas un substantiel accord contre l'insistance de Steenberghen, et de l'école de Louvain, autour d'un Bonaventure aristotélicien. Cf. Lettre de Gilson à Ratzinger (29 septembre 1959). Nous remercions le responsable de l'archive de l'Institut Papst Benedikt XVI de Ratisbonne (H. C. Bauer) pour le brève aperçu du contenu de cette lettre.

[210] Cf. Lettre de Ratzinger à Gilson…, *op. cit.* Cette démonstration d'affect par rapport à Gilson a aussi été témoignée pendant le voyage apostolique de Benoît XVI en France, cf. Benoît XVI, « Entretien du pape Benoît XVI… », *op. cit.* : « J'ai eu des relations personnelles très bonnes avec Etienne Gilson, Henri-Irénée Maroux. Donc, j'ai eu réellement un contact très profond, très personnel et enrichissant avec la grande culture théologique et philosophique de la France ».

Gilson et de son concept de *philosophie chrétienne*[211], consacrera à l'*Habilitationschrift* ratzingerienne[212]. Le professeur de Louvain fait l'éloge de cette dernière, où il est question non simplement d' « histoire de la théologie », mais aussi de Bonaventure « en face du mouvement philosophique de son siècle ». A ce propos, Ratzinger semble avoir reconnu « l'exactitude des vues » de Steenberghen autour de l'aristotélisme du Bonaventure scolastique (c'est-à-dire avant son engagement comme Ministre de l'Ordre franciscain), tout en proposant des « réserves » dont le recenseur partage l'importance et sur lesquelles il affirme l'intention de « revenir »[213].

Ce bref aperçu de la *Wirkungsgeschichte* du deuxième travail scientifique de Ratzinger témoigne non seulement de ses « hautes qualités scientifiques »[214]. Il nous délivre aussi le fait que Ratzinger est intervenu avec autorité à l'intérieur d'une question qui se profile en parallèle de la controverse théologique allemande entre protestants et catholiques autour de l'*Heilsgeschichte*. Nous faisons référence, bien évidemment, au débat francophone sur la philosophie chrétienne qui débute officiellement, en tant que discussion entre historiens (notamment Gilson et E. Bréhier), au sein de la Société française de philosophie (1931)[215] ; une discussion qui se poursuivra dans le milieu des « philosophes et théologiens catholiques », parmi lequel est représenté la Société thomiste réunie à Juivisy (1933) et dont fera aussi partie Steenberghen[216]. Ce dernier a résumé le contenu de ces premières confrontations dans la manière suivante : « tout le monde », à l'exception de Bréhier, Brunschvicg et – pour des raisons différentes – Mandonnet, admet que le christianisme a exercé *concrètement* une influence profonde, capable d'un « enrichissement de la philosophie » ; mais *formellement*, la question sur la « *nature exacte* » de cette influence reste ouverte, tout comme la question de savoir dans quelle mesure elle justifie l'utilisation de la formule gilsonienne *philosophie chrétienne*[217]. Déjà cette

[211] Cf. E. Brito, « La "philosophie chrétienne" a-t-elle un avenir ? », in *Revue théologique de Louvain*, 4 (2005), p. 518. Gilson publiera la deuxième édition de *La philosophie de saint Bonaventure* (1943) avec une dédicace à Steenberghen, cf. Steenberghen, « Gilson historien…», *op. cit.*, p. 493. Pour un profil général de Gilson et une discussion sur ses adversaires médiévistes, cf. I. Biffi, « Étienne Gilson. Uno storico della filosofia, un filosofo, che è un uomo», in *id.*, *Figure medievali della teologia. Vol.III*, Milano 2008, p. 463-485.

[212] Cf. Steenberghen, « Recension à "J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*"», in *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 309-310.

[213] Steenberghen a continué la discussion critique de la thèse de Ratzinger dans son livre, *id.*, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966, en particulier, p. 190-271.

[214] Cf. *id.*, « Recension… », *op. cit.*, p. 310.

[215] Il s'agit de la séance du 21 mars 1931, dont le compte rendu a été publié avec l'intitulé « La notion de philosophie chrétienne », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, XXXI (1931), p. 37-93. Pour une reconstruction à la fois historique et théorique de ce débat spécifique cf. G. Forni Rosi, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Roma-Bari 2000, p. 137-174.

[216] Cf. Steenberghen, « Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien », in *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1988), p. 180-191.

[217] *Ibid.*, p. 183 ; dans un article plus ancien l'historien de Louvain parlait aussi du problème historique comme « *question de fait* » et de celui doctrinal comme « *question de droit* », en faisant entendre que la deuxième *question*

bipartition (matérielle/formelle) nous oriente vers la dense question théorétique qui sous-tend les analyses historiques ici évoquées. Pour Gilson, comme pour son critique Steenberghen, il s'agit d'établir en quoi consiste la signification philosophique du christianisme. Si, selon le premier, la Révélation représente un facteur qui modifie profondément « les conditions dans lesquelles la raison s'exerce » et « le cours de l'histoire de la philosophie »[218], pour le second, elle comporte l'introduction de « thèmes » et « suggestions » qui agissent sur la personnalité tant du chrétien que de l'incroyant, sans pourtant entrainer un changement concernant la méthode philosophique que ceux-ci adoptent dans leur travail.

Avec ses recherches sur Bonaventure, Ratzinger est conscient d'avoir apporté une contribution non secondaire à ce débat. Il insiste surtout, tant dans la partie de sa thèse publiée qu'inédite, sur le fait que l'éclairage historique sur le parcours bonaventurien, notamment sur le « rapport méthodique » entre « philosophie et théologie » (ou entre la « pensée historico-salvifique » et la « pensée métaphysique »), produit aussi une nouvelle considération du « problème systématique d'une "philosophie chrétienne" »[219]. La preuve en est, paradoxalement, que les deux grands historiens de la philosophie médiévale, Gilson et Steenberghen, répondront positivement à la recherche ratzingerienne, laquelle voulait toutefois proposer une solution à la question sur l'anti-aristotélisme de Bonaventure non pleinement en accord avec les thèses tant de l'un que de l'autre[220]. Ratzinger considère ce problème décisif pour la compréhension de la théologie de l'histoire bonaventurienne. Dans le quatrième et dernier chapitre de la thèse il se détache avec force de l'ancienne figure historiographique d'un contraste médiéval entre une tradition augustinienne et le successif thomisme aristotélicien[221]. Le Bonaventure de Ratzinger semble avoir refusé Aristote non pas tant en raison d'« une thèse métaphysique » ou d'« une

découle de la première, cf. *id.*, « Gilson historien… », *op. cit.*, p. 496 et ss. Sur la querelle Gilson-Steenberghen, voir aussi W. Haggerty, « On the possibility of Christian Philosophy. Gilson and Van Steenberghen », in *Saint Anselm Journal*, 14, 2 (2019), p. 17-35.

[218] E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale. Première serie*, Paris 1932, p. 5 et 13.

[219] Cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 375, 399 et n.1 et *id.*, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 633. Voir aussi l'essai *id.*, « Wesen und Weise der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura », in *GS* 2, p. 829: «Die Forderung nach einer christlichen Philosophie, die in unserem Jahrhundert erhoben wurde, hat nicht zu Unrecht auf Bonaventura als ihren Ahnherrn zurückverwiesen ». D'ailleurs, quelque chose de similaire se détermine avec le choix d'utiliser Bonaventure pour résoudre les controverses contemporaines entre protestants et catholiques autour des concepts de « "Offenbarung und Heilgeschichte" », cf. *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 57-58 : le jugement sur l'articulation philosophie/théologie chez le *doctor seraphicus* reste alors dirimant tant pour la légitimité de l'expression *philosophie chrétienne*, que pour la décision entre les dispositifs de l'*analogie entis* ou de l'*analogie fidei*.

[220] Cf. le chapitre 4 de la thèse publiée de Ratzinger, intitulé «Aristotelismus und Geschichtstheologie. Der philosophische Ort der Geschichtstheologie Bonaventuras», in *id.*, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 591-644, dont nous citons ce qui suit.

[221] Cette figure fut proposée par l'érudit cardinal Franziskus Ehrle dans l'article «Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts», in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 5 (1889), pp. 603-635.

théorie de la connaissance », mais sur la base d'une conception spécifique de la « temporalité du monde » qui relève de la Bible et semble irréductible à une saisie conceptuelle. Toutefois, la recherche historique de la seconde moitié du XX^{e} avait atteint de nouveaux résultats concernant les rapports entre franciscains, scolastiques et réception de l'aristotélisme. Notamment, la compréhension de la figure de Bonaventure devient « l'un des principaux points controversés de la recherche moderne ». Ratzinger présente d'abord les deux côtés du débat scientifique en langue française né après la publication du livre de Gilson sur la philosophie du *doctor seraphicus* en 1924[222], pour ensuite donner une propre « prise de position provisoire » qui ouvrira la voie à une originale et complexe identification de « trois couches » d'opposition bonaventuriennes à Aristote et notamment à certains courants aristotélisants.

Selon la thèse de Gilson, Bonaventure serait à considérer comme un « augustinien », non au sens où F. Ehrle avait conçu ce terme, c'est-à-dire en se référant aux franciscains qui ignoraient l'aristotélisme. A l'inverse, « la grande synthèse augustinienne » du Docteur séraphique configure un système explicitement créé « contre la menace pour l'esprit chrétien que représentait Aristote ». Donc, pour Gilson, il y a « dans le champ intellectuel du XIII^{e} siècle […] *deux* réponses », c'est-à-dire deux discussions scolastiques de taille à l'égard du Philosophe : celle de saint Thomas, « favorable à Aristote » dans les limites du possible, et celle de saint Bonaventure, « hostile » à ce dernier sur la base d'un platonisme augustinien. En revanche, l'école de Louvain et les études de Von Steenberghen réagissent à cette bipartition en rappelant la nécessité de privilégier l'ensemble « de l'évolution intellectuelle des XII^{e} et XIII^{e} siècles ». La reconstruction ratzingerienne de la position du philosophe belge autour de l'« aristotélisme éclectique » ou « augustinisant » de Bonaventure se concentre sur un point vivement partagé aussi par Gilson : il est impossible de « constater une ligne continue de pensée philosophique au Moyen Age » sans savoir qu'à cette époque « il n'y a d'abord que l'unique sagesse chrétienne de l'Écriture ou de la théologie (positive), dans laquelle une philosophie autonome ne se dégage que petit à petit ». Sur cette base, il n'existe pas un vrai conflit entre philosophies ou facultés avant le 1270, mais entre deux formes, franciscaine et dominicaine, d'« aristotélisme néo-platonicien ».

Steenberghen avait prouvé, en effet, que lors du XIII^{e} siècle, on pouvait parler d'un « mouvement d'études logiques » inspiré par Aristote et d'un « mouvement d'études théologiques » inspiré d'un mélange « d'éléments philosophiques variés, empruntés surtout à saint Augustin, à Aristote et au Pseudo-Denys ». La progressive diffusion de la nouvelle littérature

[222] Cf. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924.

aristotélicienne opère dans ce tissu préalable, en configurant une distinction conflictuelle de plus en plus nette entre « philosophie d'origine païenne » et « sagesse chrétienne élaborée par les Pères » ; mais tout cela sans rivaliser avec un soi-disant augustinisme philosophique, qui « est inexistant pendant la première moitié du XIII^{e} siècle ». Saint Bonaventure et saint Thomas constituent en dernière instance deux typologies d'aristotélisme : l'un, relatif à une combinaison de doctrines philosophico-théologiques considérées comme enseignement traditionnel de l'Église, l'autre, formant une synthèse plus « robuste et sans fissure » qui semblait se rapprocher au péripatétisme hérétique de la Faculté des Arts. C'est à partir alors de ce face-à-face que jaillit, aussi grâce à la polémique de Bonaventure contre l'aristotélisme radical, une réaction augustinienne ou néo-augustinienne au thomisme, laquelle, malgré la référence à l'Hipponate, était au fond imprégnée de sources arabes et juives (Avicebron et Avicenne en premier lieu).

Ratzinger essaye de trouver un point de rencontre entre les solutions de Gilson et Steenberghen, et ceci pour disloquer ces résultats sur un autre plan de la discussion. Tous les deux historiens francophones, nonobstant le jugement contraire autour de la présence ou non du matériel aristotélicien dans l'ensemble de la pensée bonaventurienne, souscrivent à un fait incontournable : avec le mot « augustinisme » se cache le problème de la « dualité de la philosophie et de la théologie », à savoir un débat qui pendant le XIII^{e} siècle ne relève pas exclusivement de la philosophie mais d'une interrogation sur l'unité de la sagesse chrétienne. Si, d'une part, Steenberghen n'arrive pas à combiner clairement cette « préoccupation fondamentale » avec sa reconstruction de l'anti-aristotélisme de Bonaventure – « trop pensée au sens de saint Thomas » -, de l'autre, la thèse gilsonienne rattache de manière simpliste l'exigence d'une « philosophie chrétienne » chez le *doctor seraphicus* à un tournant purement augustinien et dépourvu d'autres « influences intellectuelles ». Selon Ratzinger, l'élaboration et l'adoption d'une « intelligence » émergeant de la Révélation « signifie une décision qui ne se dégageait pas encore nécessairement du seul œuvre scolastique de Bonaventure », ni d'une ligne de continuité naturelle avec saint Augustin. L'heure de la théologie de l'histoire deviendra pourtant l'arrière-plan unique pour comprendre le sens de l'anti-aristotélisme ici en cause[223].

[223] Toutefois, la partie inédite de la thèse avait démontré que, déjà pendant la période scolastique, quelque chose de nouveau commençait à se produire : le concept « dynamique de l'être » et la « *reductio ad Deum* » par l'action historico-salvifique du Christ impose l'exigence épistémologique d'une « unité » supérieure qui se pose au-delà de la philosophie et de la théologie, cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 413-417.

Notre auteur justifie cette thèse en détectant trois genres différents d'opposition bonaventurienne au péripatétisme. Tout d'abord, un combat « purement métaphysique », déjà clairement esquissé dans les premiers textes du magistère[224], où Bonaventure se sépare d'Aristote au motif de la « négation stricte de la doctrine de l'éternité du monde ». Les pages dédiées par Ratzinger à expliciter l'éloignement de l'univers chrétien de la pensée païenne doivent être signalés pour leur originalité, notamment quand on le compare avec les classiques expositions de Cullmann et Löwith sur la « représentation circulaire » du temps dans la philosophie antique et celle « linéaire » dans la Bible. En réalité, Bonaventure, en développant une critique ponctuelle à la « régression à l'infini » découlant de la vision aristotélicienne et thomasienne du caractère accidentel des mouvements dans le domaine des « choses du mondes », parvient à une complète reconsidération de l'histoire comme ordonnée « en *egressus* (sortie) et *regressus* (retour) », avec le Christ qui se tient au centre. De cette perspective, le temps n'est pas une « mesure neutre de la durée » ou des « événements intramondains », mais avant tout « temps de la création », temps de la mesure de la puissance créatrice de Dieu.

Bien que cette opposition « objective » se fonde sur des positions foncièrement antithétiques, l'« estime » de Bonaventure et sa « reconnaissance de principe de la philosophie d'Aristote » restent des éléments tout aussi importants. Cela permet, selon Ratzinger, de légitimer une deuxième ligne de l'anti-aristotélisme à partir du 1267, c'est-à-dire « depuis le début de l'averroïsme latin ». Le noyau dur de la « négation stricte de la doctrine de l'éternité du monde » se canonise de plus en plus dans une forme systématique englobant aussi la querelle contre la « nécessité du destin », « l'unité de l'intellect en tous les hommes » et « la négation de l'exemplarité divine ». Toutefois, cette évolution ne concerne pas un jugement direct contre l'« Aristote *historique* », mais se dirige vers l'aristotélisme contemporain coupable de promouvoir « l'indépendance de la philosophie vis-à-vis de la foi ». Même les accents anti-thomistiques de Bonaventure vont dans la direction d'une mise en garde adressée aux dominicains et concernant leur confiance dans ces professeurs parisiens qui voulaient se détacher complètement de la théologie : cependant, ceci n'exclut pas « une reconnaissance de la philosophie et par là d'Aristote dans son ordre, c'est à dire […] dans la vérité venant de la révélation ». D'autre part, une ligne ultérieure ressort de l'affrontement de l'aristotélisme hérétique, qui avait déjà pris la teinture apocalyptique d'un conflit entre le « phénomène positif de saint François » et celui « négatif » de la « Bête qui monte de l'abime ». À travers la convergence de thèmes joachimites,

[224] Les références ratzingeriennes renvoient principalement au *Commentarius in primum librum sententiarum Petri Lombardi* (1250-1252).

franciscains et dionysiens, s'ajoute ainsi à l'anti-aristotélisme objective une puissante « dimension historique » où il n'en va pas uniquement de la philosophie, mais de l'activité rationnelle *en tant que telle* : chez Bonaventure, « la pensée spéculative (philosophique comme théologique) qui est *maintenant* encore légitime, sera dépassée à un plan supérieur à venir et deviendra superflue ».

Pour ce qui concerne les hypothèses de Gilson et de Steenberghen, et plus généralement la question de la relation entre christianisme et philosophie, Ratzinger formule les conclusions suivantes : l'unification entre philosophie et théologie chez Bonaventure comporte un facteur épistémologique (et non simplement un *factum* historique) qui se pose en dehors tant de l'une que de l'autre ; ou mieux, un complément « extra-philosophique » et « extra-théologique », lequel trouve sa raison ultime dans la prophétie anti-intellectualiste autour de « la fin de la théologie rationnelle ». Toutes les images que notre auteur recueille auprès des derniers sermons et conférences du *doctor seraphicus* – l'« échec des magiciens » d'Egypte comme signe de l'« insuffisance de *toute* la philosophie » ; la distinction arbre de vie/arbre de la connaissance du bien et du mal comme préfiguration eschatologique de la séparation entre sagesse chrétienne et autonomie de la philosophie professée à l'Université de Paris ; l'aristotélisme hérétique comme « bête de l'Apocalypse » et « raison prostituée » - montrent un crescendo d'argumentations : elles aboutissent à une vision finale unique, celle de l'« alliance entre la raison et la foi », qui ne représente rien de plus que la reprise de la règle de vie de saint François : une règle coordonnée aux « séraphines » et à leur « amour contemplatif », *simplex* et *idiota*. En vertu de la connaissance de cette étape eschatologique finale, et « encore à venir », le général de l'Ordre Bonaventure devient capable d'élaborer une décision correspondant à la « situation *actuelle* ». Le bilan définitif de tout l'intérêt pour la pensée bonaventurienne pourrait être saisi dans cette aptitude à découvrir les limites du « phénomène de la scolastique », ainsi que dans la tâche scientifique qui reste à accomplir dans ce temps, uniquement à partir d'une « disposition foncièrement antidialectique et anti-scolastique ». La radicalité de la « réalité franciscaine », tout comme de la nature de la théologie monastique en général, semblent constituer un véritable complément et contrepoint[225] à la tradition thomiste : contre la dérive d'une réalisation immanente de la pensée spéculative (il s'agit du thème de la *violenta rationis*, qui retournera souvent dans les réflexions ratzingeriennes sur la philosophie), elle réussit à accorder « pour le présent

[225] Voir Brague, « Préface…», *op. cit.*, p. 11 ; Ratzinger développera une image similaire, à savoir d'un Bonaventure comme l'« autre face de la scolastique » dans la contribution « Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scolastischen Axioms » (1962), in J. Ratzinger et H. Fries, *Einsicht und Glaube*…, *op. cit.*, p. 135-149.

une haute signification » à la raison humaine, et cela exactement sur la base de son insuffisance par rapport à l'étape historique finale de l'Église.

Chapitre II - Le moment de l'enseignement universitaire

Le moment académique de Ratzinger (Bonn, Münster, Tübingen et Ratisbonne), ainsi que l'expérience de Vatican II au milieu, constituent l'objet du présent chapitre. Notre but sera de faire émerger certains foyers thématiques en strict contact avec les différents contextes où Ratzinger poursuit son travail académique. La plupart de la production scientifique concerne des ouvrages qui découlent de l'enseignement ou sont sollicités de l'intérieur de l'expérience de Vatican II comme expert et *peritus*. Il s'agit surtout d'une phase de recherche théorique, où le style et l'argumentaire évoluent par rapport aux dissertations doctorales. Nous n'avons pas pu intégrer, pour raisons d'espace et de thématique, la production homilétique et celle de vulgarisation, qui démontrent toutefois une utilisation non banale des connaissances philosophico-théologiques apprises pendant le cursus universitaire[1].

Toutefois, le rapport entre la dimension scientifique et l'aspect du service envers la communauté, qui pourrait apparaitre exclu de notre analyse, subsiste et ressort même dans la textualité plus théorétique. La justification de l'équilibre entre ces deux volets, sujet déjà expressément thématisé lors d'un écrit de 1959 dédié à la « piété » ecclésiale chez saint Augustin[2], reste, à bien des égards, la constante majeure et, peut-être, plus adaptée à servir de fil conducteur pour un parcours qui débouchera sur une tache pastorale. Pour donner une justification concrète à cette hypothèse, faire référence aux souvenirs[3] du pape émérite à propos d'un écrit de la période de Bonn (*Gott des Glaubens und Gott der Philosophen*) est instructif. L'attention du jeune professeur de l'époque s'était focalisée tout de suite sur la difficulté de comprendre l'unité de l'élément grec et de la Bible, en cela inspiré par le passage des *Confessions* augustiniennes sur le Verbe qui « s'est fait Chair », formule johannique exprimant la possibilité de l'accès de la *multitudo* au Dieu ésotérique de la philosophie néoplatonicienne. Dans ce contexte, Ratzinger semble trouver chez Augustin un exemple afin de tenir ensemble deux urgences : celle, strictement moderne et apprise en particulier grâce à la fréquentation d'un « séminaire sur Pascal » tenu par Söhngen, concernant une expérience de Dieu comme rencontre vivante jaillie du

[1] Les trois volumes des *GS* 14 ressemblent la presque totalité des homélies ratzingeriennes (en ordres chronologique). Elles abordent, entre autres, la pensée d'Adorno (p. 442-443 et 465-471), de Francis Bacon et Kant (p. 534-540), de Kant singulièrement (p. 174-183, 1400-1405 et 1772-1777), de Nietzsche, Camus et Grotius (p. 1221-1225), d'Hegel (p. 291-297), d'Heidegger (p. 118-121), d'Hobbes et A. Smith (p. 504-509).

[2] Cf. Ratzinger, « Die Kirche in der Frömmigkeit… », *op. cit.*, p. 501 et ss. Sur le rapport entre le côté intellectuel et le côté religieux chez Ratzinger, cf. W. Huber, *Das Denken Joseph Ratzingers*, Tübingen 2017, p. 11-12.

[3] Cf. Benoît XVI, *Letzte Gespräche…*, *op. cit.*, p. 128-130, dont nous citons ce qui suit.

« cœur » de l'homme ; et celle d'une expérience du divin qui ne se réduit pas à un phénomène irrationnel. La justification de cette unité entre principes opposés, qui ont un premier « point de jonction » dans le procès de traduction grecque de l'Ancien Testament en Alexandrie, s'impose sur la base d'une considération anthropologique que Ratzinger implicitement place au centre de sa foi : la « raison » réussit à accéder au Dieu « qui parle » parce que le chrétien fidèle pose un thème existentiel (« Qu'est-ce qu'est véritablement ma foi ? Comment se situe-t-elle dans la totalité de mon existence ? ») et dès lors approche l'homme comme un « tout », une « totalité » jamais réductible à ce qui est entièrement étranger à la raison. La liaison entre ces deux moments de l'expérience de Dieu, personnel et rationnel, restera le noyau d'une réflexion théorique *et* pratique qui traversera (en s'évoluant) tant la période académique que celle de l'engagement magistériel.

§1. Bonn (1959-1963) : approches de théologie fondamentale

En rappelant les années pleines d'enthousiasme comme professeur ordinaire de théologie fondamentale à la *Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität de Bonn* (début des cours en avril 1959), Ratzinger nous indique - à côté de la mention du changement de paysage positif par rapport à Freising[4] et des amitiés importantes nées avec le corps enseignant - une direction majeure de ses premiers cours : à travers la fréquentation d'un milieu universitaire très engagé dans la philosophie et l'histoire des religions, il comprit la nécessité d'entamer une confrontation avec l'ensemble de ces orientations[5]. Son élève, le théologien H. Verweyen, qui participa aux premiers cours de Bonn, nous rapporte un témoignage sur le fait que pour le jeune professeur, cette tâche représenta une vraie « épreuve du feu » [*Feuerprobe*][6]. Dans l'autobiographie, sont signalés en effet des personnages qui s'intéressaient principalement au domaine historico-religieux : T. Klauser (« fondateur et éditeur du *Reallexikon für Antike und Christentum »)* et « le grand historien du concile de Trente » H. Jedin, pour le côté catholique ; mais aussi P. Hacker (luthérien, devenu catholique en 1962), célèbre indologue et successivement commentateur des œuvres de Luther, qui semble avoir joué un rôle de premier plan dans la réflexion

[4] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…, op. cit.*, p. 92-93; voir aussi Benoît XVI, « Grußwort von Benedikt XVI. Besuch im Dom Kölns », 18 août 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050818_cologne-cathedral.html> (consulté le 03/12/2021). Pour des repères documentaires sur cette période, cf. Schlögl, *Am Anfang eines großen Weges: Joseph Ratzinger in Bonn und Köln*, Regensburg 2014.

[5] Toutefois, il est possible de trouver une anticipation de ce problème dans la thèse sur Augustin, notamment en relation aux intuitions de Söhngen, cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 65-66, n. 14.

[6] Verweyen, *Die Entwiklung…*, *op. cit.*, p. 27.

ratzingerienne sur le « domaine de la science religieuse et de la théologie »[7]. C'est face à ce contexte académique que Ratzinger, après ses premiers cours, encore dans le sillage des *Vorlesungen* de Freising, différencie son enseignement en distinguant cette fois la *Religionsphilosophie* de la *Fundamentaltheologie*, la première censée de traiter de la *Religionsgeschichtliche Grundlegung* et du rapport entre *Religion und Offenbarung*, la deuxième abordant la Révélation chrétienne et la doctrine de l'Église[8].

D'autre part, la production ratzingerienne continue à s'investir sur un ensemble de sujets qui vont au-delà de son travail académique. S'il est vrai que, par exemple, les thématiques théologico-fondamentales et ecclésiologiques continuent à être privilégiées, quelques nouvelles problématiques s'ajoutent et commencent à prendre forme de l'intérieur de ces volets : nous faisons référence à des questions de type éthico-politique (1)[9], à l'eschatologie (2)[10] et à l'exégèse (3)[11]. La dimension de la « fraternité » chrétienne (1), par exemple, fera objet d'une analyse articulée où la réflexion théologique centrée sur *Mt* 23,8 (« Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi car vous n'avez qu'un Maître, et tous vous êtes des frères ») deviendra réflexion socio-politique sur un dispositif humain d'inclusion-exclusion qui s'universalise à travers l'« ethos » chrétien : pour les frères réunis par le Christ les barrières nationales et historiques n'existent plus et pourtant ils élèvent aussi une nouvelle « frontière » entre chrétiens et non-chrétiens. Il s'agit d'une délimitation tout à fait paradoxale, qui échappe tant au lien de sang du monde grec, qu'à son extension au sens rationaliste ou historiciste chez les « Lumières » ou le « marxisme »[12]. Ratzinger l'exprime à travers l'opposition dialectique entre « le petit nombre et la

[7] Ratzinger écrira aussi une préface au livre sur Luther d'Hacker, cf. Ratzinger, «Vorwort», in P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, p. 7-9. Sur le rapport entre Hacker et Ratzinger, cf. Schlögl, «"Sein Werk wird noch viele zu sagen haben". Biografische und theologische Anmerkungen zur Freundschaft von Paul Hacker und Joseph Ratzinger», in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 5 (2012), p. 49-61.

[8] Cette bipartition apparaît aussi dans l'objet des séminaires de Bonn : séminaires philosophico-religieuses (la démonstration de Dieu, les *Confessions* d'Augustin, les questions limites entre sciences naturelles et foi) et ecclésiologiques ou dogmatiques, cf. les schémas des *Vorlesungen* et *Seminare* effectués lors de cette période in V. Pfnür, *Das Werk Joseph Ratzinger, papst Benedikt XVI.. : bibliographisches hilfsmittel zur erschliessung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur papstwahl*, Augsburg 2009, p. 401.

[9] Cf. Ratzinger, « Die christliche Brüderlichkeit » (1960), in *GS* 8/1, p. 37-101. Dans la même période, il faut compter aussi deux essais d'argument théologico-politique, voir « Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche » (1961) et « Die Vision der Väter von der Einheit der Völker » (1963). Ils seront ressemblés en volume seulement plus tard, après la période de Tübingen et l'expérience des contestations universitaires, cf. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (1971), in *GS* 1, p. 555-607.

[10] Trois contributions seront dédiées à la question de la mort et de la résurrection, cf. *id.*, « Zur Theologie des Todes » (1959), in *GS* 10, p. 296-309 ; *id.*, « Auferstehung als Sendung » (1959), in *GS* 14, p. 633-636; *id.*, « Auferstehung und ewiges Leben » (1959), in *GS* 10, p. 310-322.

[11] Il s'agit d'une discussion critique avec la démythologisation de Bultmann, cf. id., « Zum Problem der Entmythologisierung des Neuen Testamentes » (1960), in *GS* 9/2, p. 734-751.

[12] Cf. les quatre points synthétiques et systématiques autour de la notion chrétienne de fraternité, *id.*, « Die christliche Brüderlichkeit », *op. cit.*, p. 67-101.

multitude », interprétée à la lumière de la doctrine de K. Barth sur l'élection[13]. La fraternité des chrétiens, délimitée visiblement dans l'appartenance à l'Église, s'isole en tant qu'élue toujours « pour les autres » et, ainsi faisant, constitue l'unique possibilité de réalisation d'un *ethos* universel (le « Royaume du Dieu ») dans le monde :

« A l'opposé de l'*Aufklärung* et de la Stoa, le christianisme affirme d'abord l'existence de deux zones différentes, et n'appelle "frères" tout court que les compagnons de foi. Mais inversement, au christianisme manque, à l'opposé des associations à mystères, toute volonté d'un ésotérisme recherché pour lui-même. Plutôt, la séparation des uns ne trouve son sens ultime que dans le service accompli en faveur des autres, lesquels au fond restent malgré tout l' "autre frère", dont le destin est remis aux mains du premier. »[14]

Ratzinger se confronte aussi avec la question de l'actualisation du message chrétien, en prenant au sérieux le discours bultmanien (3) de l'accès existentiel au *logos* de l'annonce de foi dans un monde désormais technologiquement désenchanté[15]. Si l'opération de la démythologisation veut aller au-delà d'une « forme de la représentation » pour rejoindre le contenu de salut de l'Écriture, il s'agit d'une tâche qui n'est pas étrangère à la théologie catholique, quitte à considérer ce contenu non comme une pure foi subjective, mais comme un renvoi à la « réalité » de Dieu[16]. Les thèmes de la « mort », de la « résurrection des corps » et de la « vie éternelle » (2), sont traités, pourtant, en comparaison avec des autres conceptions (l'idéalisme ancien, le matérialisme, les sciences naturelles, la psychologie), afin de comprendre si en effet ces notions chrétiennes peuvent se réduire à un « monologue autosuffisant de l'esprit » ou à la dimension du « dialogue fatal de Dieu avec l'homme »[17].

---

[13] Cf. *ibid.*, p. 89-101.

[14] *Ibid*., p. 93-94: « In Gegensatz der Aufklarung und zur Stoa bejaht das Christentum zunächst die Existenz zweier unterschiedener Zonen und nennt nur die Glaubensgenossen schlechthin "Bruder". Aber umgekehrt fehlt dem Christentum im Gegensatz zu den Mysterienbünden jeder Wille zu selbstzwecklicher Esoterik. Vielmehr findet die Ausgrenzung der Einen ihren letzten Sinn allein darin, den Dienst zu erfüllen für die Anderen, die zutiefst nun eben doch "der andere Bruder" sind, dessen Schicksal dem ersten Bruder aufgegeben ist ».

[15] Il faudrait rappeler, à propos de Bultmann, que la plupart des contributions ratzingeriennes de cette période sera collectée dans le livre *Dogma und Verkündigung* (1973), lequel consiste en une tentative de « kérygmatique concrète », bien qu'au sens – clairement non bultmanien - d'une réactivation du transfert du «dogme » à l'annonce de la vie actuelle, cf. *id.,* « Vorwort zu : Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973 », in *GS* 9/2, p. 849-850.

[16] Cf. *id.,* « Entmythologisierung…», *op. cit.,* p. 744-745: « In der Tat hat die katholische Theologie die Entmythologisierung der Schrift, d.h. die geistige Übersetzung ihrer Bildwelt in die jeweilige Verständniswelt der Glaubenden, schon immer geübt und übt sie in der Unterscheidung von Aussageform und –inhalt auch heute in hohem Maß. Es gibt eine echte Entmythologisierungsaufgabe, die einfach in der nicht bloß sprachlichen, sondern auch geistigen Übersetzung des heiligen Buches bestehen. Man muss Bultmann dankbar sein, dass er auf diese Aufgabe mit neuem Nachdruck hingewiesen und einen neuen Anlauf zu ihrer Bewältigung unternommen hat ».

[17] Cf. *id.,* « Auferstehung und ewiges Leben », *op. cit.,* p. 321-322.

En lien avec un souci d'actualisation, lors d'un discussion générale sur l'existence ou non d'une structure « supra-temporelle » [*überzeitliche*] de la théologie, Ratzinger se posera déjà face à une série de questions qui, d'un côté, prépare sa réponse au débat sur l'« aggiornamento » de l'Église ; de l'autre, anticipe le discours sur la rencontre des « cultures » et des « religions » des dernières années du cardinalat, où l'importance des « questions » posées par les traditions autres que celle occidentale n'affaiblit pas l'absoluité du christianisme, mais permet la réactivation d'une « tâche » visant à rejoindre une « vraie plénitude »[18]. Ici se développe l'interrogation sur la forme spécifique de communication que la foi et la théologie ont adoptée lors de leur contact avec le milieu culturel gréco-romain ; une forme dont Ratzinger avait appris à redécouvrir l'importance propre grâce à l'impasse entre protestantisme et christianisme sur la Révélation comme métaphysique ou histoire. La contribution la plus remarquable de cette période, l'*Antrittvorlesung* de Bonn « Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen » (1959), se consacre entièrement à un tel motif. Elle est continuellement reprise et citée par notre auteur (jusqu'à son *Discours de Ratisbonne*), en constituant le « fil conducteur » de sa pensée telle qu'elle se développera dans *Einführung in das Christentum* (1968) et, « surtout », dans la conférence à la Sorbonne (1999) intitulée « Vérité du christianisme ? »[19].

Ce texte, inaugurant la chaire de théologie fondamentale, se penchait en particulier sur « la relation entre religion et philosophie, entre croire et savoir, entre raison universelle et expérience religieuse »[20]. Il partait de l'état moderne d'une question qui semble commencer littéralement avec le mémorial de Pascal (« Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. Non des philosophes et des savants »)[21], mais qui trouve son horizon authentique dans le contact – tant extérieur qu'intérieur - entre le « concept philosophique de Dieu » et le monothéisme biblique. La présentation des « deux grandes réponses » radicales et opposées à ce sujet (celles de saint Thomas et d'E. Brunner[22]) conduit finalement à une « tentative de solution » personnelle : inspiré par le motif schelerien d'un *Konformitätsystem* entre métaphysique et religion, Ratzinger s'oriente vers une *Beziehnungeinheit* ayant sa forme classique dans la confrontation

[18] Cf. *id.*, « Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie » (1960), in *GS* 9/1, p. 234-250.

[19] Cf. *id.*, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 190.

[20] *Ibid.*, p. 193-194.

[21] Ratzinger citera toujours, à ce sujet, l'exposition que Guardini faisait de Pascal comme penseur d'une expérience chrétienne entre amour et connaissance, cf. Guardini, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935.

[22] Verweyen a considéré le choix ratzingerien de Brunner comme directement inspiré par l'influence que le personnalisme avait joué sur cet auteur, cf. Verweyen, *Die Entwicklung…*, *op. cit.*, p. 29. ; voir aussi Ratzinger, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 199 n. 16.

augustinienne entre christianisme, philosophie et religion païenne[23]. Tout d'abord, il s'agit de comprendre que le « concept de Dieu » construit par le rationalisme grec jaillit d'une confrontation critique avec le « monde spirituel et religieux » païen. En retournant sur la tripartition varronienne de la théologie (« *mythica-civilis-naturalis* »), Ratzinger l'érige en modèle de référence pour expliquer comment le « monothéisme philosophique » doit être situé dans un « ensemble précis » relevant du discours sur le divin et sur lequel opèrera aussi le monothéisme biblique. Ce dernier, surtout à travers le « besoin missionnaire » chrétien, met en communication l'« absolu en soi », pensé par la théologie naturelle, et la dimension cultuelle qui invoque « les reflets finis » de cet absolu. Ratzinger admit qu'on pourrait être « tenté ici aussi de parler » de l'opposition foi-philosophie au sens pascalien. Toutefois, la séparation actualisée de la spiritualité ancienne, qui appartient intrinsèquement à l'essence de tous les polythéismes, implique une substantielle reconnaissance de l'autonomie et de la légitimité des deux champs, celui de l'investigation autour de la « vérité sur l'être divin » et celui concernant la « légalité religieuse ». Paradoxalement, « Platon et Aristote », ainsi que le bouddhisme ou l'hindouisme, partagent une même structure qui permet de tenir ensemble, mais séparés, le concept métaphysique de l'« absolu » et celui de la dévotion à l'égard d'une pluralité de divinités personnelles. C'est à partir de cet horizon uniquement qu'on peut pénétrer l'« audace du monothéisme » biblique, lequel se constitue et demeure, pour ainsi dire, dans une zone de frontière entre la théorie et le monde: « l'essence du monothéisme […] consiste justement à se risquer à appeler l'absolu en tant qu'absolu, en tant que Dieu qui est en même temps l'absolu en soi *et* le Dieu de l'homme ». La nécessité de souligner le « trait d'union » entre philosophie et Bible fonde en dernière instance la « passerelle » posée par Augustin – et critiquée forcément par Brunner – entre l'ontologie néoplatonicienne et la connaissance révélée, tout comme la constatation de l'Hipponate que « le Dieu muet et non invocable des philosophes est devenu en Jésus Christ un Dieu qui parle et qui écoute ».

Si, de fait, il existe une « appropriation de la philosophie » [*Die Aneignung der Philosophie*] dans la pensée chrétienne, cela n'implique pas une annulation de leurs différences réciproques, ou encore une « transformation » de l'une dans l'autre : « la philosophie reste plutôt en tant que telle autre et indépendante, à laquelle la foi se réfère pour s'exprimer et se rendre compréhensible en elle-même comme auprès des autres ». Cela comporte toutefois une conséquence de taille pour l'élément partagé par les deux, c'est-à-dire pour le concept métaphysique

[23] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 20o-210, dont nous citons ce qui suit.

de l'absolu, qui se trouve maintenant, à l'heure de la Révélation, obligé de suivre une « purification » [*Läuterung*] non sollicitée durant la « coexistence négative avec le polythéisme ». Le thème de la *purgatio spiritualis*, déjà opérationnel dans la thèse sur Augustin, se systématise ici et produit ainsi une rencontre positive entre théologie catholique et théologie protestante. Il s'agit, pour Ratzinger, de la base pour un travail infini et inachevé direct à approfondir et réexaminer, sans pourtant l'accepter neutralement, le contenu ultime des déclarations philosophiques, désormais renvoyé à devoir faire face à une « connaissance » s'adressant vers une « personne », un « Tu », agissant dans l'histoire et en rapport direct avec l'humanité. À la suite de Richard de Saint-Victor, du « *quaerite faciem eius semper* », Ratzinger retrace en conclusion la structure d'un discours théologique qui n'est pas simplement réductible à une nouvelle application ou branche de la philosophie. Cette théologie, toujours à la recherche du visage de Dieu jusqu'à sa venue, organise une investigation originelle provoquée d'une expérience de l'« absolu » des philosophes inaccessible en tant que telle à la philosophie[24].

§2. L'expérience du Concile (1961-1965) et la question de l'Erneuerung

L'activité que Ratzinger exerça pendant Vatican II, en tant que « conseiller théologique » du Cardinal Joseph Frings[25] et puis *peritus* officiel, traverse sa carrière académique entre la période de Bonn et celle de Münster. Il ne s'agit pas seulement d'un moment isolé, mais d'un véritable noyau du parcours théorique et pastoral de notre auteur, devenu aussi l'occasion, selon certains commentateurs, de justifier l'hypothèse d'un changement d'orientation entre un Ratzinger avant et un Ratzinger après le Concile[26]. Évaluer la consistance de cette dernière affirmation signifie toutefois élargir l'analyse au moins à l'ensemble de la période universitaire considérée dans ce chapitre, à savoir au cours d'une réflexion qui est toujours plus délivrée dans la forme programmatique des volumes plutôt que de l'essai individuel, et qui surtout concernera les concepts clés de la prédication de l'annonce chrétienne, comme la structure du dogme et son histoire, voire encore sa signification eschatologique. Pour l'instant, nous nous limitons à

[24] Sur le risque que Ratzinger tombe ici dans un « vitiösen Zirkel », où l'idée d'une raison universelle se trouve à designer en même temps quelque chose d'autre de la foi et, pourtant, capable d'accueillir une intervention critique de la part de cette dernière, cf. Verweyen, *Die Entwicklung…*, *op. cit.*, p. 31-34. Pour l'importance du passage ratzingerien du plan dualistique et schelerien à celui issu du concept grecque de Dieu, cf. A. Ales Bello, « La questione di Dio fra fede, religione e filosofia », in S. Grygiel et S. Kampowskip, *Fede e ragione, libertà e tolleranza: riflessione a partire dal discorso di Benedetto 16. all'Università di Ratisbona*, Siena 2009, p. 145-158.

[25] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 100-136. Pour une vision générale sur le travail de Ratzinger au Vatican II, cf. P. Blanco Sarto, « Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965), in *Anuario de Historia de la Iglesia*

15 (2006), p. 43-66 et W. Jared Wicks, *Professor Ratzinger at Vatican II: A Chapter in the Life of Pope Benedict*, New Orleans 2007.

[26] Cf. G. Mannion, « Preface…», in Boeve et Mannion, *The Ratzinger Reader…*, *op. cit.*, p. XII-XVI.

souligner que l'interprétation ratzingerienne de l'urgence de reformation dans l'Église du XX^e^ siècle ne s'éloigne jamais, même si on considère les interprétations rétrospectives de Benoît XVI sur l'herméneutique du Concile[27], du donné augustinien et bonaventurien de départ : respectivement, la dimension de l'*ecclesia* comme portion visible de la *civitas Dei* à côté du monde et le devoir d'approfondir toujours les sources révélées pendant ce pèlerinage.

Dans ce contexte, le processus de « nouveauté dans la continuité »[28] semble appartenir à la dynamique intrinsèque d'une Église annonçant l'absoluité d'un événement du passé aux hommes du présent et constituer *ab origine* la modalité chrétienne de médiation de la Parole à travers les systèmes des rationalités historiquement croisées (le platonisme dans le cas d'Augustin, la philosophie aristotélicienne, en revanche, pour Bonaventure). Le jugement de Ratzinger, parfois exaspéré, par la façon dont s'est déroulé le débat sur le rôle du christianisme à l'âge contemporain, tant pendant qu'après l'événement romain, ne modifie pas le caractère intemporel de cette structure, mais bien au contraire le confirme : face à la grandeur et éternité de l'exigence de l'Evangile, susceptible d'être toujours étouffée par une approche trop sclérosée (on pense, par exemple, aux positions antimodernistes ou ultramodernes également condamnées par le jeune conseilleur théologique), tous les Conciles et toutes les modifications à venir concernant le gouvernement contingent de l'Église sont au service d'un procès spirituel commun de « progression dans le chemin de foi » ; un procès - comme le dit Ratzinger dans la préface de l'édition américaine de ses chroniques sur Vatican II - qui ne commence pas simplement à l'heure actuelle, mais « avec l'appel de Dieu à Abraham dans le but de laisser la terre de ses pères pour la terre promise »[29].

Nous subdivisons cette période dans (1) un moment préliminaire ou préconciliaire, constitué par une réflexion générale sur la théologie du Concile et une évaluation des schémas préparatoires qui seront après « discutés et soumis au vote »[30]; (2) l'engagement dans les quatre sessions romaines, comprenant, outre la contribution aux textes des constitutions et aux inter-

[27] Cf., en particulier, Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi », 22 décembre 2005, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html> (consulté le 05/12/2021).

[28] *Ibid*.

[29] Ratzinger, « Schritte einer spirituellen Bewegung. Vorwort zu "Theological Highlights of Vatican II" », in *GS* 7/1, p. 294, publié pour la première fois avec l'intitulé « Preface to "Theological highlights of Vatican 2", New York 1966, p. 1-2.

[30] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 101, où se trouve un jugement préliminaire autour des projets destinés à la « Commission centrale préparatoire » : même si un « refus radical » n'était pas justifiable, le jeune théologien manifestait toutefois le manque d'une référence au « renouveau biblique et patristique intervenu au cours des dernières décennies ».

ventions de Frings, l'organisation de conférences et sessions informatives, que Ratzinger donnera tant à Rome qu'à ses retours successifs en Allemagne; (3) un premier bilan sur la réception de Vatican II dans l'époque postconciliaire[31].

Avant le Concile (1) Ratzinger se penchera surtout sur la relation de l'imminente assemblée œcuménique avec le passé et le présent, avec Vatican I et la situation actuelle. Ses intérêts concernent la question suivante : comment comprendre concrètement la tâche toujours différente de manifester l'origine divine de la communauté de foi dans la « maison du temps présent »[32]. À la différence d'autres Conciles, celui convoqué par Jean XXIII semble thématiser, pour le fait même qu'il ne porte pas sur une controverse particulière autour de la doctrine mais sur l'appel général à renouveler « le témoignage de la vie chrétienne », le cœur du dispositif permettant à une « vérité éternellement valide » d'être reformulée, et comprise, dans les relatives situations spirituelles de l'existence. Lors de la conférence de Gênes, composée par Ratzinger pour Frings (1961) et qui fut appréciée du Pape en personne[33], on peut relever une ponctuelle analyse historico-politique et philosophique de certains éléments du XX^{e} siècle. Ceux-ci manifestent un nouveau tournant où il en va de l'« absoluité» de l'Occident et de sa foi dans le progrès technico-scientifique. Le jeune théologien engage une discussion de grande envergure abordant trois sujets principaux (l'expérience de l'unité des hommes, celle du savoir technique, les idéologies), dont chacun nécessite l'intervention critique et créative de l'Église et du Concile. Le christianisme devrait en effet s'activer comme une force pratique capable d'éclaircir les limites de la nouvelle « *Koinè* » universelle. Ils se manifestent au moment de réfléchir sur le fait qu'à côté de la « victoire » planétaire du modèle de la civilité européenne surgit une « renaissance des civilités nationales » (et des leurs religions) qui tend à souligner les erreurs et les « obscures possibilités » associées à l'histoire de l'homme occidental. Ce jugement produit une vague de relativisme qui relève certes d'une signification positive, au moins dans la mesure où elle rappelle la précarité des institutions mondaines, mais conduit aussi vers une négation complète de n'importe quel absolu, y compris celui témoigné par la foi. La connexion entre le relativisme (thème qui retournera avec insistance entre le cardinalat et la papauté[34]) et la libération de « ce qui est vraiment absolu dans les étroitesses du pseudo-absolu », devient ainsi un

[31] L'ensemble de ce matériel est désormais disponible dans les deux volumes des *GS* 7/1-2.

[32] Ratzinger, « Das Konzil und die moderne Gedankenwelt » (1961), in *GS* 7/1, p. 73.

[33] Pour la question de la paternité de ce *Vortrag* cf. *id.*, *Salz der Erde*, *op. cit.*, p. 272-274. Ultérieurs renseignements sur la conférence in N. Trippen, *Josef Kardinal Frings (1877-1978). Vol. 2 : Sein Wirken fur die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre*, Paderborn, 2005, p. 239-241.

[34] Comme il est connu, la « dictature du relativisme » fait son entrée formelle dans le vocabulaire ratzingerien lors de l'homélie (*Missa pro Eligendo Romano Pontefice*) au Collège des cardinales (2005), qui précède le conclave où sera élu Benoît XVI. Sur le rapport entre relativisme et libéralisme, Ratzinger parlera avec insistance à

devoir essentiel et concret du Concile à venir : ce dernier doit s'engager à maintenir ensemble la prétention à la vérité, détachée de la valeur des sociétés particulières, et l'« admirable loi de la multiplicité », représentée par les revendications des « nouveaux peuples extra-européens s'éveillant à l'auto-conscience ».

Il est impossible dans ce contexte de relever et commenter toutes les interventions spécifiques au cours des quatre sessions conciliaires (2). Notons seulement qu'elles se distinguent selon deux groupes fondamentaux : a) les travaux concernant l'évaluation des schémas officiels, y compris l'élaboration de textes alternatifs à ces derniers et la rédaction des interventions officielles du Cardinal Frings; b) les chroniques, en forme de conférences, composées pendant les intersessions, mais aussi les contributions pour le public allemand autour de la situation romaine. Il est toutefois plus instructif, afin de délimiter un cadre thématique se reliant aux intérêts propres de notre thèse, d'utiliser le discours papal du 22 décembre 2005. À cette occasion, Benoît XVI nommera « trois cercles de questions » nécessitant d'être repensés à l'époque conciliaire : la relation entre la foi et les rationalités scientifiques ; le concept de neutralité de l'Etat moderne à l'égard de citoyens croyants ; la notion de « tolérance religieuse » et la signification du dialogue avec les autres confessions[35]. Pour chacun de ces trois points existent des documents déterminés (les deux constitutions dogmatiques *Dei Verbum* et *Gaudium et spes* d'une part, les déclarations *Dignitatis humanae* et *Nostra Aetate*, de l'autre). Ratzinger a participé au débat complexe concernant ces textes, parfois en influant sur leur rédaction définitive, mais surtout il en a souligné l'exemplarité afin de pénétrer le processus de « nouveauté dans la continuité »[36] que le Concile essayait de mettre en pratique jusqu'à son début. La constitution dogmatique *Dei Verbum*[37] et celle, pastorale, *Gaudium et spes*[38] ont été le résultat d'un profond travail qui délimite en effet le début et la fin de l'événement conciliaire. Autour du schéma sur le *De fontibus revelations*, en particulier, éclata une discussion que Ratzinger a qualifiée de véritable querelle entre deux attitudes intellectuelles de fond, lesquelles n'étaient pas encore

partir de la chute du mur de Berlin, cf., entre autres, Ratzinger, « Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft » (1992), in *GS* 3/2, p. 843-860.

[35] Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», 22 décembre 2005, *op. cit.*

[36] *Ibid.*

[37] Sur l'engagement de Ratzinger dans les travaux préparatoires de cette constitution, cf. Boeve, « "La vrai réception du Vatican II n'a pas encore commencé". Joseph Ratzinger, Révélation et autorité du Vatican II », in *Ephemeride Theologicae Lovanienses*, 85/4, (2009), p. 305-339 et Quy, « Joseph Ratzinger's Contribution to the Preparatory Debate of the Dogmatic Constitution "Dei Verbum" », in *Gregorianum*, 94, no. 1 (2013), p. 35–54.

[38] Sur l'attitude ratzingerienne envers la constitution pastorale, pendant et peu après les travaux conciliaires, cf. Komonchak, « Le valutazioni sulla *Gaudium et spes* : Chenu, Dossetti, Ratzinger », in J. Doré et A. Melloni, *Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna 2000, p. 115-153.

arrivées à s'affronter pendant la délibération initiale sur la liturgie[39]. En effet, si cette dernière avait représenté une « grande percée positive » dans le droit fil de l'intention papale de ne pas orienter les travaux vers un esprit d'opposition et de fermeture à l'égard des besoins de l'homme contemporain[40], la manière « antimoderniste », qui marquait le texte préparatoire autour du sujet du rapport entre la Révélation et ses deux prétendues « sources » (Écriture et Tradition), apparaissait « glacial » et « choquant »[41]. La question qui risquait l'effacement visait la dialectique entre foi et histoire, à savoir la compréhension de l'« historicité » de l'Écriture dans la tension entre l'interprétation issue du Magistère et celle issue de la raison[42]. Dans cette perspective, l'engagement actif à tous les moments qui conduiront à l'approbation de la *Dei Verbum* semble avoir signé profondément le parcours de notre auteur. Cette constitution sera plus tard considérée à l'instar d'un « compromis » ou d'une « synthèse » de grande valeur entre « fidélité à la Tradition de l'Église » et « accord à la science critique »[43]. La récurrente contribution sur l'herméneutique biblique, ainsi que l'attention plus générale vers les fondements de la foi chrétienne, peuvent être sans aucun doute identifiés comme des tentatives de continuer à éclaircir, dans le présent, le statut originel et originaire de la Révélation débattu lors de sessions conciliaires.

La discussion sur la place de l'« Église dans le monde contemporain », qui entre dans le vif pendant la troisième session conciliaire (1964), peut être considérée comme une façon différente d'approfondir la même dynamique vue à l'œuvre dans le sujet Révélation-Écriture-Tradition. Le soi-disant Schéma XIII (originairement Schéma XVII) se relie au différend qui avait conduit en 1962 à une suppression des premières ébauches de la Commission préparatoire du cardinal Ottaviani et au conséquent « changement de perspective » théologique poursuivi par le Concile[44]. La proposition d'un nouveau grand Schéma sur l'« orientation chrétienne dans le

[39] Sur le contraste entre ces deux moments cf. Ratzinger, « Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konsils» (1963), in GS 7/1, p. 313-317 et *id.*, « Theologhische Fragen aud dem II. Vatikanischen Konzil » (1963), in *GS* 7/1, p. 335-337.

[40] Pour le jugement sur le schéma autour de la liturgie, cf. id., « Die erste Sitzungsperiode… », *op. cit.*, p. 303-311 et id., « Theologische Fragen… », *op. cit.*, p. 330-335 ; à propos de l'allocution *Gaudet Mater Ecclesia* (11 octobre 1962), qui ouvre solennellement le Concile, Ratzinger rappelle qu'elle « se refusait à tout jugement négatif » et s'engageait «au contraire à appliquer le remède de la miséricorde », cf. id., « Die erste Sitzungsperiode… », *op. cit.*, p. 298-299.

[41] *Id.*, « Bemerkungen zum Schema "De fontibus revelationis"» (1962), in *GS* 7/1, p. 157-174 et « Die erste Sitzungsperiode… », *op. cit.*, p. 311.

[42] Cf. sur cela aussi *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 128-130.

[43] Cf. *id.*, « Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution "Die Verbum"» (1967), in *GS* 7/2, p. 729. Pour une évaluation de l'expérience conciliaire sur les positions exégétiques de Ratzinger, cf. R. Voderholzer, « Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers », in *MThZ*, 56 (2005), p. 400-414 et Verweyen, *Die Entwicklung…*, *op. cit.*, p. 84-98.

[44] Voir la reconstruction de ces vicissitudes in Ratzinger, « Die letzte Sitzungsperiode des Konzils » (1966), in *GS* 7/1, p. 539-541.

monde d'aujourd'hui », prenant une forme rédactionnelle concrète depuis l'automne 1964, représentait donc une étape ultérieure pour mettre en pratique le projet de Jean XXIII de faire pénétrer un peu d'« air frais » [*frische Luft*] dans les fenêtres d'une Église qui, on l'a déjà rappelé, n'avait encore réussi après Pio X à définir une attitude positive aux problèmes légitimes de l'homme d'aujourd'hui. Le cas emblématique des découvertes de la méthode historico-critique autour de l'étroite relation entre Parole biblique et transmission apostolique et ecclésiale, implique pour Ratzinger dès le début une occasion pour redécouvrir cette caractéristique essentielle du message chrétien, qui permet à ce dernier de se maintenir en équilibre entre le fait historique et sa réalisation présente, sans pourtant tomber dans les deux excès opposés de l'archéologie ou de l'abstraction théologique[45]. Sous cet angle, la tendance du jeune expert de Vatican II envers le célèbre Schéma XIII, tant dans les ébauches des discours pour le cardinal Frings que dans les remarques personnelles, consistera tout d'abord à considérer l'impulsion des « nouvelles questions de notre temps » comme un problème intérieur à la structure même de l'Église et surtout de la vie chrétienne, étant donné que la relation avec le monde représente une « polarité de leur existence », ou mieux cette « structure des caractéristiques terrestres de l'existence » qui se pose toujours en tension/coordination réciproque avec une autre polarité, celle du « centrage sur l'éternel »[46].

Comme déjà évoqué, Ratzinger n'a pas seulement participé à Vatican II, mais il est aussi auteur d'une réflexion jamais épuisée sur ses résultats et sa réception (3). Pour E. Iborra[47] il ne s'agit pas ici d'un sujet scientifique parmi d'autres, mais d'un jalon crucial pour comprendre l'évolution même du travail théologique et pastoral-institutionnel. Ratzinger en effet, au-delà de la chronique des événements romains, s'engagera dès la conclusion du Concile dans la tâche d'en expliciter les aspects généraux et spécifiques à travers commentaires, conférences et cours universitaires. Et si cet engagement s'encadre dans la ligne, suivie après aussi du préfet et du pape, d'« une réception fructueuse des orientations théologiques centrales des constitutions dogmatiques »[48], il est d'ailleurs clair que ce service envers l'Église comprendra dès le début une prise de position critique par rapport à une certaine manière d'interpréter l'ouverture de

[45] Pour l'utilisation de l'image de l'« air frais » pour caractériser les deux débats (foi-histoire et foi-monde), cf. *id.*, « Zur Konzilsdiskussion über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung » (1964), in *GS* 7/1, p. 474 et *id.*, « Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode » (1965), in *GS* 7/1, p. 439.

[46] Id., « Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum so gennanten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1965), in *GS* 7/1, p. 494-496.

[47] Cf. E. Iborra, « Introduction », in J. Ratzinger, *Mon Concile Vatican II*. *Enjeux et perspectives*, Paris 2012, p. 48-51.

[48] *Ibid.*

Vatican II au monde moderne en époque postconciliaire. Lors des années 1965-1966, la discussion se fait plus directe et systématique en vue de dépasser les deux radicales et opposées clés de lecture du Concile, traditionaliste et modernisante, maintenant rapprochées aux deux dégradations du visage du peuple élu, à savoir le « légalisme des pharisiens et le libéralisme des sadducéens »[49]. L'urgence que Ratzinger place au début et à la fin de la première publication de l'ensemble des reportages conciliaires, les *Theological Highlights of Vatican II* (1966), se réduit à détacher l'attention du lecteur de l'approfondissement des textes seuls ou des jeux de pouvoir internes, afin de pénétrer le « profil spirituel du Concile » comme non en conflit avec le passé, ouvert aux « applications pratiques » futures et direct à rendre présent l'espérance des « simples de cœur », en détournant l'« aujourd'hui éphémère » vers l'« aujourd'hui du Seigneur ». L'effort primaire de cette réflexion se focalise sur la restitution de la paradoxale combinaison chrétienne entre originaire et nouveau dont découle le sens de la même théologie conciliaire. Celle-ci opère, au fond, comme instrument pour revivifier et repenser la Parole divine en accédant à la « totalité des sources » et surtout à l'humain d'aujourd'hui, ou mieux pour ouvrir la confrontation essentielle entre la foi et la « chose même », la réalité du monde au-delà des seules décisions officielles des derniers cent ans[50]. Autour de cette question tournent trois cruciales conférences allemandes que Ratzinger donnera en moins d'un an : « Was heißt Erneuerung der Kirche? » (18 juin 1965), « Weltoffene Kirche? » (23 juin 1966), « Der Katholizismus nach dem Konzil » (14 juillet 1966)[51]. Elles s'interrogent sur la nature chrétienne de la « rénovation » et de l'« ouverture au monde », explicitées par la manière dont le Concile lui-même, et ses interprètes, ont décliné concrètement ces notions. Dans ces textes, Ratzinger considère l'attention conciliaire aux sources, aux autres chrétiens et à l'humanité entière comme la remise au centre du scandale de la mission, c'est-à-dire d'une « interrogation » qui s'adresse à la « *passio humana* », à l'« expérience fondamentale de l'homme réel » et non à la conservation d'une théologie systématique d'école ou « des encycliques »[52]. Avec l'utilisation du passage de la première épitre de Pierre (1 *P*, 3,15), qui deviendra un lieu herméneutique privilégié pour notre auteur à propos de la relation théologie-philosophie, on comprend que l'évaluation positive de l'*aggiornamento* découle exclusivement du fait que l'esprit des décisions conciliaires est resté fidèle à la structure du *logos* chrétien : un *logos* comme « unique parole » de foi, qui

[49] Ratzinger, « Die letzte Sitzungsperiode des Konzils », *op. cit.*, p. 574-575.

[50] *Id.*, « Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1966), in *GS* 7/2, p. 986.

[51] Ensemble à « Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche » (1962), ces textes constituent le cœur des essais sur l'*Erneuerung* de l'Église que Ratzinger choisit de publier dans son premier recueil significatif, voir *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (1969).

[52] Cf. *id.*, « Weltoffene Kirche? », *op. cit.*, p. 986-989.

« se révèle et se réalise toujours à nouveau comme réponse (*apologia*) »[53] aux questions ouvertes de l'homme pendant son existence historique. Une *réponse*, en outre, qui exclut à la fois l'attitude conservatrice de combattre un « scandale secondaire » et les édulcorations progressistes du « scandale primordial » [54].

§3. Münster (1963-1966) : entre dogme et histoire

Il y a plusieurs raisons qui conduisent le jeune professeur Ratzinger à arrêter son engagement auprès de l'Université de Bonn, en plus au milieu des travaux conciliaires. A partir du semestre d'été 1963 il enseignera de fait dogmatique et histoire des dogmes à la *Westfälische Friedrich-Wilhelms Universität Münster*, restant ici jusqu'à son transfert à Tübingen pendant l'été 1966. Cette chaire s'était libérée à la suite de la nomination du « grand dogmaticien »[55] et ami personnel de Ratzinger, H. Volk, au titre d'évêque de Mayence. Parmi les raisons qui ont amené Ratzinger à Münster, il faut considérer que la décision « difficile » d'abandonner Bonn repose sur la maturation d'un jugement autour du véritable domaine scientifique auquel consacrer la recherche théologique : Ratzinger le reconnait, aussi grâce au conseil de ses amis, dans la « dogmatique », un champ « beaucoup plus vaste » que celui de la théologie fondamentale et où ses connaissances scripturaires et patristiques auraient pu trouver une meilleure application[56]. Certes, cela ne signifiait pas que l'intérêt pour les problèmes fondamentaux de la théologie, de sa rationalité et de son rapport avec la philosophie et les autres religions, était complètement mis à l'écart[57]. P. Hofmann a rappelé, à ce propos, que Ratzinger reste, même quand il aborde des thèmes dogmatiques, attaché à sa « *Venia legendi* » fondamentale, surtout au sens d'une discipline qui avait dépassé « l'espace stricte » de la propédeutique et de l'apologétique et donc se présentait muni de sa propre originalité épistémologique[58]. De fait, comme son antécesseur à Münster, Ratzinger développe une méthode pour poser les questions théologiques qui ne s'éloigne pas de la « tâche ultime de la pensée philosophique » : Volk s'était en effet

[53] *Ibid.*, p. 987.

[54] Pour l'attitude du conservatisme théologique comme substitution de la réalité du scandale chrétien avec des scandales « fabriqués de toutes pièces », voir *id.*, « Der Katholizismus nach dem Konzil » (1966), in *GS* 7/2, p. 1021-1022.

[55] Id., *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 132. Sur la période de Münster voir le matériel rassemblé par M. Schlögl, *Joseph Ratzinger in Münster, 1963-1966*, Münster 2012.

[56] *Ibid.*

[57] Il faut rappeler que l'un des ouvrages majeurs de sa maturité, la *Theologische Prinzipienlehre* (1982), portera comme sous-titre *Bausteine zur Fundamentaltheologie*.

[58] Cf. Hofmann, « Joseph Ratzingers Beiträge zur Fondamentaltheologie », in *GS* 9/1, p. 23-4.

engagé dans une recherche portant sur « Dieu et homme » afin de ne pas « s'arrêter aux constatations historiques supposées ou réelles […] mais en s'en tenant inflexiblement à la recherche des principes fondamentaux »[59].

La même leçon qui inaugure la chaire de Münster, « Offenbarung und Überlieferung - Versuch einer Analyse des Traditionsbegriffs » (1963), retourne sur un thème central de théologie fondamentale - à savoir le statut de la Parole révélée et son actualisation parmi les croyants - et le considère comme un arrière-plan essentiel pour comprendre la légitimité du concept catholique de *traditio*, de l'explicitation dogmatique ou ecclésiale de l'Écriture. Résultat de la réélaboration, à la suite d'une discussion avec les collègues de Bönn, Jedin et Schlier, d'une conférence tenue au Möhler-Instituts de Paderborn le 28 mars 1963, cette *Antrittsvorlesung* dévoile l'existence d'un fil rouge qui relie l'entrée ratzingerienne en dogmatique tant aux travaux sur Bonaventure (notamment le matériel non publié à l'époque), qu'aux intérêts de la première période d'enseignement[60]. On y retrouve, d'un côté, une approche toujours plus ouverte au « salutaire avertissement » des protestants autour de la tâche de sauvegarder la « pureté de la Parole » contre la dégradation que le message de foi pouvait subir pendant les successives formulations magistérielles[61]. De l'autre, la leçon démontre l'effort de faire émerger l'authentique synthèse chrétienne entre l'unicité et l'indisponibilité de l'événement historique sur la base d'un processus d'interprétation de l'Écriture ayant son centre dans l'autorité de l'Église, voire dans le corps où se poursuit la présence du Christ en ce temps.

A bien des égards, la question fondamentale sur l'articulation entre le Dieu de la foi - le Dieu qui poursuit en tant que personne une action salvifique envers l'homme -, et le Dieu des philosophes - le Dieu qui se rend accessible à la connaissance humaine en intervenant ontologiquement dans la réalité mondaine - se décline comme question de la justification d'une compréhension historico-dogmatique de la Révélation : il s'agit, dans les intentions d'un Ratzinger qui se place positivement à l'intérieur de la réflexion catholique contemporaine sur la *Geschichtlichkeit der Vermittlung*[62], d'une sorte de *reformatio* qui est en première instance le « rétablissement » perpétuel d'une Parole contenant en-soi la double référence à la conservation du fait

[59] Cf. Ratzinger, « Was ist Theologie?» (1978), in *GS* 9/1, p. 286-287.

[60] Cf. *id.*, « Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs » (1965), in *GS* 9/1, p. 391-431 et les remarques éditoriales in *GS* 9/2, p. 1148-1149. Les *GS* rassemblent sous ce titre deux contributions ratzingeriennes (l'*Antrittsvorlesung* de Münster et le *Referat* au Möhler-Institut), qui seront publiées dans un volume contenant aussi un texte de K. Rahner (« Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung »), cf. K. Rahner et J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, München 1965.

[61] *Ibid.*, p. 395-396.

[62] Cf. les appréciations de Ratzinger à propos du deuxième volume de *Mysterium Salutis*, tout comme des travaux de W. Kasper in *id.*, « Das Problem der Dogmengeschichte…», *op. cit.*, p. 576 et n. 24.

christique et à sa nouvelle appropriation dans le présent[63]. Les résultats de cette réflexion sont visibles dans la conférence intitulée « Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie Arbeitsgem » (1965), et dans d'autres contributions qui se penchent sur le même thème pendant la période de Tübingen[64]. À cette occasion, Ratzinger partait, encore un fois, d'une impasse entre catholiques et protestants : il s'agit de la « compréhension historique du fait chrétien » qui, respectivement, pour les uns conduit à la notion d'une « tradition » comme transmission inaltérée d'un « *plus* » catholique à côté de l'Écriture (une théologie de l'« identité » qui exclut l'histoire) ; pour les autres, thématise l'importance de l'enquête historique (et cela jusqu'à Bultmann), mais sur la base d'une évaluation négative du devenir historique considéré un éloignement décadent d'un « concept sans histoire de la chrétienté »[65]. La solution proposée par Ratzinger consiste à défendre la nécessité d'une foi qui pour rester identique doit être « pensée » et « exprimée » toujours de manière différente (en accord avec les suggestions de G. Ebeling). Cette nécessité est cohérente avec l'idée d'une ambivalence de l'« histoire des dogmes » : elle peut signifier une progression qui assimile les « réalités historiques », tout comme une menace d' « aliénation ». À côté de l'idée de Rahner autour de l'« explicitation graduelle d'une expérience globale originaire », il faut aussi ajouter que la fixation de cette expérience pourrait souffrir d'une « schématisation » tendant à la vider :

« Pour cette raison, l'histoire des dogmes comprend toujours un double mouvement : un mouvement de développement et, ensemble et en même temps, un mouvement de réduction ; à côté de l'enrichissement et de l'élargissement doit exister toujours le mouvement de simplification vers la simplicité du réel, laquelle est et reste le vrai point de départ de chaque enrichissement et développement. Formulé plus à l'intérieur de la foi, ce principe signifie qu'avec chaque affirmation devient nécessairement plus évident la profonde indicibilité de ce qu'il faut exprimer, qu'ainsi tout efforce d'incarnation est compensé par la crucifixion et donc renvoie, pour les croyant, à la résurrection comme début et fin du tout. »[66]

[63] Cf. *id.*, « Ein Versuch zur Frage… », *op. cit.*, p. 412.
[64] Cf. *id.*, « Die Bedeutung der Väter… », *op. cit.* et *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit… », *op. cit.*
[65] Cf. Ratzinger, « Das Problem der Dogmengeschichte… », *op. cit.*, p. 562.
[66] *Ibid.*, p. 573: «Deshalb wird die Dogmengeschichte immer eine doppelte Bewegung umfassen müssen: Sie braucht einerseits die Bewegung der Reduktion; neben der Bereicherung und Ausweitung muss immer wieder die Bewegung der Vereinfachung stehen auf die Einfachheit des Wirklichen hin, die der wahre Ausgangspunkt aller Bereicherung und Entfaltung ist und bleibt. Mehr im Innern des Glaubens formulierend könnte man sagen, dass mit jeder Aussage notwendig auch das Maß der letzten Unaussagbarkeit des zu Sagenden deutlicher wird, dass sich so alle Bemühung um Inkarnation aufhebt in die Kreuzigung hinein und damit für den Gläubigen auf die Auferstehung als Anfang und Ende des Ganzen verweist ».

L'urgence de la thématique historique, à la suite du phénomène de la *reduction in historiam* que Ratzinger observe en tant que caractéristique répandue dans tous les sciences humaines[67], est témoignée même en relation à d'autres domaines. C'est le cas de l'histoire des religions, sujet théologico-fondamental, qui retourne et s'insère à l'intérieur d'une sorte d'obsession ratzingerienne pour l'articulation du problème de l'absoluité *et* de l'historicité du christianisme. Il est intéressant de noter, par exemple, que l'essai « Der christliche Glaube und die Weltreligionen » (1964), où notre auteur présente une réflexion sur l'opposition entre monothéisme et mysticisme, sera republié sans modifications (sauf pour le titre) quelques années après les attaques terroristes de septembre 2001 dans son livre classique sur la question du dialogue entre les cultures, c'est-à-dire *Glaube – Wahrheit – Toleranz* (2003)[68]. La présence d'une continuité (ou d'une identité lors des transformations historiques) entre les thématiques nées à l'intérieur d'un contexte purement théologique et controversiste, d'un côté, et les défis globaux concernant la valeur de la culture occidentale *tout court*, de l'autre, mérite d'être signalée. Il semble, en effet, que chez Ratzinger la dynamique des crises internes à la théologie se reflète aussi sur l'objet qu'on tend à considérer étranger au discours théologique. Dans l'essai sur la foi et les religions du monde, tout comme lors des autres interventions postérieures dédiées à l'*Absolutheitsanspruch*, à l'absoluité du christianisme et son rapport avec les religions non-chrétiennes[69], Ratzinger s'occupe apparemment de sujets pour ainsi dire *ad intra*. C'est seulement en 2003 qu'il résume le cœur et le développement idéal de ces acquisitions en commentant l'ancien texte de 1964[70]. Ces pages s'efforçaient de prouver la nécessité d'une perspective historico-phénoménologique visant à détecter les différences fondamentales entre les religions. Grâce à cette procédure, on arrivait à comprendre que l'essence du christianisme est *sui generis* : elle met en crise l'idée d'un mélange mystique entre Dieu et homme tout en proposant une « unité de l'amour » qui sauve l'identité de ces deux termes et le mystère de leur distinction. Il en résulte, soulignait-t-il, la possibilité « pratique » de faire entrer, dans les religions, une considération sur le bien et le mal, sur les formes honorant et celles détruisant la transcendance, considération qui ne réduit plus le débat interreligieux à la description d'un défi entre exclusivistes et inclusivités chrétiennes, mais l'oriente vers un dialogue commun autour des interrogations ultimes – ce qui rendra les traditions religieuses intéressantes aussi pour la

[67] *Ibid.*, p. 553-554.

[68] Cf. *id.*, « Einheit und Vielfalt der Religionen. Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte » (1964/2003), in *GS* 3/1, p. 307-333.

[69] Cf. *id.*, « Kein Heil außerhalb der Kirche? » (1965), in *GS* 8/2, p. 1051-1077 et *id.*, « Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges » (1966), in *GS* 8/2, p. 1035-1050.

[70] Cf. *id.*, « Zwischenspiel », in *GS* 3/1, p. 334-341.

philosophie. Si avec la foi biblique s'ouvre en effet une sorte d'exclusivisme s'écartant du religieux, cela semble s'avérer seulement sur la base du fait que cette foi se donne comme modèle d'une « purification » essentielle orientée vers le champ même des religions ; à savoir une purification qui interdit toute possible « canonisation » de la tradition religieuse et alimente la tâche d'approfondir, sans jamais l'accomplir théoriquement, la présence de l'Autre dans notre conscience[71]. C'est surtout sur la base de ces dernières remarques que ressort la valeur de ces textes pour la ligne de notre recherche. Ils fournissent, de l'intérieur de la question de l'histoire et de la théologie des religions, qui fera l'objet d'interventions ultérieures[72], une première démarcation d'une série de notions clés qui orienteront, notamment pendant les dernières années du cardinalat, le débat entre foi, raison et monde de la culture au sens large du terme (la *vérité*, la *conscience*, la *culture du relativisme*, la *violence et les pathologies des religions*).

§4. Tübingen (1966-1969) : christianisme et révolution

Le passage de Münster à la célèbre Faculté de théologique catholique de Tübingen est considéré par Ratzinger, ainsi que par ses commentateurs, comme un moment dramatique[73]. Il est significatif, à ce propos, de souligner le recoupement entre ses appréciations critiques sur les attitudes de la théologie postconciliaire[74], et l'atmosphère culturelle (le « "signe des temps" »[75]) qu'il aurait trouvé à l'arrivé dans la ville au sud de Münster. En 1966, Ratzinger donne à Bamberg une conférence brulante où il invitait, entre autre, à une méditation sur la signification du renouveau conciliaire autour de la relation entre l'« Église et le monde »[76]. Lors des sessions sur l'évaluation du Schéma III, notre auteur avait en effet déjà promu une réflexion sur l'impossibilité de délimiter un concept de « monde » univoque et disponible à un processus d'adaptation ou accommodation théologique. Il y a un « cosmos » (1) comme « point de départ pour une « recherche scientifique et positive sur le monde ». L'*ethos* chrétien contribue, dans ce cas, à déterminer une conception sur la base de la notion d'un Dieu qui crée et met à disposition de l'homme sa création. Cela étant, nous nous confrontons aussi avec un « monde » (2)

[71] Au cours de ces pages, Ratzinger combine explicitement la réflexion de Buber et Levinas (avec l'aide aussi de la catégorie gardinienne de l'« opposition polaire ») pour illustrer l'impossibilité de réduire la foi chrétienne à un système dialectique et totalisant à la Hegel, cf. *ibid.*, p. 336-337.

[72] On peut considérer en première instance, à côté de la supervision du texte de la CTI sur *Le Christianisme et les religions* (1997), la rédaction de la déclaration *Dominuns Iesus* (2000), où Ratzinger articule et réaffirme, même si dans la forme d'un document magistériel, le noyau des argumentations sur l'absoluité et l'universalité salvifique du christianisme développées pendant les années soixante.

[73] Pour un aperçu de cette période, cf. surtout Verweyen, *Die Entwiklung…*, *op. cit.*, p. 43-61.

[74] Cf. Ratzinger, « Der Katholizismus…», *op. cit.*, p. 1003-1006.

[75] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 138.

[76] Cf. *id.*, « Der Katholizismus…», *op. cit.*, p. 1015-1022.

qui est déjà toujours face à l'homme et façonné par lui : l'Écriture fournit l'exemple de Caïn comme symbole de toutes les œuvres civilisatrices, lesquelles restent en elles-mêmes « ni bonnes ni mauvaises » et comportent la possibilité d'une auto-divinisation dangereuse de l'agir humain. En troisième lieu (3), le monde est la relation entre l'homme et la « configuration de ses formes d'existence terrestres ». Selon l'attitude qu'on assume face cette interrelation homme-monde, on peut évaluer si la vie chrétienne retrouve son dernier fondement dans l'existence mondaine ou dans l'« éternel ». Enfin, le « monde » constitue, selon le Nouveau Testament et l'Evangile de Jean en particulier, l'ensemble des attitudes « contraires à la foi » : il est l'opposé de l'Église et, réciproquement, celle-ci représente la figure où se reflète l'événement eschatologique et la relativisation de toutes les *potestates*[77].

Avec ces réflexions, Ratzinger essaie de rendre compte du fait que la problématique de la sécularisation, qui commençait à devenir un thème puissant à l'intérieur du catholicisme (il citait directement A. Auer et J.B. Metz) et de l'événement de l'*Erneureung* conciliaire, nécessite un encadrement théologique sérieux et non simpliste. L'inversion de la doctrine classique de la privatisation du religieux et la réévaluation des catégories théologiques comme facteurs indispensables pour comprendre la mondanisation du monde (à la lumière des réflexions différentes de C. Schmitt et F. Gogarten)[78], ouvrent à des positions radicales en théologie : en particulier, une absolutisation de l'« incarnation » comme noyau fondamental du Nouveau Testament, tout comme une résurgence de la centralité de la *theologia crucis*, elle seule capable de souligner les ambiguïtés de la dimension terrestre et son irréductible mondanité. À Bamberg, Ratzinger se posait la question de savoir comment l'Église pouvait regagner sa force d'intervention pratique sans tomber dans le faux optimisme pour le monde et dans le renoncement au scandale de la mort et résurrection du Christ. Une question dont l'urgence découlait du fait que l'exaltation de l'« incarnation » et celle de l'« eschatologie » constituaient deux polarités intrinsèques à la modernité, impossibles à intégrer dans une schématisation tout à fait superficielle entre traditionalistes et progressistes[79].

Ratzinger accepte la « deuxième chaire de dogmatique », surtout grâce à la mobilisation de H. Küng pour sa nomination[80]. Il faut rappeler que tous les deux, à l'époque, collaboraient à

[77] Cf. *id.*, « Der Christ und die Welt…», *op. cit.*, p. 487-500.

[78] Cf., à ce propos, le livre classique de H. Lübbe, *Säkularisierung : Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965. Pour une histoire de l'ambivalence des théories de la sécularisation, cf. J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.

[79] Cf. Ratzinger, « Weltoffene Kirche? », *op. cit.*, p. 996-1000 et *id.*, « Der Katholizismus…», *op. cit.*, p. 1020-1022.

[80] *Id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 137.

la revue *Concilium* et que Ratzinger se trouvait « plus proche » de lui que de Metz. En outre, dès que la théologie de ce dernier commence à prendre une « tournure politique », l'opposition se concrétisera davantage[81]. Il est fortement probable que Ratzinger fasait allusion à la conférence « Kirche und Welt im Lichte einer "politischen Theologie" » (1967), où Metz affirmait que la « théologie politique » était extrêmement utile pour corriger la tendance actuelle à la « privatisation » et formuler le « message eschatologique à la lumière des conditions demandées par notre société actuelle »[82]. Cette conception d'une théologie qui se découvre comme critique de la société et pense l'espérance au sens de salut publique et mondain ne pouvait pas rester étrangère aux préoccupations ratzingeriennes. L'*ecclesia,* en tant que portion visible de l'invisibilité de la *communio sanctorum,* et l'histoire, comme lieu de réactualisation de la Parole originaire, possèdent dans l'argumentaire de notre auteur une valence pratico-politique qui a déterminé un glissement entre la modernité et le monde ancien et médiévale. Le livre crucial de cette période, *Einführung in das Christentum* (1968), qui reproduit les *Vorlesungen* (destinées « aux auditeurs de toutes les facultés »[83]) sur le symbole apostolique tenues à Tübingen, se dirige vers une prise de conscience de cette donnée. Si, à l'heure actuelle, la théologie se place du côté du « *factum* », et encore plus du « *faciendum* », il ne faut pas y voir une absurdité :

« La foi chrétienne a vraiment à voir avec le "*Fatktum*", elle se situe d'une manière spécifique au niveau de l'histoire, et ce n'est pas un hasard si c'est précisément dans l'espace de la foi chrétienne que l'historicisme et l'histoire se sont surtout développés. Et il ne fait aucun doute que la foi a aussi quelque chose à voir avec la transformation du monde, avec l'organisation du monde, avec la contestation de l'inertie des institutions humaines et de ceux qui en tirent profit. Une fois encore, on peut difficilement y voir un pur hasard si la conception du monde, comme objet de transformation par le travail, a germé à l'intérieur de la tradition judéo-chrétienne, et si Marx, inspiré par cette tradition bien qu'en opposition avec elle, a pu penser à formuler une telle conception. Il est donc indéniable que, dans les deux cas, quelque chose de l'opinion réelle de la foi chrétienne, qui était auparavant trop occulté, se révèle. La foi chrétienne est liée de manière décisive aux principales forces motrices des temps modernes. »[84]

---

[81] *Ibid.*, p. 138.

[82] Cf. J.-B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968, p. 103 et ss.

[83] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 151.

[84] Cf. *id.*, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 78-79: « Christlicher Glaube hat wirklich mit dem "Faktum" zu tun, er wohnt in einer spezifischen Weise auf der Ebene der Geschichte, und es ist kein Zufall, dass gerade im Raum christlichen Glaubens Historismus und Historie überhaupt gewachsen sind. Und zweifellos hat Glaube auch etwas mit Weltveränderung, mit Weltgestaltung, mit dem Einspruch gegen die Trägheit der menschlichen Institutionen und derer, die daraus ihren Nutzen ziehen, zu tun. Wiederum ist es schwerlich ein Zufall, dass das Verständnis der Welt als Machbarkeit im Raum der christlich-jüdischen Überlieferung gewachsen und gerade bei Marx aus ihren Inspirationen heraus, wenn auch in Antithese dazu, gedacht und formuliert worden ist. Insofern ist nicht zu bestreiten, dass beide Male etwas von der wirklichen Meinung des christlichen Glaubens zum Vorschein kommt, das früher allzusehr verdeckt geblieben war. Christlicher Glaube hat auf entscheidende Weise mit den wesentlichen Antriebskräften der Neuzeit zu tun ».

C'est dans le but de souligner comment encadrer et protéger ces aspects partagés entre la modernité et le christianisme que Ratzinger choisit d'intervenir académiquement, et après de présenter publiquement ses réflexions (le livre fut un succès éditorial international). Mais si notre auteur privilégie un style rhétorique tendant à utiliser des catégories conceptuelles contemporaines (la présence d'un langage qui s'inspire d'Heidegger, de Camus, du personnalisme et de la pensée dialogique est par exemple très forte)[85], il essaie aussi d'en véhiculer une distanciation critique. Son but reste celui de maintenir paradoxalement en équilibre la nouveauté du christianisme (la « rencontre avec l'homme Jésus » et avec son amour) et la structure de la « recherche de la vérité » qui concerne chaque type d'« idéalisme » (platonicien, hégelien, mathématicien)[86]. L'opération de « penser-après » [*Nach-denken*] la parole qui n'arrive pas de moi, mais plutôt d'une interrogation extérieure (« Crois-tu ? »), constitue pour Ratzinger le secret du mouvement de la pensée rationnelle elle-même. Sans cette intervention d'un « fondement » qui se trouve au-delà de la possibilité d'une saisie conceptuelle (même si dans la forme d'un Dieu qui pense ses pensées), le processus du « *Verstehen* » ne s'appuie que sur une autonomisation de la conscience subjective ou objective[87]. C'est une telle condition de solipsisme cognitif que Ratzinger impute à la pensée grecque, tout en lui reconnaissant la capacité de se détacher de la dépendance du monde visible. Toutefois, il y a aussi une autre forme de solipsisme : celui moderne de la coïncidence entre le *logos* et la dimension « opérationnelle » de l'activité humaine. C'est pour éviter cette sorte de radicalisation inversée par rapport à celle de l'esprit contemplatif grec, que Ratzinger propose une stratégie de soustraction de la « *Positivität* » chrétienne de toutes historicisations possibles ou traductions politiques ; ainsi que d'une rationalisation qui tend à effacer le « mystère » au profit de l'autoréflexion.

Le théologien bavarois avait ressenti cette tâche comme un devoir non seulement théorique mais aussi pratique. Les souvenirs de l'Université de Tübingen à l'aube des contestations de 1968 sont très éloquents[88], et démontrent aussi les raisons qui lui ont imposé de quitter la Faculté et de continuer sa réflexion sur les catégories chrétiennes ailleurs (en particulier l'« eschatologie » et les rapports entre « Église et politique »). Il s'agit d'un milieu où se déployait une transition de l'« existentialisme » de Bultmann et Heidegger au schéma marxiste du principe espérance de E. Bloch. Ratzinger accuse une « politisation » de la théologie dans le

[85] Sur l'utilisation du langage heidegerien chez Ratzinger cf. les remarques de Quy, « Athens and Jerusalem: christian philosophy according to Ratzinger », in *The Heythrop Journal*, LVI (2015), p. 948–957.

[86] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 84-89 et p. 148-156.

[87] Cf. *ibid.*, p. 97-105.

[88] Sur l'idée d'une relation intime entre la contestation de 68' et les facultés de théologie, cf. Ratzinger, « Theologie und Kirchenpolitik » (1980), in *GS* 9/1, p. 343-346 ; cf. aussi les observations de Twomey, *The conscience of our age*…, *op. cit.*, p. 12.

sens du « messianisme marxiste » : « elle reposait justement sur l'espérance biblique, qu'elle dénatura en maintenant la ferveur religieuse, mais en excluant Dieu, qu'elle remplaça par l'action politique de l'homme »[89]. Ce qui nous intéresse dans cette évaluation est la position de faiblesse de l'existentialisme à l'intérieur de la théologie moderne. Dans *Einführung in das Christentum*, s'ouvre à ce sujet un chapitre exégétique qui tente de montrer comment la position de Bultmann, qui constitue une réaction à l'optimisme rationaliste et romantique de von Harnack, ne réussit pas à faire valoir le pur kérygme contre le Jésus historique et est dépassé par une « théologie de la mort de Dieu », par l'image d'un Jésus comme représentant d'un Dieu qu'on ne « réussit plus à trouver ». Comme déjà vu pour les réflexions postconciliaires avec l'impasse entre l'incarnation et l'eschatologie, un même blocage s'avère entre « *Historie* » et « *Geschichte* », entre « Jésus » et « Christ », ouvrant la porte à un mouvement oscillatoire irrésoluble et incapable d'intervenir sur la polarisation radicale de ses éléments originairement corrélés[90]. Questions politiques, exégétiques et théologico-fondamentales (le « fondement » logique du Credo) se résorbent dans la méditation ratzingerienne, en laissant toujours plus au phénomène de la « foi » chrétienne un rôle de responsabilité et purification face à l'effondrement positiviste ou marxiste des domaines scientifiques (notamment, les « sciences naturelles » et la « philosophie »)[91].

§5. Ratisbonne (1969-1977) : pluralisme, démocratie et eschatologie

Ratzinger délaisse le contexte conflictuel de Tübingen pour poursuivre tranquillement la recherche à l'Université de Ratisbonne, la dernière étape académique avant la nomination au titre d'Archevêque. Il continuera à s'occuper de théologie dogmatique, en développant des *Vorlesungen* autour de plusieurs domaines (christologie, doctrine des sacrements, sotériologie et surtout eschatologie), mais aussi des séminaires dédiés à la théologie politique, aux thèmes débattus lors de la *Commission théologique intentionnelle* (instituée en 1969 et dont Ratzinger faisait partie), aux colloques entre-facultés[92]. En outre, c'est seulement à partir de cette époque que la réflexion ratzingerienne commence à trouver une structure propre, tant dans les petites contributions que dans l'organisation de ses livres : les années de Ratisbonne, note-il, « furent une période féconde pour mes travaux théologiques » et produisirent « le sentiment d'avoir une vision théologique personnelle de plus en plus claire »[93]. Cette impression ne peut pas être isolée

[89] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 139 et 150.
[90] Cf. *id.*, *Einfhürung…*, *op. cit.*, p. 182-196.
[91] Cf. *id.*, « Glauben und Philosophie » (1969), in *GS* 3/1, p. 238-251.
[92] Cf. la liste des *Vorlesungen* et des séminaires in Pfnür, *Das Werk Joseph Ratzinger…*, *op. cit.*, p. 404.
[93] Cf. Ratzinger, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 174-176.

du fait que Ratzinger participera aussi aux initiatives de la réception de Vatican II mises en place par von Balthasar et débouchant sur la fondation de la revue *Communio* (1972)[94]. Ici, il trouvera une plateforme éditoriale où élaborer sa réponse à la « lumière crépusculaire »[95], sous laquelle le concile continuait à être regardé tant du côté progressiste que conservateur. La participation de Ratzinger, comme lui-même le rappelle, visait surtout à regagner la conception de la « réforme » comme réalité qui ne se réduit pas à des concepts sociologiques, mais se rattache directement à la notion de *koinonia-communio* : d'une communauté orientée vers un rapport personnel avec un « troisième » élément (Dieu et son médiateur), unique fondement unitaire qui nous rend capable d'une critique sérieuse à la hiérarchie[96].

La question du pluralisme de la théologie rentre parmi les préoccupations postconciliaires les plus aigües. Il s'agissait d'un thème certes né de l'intérieur de Vatican II et de l'augmentation de la visibilité – surtout dans les médias – des opinions des théologiens seuls et du correspondant affaiblissement de l'autorité ecclésiale vue comme instance extrascientifique. Mais Ratzinger, lors de l'introduction du texte de la CTI dédié à ce problème spécifique (1972)[97], élargit la question aux thèmes qu'il avait déjà abordé avant, comme ceux de l'unité technique du monde et de la relativisation de l'absoluité du christianisme[98]. Il est intéressant de noter que, maintenant, avec l'uniformité technico-scientifique s'accentue un processus renversé, où le retour « aux cultures locales » corresponde à l'incapacité de la réalisation technique d'une « unité par les hommes ». Ratzinger saisit le point central du bouleversement dans le fait que l'exclusion scientifique des « jugements de valeur » et des « vérités problématiques » a eu comme effet la fragmentation de ces domaines, qui concernent classiquement la philosophie et la théologie. Si la première substitue la « vérité » avec ce qui est produit par l'« activité humaine », pareillement, la deuxième s'associe à une méthode positiviste ou tend à se traduire en pure *praxis* : dans une perspective similaire, il faudrait interpréter « l'entière structure des disciplines théologiques comme faisant partie d'un effort pour l'avenir de l'homme sur la base des souvenirs conservés dans l'histoire de la foi »[99].

Ceci nous indique que la question du pluralisme se fait naturellement question politique dans l'argumentaire de Ratzinger. Au sein de la préparation du Synode épiscopale allemand,

[94] Cf. *id.*, « Communio – ein Programm » (1992), in *GS* 7/2, p. 1106-1119.
[95] Cf. Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», 22 décembre 2005, *op. cit.*
[96] Cf. Ratzinger, « Communio…», *op. cit.*, p. 1117.
[97] Cf. *id.*, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission » (1973), in *GS* 9/1, p. 159-164.
[98] Cf. *id.*, « Das Problem der Absolutheit…», *op. cit.*, p. 1035-1036.
[99] Cf. *id.*, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus…», *op. cit.*, p. 161.

qui était consacré au thème *Demokratisierung der Kirche,* le théologien dogmatique participera à un colloque sur le même sujet avec le professeur de sciences politiques H. Maier. Ratzinger se confronte à la tentative de certains théologiens de vouloir poursuivre la « chance » d'une « adaptation » à la forme de gouvernement qui avait eu le plus grand succès dans la défense de la liberté et de l'égalité humaines[100]. Toutefois, vu de cette perspective, le discours sur la démocratie se transformait en discours portant sur une « doctrine du salut » et non sur une « forme particulière de gouvernement ». Ratzinger réaffirmait avec force la différence profonde entre Etat et Église car si pour le premier le sujet de la souveraineté est le « peuple lui-même et le peuple dans son ensemble », pour la deuxième il n'y avait pas en soi aucune « autorité », étant uniquement l'appel adressé à l'homme de la part de quelque chose qu'il ne possède pas « à son titre ». L'opposition ratzingerienne à une transformation de l'Église en « démocratie de parties » ne signifiait pas pourtant une fermeture absolue à l'enjeu ici contenu. Notre auteur ressent la problématique philosophico-théologique de l'appel à une conception démocratique qui semble ne plus respecter la liberté de la « foi commune » et s'auto-dogmatise contre ses propres principes de neutralité :

« Que derrière le slogan ambigu, plusieurs fois mal compris, de "démocratisation" se cache un problème et une tâche réels, […] devrait être évident. Chaque heure de l'histoire comporte des possibilités et dangers pour l'Église. Même à l'heure actuelle, il serait insensé et acritique de penser que l'Église puisse seulement accomplir au fond son vrai mandat constitutionnel. Et il n'est pas moins insensé et acritique de penser que le temps présent n'a rien à dire à l'Église et qu'elle puisse tranquillement s'enfermer dans ce qu'elle est devenue : l'âge de le démocratie est aussi et surtout un appel auquel elle doit faire face de manière à la fois critique et ouverte. »[101]

Ces lignes étaient proférées pendant les années où commençait à se concrétiser tant l'évaluation de la démocratie comme nouvelle doctrine salvifique, que son interprétation comme vraie promesse eschatologique. Il suffirait de rappeler qu'en 1968, à Medellin, se tenait la rencontre de l'épiscopat latino-américain, dont aboutira le projet d'une « théologie de la libération ». Cette dernière sera thématisée amplement par notre auteur seulement plus avant, lors de

[100] Cf. *id.*, « Demokratisierung der Kirche?» (1970), in *GS* 12, p. 159-186, dont nous citons ce qui suit. Ce *Vortrag*, ensemble à celui de Maier, seront publié dans le volume J. Ratzinger et H. Maier, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970.

[101] Cf. *ibid.*, p. 186: « Dass hinter dem vieldeutigen und vielfach missverstandenen Schlagwort von der "Demokratisierung" sich ein wirkliches Problem und eine wirkliche Aufgabe verbirgt, […] sollte […] deutlich geworden sein. Jede Stunde bringt Chancen und Gefahren fur die Kirche, auch die heutige. Es ist toricht und unkritisch zu meinen, erst heute konne eigentlich di Kirche ihren wahren Verfassungsauftrag richtig erfullen; es ist nicht weniger toricht und unkritisch, zu meinen, das Haute habe der Kirche nichts zu sagen, und sie konne sich ruhig ins Gewordene verschliessen: Auch und gerade das Zeitalter der Demokratie ist ein Anruf an sie, dem sie sich kritisch und offen zugleich zu stellen hat ».

son engagement en tant que Préfet ; et pourtant les catégories en jeu (l'amour, l'espérance et le Royaume de Dieu) feront objet d'analyse, en binôme avec une tout autre série de notions qui apparemment n'ont pas de lien avec la « pratique purement sociale » (la mort, la résurrection, la vie éternelle)[102]. Le texte qui recueille un effort de systématisation en ce sens est le livre *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977), qui constitue le résultat de *Vorlesungen* universitaires tenues à Ratisbonne. Cet ouvrage, que Ratzinger considère « le plus travaillé et approfondi »[103] de sa production, se place aussi à la conclusion de son itinéraire académique. Même si l'argument en soi n'était pas nouveau[104], Ratzinger fait de l'eschatologie un filtre interprétatif de la réalité théologique de l'époque. En effet, rappelait-il dans l'introduction, ce qui constituait la « "doctrine des choses ultimes" » était devenu le centre des intérêts scientifiques et pratiques. Le dessin classique de l'histoire à zig-zag, du libéralisme à l'existentialisme et enfin au néo-marxisme, retourne dans ces pages et trace une sorte de prélude méthodologique afin de mieux considérer les différentes perspectives exégétiques autour de l'annonce du Royaume de Dieu comme « une réalité en même temps présente et future »[105]. Ratzinger posait deux objections à ceux qui, dans le sillage de Moltmann et Metz, avaient rempli le vide laissé par l'« eschatologie formelle du choix » de Bultmann. Le changement du monde selon une « stratégie de l'espérance » posait, à son avis, la question de quelle espérance était réellement en jeu dans le christianisme. Le Royaume de Dieu, n'étant pas une « entité politique », ne fournit pas des critères politiques pour aboutir à une « critique politique » :

> « L'édification du Royaume de Dieu n'est pas un processus politique et si on l'entend de cette manière, le risque est de fausser à la fois la politique et la théologie. De faux messianismes surgissent alors que, selon leur nature et à partir de l'exigence intérieure du messianisme – ici erronément compris –, ils se transforment en totalitarismes. »[106]

Les deux objections étaient alors les suivantes : (1) cette transformation affaiblit l'espérance chrétienne et la réduit à un ersatz « idéologique », tout en lui donnant un « aspect réaliste » ; (2) la politique elle-même se trouve délégitimée car « on abuse du mystère du Royaume

[102] Cf. *id.*, « Jenseits des Todes » (1972), in *GS* 10, p. 372-373.

[103] Cf. *id.*, *Aus meinem Leben…*, *op. cit.*, p. 175-176 et *id.*, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977), in *GS* 10, p. 31-35.

[104] Ratzinger était intervenu à maintes reprises sur de thèmes liés à l'eschatologie. Outre les *Vorlesungen* de Freising et Tübingen, tout comme les premiers essais considérés dans le paragraphe 1, voir, en particulier pour un aperçu historico-théologique de la question, *id.*, « Heilsgeschichte, Metaphysik…», *op. cit.*, p. 73-84.

[105] Cf. *id.*, *Eschatologie…*, *op. cit.*, p. 38-50 et p. 72-73.

[106] *Ibid.*, p. 85: « Die Herbeiführung des Reiches Gottes ist kein politischer Prozess, und wo sie dennoch als solcher gefasst wird, wird beides verfälscht: die Politik und die Theologie. Dann entstehen falsche Messianismen, die ihrem Wesen nach und vom inneren Anspruch des Messianischen her, der hier auf die falsche Eben tritt, zu Totalitarismen werden ».

de Dieu pour justifier l'irrationalité politique, en le transformant ainsi en pseudo-mystère ». La solution personnelle et provisoire que Ratzinger donnait à ces interprétations théologico-politiques de l'eschatologie impliquait un retour à l'image du « Fils ». La tragique diastase entre « déjà » et « pas encore » est comblée (sans être éliminée) par l'union de « mort et vie », de « destruction » et « être » que la croix rassemble. Si la réponse à la question sur le Royaume de Dieu est le Fils, il va sans dire que le message de Jésus doit s'opposer décidemment à une « eschatologie des situations » : « il ne faut pas procéder à des situations, mais plutôt à la personne ». Cela signifie alors qu'il n'y a ni « eschatologie "privée" » ni une eschatologie qui arrive simplement de l'« extérieur ». Dans le « dessein de Dieu », l'homme ne construit pas le Royaume de Dieu, mais il est « sujet » à cause de son rapport filial avec le « Tu de Dieu ». En ce sens, l'action de s'émanciper pour le Royaume et l'élimination de l'esclavage, ne peuvent pas être produites, mais constituent le « don » d'amour du Christ crucifié, qui est aussi le « don » de l'« espérance »[107].

Cependant, cette période ne décrit pas seulement un moment académique. Il suffit de faire une brève allusion au recueil *Dogma und Verkündigung* (1973), qui rassemble des anciennes contributions sur des sujets différents (la création, la relation nature/grâce, la christologie, Vatican II, méditations et prêches) vues de la perspective d'une « théorie de la prédication »[108]. On a parlé, justement, d'un matériel lié plutôt à la « tâche pastorale » qui deviendra de plus en plus centrale à partir du 1977[109]. Toutefois, l'approfondissement de ce volet n'apparait ni tardif ni totalement étranger à la problématique théologique en tant que telle. De fait, on rencontre très tôt chez Ratzinger une thématisation de la « crise de la prédication », entendue comme crise moderne de la foi face aux sciences naturelles et historiques[110]. D'ailleurs, les motivations consignées dans la préface du livre de 1973 prônent pour une réévaluation de l'« intérêt objectif » par rapport à l'opération qui autorise le passage du contenu dogmatique à la vie quotidienne. Cette objectivité est théologiquement pertinente et exige un encadrement à l'intérieure d'une plus haute structure : celle de la « tension objective qui existe entre Dogme, Écriture, Église et Aujourd'hui », qui ne peut pas être effacée au profit d'un détachement complet entre langage de l'annonce et dogmatique. En se référant expressément à l'analyse critique qu'E. Peterson avait porté sur les résultats de la théologie libérale dans l'essai *Was ist Theologie ?* (1926), Ratzinger déclare l'importance théorétique de la question des « modèles de

[107] Cf. *ibid.*, p. 90-91.
[108] *Id.*, « Vorwort zu : Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung…», *op. cit.*, p. 849-850.
[109] Cf. Iborra, « Introduction », in Ratzinger, *Dogme et annonce*, Paris 2012, p. 9-11.
[110] Cf. Ratzinger, « Gedanken zur Krise der Verkündigung » (1957), in *GS* 9/2, p. 854-868.

transmission de la réflexion à la prédication ». Dans cette perspective, le moment de la communication participe à l'élaboration scientifique de la foi : « la pensée trouve sa confirmation seulement dans la dicibilité », c'est-à-dire seulement par le biais d'une « kérygmatique concrète », expression que l'auteur mobilise précisément pour nommer l'ensemble non systématique des réflexions qui occuperont les pages de *Dogme et annonce*.

Chapitre III - Le moment magistériel

Dans ce chapitre, dédié à la période magistérielle, nous nous concentrons sur la réflexion intellectuelle qu'il est possible tirer des années pleines de préoccupations pastorales et de responsabilités institutionnelles[1]. Le thème le plus débattu à ce propos est celui de la concurrence ou non entre les deux rôles : Ratzinger comme leader de l'Église et Ratzinger comme théologien. On est encore loin d'une discussion qui démontre avec impartialité la textualité qui semble dépasser les limites entre une discussion personnelle et un jugement proféré avec autorité sur des problèmes de politique ecclésiale. Certains commentateurs retiennent que la situation s'est aggravée au moment de la publication du *Jésus de Nazareth*, étant donné que ce travail scientifique témoigne de la continuation d'un ancien rôle et de la résistance de Benoît XVI à s'engager dans la complexité des devoirs pontificaux (d'où aussi les démissions)[2].

Nous retournerons sur ces problèmes pendant le chapitre, afin de les disloquer sur un plan plus spéculatif et cohérent avec la reconstruction d'une *Denkform*. Il faudrait proposer, de manière introductive, l'évaluation que Ratzinger a portée sur son destin beaucoup d'années avant que ce dernier ne se réalise. Dans la préface de la première partie de sa thèse sur Bonaventure (celle non présentée à la Faculté de Munich)[3], il essayait de justifier le sens d'une distinction entre la période scolastique et la période franciscaine chez le *doctor seraphicus*. Si ce dernier entre dans l'ordre parce qu'orienté à suivre son maître Alexandre d'Hales, et donc en raison de l'amour pour un « *système* intellectuel », l'atmosphère « prophético-eschatologique » du franciscanisme se produit graduellement et s'affirme avec force dès la nomination au « Ministre de l'Ordre ». C'est à partir de ces changements que Ratzinger se penche sur un problème d'« histoire des formes », au fond déjà appliqué pour Augustin[4] : dans les deux cas, l'évolution intellectuelle ne se déploie pas de l'« interne vers l'externe, de la pensée vers la forme », mais, sous la pression de « circonstances extérieures », de la « forme vers la pensée ». Dit autrement, face à la contrainte d'une nouvelle tâche il s'avère nécessaire d'élaborer des nouvelles formes d'expressions (l'homilétique pastorale ou la *collatio* à la place du traité scientifique). Mais à partir

[1] Peu de contributions ont tenté de faire un bilan historico-théologique, non purement biographique, de la période magistérielle (tant comme archevêque, cardinal et préfet, que comme pape, ou les deux). Pour un aperçu plus spéculatif cf. Hofmann, *Benedikt XVI : Einführung…*, *op. cit.*, p. 81-143.

[2] Cf. Verweyen, « Joseph Ratzinger und die Exegese Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerks », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 7 (2015), p. 48-50.

[3] Cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 78-79, dont nous citons ce qui suit.

[4] Cf. *id.*, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 195-197.

de ces dernières, une « nouvelle forme de pensée émerge aussi, sans qu'il y ait nécessairement une rupture consciente avec le point de vue précèdent ».

Ces remarques nous suggèrent que Ratzinger réfléchit dès ses débuts à la question du rôle que l'Église et les engagements du service ministériel doivent jouer sur l'évolution du parcours intellectuel d'un théologien. Il se pose une question de contenu non banale, étant donné que, tant chez Augustin que chez Bonaventure, le passage de la « forme vers la pensée » implique une capacité d'articuler les inquiétudes scientifiques et philosophiques de la jeunesse ou de l'enseignement académique dans un champ strictement délimité des responsabilités religieuses. Si, par exemple, Augustin est passé « de philosophe obligé seulement aux idées à un théologien authentique, lié aux vicissitudes de son Église », sa tension controversiste permane et s'installe dans une « forme extérieure changée » (« L'histoire de son Église est dorénavant aussi l'histoire de sa propre âme »)[5]. Pareillement, l'évolution de Bonaventure se soustrait de la possibilité d'être lue sur la base d'alternatives inconciliables : un Bonaventure affectée par un « thomisme inaccomplie » et qui s'éloigne de la carrière scolastique ou un Bonaventure gilsonien, qui trouve son accomplissement dans la philosophie chrétienne contenue dans les *collationes*. Surtout en ce qui concerne ce dernier cas, Ratzinger invitait à maintenir la distinction entre deux périodes ou deux formes de pensée car, seulement de cette façon, on réussit à faire ressortir l'intervention d'un élément nouveau chez Bonaventure (« extra-théologique » et « extra-philosophique »), c'est-à-dire une virtualité anti-spéculative et prophétique qui reste invisible à ceux qui présupposent une philosophie chrétienne (peu importe si elle est orientée au sens « aristotélicien ou augustinien ») et qui transpose la discussion scolastique de la relation philosophie-théologie sur un plan capable de faire émerger le « problème de l'*origine* de la philosophie » et de la *violence rationis*[6].

La valeur des observations du jeune Ratzinger pour la compréhension de son parcours magistériel ne peut pas être amoindrie[7]. Il est incontestable, par exemple, qu'il y a une présence de Bonaventure dans les commentaires et les documents officiels dédiés spécifiquement à la question de la relation entre foi et théologie scientifique[8], ou entre foi et philosophie[9]. Ce qu'il

[5] *Ibid.*, p. 196.

[6] Cf. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 633.

[7] Sur l'importance de l'argument de l'« histoire des formes » pour comprendre les choix ratzingeriens, cf. Verweyen, *Ein unbekannter Ratzinger…*, *op. cit*, p. 11-13 et Stübinger, *Theologie aufs Ganze…*, *op. cit.*, p. 16.

[8] Cf. *id.*, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus…», *op. cit.*, p. 179 et *id.*, «Zur "Instruktion…"», *op. cit.*, p. 692.

[9] Cf. *id.*, « Was ist Theologie? », *op. cit.*, p. 293 et *id.*, « Glaube, Philosophie… », *op. cit.*, p. 121-122, publié pour la première fois avec l'intitulé « Faith, Philosophy and Theology », in *Communio* (USA), 4 (1984), p. 350-363.

faut relever, et approfondir dans la suite, reste plutôt la signification novatrice que l'évolution de Ratzinger académicien à Ratzinger pasteur de l'Église semble assumer : lors du passage de la théologie au magistère, il se produit un discours sur l'« amplitude de la raison »[10] [*Weite der Vernuft*] qui concerne tant la philosophie que la théologie ; un discours qui ne semble pas se rencontrer avant, à savoir là où notre auteur se préoccupe surtout de signaler le caractère originel et positif de la foi par rapport à toute forme de savoir humain[11].

§1. Archevêque, Cardinal et Préfet (1977-2005) : fondements, éthique et relativisme

R. Tura se demandait, l'année de la nomination de Ratzinger comme Archevêque de Munich et Freising (1977), si, avec la nouvelle charge pastorale, un « troisième moment théologique », synthèse des deux précédents (avant et après le Concile), était à risque[12]. La réalité, qui ressort pendant presque trente ans de service magistériel, qui débute en Allemagne et se poursuit de manière stable à Rome sous Jean-Paul II (dès 1982), aurait démenti cette préoccupation. Il s'agit, si l'on considère le nombre de contributions, d'une période qui suit le même rythme que les précédentes, avec en outre la présence d'une nouvelle textualité : le commentaire théologique des documents de la *Congrégation de la Doctrine pour la Foi*, dont Ratzinger sera préfet, et celui dédié aux encycliques (en particulier *Fides et ratio*). La différence la plus importante par rapport au passé consiste dans la multiplicité et la nouveauté des sujets traités : il faut constater, par exemple, des discussions qui portent, pour la première fois, sur un champ plus large que celui de la vie de l'Église (la liberté[13], la morale[14], la conscience[15]). À cela il faut mêler, de manière toujours plus prépondérante, une discussion où la crise du christianisme se transforme en réflexion sur la crise de l'Occident. Avec l'effondrement de l'idéologie marxiste, le libéralisme et la société globalisée semblent être régis par un double registre constitué par un

[10] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[11] Il s'agit de l'approche typique des textes de la période de Tübingen, où l'idéalisme et la philosophie tendent à s'égaler.

[12] Tura, «Joseph Ratzinger», *op. cit.*, p. 757. Pour un encadrement historique de la période d'Archevêque, cf. K. Wagner et A. H. Ruf (éd.), *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, München 1977.

[13] Cf. Ratzinger, « Interpretation – Kontemplation – Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie » (1982), in *GS* 9/1, p. 125-134 et *id.*, « Freiheit und Wahrheit » (1995), in *GS* 3/1, p. 501-523.

[14] Cf. *id.*, « Der Streit um die Moral. Fragen der Grundlegung ethischer Werte » (1984), in *GS* 4, p. 718-731.

[15] Cf. *id.*, « Gewissen und Wahrheit », *op. cit.* et *id.*, « Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften » (1992), in *GS* 3/1, p. 561-567, publié pour la première fois avec l'intitulé « Andreï Sakharov:science, conscience et liberté », in *Acta philosophica*, 2 (1993), p. 301-306.

« rationalisme critique » à la Popper et un positivisme juridique basé sur le « consensus »[16]. Sous cet angle, le statut des religions du monde, qui devient un facteur d'intégration sociale toujours plus puissant - mais aussi incontrôlable – semble recouper celui du christianisme du début du XX[e] siècle. Une alliance entre la raison et la foi, entre les forces responsables de l'une comme de l'autre, mise en place au début du troisième millénaire, ne peut se dispenser d'apprendre à nouveau la structure de la synthèse originaire chrétienne entre « foi, raison et vie »[17]. Il pourrait paraitre étrange que notre auteur, désormais membre du magistère ecclésiastique, parle avec tant d'insistance de ce qui est en dehors de la Parole et de l'administration du Peuple de Dieu. Toutefois, la paradoxalité de ce « troisième moment » théologique se résout, au moins en partie[18], si on considère les observations introductives que le préfet Ratzinger fournit à propos de l'*Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien* (1990). Dans ce contexte, le cardinal affirmait que la collaboration réciproque de théologie et magistère se constitue sur la base de la spécificité de la foi chrétienne, laquelle est un « don », une « Parole » qui surmonte la raison et demande d'être comprise. En ce sens, le magistère, qui représente cette précédence d'un message confié par le Christ aux « apôtres », n'est pas étrangère à la « théorie », mais en constitue la condition de possibilité. Cela justifie la référence croissante de l'*auctoritas* vers son dehors scientifique (y compris la philosophie et la problématique « anthropologique » au sens kantien du terme) ; référence que la théologie vit de manière différente, étant donné son lien intrinsèque « à la rigueur méthodologique de ceux qui travaillent scientifiquement »[19].

Il est utile de considérer l'importance, à cet égard, de la rencontre entre Ratzinger et Wojtyla/Jean Paul II. Si on compare de manière sommaire la liste des sujets progressivement abordés par notre auteur, un lien fort s'instaure entre ces deux figures : la morale, la culture (dans sa double acception de *Bildung* et *Kultur*, termes qui font leur apparition tardivement chez Ratzinger)[20], l'Europe comme urgence politique prédominante. Il est évident que ces foyers se

[16] Cf. Ratzinger, « Glauben im Kontext heutiger Philosophie. Ein Gesprach mit dem Philosophen Vittorio Possenti » (2002), in *GS* 3/1, p. 291, publié la première fois avec l'intitulé « La religione tra moderno e postmoderno », in *Il Monoteismo. Annuario di filosofia*, Milano 2002, p. 19-34. Sur Popper et le relativisme de la démocratie libérale cf. aussi *id.*, « Was ist Wahrheit ?... », *op. cit.*, notamment p. 855-856.

[17] Cf. *id.*, «Das Christentum…», *op. cit.*, p. 449-450 et *id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.*, p. 432 et ss.

[18] Il est bien connu que Ratzinger, tant lors du cardinalat que de la papauté, se trouvera en condition de se placer à la fois dans le magistère et en dehors, à savoir en tant que libre chercheur. Ces possibilités semblent se légitimer sur la base du principe, reconnu par Ratzinger lui-même, de ne jamais confondre les deux rôles, cf. les remarques de Boeve, *The Ratzinger reader…, op. cit.*, p. 9-11.

[19] Cf. le renvoi du cardinal Ratzinger aux quatre questions kantiennes (« Qu'est-ce que je peux savoir ? Qu'est-ce que je peux espérer ? Comment dois-je vivre ? Qu'est-ce que l'homme ? ») comme questions auxquelles même la foi essaie de répondre, cf. Ratzinger, « Zur "Instruktion…"», *op. cit.*, p. 691.

[20] La première occurrence du mot *Bildung* date d'une analyse du *Menschenbild* de la constitution pastorale *Gaudium et spes*, cf. *id.*, « Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung » (1966), in *GS* 7/2,

rattachent, si non formellement au moins d'un point de vue de la source d'inspiration, à ces deux chapitres de la première partie de *Gaudium et spes* (*La dignité de la personne humaine* et *La communauté humaine*) dont Wojtyla avait contribué à la rédaction[21]. La rencontre intellectuelle entre le polonais et le bavarois date de 1974, alors que J. Pieper, après avoir écouté une conférence du premier sur la « structure personnelle de l'auto-détermination »[22], conseille à Ratzinger de démarrer un échange de publications. L'épreuve de ce contact semble se trouver dans la citation que Wojtyla fera de *Einführung in das Christentum* en 1976 dans son livre sur les exercices spirituels pour Paul VI, intitulé *Signe de contradiction*[23]. Toutefois, Benoît XVI lui-même est le premier à reconnaitre, indirectement, l'importance de cette rencontre au moment de fournir un bilan de Jean-Paul II, « philosophe » au ministère pétrinien[24]. Grâce notamment à l'étude de la phénoménologie de Scheler, unie de manière créative à la métaphysique, à la mystique et à l'esthétique, Wojtyla réussit à gagner, après les controverses modernes sur la « connaissance humaine », un nouveau accès à Dieu à partir de la personne concrète : « l'élément métaphysique, mystique, phénoménologique et esthétique, se reliant tous ensemble, ouvrent le regard vers les multiples dimensions de la réalité et enfin deviennent une unique perception synthétique, capable de comparer tous les phénomènes et d'apprendre à les comprendre, précisément en les transcendant »[25]. La nécessité de ressaisir ces rapports dans la structure personnelle, et surtout dans sa *praxis* culturelle[26], semblent pour Ratzinger avoir dévoilé que la

p. 863-886. Après, il sera traité thématiquement dans *id.*, « Glaube und Bildung » (1974), in *GS* 9/1, p. 916-928. Sur le lien entre ces deux contributions et Wojtyla, voir les remarques successives de ce paragraphe. La thématisation ratzingerienne de la *culture*, ou mieux des *cultures*, s'oriente vers deux domaines : 1) la « culture européenne », cf. *id.*, « Wahrer Friede und wahre Kultur: Christlicher Glaube und Europa » (1980), in *GS* 3/2, p. 792-798; *id.*, « Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen» (2000), in *GS* 3/2, p. 727-746; *id.*, «Europa in der Krise der Kulturen » (2005), in *GS* 3/2, p. 765-777, publié pour la première fois avec l'intitulé « L'Europa nella crisi delle culture », in *id.*, *L'Europa nella crisi delle culture : Premio San Benedetto, monastero di Santa Scolastica*, Siena 2005 ; 2) le défi des « cultures » et de l'inculturation, cf. *id.*, « Glaube, Religion und Kultur » (1992), in *GS* 3/1, p. 345-364 et *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur -Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika "Fides et ratio"» (1999), in *GS* 3/1, p. 457-480. En outre, le thème du rapport entre le relativisme de la culture occidentale et une rencontre faible des cultures est spécifique de *Dominus Iesus* (2000) et des écrits ratzingeriens suivants (y compris la période papale).

[21] Cf. P. D'Ornellas, « Mgr Wojtyla et la constitution *Gaudium et spes* : l'Église et la personne humaine », in *Recherches philosophiques*, V (2009), p. 185-204.

[22] Cf. sur ce témoignage, cf. Ratzinger, « Begegnugen mit Papst Johannes Paul II » (2004), in V. Wladyslaw (éd.), *Die Kraft des Augenblicks. Begegnungen mit Papst Johannes Paul II*., Freiburg 2004, p. 44-58. La conférence de Wojtyla (« The Personal structure of self-determination ») écoutée par Pieper a été tenue au septième congrès international sur Thomas d'Aquin (1974) et après publiée in K. Wojtyla, *Person and community : selected essays*, Roma 1993, p. 187-195.

[23] Cf. Wojtyla, *Segno di contraddizione: meditazioni*, Milano 2001 (première édition en 1977), p. 26.

[24] Cf. Ratzinger, « L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II - Vent'anni nella storia », in Benedetto XVI, *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, Roma 2007, notamment p. 15-18 (première publication in Ratzinger, *Giovanni Paolo II: vent'anni nella storia*, Roma 1998, p. 7-31).

[25] Cf. *ibid.*, p. 16.

[26] Cf., à ce propos, Wojtyla, « Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana », in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69, 3, (1977), p. 513-524.

« crise de la théologie postconciliaire est en grand partie une crise de ses fondements philosophiques ». Il était providentiel alors, remarque le pape, l'élection au titre de pasteur de l'Église d'un « philosophe », qui considérait sa discipline non comme l'objet de manuels, mais à la manière d'un travail nécessaire pour se confronter avec la « réalité » et l'« homme qui cherche et demande ». L'insistance de Wojtyla sur ces thématiques donnera à sa théologie et à son ministère une profondeur pratico-morale qui aura des répercussions sur la compréhension de la « crise de l'orientation philosophique », cette dernière se manifestant comme « crise de la norme théologico-morale » :

« Ici, on trouve le lien entre philosophie et théologie, le pont entre la recherche rationnelle sur l'homme et la tâche théologique, […] Là où s'écroule l'ancienne métaphysique, même les commandements perdent leur connexion intérieure : et alors, la tentation est grande de les réduire au plan uniquement historico-culturel. »[27]

La façon dont Ratzinger abordera les thématiques éthico-politique, en particulier vers la fin du cardinalat et en dialogue avec les représentants de la culture philosophique[28], représente une acceptation des orientations de fond du « philosophe » Wojtyla/Jean-Paul II. Même l'intérêt démontré par notre auteur pour la question de l'Europe, son héritage culturel et son unité politique, doit être lu en rapport direct avec le poids qu'elle aurait assumé pendant le pontificat polonais. Ce n'est pas par hasard que la première réflexion ratzingerienne sur ce thème, la conférence strasbourgeoise « Europa – verpflichtendes Erbe fur die Christen » (1979), se donnera seulement après, et surtout en ligne avec, la réflexion sur l'Europe que Wojtyla avait déjà commencé à esquisser en octobre 1978, le mois de son élection papale[29]. Nous nous référons à la petite contribution intitulée « Una frontiera per l'Europa : dove ? », où le cardinal polonais posait la question de la différence entre géographie et éthique pour la compréhension de l'être européen. Pareillement, Ratzinger élaborera un concept positif d'« Europe » comme une synthèse de plusieurs traditions (grecque, chrétienne, latine et moderne), dont l'élément constitutif échappe aux critères d'une « unification politique et économique » et se fonde sur des dispositifs moraux et religieux : 1) la « corrélation entre démocratie et eunomie » (qui empêche chaque manipulation du « droit ») ; 2) la centralité de « Dieu » comme « valeur suprême » reconnue

[27] Cf. Ratzinger, « L'unità di missione e persona… », *op. cit.*, p. 17: « Qui si trova il collegamento tra filosofia e teologia, il ponte fra la ricerca razionale sull'uomo e il compito teologico, […] Dove crolla l'antica metafisica, anche i comandamenti perdono il loro nesso interiore : allora grande diventa la tentazione di ridurli al piano meramente storico-culturale ».

[28] Des confrontations importantes se donneront entre Ratzinger et le monde laïc ou athée : nous avons dédié l'ensemble de la troisième partie de la thèse à ces interlocutions, voir *infra* la Troisième partie.

[29] Pour une reconstruction du rôle de l'Europe chez Jean Paul II, cf. G. Barberini, « Giovanni Paolo II e l'Europa », in *Politeja*, 29 (2014), p. 61-74.

aussi publiquement, en opposition à la dogmatisation de l'« athéisme » comme fondement de l'Etat ; 3) le refus du « nationalisme » et la nécessité d'« institutions politiques, économiques et juridiques » supranationales qui défendent un « libre échange et l'« unité dans la multiplicité » ; 4) la reconnaissance et la protection de la « liberté de conscience et des droits humains ». Ces points, qui pour le cardinal Ratzinger constituent le contenu d'une « politique européenne des chrétiens », seront reconfirmés avec force jusqu'à la question épineuse, ouverte à partir de 2000, du préambule de la Constitution européenne et de la référence aux racines chrétiennes[30]. Sous cet angle, notre auteur fera valoir le principe de la dangerosité d'une Europe qui regarde avec soupçons sa tradition spirituelle tout en conservant les principes du droit : il s'agit de la question d'une impasse de la raison sécularisée qui, excluant la religion de l'espace publique, « neutralise de l'intérieur sa propre liberté » et le fondement transcendant qui la légitime[31].

Sur la base de l'importance du "moment" Wojtyla/Jean-Paul II, nous pouvons subdiviser la période jusqu'à la fin du cardinalat en trois domaines : (1) discussions sur les fondements de la structure de la foi ; (2) interventions éthico-politiques ; (3) réflexions sur la crise de l'Occident. Avec la publication de *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur fundamentaltheologie* (1982), Ratzinger semble formellement retourner à ses préoccupations de théologien fondamental (1). Or, la liste des essais qui constituent ce recueil comprend une pluralité de thématiques (sacramentelles, dogmatiques, exégétiques, œcuméniques) qui seulement vers la fin du livre feront l'objet d'une analyse plus formelle et liée aussi à la dimension anthropologique de la foi[32]. Notre auteur, en particulier, reprend des éléments typiques de sa pensée : le fait que l'essence du christianisme porte sur une vérité salvifique, qui est sanctifiante en soi et comporte une « *métanoia* », une ouverture à une dimension qui dépasse la personne humaine et fait place à Celui qui est plus grand qu'elle[33] . Cette vérité coïncide avec une loi de l'être qui se révèle définitivement en Jésus-Christ et donne un caractère sacramentel à toute la réalité. Ratzinger considère la « Croix » et la « Résurrection », au fond, comme des événements qui récapitulent une « histoire de l'Exode » et alimentent une « théologie de l'existence » :

« Elle commence avec Abraham par l'invitation à sortir, et cela reste continuellement son mouvement propre, qui atteint sa véritable profondeur dans la Pâque de Jésus-Christ : dans l'ἀγάπη εἰς τέλος,

[30] Sur cette question voir, en particulier, les observations de F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane*, Rimini 2002 et R. De Mattei, *De Europa : tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Firenze 2006.

[31] Cf. Ratzinger, « Europe – verpflichtendes Erbe für die Christen » (1979), in *GS* 3/2, p. 716.

[32] Cf. section finale de *id.*, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur fundamentaltheologie*, München 1982, p. 331-382.

[33] Cf. *id.*, « Glaube als Umkehr – Metanoia » (1972), in *GS* 9/1, p. 70-84 (contenu in *id.*, *Theologische Prinzipienlehre*…, *op. cit.*, p. 57-59).

dans l'amour radical qui va jusqu'à l'Exode complet hors de soi-même, à la sortie de soi pour aller vers les autres jusqu'à l'auto-donation radicale dans la mort, […] Dans ce mouvement de l'*ex-sistere,* la foi et l'amour viennent finalement se fondre l'un dans l'autre – l'un et l'autre signifient profondément cet « *exi* », cet appel au dépassement et au sacrifice de soi qui est la loi fondamentale de l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'homme et, par le fait même, la véritable loi fondamentale de toute existence humaine. »[34]

Ratzinger considère cette œuvre salvifique de Dieu comme une réalité objective qui précède toujours l'homme (elle n'est pas un simple « passé vide »), en constitue le « vrai présent » et « reste constamment tout à la fois sa promesse et son avenir ». Cela signifie, par conséquent, que cette œuvre implique nécessairement le « il est », le caractère fortement ontologique qu'il faut reconnaitre dans les formules « Jésus *est* le Christ » et sans qui échappe tout le « sérieux » de la « réalité pascale » : « Dieu *est* l'homme » comporte alors la reconnaissance qu'il y a un « point de l'histoire qui la dépasse » et par lequel « nous sommes tous portés »[35]. La question, qui s'ouvre dans *Theologische Prinzipienlehre*, sera de rendre compte structurellement du fait que la personne humaine est dotée d'un accès à la vérité originelle, et cela, malgré les interdits métaphysiques de la modernité et la réduction de l'être à une fonction du temps. C'est exactement ici que la « philosophie » et la « théologie », en tant qu'instances vouées à la « recherche de la vérité », peuvent recommencer à établir un dialogue fructueux. Toute deux se découvrent, tout en restant indépendante, comme un chemin de l'esprit qui soulève la question de la vérité et de sa transmission dans l'histoire. Dans les essais finaux, en particulier, commencera l'évaluation d'un vrai et propre parallèle entre Lumières grecques et sagesse biblique, qui doit être présupposé afin d'évaluer la radicalité de la réponse nouvelle du *logos* incarné. Entre la philosophie et la théologie, Ratzinger pense aussi les bases pour démarrer une reconsidération de l'herméneutique biblique et du concept de « tradition » comme élément indispensable à la démarche rationnelle, même alors que cette démarche pense de s'appeler à une critique de « toutes les traditions »[36]. Ce dernier volet sera toujours plus approfondi par le préfet, qui essaiera de fournir des pistes pour une autocritique de la « méthode historico-critique », tant à

[34] Cf. *id.*, « Heilsgeschichte, Metaphysik…», *op. cit.*, p. 95-96 (centenu in *id.*, *Theologische Prinzipienlehre…*, *op. cit.*, p. 180-199): « Mit dem Ruf zum Auszug beginnt sie bei Abraham und dies bleibt fortwährend ihre eigentliche Bewegung, die im Pascha Jesu Christi zu ihrer wahren Tiefe kommt: in der ἀγάπη εἰς τέλος, in der radikalen Liebe, die zum völligen Exodus aus sich selbst, zum Weggehen aus sich selber auf die anderen zu bis in die radikale Selbstauslieferung des Todes hinein wird, […] In dieser Bewegung des *ex-sistere* aber fallen letztlich Glaube und Liebe ineinander – beide meinen zutiefst jenes "Exi", jenen Ruf zur Überschreitung und Preisgabe des Ich, der das Grundgesetz der Bundesgeschichte Gottes mit dem Menschen und eben darum auch das wahre Grundgesetz alles menschlichen Daseins ist ».

[35] *Ibid.*, p. 96-97.

[36] *Id.*, « Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung. Tradition und Humanität » (1973), in *GS* 9/1, p. 476-497 (contenu in *id.*, *Theologische Prinzipienlehre…*, *op. cit.*, p. 88-106).

travers des contributions personnelles[37], qu'en supervisant les travaux de la Commission biblique autour de *L'interprétation de la Bible dans l'Église (1993).*

Le dossier éthico-politique (2) s'amplifie grâce à la publication d'un autre recueil, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche Zur Ekklesiologie* (1987), dans lequel notamment il consacre une partie entière au rapport entre « Église et politique ». Cette section ressent de la discussion sur la théologie de la libération, dont Ratzinger s'occupera déjà pendant la première moitié des années 80[38]. Le dernier essai représente en effet un commentaire à la *Libertatis conscientia*, la deuxième intervention de la CDF autour des urgences nées de la réception des mouvements théologiques issus de Medellin. Au début de ce texte, il rappelle la nature philosophique et théologique de sa réflexion et fait appel ainsi à des « fondements anthropologiques » axés sur la priorité de l'« éthique » (la libération proposée par l'« Exode chrétien ») sur l'« histoire » (l'« anarchie » de l'« affranchissement de chaque obligation »): sur cette base, les directives de la CDF ont procédé à la liquidation du « mythe du processus de la liberté et ont présenté de nouveau ce problème dans un contexte rationnel »[39]. Toutefois, l'intérêt de Ratzinger ne concerne pas seulement la question de la rationalité politique. Lors de deux conférences, l'une française (« Andreï Sakharov : science, conscience et liberté »), l'autre américaine (« Conscience and Truth »), le cardinal s'occupe de la « responsabilité éthique » de la science, en opposition à R. Rorty et à une image de la société libérale où n'existent plus de valeurs absolues[40]. La pression des thèmes bioéthiques impose l'urgence de redécouvrir la « liberté chrétienne » à travers une « tradition morale » où « la conscience est la norme ultime »[41]. À cet égard, Newman et Socrate offrent l'image d'une conscience comme « présence » de la vérité dans le sujet même et comme combat contre la nouvelle sophistique moderne qui tombe dans le cercle de l'utilisation formaliste du langage.

Les dernières années du cardinalat sont, d'un point de vue politique et social, denses d'événements bouleversants, qui imposent un vocabulaire portant sur la « crise » et sur l'*Um-*

[37] Cf. *id.*, « Schriftauslegung im Widerstreit…», *op. cit.*

[38] En 1984, la CDF fait sortir *Libertatis nuntius*, cf. R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia 1990, p. 69-95. Toutefois, Ratzinger intervient aussi en tant que théologien au débat, cf. surtout la discussion contenue in Ratzinger, « Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung » (1985), in *GS* 10, p. 524-561.

[39] Cf. *id.*, «Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion "*Libertatis conscientia*" » (1986), in *GS* 10, p. 562-581.

[40] Cf. *id.*, « Die Freiheit, das Recht und das Gute…», *op. cit.*, p. 564-565.

[41] Cf. *id.*, « Gewissen und Wahrheit », *op. cit.*, 704-709.

bruch des temps présents. Il s'agit de la crise du christianisme et de la théologie bien évidemment[42], mais aussi d'un bouleversement des « valeurs », de la « science », du « libéralisme »[43] (3). En 1972, Ratzinger indiquait, en se référant au pluralisme théologique, que le « fait paradoxal » de la convivance de l'« uniformisme technique de l'humanité » avec la « fragmentation de la conscience philosophique et des vérités en général»[44], se métamorphosait maintenant. Après 1989 et la fin d'une « théologie de la praxis politique rédemptrice »[45], le scenario encourageant pour les valeurs démocratiques se trouvait à nouveau fortement menacé par des défis tant internes qu'externes : d'un côté, le « relativisme » comme unique « philosophie dominante » et unique paramètre pour une théorie de l'agir public ; de l'autre, la libération d'expériences et revendications religieuses - provenant de traditions anciennes et nouvelles qui restent également contaminées par la « civilité technique »[46] – qui réagissent à la sécularisation et posent le problème de comment penser une « rencontre entre les cultures »[47] non relativiste. Le recueil *Glaube-Wahrheit-Toleranz* (2003) peut être conçu à la manière d'une tentative orientée vers une théorie de la « tolérance » des religions : une tentative fait sur la base de la « révolution monothéiste » et de la défense de la « vérité » que cette révolution a été capable de déterminer parallèlement, et après conjointement, avec le questionnement de la philosophie grecque[48].

§2. Le pontificat de Benoît XVI (2005-2013) : entre foi, raison et amour

Même si l'ampleur de l'arc temporel (presque huit ans) ici considéré, avec la dimension de la responsabilité pastorale en jeu, pourraient suggérer une plus simple orientation thématique concernant la réflexion théologique, la période où Benoît XVI exerce le ministère pétrinien souffre d'une difficulté similaire à celle qui caractérise le parcours précédent : l'intervention sur une gamme non négligeable de problématiques. Le *Theologenpapst*, le « pape théologien », comme il est appelé dans l'un des plus approfondis volumes dédiés au pontificat[49], délimite la textualité où on peut déterminer les « prises de position » de Benoît XVI dans trois typologies :

[42] Cf. *id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.*; *id.*, « Zur Lage von Glaube und Theologie heute » (1996), in *GS* 3/1, p. 397-416 et *id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*

[43] Cf. la forte présence du mot *Krisis* in *id.*, « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart », in *GS* 9/2, p. 625-645.

[44] Cf. *id.*, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus…», *op. cit.*, p. 160.

[45] Cf. *id.*, « Zur Lage von Glaube…», *op. cit.*, p. 398.

[46] Cf. *id.*, « Glaube, Religion und Kultur », *op. cit.*, p. 359-364.

[47] Cf. *ibid.*, p. 362 et *id.*, « Vorstellung der Erklärung Dominus Iesus im Pressesaal des Heiligen Stuhls am 5. September 2000 », in *GS* 6/2, p. 885-891, publié pour la première fois avec l'intitulé « Introduzione. Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus"», in *OR*, 6/9/2000, p. 9.

[48] Cf. *id.*, « Glaube – Wahrheit – Toleranz » (2002), in *GS* 3/1, p. 483-500.

[49] Cf. J.-H., Tück, (éd.), *Der Theologenpapst: eine kritische Würdigung Benedikts XVI*., Freiburg-Basel- Wien 2013.

les encycliques (1), les discours (2) et la trilogie sur le Jésus de Nazareth (3). Pourtant, si cette répartition aborde des foyers plutôt classiques dans la production ratzingerienne (l'amour chrétien, l'espérance et l'ethos politique, la mondialisation, le rapport foi-raison, l'interprétation de la Bible), le pape ne manquera pas d'intervenir sur la totalité des sujets d'une vie : la réforme de l'Église et Vatican II, la liturgie, l'œcuménisme, le dialogue interreligieux et celui avec les athées, l'art et la musique sacrées, les sciences[50]. Il faut aussi nommer d'autres éléments : d'une part, la série des Audiences générales où Benoît XVI se consacre, entre autres, à une sorte de longue histoire de la pensée patristique et médiévale ; de l'autre, l'intérêt autour des domaines peu ou pas abordés précédemment, par exemple ceux de l'écologie[51] et de l'économie[52].

Comme il a été noté[53], une partie importante des textes magistériels s'efforce de s'inscrire dans le sillage de l'encyclique de son prédécesseur *Fides et ratio*. L'urgence de faire face à une « dictature du relativisme »[54] constitue, en effet, le message que Ratzinger cosignait au collège cardinalice quelques jours avant sa nomination papale. Certes, il s'agissait, dans ce dernier cas, d'un signal lancé *ad intra*, à la « petite barque de la pensée » de chrétiens, ballotée par les vagues des courants idéologiques et les modes. Pourtant, le mot « relativisme » est aussi largement employé pendant le pontificat (127 occurrences, contre 66 pour Jean-Paul II), se trouvant souvent en binôme avec la notion de « philosophie ». Lors de l'Audience dédiée à san Justin (parmi « les pionnières d'une rencontre fructueuse avec la pensée philosophique » selon *Fides et ratio*)[55], il rappelle son choix pour « la vérité de l'être, contre le mythe de la coutume », qui représente une leçon à ne pas oublier dans « une époque comme la nôtre, marquée par le rela-

[50] Pour un résumé des thèmes touchés par le pontificat, cf. A. Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger: lezioni sul conclave del 2005 e sull'incipit del pontificato di Benedetto XVI*, Torino 2006.

[51] L'ensemble des interventions du pape sur ce sujet a été rassemblé in, Benoît XVI, *The Garden of God. Toward a human ecology*, M. M. Morciano (éd.), Washington 2014.

[52] Cf., notamment pour les aspects liés à la troisième encyclique, A. Pabst (éd.), *The Crisis of Global Capitalism: Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, Cambridge 2012.

[53] Cf. J. S., Canízarer, « Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI », in *Scripta Theologica*, 40 (2008/3), p. 859-873, où l'auteur parle d'une orientation vers les « modes concrets » pour activer la relation raison-foi, qui se produit au moins à partir de 2006.

[54] Cf. Ratzinger, « Missa pro eligendo romano pontifice. Omelia del cardinale Joseph Ratzinger Decano del collegio cardinalizio », 18 avril 2005, disponible sur < https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html > (consulté le 08/12/2021). Pour une analyse ponctuelle de l'emploi du mot "relativisme" pendant le magistère voir P. Ivanecký, « La critica di Benedetto XVI al relativismo odierno », in *Teología y Vida*, 55/1 (2014), p. 173-199. Sur la « dictature du relativisme » la revue *Common Knowledge* a organisé un Symposium, cf. les remarques introductives de G. Vattimo, « A "Dictatorship of Relativism"? Symposium in Response to Cardinal Ratzinger's Last Homily. Introduction: "Surtout Pas de Zèle" », in *Common Knowledge*, 13, 2-3, (2007), p. 214-218.

[55] Cf. Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §38.

tivisme dans le débat sur les valeurs et sur la religion - tout comme dans le dialogue interreligieux »[56]. Le lien avec *Fides et ratio* se ressent encore plus lorsqu'on fait attention aux mots du « mystérieux vieillard » du *Dialogue avec Typhon*, cité par Benoît XVI en conclusion de la catéchèse : « "personne ne peut voir et comprendre », si Dieu et son Christ ne lui accordent pas de comprendre (*Dial* 7,3)"». Si la « véritable philosophie » coïncide avec la religion des prophètes, cela est possible à la condition, pour ainsi dire, d'un « discernement prudent » de la méthode philosophique dont parlait aussi l'encyclique de Jean-Paul II. Benoît XVI se référera toujours à la relation foi-raison comme base pour rendre visible son élargissement sur la voie de l'amour chrétien. Ses encycliques, tout comme les discours, maintiennent donc la référence à l'au-delà théologique et philosophique du magistère (comme déjà noté pour la période précédente). Etant donné la proximité avec l'« espace vivant » [*Lebensraum*] où se produit la théologie, c'est-à-dire avec l'Église comme « sujet » commun qui transcende les individus et leur capacité d'épuiser la Parole, la responsabilité par rapport à la réflexion scientifique ne peut que s'accroitre[57]. Cette dernière devra trouver dès lors une forme de correspondance face à l'exaltation de la polarité opposée concernant l'élément unissant le Peuple de Dieu :

« De manière plus que significative, mon Pontificat commence alors que l'Église vit l'Année spéciale consacrée à l'Eucharistie. Comment ne pas saisir dans cette coïncidence providentielle un élément qui doit caractériser le ministère auquel j'ai été appelé ? L'Eucharistie, cœur de la vie chrétienne et source de la mission évangélisatrice de l'Église, ne peut que constituer le centre permanent et la source du service pétrinien qui m'a été confié. »[58]

Cohérent avec ce cadre, les trois encycliques de Benoît XVI (1) constituent les lieux par excellence où coordonner, de l'intérieur de la charge magistérielle, les deux moments asymétriques du spéculatif et du concret. La répartition des deux premiers documents, *Deus caritas est* (2005) et *Spes salvi* (2007), reflètent clairement ce programme, alors que *Caritas in veritate* (2009) se donne pour tâche directe l'exposition d'un « principe » qui oriente l'« action morale »[59]. Il faut aussi signaler que l'accentuation du thème de la *caritas* ne semble pas se détacher

[56] Cf. Benoît XVI, « Udienza generale », 21 mars 2007, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html> (consulté le 08/12/2021).

[57] Ratzinger, « Zur "Instruktion über die kirchliche Berufung », *op. cit.*, p. 693.

[58] Benoît XVI, « Missa pro ecclesia. Primo messaggio di sua santità Benedetto XVI al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in cappella Sistina », 20 avril 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html> (consulté le 08/12/2021): « In maniera quanto mai significativa, il mio Pontificato inizia mentre la Chiesa sta vivendo lo speciale Anno dedicato all'Eucaristia. Come non cogliere in questa provvidenziale coincidenza un elemento che deve caratterizzare il ministero al quale sono stato chiamato? L'Eucaristia, cuore della vita cristiana e sorgente della missione evangelizzatrice della Chiesa, non può non costituire il centro permanente e la fonte del servizio petrino che mi è stato affidato».

[59] Cf. *id.*, *Caritas in veritate*, §6.

des débuts de sa réflexion théologique. D'un côté, en effet, ce choix renvoie au travail de jeunesse sur la *quaestio* thomasienne *de caritate*. Bien que non citée comme source, la recherche menée par le *doctor angelicus* articulait le problème de l'unité et de la distinction entre charité humaine et charité divine, entre l'*habitus* créé qui nous permet d'aimer les autres et l'amour incréé de Dieu qui donne forme à cet *habitus*[60]. Mais elle concerne aussi la démonstration que la *caritas* est la vertu par excellence, la mère et la racine des autres vertus ou, mieux encore, la *forma virtutum* dont la vie politique en particulier a besoin pour s'adresser au bien commun[61]. Ces deux volets de la *quaestio*, qui insistent sur l'idée d'une participation et non d'une identification de type mystico-contemplatif entre amour de Dieu et amour humain, préfigurent en résumé les aspects en jeu dans les trois encycliques. *Deus caritas est*, par exemple, fait de la bipartition (*eros*/*agapé* ; amour de Dieu/amour du prochain) le rythme de son développement. Il faut signaler les remarques de Benoît XVI qui considère comme « philosophiques » les argumentations initiales sur l'« essence de l'amour », lesquelles à leur tour conduisent « jusqu'à la foi biblique » et permettent donc de comprendre la « nouveauté » de l'image de Dieu et de l'homme qui intervient dans le statut du « commandement » chrétien de l'amour[62]. Cela implique un passage au plan de la « doctrine sociale » de l'Église et au rôle que l'amour chrétien joue dans l'« engagement pour la justice ». L'allusion que le Pape fait, en début de l'encyclique, sur l'association actuelle (on est à quatre années des attentats du 11 septembre) de la « violence » au nom de Dieu se trouve ici renversée : le « service de charité » du christianisme agit comme une force morale socialement irremplaçable et qui rend opérationnelle les structures étatiques. Certains commentateurs ont signalé que Benoît XVI accomplit, de cette façon, un essai de synthèse entre « sa théologie dogmatique et sa théologie du politique »[63]. Cela est vrai au sens que la structure de l'amour chrétien se déploie selon l'image de l'« échelle de Jacob », de l'inséparabilité de la « montée » et de la « descente », voire de la recherche de Dieu et de la « transmission » du don reçu. En ce sens, l'« impossibilité » de disposer du « commandement » de l'amour, son caractère d'imposition externe à la subjectivité, se transforme dans l'« expérience » d'une donnée interne qui demande à être partagé au-dehors[64].

[60] Cf. Thomas d'Aquin, *Untersuchungen über die Liebe*…, *op. cit.*, articulus 1, p. 11-28.
[61] Cf. *ibid.*, articulus 2 et 3, p. 29-51.
[62] Cf. Benoît XVI, *Deus caritas est*, §7. Sur l'amour chrétienne comme ni « choix éthique », ni « élévation mystique », cf. R. Heyer, « L'impossible commandement de l'amour. A propos de l'encyclique *Deus caritas est* », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 240 (2006/3), p. 35-45.
[63] Twomey, *The conscience of our age*…, *op. cit.*, p. 36-38.
[64] Cf. Benoît XVI, *Deus caritas est*, §17-18.

La virtualité politique de la première encyclique se retrouve amplifiée et explicitement revendiquée dans *Spe salvi* et *Caritas in veritate*. Dans la première, on retrouve toute la réflexion ratzingerienne autour de l'espérance et de l'attente du Royaume : la transformation de ces catégories de la part de la philosophie moderne (Bacon, Kant, Marx jusqu'à la critique adornienne du « progrès »), ainsi que la différence cruciale entre « liberté » humaine et « instauration d'un monde parfait » (grâce aux sciences et à la politique). Le type d'espérance apporté par Jésus-Christ ne peut pas se résoudre dans un mouvement social-révolutionnaire, étant donné que les chrétiens – comme le dit la Lettre aux Hébreux (*Eb* 11, 13-16) - n'ont pas une demeure stable ici-bas, mais recherchent celle future. Cette espérance n'abandonne pas le monde et implique un discours sur l'édification du monde à avancer en « des formes très diverses, selon le contexte historique et les possibilités offertes ou exclues par lui » : « Ainsi, bien qu'un engagement continu pour l'amélioration du monde soit nécessaire, le monde meilleur de demain ne peut être le contenu spécifique et suffisant de notre espérance. Toujours à ce propos, se pose les questions suivantes : Quand le monde est-il "meilleur" ? Qu'est ce qui le rend bon ? Selon quel critère peut-on évaluer le fait qu'il soit bon ? Et par quels chemins peut-on parvenir à cette "bonté" ? »[65]. La troisième encyclique continue cet argumentaire dans le cadre de la doctrine sociale de l'Église. A ce propos, Benoît XVI partage le chemin qui va de *Rerum novarum,* à *Centesimus annus*, encycliques qui visaient à mettre en place une fonction de médiation ayant pour but de rompre l'auto-référence de la vérité du politique au modèle souverainiste et contractualiste de l'Etat et de redonner sens à un agir pratique non dissociable de l'héritage d'inspiration chrétienne[66]. Le croyant qui vit selon la *caritas* est appelé, nous dit le pape, à l'exercer au « service de la *polis* » : « C'est là la voie institutionnelle – politique peut-on dire aussi – de la charité, qui n'est pas moins qualifiée et déterminante que la charité qui est directement en rapport avec le prochain, hors des médiations institutionnelles de la cité »[67]. Dans cette contribution politique, la doctrine sociale soutient la « justice » comme principe ultime de « toutes les phases de l'activité économique, parce qu'elle concerne toujours l'homme et ses exigences ». Cela signifie qu'elle rappelle le « *caractère moral* » qui se reflète dans toutes les décisions concernant la production et l'échange des biens. Le respect d'une « justice commutative » semble le modèle diffusé à l'« époque de la mondialisation » pour gouverner les comportements économiques. Mais l'accentuation de l'instrument du « *contrat* » doit se faire en

[65] Cf. *id.*, *Spe salvi,* §30.

[66] Cf. sur ce point, les remarques de B. Bourdin, « La doctrine sociale de l'Église : histoire et enjeux contemporains de la théologie politique du magistère », in J.-Y. Naudet, *La doctrine sociale de l'Église face aux mutations de la société*, Paris 2018, p. 53-74.

[67] Benoît XVI, *Caritas in veritate,* §7.

binôme avec la proposition de « *lois justes* » et de « *formes de redistribution* » guidées par la politique, ainsi que pas des œuvres qui soient marquées par l'« *esprit du don* »[68]. C'est ici que se joue surtout l'importance de la religion chrétienne et des autres religions, et plus encore du rôle de Dieu dans la « sphère publique » : « L'exclusion de la religion du domaine public, comme, par ailleurs, le fondamentalisme religieux, empêchent la rencontre entre les personnes et leur collaboration en vue du progrès de l'humanité »[69].

Cette référence à l'importance des religions dans l'espace social et politique, résultat d'un corollaire à une réflexion sur l'exercice de la *caritas* dans l'agir pratique, nous oriente déjà vers le thème de certains discours majeurs de Benoît XVI. Notamment à Ratisbonne (2006), à l'Université La Sapienza (2008, non prononcé), au collège des Bernardins (2008), au Bundestag (2011), mais aussi à de multiples académies des sciences et des arts, la réflexion de notre auteur approfondit, sous différentes perspectives, le caractère rationnel (au sens théorique et pratique) de la « question concernant Dieu »[70]. Mais, à la différence des encycliques, qui abordent ce sujet de l'intérieur de la communauté croyante et pour elle, la forme du *discours* fait entrer en jeu l'invitation, adressée au monde de la science et de la politique, à réfléchir sur l'entrée dans la « Weite der Vernunft », dans « l'amplitude de la raison »[71] que la foi chrétienne demande à tous ces domaines - et indirectement à toutes les autres fois et traditions. Nous faisons nôtre une remarque que M. Deneken a soulevé à propos du « genre littéraire » inédit de la « Vorlesung » papale - ainsi Benoît XVI définit son intervention à Ratisbonne[72]. Si, en effet, le contexte, voir l'Université allemand et les souvenirs du passé académique, pourrait justifier l'utilisation de ce mot, résonne ici l'urgence de se référer à une tâche plus grande que les seules disciplines universitaires : il s'agit de leur « commune responsabilité pour le juste usage de la raison » [*in einer gemeinschaftlichen Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft*], qui est suscitée et stimulée par la présence de la foi chrétienne comme objet d'un savoir scientifique. *Vorlesung* en ce sens, comme cours ou conférence qui provient, paradoxalement, du représentant de ce qui devrait mettre toujours en mouvement le discours rationnel, est alors la caractéristique basilaire de cette textualité. L'intérêt de Benoît XVI est celui de parler des fondements

[68] Cf. *ibid.*, §37.

[69] *Ibid.*, §56.

[70] Cf. *id.*, « Discours du pape Benoît xvi au Collège des Bernardins », vendredi 12 septembre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html> (consulté le 05/12/2021).

[71] Cf. *id.*, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[72] Cf. M. Deneken, « Le "discours de Ratisbonne" : une bonne leçon », in *Revue de Sciences religieuses*, 83/4 (2009), p. 493-510. Sur ce point Deneken dévéloppe un point déjà soulevé par R. Spaemann, « Réflexions sur la leçon de Ratisbonne du pape Benoît XVI », in Benoît XVI, W. Farouq, A. Glucksamann, et al. (éd.), *Dieu sauve la raison*, Paris 2008, p. 134 et ss.

et des origines d'un domaine particulier : de l'*Univesitas scientiarum*[73], du dialogue entre les cultures[74], de l'Etat de droit libéral[75], de la théologie occidentale et en général des « racines de la culture européenne »[76]. À ce motif, il appelle constamment à une typologie de connaissances (celle théologiques et philosophiques) qui devraient s'investir à porter une lumière sur ce phénomène de la fondation qui les excèdent et le constituent dans leur spécificité. La question de l'origine acquit, en outre, une signification éthique découlant de l'omission de rendre compte de Dieu en raison et suscite la préoccupation pour la *violence* qui se reflète automatiquement lorsqu'on considère les religions et la foi comme des objets irrationnels et relevant du subjectif. Philosophie et théologie sont alors incitées à développer une attention cognitive non seulement par rapport à leurs domaines, mais aussi une vigilance normative autour des potentialités destructrices des sciences (naturelles et politiques) et des religions. En effet, un destin commun, souligné avec force par notre auteur, est avéré entre la « violence »[77] des croyants sans *logos* et le « pouvoir »[78] sans contrôle et s'auto-fondant des sciences et des états.

La trilogie sur le Jésus de Nazareth (3) constitue probablement une tentative (« résultat d'une longue approche intérieure »)[79] engagée par Benoît XVI en cette direction, c'est-à-dire celle de la recherche d'un équilibre entre science et religion, magistère et exégèse, dans la méditation sur la Parole de Dieu. Lors du centième anniversaire de la fondation de la *Commission pontifical biblique* (2002), le cardinal Ratzinger a déclaré que ces questions rentrent dans sa « biographie » et ont déterminé son « parcours théologique »[8o]. L'introduction au premier volume confirme cette nouvelle, en rappelant les années de la jeunesse et les publications « enthousiasmantes sur Jésus », lues à partir des Evangiles, pour arriver au « fossé » entre le Jésus historique et le Christ de la foi à partir des années 50. Il s'agit d'un chemin déjà analysé dans *Einführung in das Christentum* : la méthode historico-critique aggrave le « positivisme » d'un *logos* chrétien qui se dévoile à partir de l'événement historique de l'homme Jésus, étant donné

[73] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.* et *id.*, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La sapienza"», discours non prononcé, 17 janvier 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html> (consulté le 08/12/2021).

[74] Cf. *id.*, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[75] Cf. *id.*, « Besuch des deutschen Bundestags Ansprache von Papst Benedikt XVI. », 22 septembre 2011, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html> (consulté le 08/12/2021).

[76] Cf., *id.*, « Discours du pape Benoît xvi au Collège des Bernardins », *op. cit.*

[77] Cf. *id.*, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[78] Cf. *id.*, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

[79] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (2006), in *GS* 6/1, p. 138. Le premier volume des *GS* 6 ressemble les trois contributions ratzingeriennes sur Jésus de Nazareth

[80] Cf. Ratzinger, « Kirchliches Lehramt und Exegese…», *op. cit.*, p. 830.

qu'il radicalise l'histoire et la transforme en un domaine de vérifiabilité (comme cela était arrivé en physique avec les phénomènes naturels). Cela comporte un « dilemme » théologique où, d'un côté, on choisit d'accepter la transposition totale de la christologie en « *Historie* », de l'autre, on échappe complétement à l'histoire en privilégiant un « pure kérygme »[81]. Pour Ratzinger, toutefois, alors comme maintenant, le problème se situe dans l'acceptation d'un paradoxe similaire à celui de l'unification entre le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes : la foi qui entre dans l'histoire, le *logos* qui pénètre la chair, impose de considérer le « *factum historicum* » comme chargé d'une vérité non symbolique et comme incapable de se déterminer complètement sans faire référence au « processus de l'histoire de la foi »[82]. En particulier, cela signifie prendre en compte, ensembles aux résultats de la recherche scientifique moderne, d'autres critères herméneutiques pour comprendre la figure de Jésus. Ratzinger considère, par exemple, le projet américain d'« exégèse canonique » qui essaie de lire les « différents textes en les rapportant à la totalité de l'Écriture unique », chose qu'au fond remonte à *Dei Verbum*, qui avait déjà élaboré un principe exégètique similaire : « quiconque veut comprendre l'Écriture avec le même esprit qui l'a fait écrire doit considérer le contenu et l'unité de l'Écriture tout entière ». Principe qui, d'ailleurs, remonte à la *concordia testamentorum*, schème herméneutique basilaire que notre auteur a continué à réinvestir dès ses études augustiniennes et qui, dans le *Jésus de Nazareth*, reste opérationnelle vues les multiples références à Origène ou, plus généralement, « aux Pères de l'Église »[83]. Toutefois, pour comprendre que l'Écriture n'est pas simplement une œuvre littéraire, mais implique aussi une conception paradoxale de son « auteur », dans laquelle s'entremêlent toujours l'« écrivain » et la communauté, il faut rendre compte du « lien avec le sujet "peuple de Dieu"» :

« D'un côté, ce livre – l'Écriture – est le critère qui vient de Dieu et la force qui guide le peuple, mais d'autre part, l'Écriture n'est présente que dans ce peuple, qui se dépasse lui-même dans l'Écriture et devient ainsi - en dernière profondeur à partir du Verbe incarné - précisément le *peuple* de Dieu. Le peuple de Dieu - l'Église - est le sujet vivant de l'Écriture, et en elle, les paroles bibliques sont toujours du présent. Ce qui implique évidemment que ce peuple admet lui-même qu'il se reçoit de Dieu et, pour finir, du Christ incarné, qu'il accepte aussi d'être organisé, dirigé et orienté par Lui. »[84]

[81] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 185-190.

[82] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, Jesus von Nazareth, *op. cit.*, p. 136.

[83] Cf. sur ce point, W. M. Wright, « Patristical Biblical Hermeneutics in Joseph Ratzinger's *Jesus of Nazareth* », 7 (2011), in p. 191-207.

[84] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, Jesus von Nazareth, *op. cit.*, p. 136-137: « Einerseits ist dieses Buch -die Schrift – der von Gott herkommende Maßstab und die weisende Kraft für das Volk, aber andererseits die Schrift doch nur eben in diesem Volk, das sich in der Schrift selbst überschreitet und so – in letzter Tiefe vom fleischgewordenen Wort her – eben Volk *Gottes* wird. Das Volk Gottes – die Kirche – ist das lebendige Subjekt der Schrift; in ihr

Mais le *Jésus de Nazareth* n'est pas seulement l'essai d'une nouvelle interprétation théologique de la Bible. Il constitue aussi une nouvelle forme de textualité[85]. Les analyses exégétiques (et les références constantes à son histoire, d'Harnack à Bultmann, de R. Schnackenburg à M. Hengel et J. Jeremias) sont corrélées à l'« urgence » de présenter la « figure et le message de Jésus durant son activité publique »[86]. Cela semble évident dans les pages dédiées à l'« Evangile du Royaume de Dieu », aux « Tentations de Jésus » et surtout au « Sermon sur la montagne». Ce dernier, notamment, aboutit à une discussion avec le grand érudit J. Neusner sur la rupture que Jésus a opéré de l'ordre social garantie par la Torah[87]. Pour Ratzinger/Benoît XVI, le Sermon sur la montagne actualise un processus présent dans l'« évolution prophétique » où à l'affirmation de la foi en un Dieu unique s'associe l'« engagement en faveur du pauvre, de la veuve et de l'orphelin ». Il s'agit d'une perspective sociale qui vit d'une perspective théologique et pour laquelle « l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont indissociables » :

« Tout cela est indispensable à la bonne compréhension du Sermon sur la montagne. Dans la Torah elle-même, puis dans le dialogue entre la Loi et les Prophètes, nous voyons déjà se dégager la distinction entre le droit casuistique changeant, qui forme d'une fois sur l'autre la structure sociale, et les principes essentiels du droit divin lui-même, qui servent de référence pour évaluer, développer et corriger sans discontinuer les normes pratiques. »[88]

Il en résulte, selon notre auteur, que « les antithèses du Sermon sur la montagne » ne présentent Jésus « ni comme un rebelle ni comme un libéral ». Il est l'interprète prophétique de la Torah, qui ne l'abolit pas mais l'accomplit, en assignant « à la raison qui agit dans l'histoire son domaine propre de responsabilité ». Jésus, intégrant la « structure intrinsèque de la Torah » et les transformations successives issues de la critique des Prophètes, crée l'espace pour une « doctrine sociale chrétienne », qui permet de juger les évolutions historiques nécessaires et garantit, en même temps, « la dignité de l'homme procédant de la dignité de Dieu »[89].

---

sind die biblischen Worte immer Gegenwart. Freilich gehört dazu, dass dieses Volk sich selbst von Gott her, zuletzt vom leibhaftigen Christus her, empfängt und sich von ihm ordnen, führen und leiten lässt ».

[85] Cf. Stübinger, *Theologie aufs Ganze…*, *op. cit.*, p. 18. Le débat scientifique autour du *Jésus de Nazareth* a produit un niveau assez élevé de publications: parmi les plus remarquables et exhaustives, voir M. Tagliaferri (éd.), *Il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger. Un confronto*, Assisi 2011 et C. Schaller et G. A. Scotti (éd.), *Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese*, Regensburg 2017.

[86] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, *Jesus von Nazareth*, *op. cit.*, p. 139.

[87] Pour le dialogue entre Neusner et Benoît XVI, cf. H. H. Henrix, « Pope Benedict XVI and the Jews: a relationship under suspicion? », in *Israel Affairs*, 16 (2010), p. 535-561.

[88] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, *Jesus von Nazareth*, *op. cit.*, p. 235: « All dies ist für das rechte Verständnis der Bergpredigt wesentlich. Im Inneren der Tora selbst und dann im Dialog zwischen Gesetz und Propheten sehen wir schon das Gegenüber von wandelbarem kasuistischem Recht, das die jeweilige Sozialstruktur formt, und den wesentlichen Prinzipien des Gottesrechtes selbst, an denen die praktischen Normen immer wieder zu messen, zu entwickeln und zu korrigieren sind ».

[89] *Ibid.*, p. 236.

§3. Pape émérite (2013-)

Avec l'acte de renonciation de Benoît XVI se sont ouvertes toute une série de discussions autour de la signification théologique, théologico-politique, juridique et plus généralement historique du geste[90]. La retraite dans la « prière et la méditation » oblige le pape à se faire encore plus, pour ainsi dire, un *tertium*, une sorte de figure de garantie ou d'équilibre entre l'espace externe de la recherche de la vérité et l'intériorité de l'écoute croyant de la Parole. Tous ses actes et ses écrits, en effet, d'un côté, n'assument plus la valeur d'*auctoritas*, de l'autre, restent expression d'un *munus* spirituel. Loin de vouloir discuter ici les débats subtils sur le statut juridique du *munus petrinus,* nous voudrions attirer l'attention sur le fait que la condition d'*exceptionnalité* de l'éméritat n'a pas échappée à des considérations de nature philosophique et surtout théologico-politique.

Ces dernières ont été proposées par le philosophe italien G. Agamben, qui considère les démissions de Benoît XVI en sens inverse à la « tradition exégétique » qui lie, dans le troisième chant de l'Infère dantesque, une invective contre la « *viltà* » (lâcheté) du « *gran rifiuto* » (grand refus) de saint Pierre Célestin V (*Inf.* III, 58-60) [91]. En effet, pour Agamben, l'abdication ratzingerienne a une double signification positive (théologique et politique)[92]. Elle témoigne, en premier lieu, de la figure paulinienne – déjà exposée par le philosophe dans d'autres contextes[93] – de l'« *ho nyn kairos* », du « temps de maintenant » (et non pas d'un temps futur ou final) que l'événement messianique produit dans la vie de l'apôtre et du croyant, en transformant intérieurement le temps chronologique dans le *temps de la fin*, voire dans un temps (le *kairos* précisément) qui nous reste pour finir le *chronos* et le mettre en relation avec l'*eschaton* (le dernier jour). Dans cette perspective, la décision de Benoît XVI montre comment le « problème des choses ultimes » doit inspirer la vie historique de l'Église : cette paralysie du *chronos* ne doit

[90] Pour une interprétation philosophique et théologico-politique cf. G. Agamben, *Le mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, Montrouge 2017. Les aspects canoniques ont été analysés surtout par V. Gigliotti, *La tiara deposta : la rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Firenze 2013 et S. Violi, « La rinuncia di Benedetto XVI. Tra diritto, storia e coscienza », in *Rivista Teologica di Lugano*, 2 (2013), p. 203-214.

[91] Cf. Agamben, *Le mystère du mal…*, *op. cit.*, p. 9-10. Pour la question de l'identification en Célestin V du personnage dantesque voir le panoramique donné par A. Frugoni, « Celestino V », in *Enciclopedia dantesca*, 1 (1970), p. 905-907.

[92] Dans l'Avertissement, l'auteur justifie la mise ensemble de deux essais constituant l'entièreté du livre (la conférence « Mysterium iniquitatis » et le texte sur Benoît XVI, « Le mystère de l'Église »), en affirmant qu'ils abordent le même sujet de la « signification politique du thème messianique de la fin des temps », cf. Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 7.

[93] Voir par exemple *id.*, *Il tempo che resta. Un commentario alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 60-84.

pas effacer le conflit que le « temps du maintenant » produit en relation à la temporalité mondaine et priver donc le « mystère eschatologique » (Agamben l'appelle aussi *mysterium iniquitatis* avec référence à 2 *Th* 2, 1-10) de toute sa concrétude dramatique pour la *praxis* ecclésiale[94].

En deuxième lieu, le geste du pape allemand dévoile le lien étroit entre « théologique » et « politique », au moins au sens où le *mystère* de l'Église suggère un enseignement sur les choses politiques, notamment sur la coordination qu'elles devraient opérer entre la « justice » (ou la « légitimé ») et le plan « juridique et procédural[95] ». Le « paradoxe » spécifique de l'Église, c'est-à-dire celui de se « maintenir en relation », dans le monde, « avec la fin » de l'« économie mondaine », constitue une opposition nette à l'absolutisation de cette dernière et ouvre l'espace pour donner « expression politique » à un balancement entre deux dimensions essentielles de ce que la « culture européenne » appelle société. Le « drame mystique » de l'« histoire des temps ultimes » – où Agamben conçoit la notion du mystère paulinien[96] – nous montre au fond *le* mécanisme sotériologique unique pour une « action politique » digne de ce nom : c'est-à-dire un agir qui, tant dans la sphère profane que dans celle ecclésiologique, sait gouverner la distance entre *eschaton* et *oikonomia*[97].

Au-delà de la justesse de cette lecture, il est permis de demander si, au fond, l'entière textualité théologique de notre auteur ne représente pas déjà une pratique soucieuse de signaler cette distance à travers différents rôles et actes, tout en évitant la tonalité apocalyptique agambienne. Le peu de textes que le pape émérite a produits nous porte à signaler l'absence d'un vrai tournant par rapport au passé. D'un côté, on retrouve une répétition des thèmes classiques. Lors de la première allocution de l'éméritat, tenue à l'Université Urbaniana (2004), la question des religions et de la mission est abordée dans le sillage des textes de théologie fondamentale sur le salut et l'absoluité du christianisme de la première partie des années 60. La distinction barthienne entre « foi et religion » apparaît centrale, mais trop radicale, tant pour fonder une rencontre entre les religions, que pour une évaluation authentique de la foi chrétienne. « La religion », affirme Benoît XVI, « en elle-même n'est pas un phénomène unitaire » et il faut toujours distinguer « plusieurs dimensions » : la grandeur de se projeter vers le Dieu éternel certes, mais aussi la présence d'éléments découlant de « l'histoire des hommes et de leur pratique de la religion ». Cette duplicité ne peut pas être effacée. Il appartient à la foi chrétienne d'accentuer la « critique des religions » et cela depuis son origine. Mais elle regarde aussi

[94] Cf. *id.*, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 24-8.
[95] *Ibid.*, p. 29-30.
[96] Cf. *ibid.*, p. 47-8
[97] Cf. *ibid.*, p. 57-8.

« avec un grand respect la profonde attente et la profonde richesse des religions » et doit constamment développer la « force critique aussi par rapport à sa propre histoire religieuse »[98].

Pourtant, si nous nous limitons à une textualité plus élaborée, il faut signaler deux publications. L'une constitue une lettre (2014) que le pape émérite écrite à M. Pera, ex-président du Sénat italien et ancien philosophe des sciences. Avec ce dernier, il avait déjà publié un échange épistolaire concernant des conférences que tous les deux avaient données en exprimant des jugements similaires autour de la crise de l'Occident, le relativisme et la Charte européenne des droits fondamentaux[99]. En lien avec un autre dialogue intellectuel – avec le mathématicien P. Odifreddi – ces textes nous délivrent la continuation d'un débat intellectuel qui s'était arrêtée juste avant l'élection papale[100]. Les notes que le pape émérite adresse à Pera concernent un livre où ce dernier se confrontait sur la question de savoir si l'Église, en acceptant le discours sur les « droits humains », allait toujours vers une modification dangereuse de sa doctrine sur les « devoirs de l'homme vers Dieu ». Sous cet angle, l'Evangile risquait de devenir « loi de moralité et de politique » et les chrétiens eux-mêmes des « militants pour la paix, la prospérité, le progrès », d'où la crainte d'une Église détachée de Dieu et prisonnière du monde[101]. Les réactions du pape émérite, paradoxalement, se préoccupent de renforcer la relation que le christianisme possède avec la tradition moderne. Il y a un rapport intrinsèque entre la « doctrine de l'homme » fait à l'image de Dieu et ce que Kant affirme à propos de l'homme « comme une fin et non un moyen »[102]. L'erreur théorique, et aussi stratégique, de Pera consiste dans la réduction de la modernité à « une étape vers la perte de Dieu », mais il s'agit au contraire d'un tournant qui oublie ou disloque le « présupposé » de sa « métaphysique rationaliste » :

« Pour les pères du libéralisme, Dieu était toujours le fondement de leur vision du monde et de l'homme, de sorte que, […], la logique du libéralisme rend précisément nécessaire la confession du Dieu de la foi chrétienne. Je comprends que les deux évaluations sont justifiées : d'une part, dans le libéralisme, l'idée de Dieu est détachée de son contexte et perd ainsi lentement sa force concrète. En revanche,

[98] Benoît XVI, «Discorso del Papa emerito Benedetto XVI a l'Université Urbaniana», 21 octobre 2014, in *OR*, 22/10/2014, p. 8.

[99] Cf. M. Pera et J. Ratzinger, *Senza radici: Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milano 2004.

[100] Pour plus de détails, nous renvoyons à la Troisième partie, chapitre 3.

[101] Cf. Pera, *Diritti umani e cristianesimo: la Chiesa alla prova della modernità*, Milano 2015.

[102] Cf. Benoît XVI, « La moltiplicazione dei diritti e la distruzione dell'idea di diritto », in *id.*, *Liberare la libertà: fede e politica nel terzo millennio*, Siena 2018, p. 9-15.

pour les grands libéraux, Dieu est et reste inaliénable. Je pense qu'il est nécessaire de mentionner les deux aspects. »[103]

Cependant, la discussion plus élaborée de l'éméritat reste celle contenue dans un dossier qui recueille une contribution (« Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat "De Judaeis" ») et un échange avec le rabbin A. Folger[104]. Il s'agit d'une réflexion articulée, à 50 ans de la promulgation de *Nostra aetate*[105], sur la « signification théologique du dialogue entre juifs et chrétiens », suscitée par les résultats publiés par la Commission pour les relations religieuses avec le judaïsme en 2015[106]. Le pape émérite réfléchit surtout sur les conditions qui permettent de thématiser une « alliance non révoquée » avec la religion d'Israël et sa persistance à l'intérieur de l'« histoire du salut ». Les aspects plus originaux de ce texte sont : la tentative de fournir une révision de la « théorie de la substitution », en considérant une conception « dynamique » et non statique entre le culte du temple et l'eucharistie, les commandements et les béatitudes, la messianité et la souffrance, la promesse de la terre et la dispersion du peuple élu ; mais aussi les observations sur le statut d'une « alliance » qui se constitue toujours sur la base d'une pluralité d'« alliances ». Concernant ce dernier sujet, face à la rupture de l'alliance Dieu, selon le pape émérite, ne révoque pas le lien avec son peuple et donc l'histoire vit des signes de ces brisures et de l'éloignement du principe de l'alliance :

« Qu'est-ce que signifie cela pour notre question ? D'un côté, l'histoire de l'alliance entre Dieu et Israël est amenée en avant d'une manière indestructible par l'élection de Dieu, de l'autre, et en même temps, elle est déterminée par tout le drame de l'échec humain. »[107]

Dans ce cadre, l'essence du christianisme semble ne pas révoquer la structure d'une alliance qui contient les traces de sa destruction, mais plutôt opérer une « refondation de l'alliance du Sinaï » [*Umstiftung*] et fournir, dans son amour qui va au-delà de la mort, une forme nouvelle

[103] Cf. *ibid.*, p. 14: « Per i padri del liberalismo, Dio era ancora il fondamento della loro visione del mondo e dell'uomo, cosicché, […], la logica del liberalismo rende necessaria proprio la confessione del Dio della fede cristiana. Capisco che

sono giustificate entrambe le valutazioni: da un lato, nel liberalismo, l'idea di Dio si stacca dai suoi fondamenti biblici perdendo così lentamente la sua forza concreta; dall'altro, per i grandi liberali, Dio comunque è e rimane irrinunciabile. È possibile accentuare l'uno o l'altro aspetto del processo. Credo sia necessario menzionare entrambi».

[104] Cf. *id.*, « Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat "De Judaeis" », in *Communio* (IKaZ), 4 (2018), p. 387-406. Ce texte, ensemble à la réponse du rabbin Folger, publiée sur la *Jüdische Allgemeine Zeitung* (19/07/2018) et à sa correspondance d'avec le pape émérite, seront publiés in *id., L'Alliance irrévocable. Joseph Ratzinger – Benoît XVI et le judaïsme*, Paris 2018.

[105] Cf. K. Koch, « Geleitwort », in Benoît XVI, « Gnade und Berufung…», *op. cit.*, p. 387.

[106] Cf. Benoît XVI, « Gnade und Berufung…», *op. cit.*, p. 392 et ss.

[107] Cf. *ibid.*, p. 404: « Was bedeutet das für unsere Frage? Die Bundesgeschichte zwischen Gott und Israel ist einerseits durch die Kontinuität von Gottes Wahl als unzerstörbar getragen, aber zugleich durch das ganze Drama menschlichen Versagens mitbestimmt ».

et perpétuellement valide d'alliance[108]. Sous cet angle, notre auteur réinterprète la thématique du début de son enseignement académique, le « Dieu de la foi et le Dieu des philosophes », laquelle continue à constituer encore son « fil conducteur »[109]. La « dispersion » des juifs dans le monde, et en général la condition de l'« exil » et du manque de possession d'un « territoire », ne coïncident pas uniquement et primairement avec une « punition ». Elles sont l'élargissement de la figure du Dieu juif au monde et donc nous montrent l'essence de la « mission ». Cette dernière, qui signera le destin du christianisme, signifie au départ le bouleversement de la « persécution hellénistique » portée contre les juifs. En pleine confrontation entre le polythéisme grec et l'unique Dieu d'Israël, certains parmi les hommes à la recherche d'une nouvelle religion s'adressèrent à la synagogue (les « timorés de Dieu »), avec la conséquence que la « force originaire » des juifs fut capable d'interpeller l'homme rationnel. De cette manière, à la rupture de l'alliance avec l'unique « peuple et ses ordonnances juridiques » s'ensuit une alliance plus grande où s'accomplit la « réconciliation entre foi et raison » [110].

[108] Cf. *ibid.*, p. 405.
[109] Cf. *ibid.*, p. 402 et Ratzinger, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 190.
[110] Cf. Benoît XVI, « Gnade und Berufung…», *op. cit.*, p. 401-402.

Conclusion

La question qui se pose à la fin de cette première partie pourrait se résumer ainsi : y a-t-il une *Denkform* à partir de la vision panoramique et diachronique du parcours ratzingerien ? Est-elle affectée réellement par un caractère d'instabilité tel qu'il faut parler, sinon énumérer, plusieurs Ratzinger selon les contextes ? Ces questions souffrent évidemment d'une limite majeure, puisque la *Denkform* d'un auteur pourrait bien être constituée par ses variations et autoréflexions, lesquelles uniquement transforment un noyau originellement fragile dans un discours plus mûr et solide. Ces réflexions, nous l'avons vu, Ratzinger les pose à la génération dans laquelle il est né, afin de faire comprendre le caractère ambigu des conflictualités qui s'alimentent autour de la donnée révélée et du phénomène religieux en tant que tel : *analogia entis*/*analogia fidei* ou nature/surnaturel[1] ; historicisme/eschatologie[2] ; positivisme scientifique/tolérance indifférente de toutes les traditions[3]. Dans la tentative de donner un bilan de la situation de la foi et de la théologie à la fin du deuxième millénaire, le cardinal Ratzinger proposait, par exemple, d'évaluer le parallélisme entre le « relativisme » philosophique post-métaphysique et la « théologie pluraliste des religions » à partir d'une reconsidération des voies battues de l'Occident chrétien au début du XX^{e} siècle. La coïncidence actuelle entre la valorisation rationnelle des sciences et le manque de cognoscibilité de la vérité absolue ressenti par la philosophie et la religion comporte l'acceptation de la « distinction kantienne entre phénomène et noumène » et donc la permanence à l'intérieur d'un même limbe partagé par, d'une part, Barth, de l'autre, les néoscolastiques :

« Je crois que le rationalisme néo-scolastique a échoué dans sa tentative de reconstruire les *praeambula fidei* avec une raison strictement indépendante de la foi et une certitude purement rationnelle ; toutes les autres tentatives qui voudraient suivre le même chemin arriveront finalement aux mêmes résultats. Sur ce point, Karl Barth a eu raison de rejeter la philosophie comme fondement d'une foi indépendante de celle-ci : notre foi serait alors fondée, après tout, sur des théories philosophiques changeantes. Mais Barth a eu tort de définir la foi comme un pur paradoxe, qui ne peut exister que contre la raison et en totale indépendance de celle-ci. L'une des fonctions de la foi, et non des moindres, est d'offrir une restauration à la raison en tant que raison, non pas pour lui faire violence, non pas pour lui rester

[1] Cf. à ce propos, une première tentative de systématisation de ce foyer chez Ratzinger, « Gratia praesupponit naturam… », *op. cit.*, p. 148-149.
[2] Cf. *id.*, «Heilsgeschichte, Metaphysik…», *op. cit.*, p. 73-84.
[3] Cf. *id.*, « Glaube, Religion und Kultur », *op. cit.*, p. 359-364.

étrangère, mais pour la ramener à elle-même. L'instrument historique de la foi peut libérer à nouveau la raison en tant que telle, de sorte que la raison - placée sur le chemin par la foi - puisse à nouveau voir par elle-même. Nous devons nous efforcer de réaliser cette nouvelle relation dialogique entre la foi et la philosophie, car elles ont besoin l'une de l'autre. La raison ne se guérit pas sans la foi, mais la foi sans la raison ne devient pas humaine. »[4]

Le discours ratzingerien sur foi et raison, sur le christianisme comme dispositif conceptuel où la modernité permane, même au moment de vouloir échapper à son absoluité, constitue le résultat ultime de la *Denkform* investiguée dans cette première partie. Grâce à un tel discours, une nouvelle considération sur la corrélation entre théologie et philosophie se présente. Cette considération s'avère différente de celle produite au cours de la première période, qui était plutôt intéressée au moment de la *transformation* chrétienne du Dieu des philosophes et qui restait imperméable à une réflexion sur le statut que la philosophie, et la raison en général, assument face à cette transformation. Le moment Wojtyla/Jean-Paul II et les défis des théologies politiques ont imposé une réévaluation de la "raison", entendue non pas tant comme une suprastructure théorique ou systématique, mais comme une rationalité pratique et normative. A l'intérieur de cette « responsabilité rationnelle »[5], selon une expression que Ratzinger commencera à utiliser pour indiquer la finalité tant de la philosophie que de la théologie, émergent aussi des tâches communes : tâches épistémologiques (l'ouverture de la « sensibilité pour la vérité »)[6], tâches pratico-politiques (la fondation des droits humains) et tâches de régulation éthique des autres savoirs rationnels, notamment ceux qui relèvent des sciences physiques et biologiques. Avec ces trois domaines, nous avons détecté, au sein d'un parcours spéculatif et spirituel progressif et autoréflexif, une base de préoccupations qu'il faudra ressaisir systématiquement dans la deuxième partie.

[4] Cf. *id.*, « Zur Lage…», *op. cit.*, p. 414-415: «Ich bin der Meinung, dass der neuscholastiche Rationalismus gescheitert ist, der mit einer streng glaubensunabhängigen Vernunft, mit rein rationaler Gewissheit die Praeambula Fidei rekonstruieren wollte; allen Versuchen, die das Gleiche möchten, wird es letztlich nicht anders ergehen. Insoweit hatte Karl Barth schon recht, wenn er die Philosophie als glaubensunabhängige Glaubensgrundlage abwies: Dann würde unser Glaube letztlich auf wechselnden philosophischen Theorien gründen. Aber Barth irrte, wenn er deshalb den Glauben zum reinen Paradox erklärte, das immer nur gegen die Vernunft und gänzlich unabhängig von ihr bestehen könne. Nicht die mindeste Funktion des Glaubens ist es, das er Heilungen für die Vernunft anbietet, sie nicht vergewaltigt, ihr nicht äußerlich bleibt, sondern sie gerade wieder zu sich selber bringt. Das geschichtliche Instrument des Glaubens kann die Vernunft als solche wieder freimachen, sodass sie nun – von ihm auf den Weg gebracht – wieder selber sehen kann. Um einen solchen neuen dialogischen Umgang von Glaube und Philosophie müssen wir uns mühen, denn beide brauchen einander. Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, aber der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich ».

[5] Cf. *id.*, « Die Bedeutung der Väter…», *op. cit.*, p. 520 (cf. aussi la discussion qui suit à ce *Referat*, mais non publiée dans les *GS*, in T. Michels (éd.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Regensburg 1970, p. 81-95).

[6] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La sapienza"», *op. cit.*

Deuxième partie

Approches systématiques

Introduction

Le passage d'une discussion historico-problématique à une discussion de type systématique comporte en premier lieu un changement de méthodologie. La textualité ratzingerienne, que nous avons interrogée de manière diachronique, sera dans cette deuxième Partie sollicitée selon plusieurs foyers thématiques et interrogée sur sa cohérence spéculative. En ce sens, le cadre théorique et argumentatif nécessite une sorte d'aggravation du point de vue de la complexité des sujets en jeu. L'une des difficultés qui intervient devant cette tâche concerne la non-systématicité de la pensée ratzingerienne[1] : il s'agit, en effet, d'une réflexion théologique et pastorale consignée dans des contributions individuelles et presque jamais (sauf dans les recueils) orientée vers la construction d'une structure organique. La chose se complique, bien évidemment, lorsque nous essayons de restreindre un champ comme celui de la relation théologie-philosophie. En effet, bien qu'il y ait trois titres qui indiquent l'occurrence précise du mot « philosophie » (*Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, « Glauben und philosophie », « Faith, Philosophy and Theology »)[2], les lieux textuels, où la thématique philosophique se fait jour, restent multiples et diffusés dans l'ensemble de ses écrits (académiques, homilétiques, magistériels ou simples entretiens). On pourrait alors se demander quelle est la signification de la coexistence d'une faible catégorisation de la philosophie et d'une attestation de la philosophie comme arrière-plan de plusieurs discussions qui ne la concernent pas directement. S'agit-il vraiment d'une confrontation seulement annoncée (« la théologie a affaire à Dieu et s'acquitte en même temps de ce qui est la tâche ultime de la pensée philosophique […] »)[3], mais non approfondie ultérieurement ? Ou, au contraire, Ratzinger s'est-t-il toujours confronté avec une virtualité philosophique interne à sa foi (cette dernière entendue « patristiquement » comme *vera philosophia*) et externe, voire dans le dialogue avec la philosophie comme phénomène historique bien précis qui rencontre le christianisme et se développe en formes et concepts inédits jusqu'à nos jours ?

[1] Cf. Hofmann, *Benedikt XVI : Einführung…*, *op. cit.*, p. 7-8.

[2] Pour exactitude, il faudrait aussi ajouter le sommaire critique des récensions à son livre sur le symbole apostolique de 1967, cf. Ratzinger, « Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine "Einführung in das Christentum" » (1969), in *GS* 4, p. 323-339.

[3] Cf. Ratzinger, « Was ist Theologie? », *op. cit.*, p. 288: « Theologie ha es mir Gott zu tun, und dabei erfüllt sie den letzten Auftrag auch des philosophischen Denkens […]».

Le but de la présente partie sera aussi de fournir une réponse à ces questions. Nous partirons des données que la première partie de la thèse a fixées comme pistes de travail (épistémologie, caractère pratico-politique, régulation éthique des savoirs) pour en mesurer la consistance dans la textualité et, à partir de là, formuler des structures conceptuelles capables de résumer le sens de la relation qui, à chaque fois, se donne entre la théologie et la philosophie. Les trois chapitres de cette section consisteront en un examen détaillé de la structure théorique de cette relation (*Epistémologie et herméneutique de la relation théologie-philosophie*) ; une interrogation autour de ses deux déclinaisons possibles dans le champ politique (*Jérusalem, Athènes et Rome. La question théologico-politique de la relation théologie-philosophie*) et dans celui scientifique (*Théologie, philosophie et la raison technico-scientifique*). Nous sommes conscients d'appliquer, ce faisant, une langue parfois étrangère à l'allemand « simple et concis »[4] de notre auteur. Cependant, s'il est vrai que le style de ce dernier ne s'abandonne jamais aux « obscurités », non moins la simplicité et la « facilité apparente »[5] de sa théologie ont été la cause réelle de nombreuses « lectures divergentes », donc de souches d'incertitude ultérieures. C'est pour cette raison que nous serons toujours soucieux des commentaires des textes et de leur restitution en tant que documents éclairants, nécessaire aux discours actuels de philosophie de la religion.

[4] Cf. Maier, « Der Schriftsteller Joseph Ratzinger », in *Communio* (IKaZ), 26, 3 (1997), p. 278-285.
[5] Cf. Hofmann, *Benedikt XVI : Einführung…*, *op. cit.*, p. 7.

Chapitre I - Epistémologie et herméneutique de la relation théologie-philosophie

Dans un bref écrit, datant de 1974, Ratzinger, à l'époque professeur à Ratisbonne, est invité à donner, en compagnie d'autres auteurs, quelques conseils pour d'hypothétiques « livres nécessaires » [*Notwendige Bücher*] et non encore publiés, dans le cadre de l'anniversaire du directeur éditorial de Kösel.[1] Le professeur bavarois exprime deux *desiderata* : d'un côté, une investigation proposant la synthèse entre les résultats de la recherche sur le Jésus historique et le contenu positif de la foi ecclésiale ; de l'autre, une œuvre concernant la « philosophie dans la théologie » [*die Philosophie in der Theologie*]. Ratzinger ressent à ce propos un « grave vide » [*bedenkliches Vakuum*] qui alimente de manière non négligeable la « crise de la théologie ». Il ne s'agit pas simplement du fait que la « foi a besoin de la raison », souligne-t-il, mais plus précisément qu'elle

> « […] a besoin d'une raison pour laquelle il est rationnel de poser la question sur le tout et sur le sens. Mais cela signifie : elle a besoin de philosophie, à savoir d'une philosophie qui est sur le chemin de la "métaphysique" dans le sens le plus ample du mot. » [2]

Dans la suite du texte, Ratzinger expliquera mieux pourquoi il y a un « vide » [*Vakuum*] à propos de ce besoin, en se référant notamment à des formes de travail théologique qui favorisent ou non l'entrée de ce type de philosophie métaphysique *in der Theologie*. Par exemple, la « déduction transcendantale » de Karl Rahner, malgré son aide, ne résout pas la « crise de la théologie », et cela, pour le motif qu'elle ne saisit pas que la « spécificité de la question philosophique tient à ce qu'elle doit être toujours reprise ». En revanche, un modèle théologique positif, en ce sens, sera mieux exprimé dans un livre - à l'époque récent - du philosophe R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein* (1973). Cette dernière indication nous oriente vers une idée du rapport entre philosophie et théologie qui semble naître de l'intérieur du terrain

[1] Cf. Ratzinger, « Im Dienste der Durchsichtigkeit des Glaubens » (1974), in H. Wild (éd.), *Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag*, München 1974, p. 133-135. Parmi les contributeurs, se distinguent certains des intellectuels et académiciens allemands qui ont traversé, de manière différente, le parcours de Ratzinger, comme Rahner, Pieper, Helmut Kuhn, Maier, Horkheimer, Heinrich Fries, Metz.

[2] *Ibid.*, p. 135: « Der Glaube braucht die Vernunft, das ist klar ; mir scheint aber, man muß genauer sagen: Er braucht eine Vernunft, für die es vernünftig ist, die Frage nach dem Ganzen und nach dem Sinn zu stellen. Das aber bedeutet: Er braucht Philosophie, und zwar eine Philosophie, die aus dem Weg der "Metaphysik" im weitesten Sinn des Wortes ist ».

des « religions critiques de la religion »[3]. Ce terrain n'interprète pas exclusivement le besoin de la raison au sens d'un appel de la foi aux catégories auxiliaires d'un système philosophique déterminé (le transcendantalisme kantien dans ce cas), mais plutôt à celui des conditions préalables (la *Religionskritik* ou la critique du monde précisément) à la démarche chrétienne et philosophique. Il s'agit d'un point assez important car l'objection de Ratzinger, développée quelques années avant ces lignes dans l'essai « Heil und Geschichte » (1969), se fondait sur le fait suivant : Rahner réduit le christianisme à un « devenir-réflexe » [*Reflex-Werden*] de ce qui est toujours présent – mais qui n'est pas thématisé – en tant qu'horizon transcendantal de l'histoire humaine. Autrement dit, Rahner a un propos comparable, de ce point de vue, à la « théologie philosophique de l'intellect pur », d'inspiration néoplatonicienne. En opposition à cette dernière, est adressée la polémique du Pseudo-Denys et du platonisme chrétien, où la foi est entendue comme « extase », comme sagesse qui échappe à une complète saisie autoréflexive. En effet, ce qui ressort, selon Ratzinger, du jeu dionysien de « théologie mystique et symbolique », du contact négatif avec l'« inconnaissable » et de sa restitution inaccomplie à travers des « signes historiques ainsi que liturgiques », est le fait que la compréhension humaine des mystères divins se déclenche non au sens d'un « résultat de l'ascension humaine », mais sur la base de la « passivité de celui qui est affecté » ; ou encore, de l'« amour » qui reconnait un au-delà du νοῦς, un « totalement autre » qui comprend tout et qui nous amène en dehors de nous[4].

On pourrait alors supposer que Ratzinger voit une convergence paradoxale entre le Rahner - en 1974 - qui ne saisit pas la « spécificité » de la philosophie au sens d'une question inachevée et le Rahner qui exclut que le christianisme soit la rencontre avec « ce que nous pouvons recevoir seulement comme nouveau et impossible à tirer de nous-même ». Ce que nous appelons ici *paradoxal* relève de l'évocation ratzingerienne d'un lieu philosophique, appelé

[3] Cf. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, München 1973, p. 352 et ss., où l'auteur se réfère à une « révolution religieuse » (le nouveau culte d'Osiris et des mystères éleusines, la religion persienne de Zarathoustra), qui prépare en parallèle celle de la *Mythenkritik* grecque et celle de la foi biblique. Toutefois, comme on a déjà pu le noter, Ratzinger considère toujours le christianisme comme représentant privilégié d'un tournant illuministe dans le monde des religions, qui nécessite d'être comparé avec ce qui est arrivé, dans le monde de la pensée, avec la philosophie. Cf., parmi d'autres lieux, Ratzinger, « Glaube und Bildung », *op. cit.*, p. 923-927, : le christianisme est un « allié des Lumières » - entendues comme phénomène débutant en Grèce au V^e^ siècle avant le Christ - et, en même temps, coïncide avec la « lutte » de Platon contre la « force de destruction » de « la première vague des Lumières grecques ».

[4] Cf. Ratzinger, « Heil un Geschichte » (1969), in *Wort und Wahreit*, 25 (1970), p. 11-12 et notes ; Ratzinger ici se réfère, notamment, à l'interprétation du Pseudo-Denys donnée par R. Roques et von Ivanka. Mais l'intérêt pour la pensée dionysienne (surtout l'idée d'une théologie qui s'identifie avec l'Écriture et des écrivains sacrés comme modèles pour les théologiens) remonte à la thèse sur Bonaventure, où elle sera utilisée comme l'un des arguments pour légitimer l'idée selon laquelle pour ce dernier l'engagement scientifique (théologique et philosophique) ne se résout pas sur le plan purement théorétique, mais sur celui de la « *sapientia nulliformis* », cf. *ibid.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 413-417 et *id.*, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 551-554 et 641-644.

« métaphysique » - ou dans d'autre cas « ontologie »[5] -, qui reste au fond quelque chose d'extérieur à la foi (elle *de facto* en revendique le besoin contre l'utilisation d'autres formes philosophiques) et qui toutefois résulte *de iure* de la réflexion théologique sur le Dieu de la foi – voire une réflexion qui ne peut pas être que philosophique si elle veut échapper à sa *Krisis*[6]. Lorsqu'on examine, par exemple, l'ultérieur approfondissement de la confrontation avec Rahner – à savoir celui basé sur l'analyse du célèbre *Grundkurs des Glaubens* (1976) –, les termes de cette convergence ressortent avec un profil encore plus net : d'un côté, la « méthode transcendantale » rahnerienne est profondément inspirée par l'« idéalisme allemand » (non pas par le « tournant idéaliste platonicien » qui informe originairement la « composante augustinienne » du thomisme) et débouche sur un « ontologisme » (et non une ontologie), ou mieux, sur un christianisme interprété à l'instar d'une « formule du monde » [*Weltformel*] qui consent à identifier (et à déduire l'un de l'autre) l'« être de l'homme » et « la totalité de la réalité » ; de l'autre côté, le caractère authentiquement fragmentaire de tous les efforts pour aboutir à la « synthèse » de ces deux polarités (l'homme et la réalité) - caractère dérivant du Christ comme « avènement du nouveau et de l'imprévisible » qui nous renvoie continuellement « hors de lui » - décèle le « concept central d'une philosophie chrétienne et d'une théologie de l'histoire ». Comme on le voit, Ratzinger mêle explicitement la question de la forme philosophique à travers laquelle le christianisme élabore son contenu (idéalisme allemand[7] vs idéalisme platonicien) avec celle de la nouvelle orientation de la pensée - marquée encore explicitement comme philosophique - qui en découle :

[5] Ratzinger donne une équivalence entre la « métaphysique », l'« ontologie » et le « questionnement originaire de la philosophie », cf., en particulier, *id.*, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 117, où ces expressions évoquent une « dimension de la pensée » nécessaire à la philosophie et à la théologie, ainsi que ce qui les ordonnent l'une à l'autre « indissolublement » [*unlöslich*]. On retournera plus avant sur ces lignes. D'ailleurs, on rencontre aussi les expressions, avec connotation négative, de « pure métaphysique » (cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 224), « pure philosophie » (*ibid.*, p. 97), ou d'une « ontologie » en tant que pensée qui a comme degré ultime l'« étant par excellence », c'est-à-dire un étant seulement pensé par l'homme, donc ni nommé ni nommable, cf. *ibid.*, p. 120).

[6] Cette manière d'expliciter l'argumentaire de Ratzinger pourrait rappeler la position de son maître Söhngen, qui considérait la notion de théologie chrétienne, c'est-à-dire la science théologique autour de la « sagesse de Dieu dans le mystère », comme soumise à une double « aporie ». Il s'agit, pour Söhngen, de la question de l'adjonction au « kérygme biblique » de quelque chose d'extérieur (découlant de la « philosophie » et de la « science »), ainsi que de quelque chose d'intérieur à la sagesse kérygmatique (l'explication en langage humain du mystère de Dieu), cf. Söhngen, «Die Weisheit der Theologie…», *op. cit.*, p. 913. Toutefois, chez Ratzinger, comme on montrera dans la suite, la nécessité de l'adjonction (*per additionem* nous dit Söhngen en se référant à Bonaventure) ne conserve pas le caractère de la protestation du kérygme vis-à-vis de la sagesse humaine (et vice versa), mais se traduira dans une analogie beaucoup plus stricte entre les facteurs externes (la philosophie grecque) et ceux internes (l'explicitation ecclésiale et dogmatique de la foi) au christianisme.

[7] A propos d'une généalogie de l'idéalisme allemand (surtout Hegel, Schelling et Marx) à partir du « monarchianisme » des premiers siècles du christianisme, cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 162-164. Ces deux phénomènes coïncident, parce qu'ils essaient de rationaliser radicalement (et cela signifie aussi, pour Ratzinger, historiciser radicalement) le mystère de la trinité.

« Une telle philosophie de la liberté et de l'amour [c'est-à-dire une philosophie d'inspiration chrétienne] est en même temps une philosophie de la conversion, de la sortie de soi, de la transformation de soi : elle est aussi par là même une philosophie de la communauté et de l'histoire, d'une histoire vraiment libre »[8].

Ce n'est pas par hasard que notre auteur parvient à de telles affirmations - qui concluent, en le modifiant, le premier essai sur Rahner déjà cité et depuis republié dans la *Theologische Prinzipienlehre* (1982) – en ayant fixé préalablement, et en-deçà de la polémique avec Rahner, un parallèle entre « la situation de la pensée platonicienne » et la « nouvelle forme » de l'« espérance chrétienne » après l'« échec de l'attente pré-eschatologique ». Le paradoxe de la convergence d'une philosophie extérieure à la foi avec une philosophie intérieure se manifeste ici clairement grâce à l'introduction de la thèse, réitérée par Ratzinger jusqu'à son *Discours de Ratisbonne*, de la « rencontre » [*Begegnung*] réciproque (et donc non pas causale) de la Bible et de la philosophie grecque[9]. Dans le présent chapitre, nous essayerons de donner une première exposition du *paradoxe* de la relation théologie-philosophie au sens d'un dispositif *épistémologique*[10] et *herméneutique*[11] (§1). Successivement, on fournira les exemplifications historiques (monde ancien, médiéval, moderne et contemporain) de la relation théologie-philosophie auxquelles Ratzinger se réfère pour construire et mesurer son dispositif (§2). Enfin un paragraphe

[8] Ratzinger, «Heil und Geschichte» (1982), in *GS* 9/1, p. 546. Sur l'importance de cette « *Philosophie der Freiheit* », entendue comme l'unique alternative possible à l' irrationalité des modernes « *Philosophien des Notwendigen* », cf. un texte plus tard, *id.*, « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart » (1990), in *GS* 3/2, p. 640-645.

[9] Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[10] Un premier encadrement général de l'épistémologie ratzingerienne, même si plutôt unifiant pour ce qui concerne les rapports entre philosophie et théologie, a été fait par Bellandi, « Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger », in *Vivens homo*, 6 (1995), p. 43-62. Au contraire, un discours épistémologique axé sur l'« expérience » de la « révélation » - surtout à partir des travaux sur Bonaventure - ou sur les raisons de la « foi » (distincte de chaque type de philosophie ou raison naturelle) oriente les résultats respectivement de A. Jall, *Erfahrung von Offenbarung. Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers*, Regensburg 2019 et Hofmann, « "Fides et ratio": Der Glaube und seine Vernunft – Zu Joseph Ratzingers fundamental-theologischem Ansatz », in Hofmann (éd.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008, p. 139-160. Ces derniers auteurs essaient également de restituer une approche qui tend à unifier la pensée ratzingerienne dès ses premiers travaux au magistère (cf. *ibid.*, p. 154-159). En revanche, notre hypothèse de départ souligne à la fois l'existence d'une césure entre ces deux moments et la reformulation, de la part de Ratzinger/Benoît XVI, de ses premières intuitions, orientées toujours plus vers l'idée d'une tâche épistémologique *commune*, qui engage tant la philosophie que la théologie.

[11] Sur la parenté entre Ratzinger et l'herméneutique de Gadamer, notamment en relation à une foi qui rappelle au rationalisme objectivant issu des Lumières le rôle des précompréhensions et de ce qui accompagne et forme la raison individuelle de chacun, cf. Hofmann, « Einleitung », in *Joseph Ratzinger…*, *op. cit.*, p. 10 et surtout E. Torri, « Foi chrétienne et retour du religieux : la position de Joseph Ratzinger », in *Nouvelle revue théologique*, 135 (2013/1) , p. 81-97. Dans cette perspective, la particularité de Ratzinger, à notre avis, sera de déceler un double processus herméneutique, où tradition et réflexion, démarche interprétative et démarche critico-rationnelle accompagnent toujours le discours philosophique et théologique. Cf., pour l'idée d'une « *démarche interprétative critique* », développée dans le sillage du débat Gadamer-Habermas, les remarques de J. M. A. Oraa, « Raison critique ou raison herméneutique ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993), p. 409-440.

conclusif reconstruira ce dispositif épistemologico-herméneutique dans deux moments fondamentaux (appropriation/transformation et circularité philosophie-théologie) (§3).

§1. Le paradoxe de la relation théologie-philosophie : remarques préliminaires

Si nous retournons à l'essai de 1969, afin de mieux comprendre de quelle manière ressort la « rencontre » non accidentelle entre Bible et philosophie grecque, il faut se pencher sur un élément essentiel : dans ce texte, Ratzinger essaie d'éclaircir de quelle façon la « conscience historique chrétienne » réussit à garder la «tension paradoxale » entre « personnalisation (individualisation) » et « universalisation », c'est-à-dire à élaborer « comme concrète expérience historique » la paradoxalité de son *déjà et pas encore*, de l'unité de promesse et réalisation à venir du Royaume. A bien des égards, ce qui est en jeu ici c'est la constitution de l'« ambigu système historique chrétien de signification théologique-dogmatique » – comme on l'a dit récemment –, où cohabitent dialectiquement « ouverture et clôture, critique et institution, hérésie et orthodoxie »[12]. Cependant, Ratzinger ne se limite pas à signaler la singularité d'une telle structure – par exemple par rapport à la « mise en question » du judaïsme tardif ou de la tradition philosophique païenne. Au contraire, le parallèle avec la « forme platonicienne de dépassement de l'histoire » allude proprement au mécanisme même par lequel le christianisme des origines traduit, dans un message humain responsable et absolu, l'expérience du temps de latence de l'*eschaton*.

Dit autrement, selon Ratzinger, le processus de la transmission de l'Evangile à travers les églises et les paroisses (*Ekklesien* et *Paroikien*, comme il s'exprime en se référant à la terminologie grecque) se détermine relativement à la manière dont Platon a pensé l'existence philosophique après l'exécution de Socrate. En effet, si la « nouvelle histoire » du christianisme ne peut exprimer dans l'immédiat la dévaluation de l'histoire présente (et passée) que par le biais de la dimension « paroissiale » d'une communauté croyante toujours « à côté de l'histoire » [*Neben-Geschichte*], cela signifie que son « caractère de salut » est explicité dans le sillage de ce dispositif ontologique platonicien qui, face à la désacralisation de la « piété de l'Etat » tueur de « celui qui est plein de Dieu » (Socrate précisément), permet de percevoir le « hiatus » entre essence et histoire, tout en restant non neutre ou inactif envers cette histoire.

Sous cet angle, le parallélisme avec la philosophie assume une signification plus profonde et positive que la question – présente quand même chez Ratzinger pendant les années 60 - de

[12] Cf. G. Lettieri, « Potere e critica del religioso. La sfida razionale, etica, politica del dogma cristiano in prospettiva storico-critica », in M. Campli, G. I. Giannoli, C. Paravati, F. Tortora (éd.), *Fedi e libertà. Riflessioni*, Roma 2020, p. 122-143.

l'utilisation fortuite d'une « structure linguistique » [*Sprachgestalt*] capable de rendre dicible [*Sagbarmachung*] une dimension de la pensée pourtant totalement inédite : on fait allusion, bien évidemment, à l'intervention des concepts de *humoousion*, *hypostasis* ou *prosopon* dans la formulation de l'ancienne profession de foi ; concepts dont le contenu ne relevait nullement de celui évangélique et qui est donc susceptible d'une modification au cours du temps[13]. Au contraire, lorsque notre auteur affirme que l'« espérance chrétienne» reçoit une « nouvelle forme » - en s'adressant à la « forme platonicienne de dépassement de l'histoire » -, il en va de la référence à une dynamique de la compréhension et de l'explicabilité linguistique de l'« indicible » [*Unsagbare*]. Une telle dynamique arrive à la conscience, en tant qu'objet non pas de foi mais de réflexion, pour la première fois par le biais de la philosophie, avec laquelle le christianisme doit nécessairement se croiser s'il veut communiquer sa manière radicale, et non originairement philosophique, d'avoir affaire avec l'« indicible ». D'ailleurs, Ratzinger parle, là où il est question de la préhistoire du dogme et de la « paradoxalité pure » de la « grammaire de la foi » des premières formules ecclésiales, d'une étape de « l'histoire épuisante de la lutte humaine » *et* - la conjonction est à souligner - « chrétienne pour Dieu », c'est-à-dire d'une histoire axée sur la « loi fondamentale » de l'inachèvement productif de la « théologie négative » (déjà présente chez Aristote) et sur l'absurdité de l'enfermement du « totalement Autre » dans la conceptualité humaine[14]. Il semblerait alors que l'importance que Ratzinger donne en 1969 à la « manière de pensée ontologique des grecs »[15] - conduisant toujours plus vers une condamnation de ceux qui la considèrent comme un simple facteur d'inculturation dégradant l'Evangile à orthodoxie[16] - réside dans le fait qu'elle reflète cet aspect distinctif du christianisme qui lui permet de se présenter comme accomplissement et continuation critique d'un discours sur le paradoxe de l'existence humaine ressenti de façon autonome aussi par la philosophie.

Il faut s'arrêter un instant sur ces dernières observations pour mieux les situer par rapport à notre point de départ, mais aussi pour éviter des équivoques autour de l'interprétation de la

[13] Cf. Ratzinger, «Das Problem der Dogmengeschichte …», *op. cit.*, p. 606-7.
[14] Cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 165-170.
[15] Id., « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 8.
[16] Cf., Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*: « Angesichts der Begegnung mit der Vielheit der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christlichen gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren. Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergröbert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich selber die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Gewiß gibt es Schichten im Werdeprozeß der alten Kirche, die nicht in alle Kulturen eingehen müssen. Aber die *Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem Glauben selbst und sind seine ihm gemäße Entfaltung* » (nous soulignons).

pensée ratzingerienne. A partir de certaines affirmations assez générales sur la philosophie, et sur son rapport avec la théologie, nous avons essayé de les approfondir à travers la polémique de Ratzinger à propos du discours théologique de Rahner. Ce dernier semble oublier – comme on le verra mieux dans la suite - que le lien entre foi et raison s'établit en vertu d'une convergence sur le caractère problématique et paradoxal (donc pas du tout résolutif) de la réflexion humaine autour du fondement de son être. Toutefois, le fait que la philosophie grecque assume le rôle de représentant *par excellence* de ce paradoxe - au moins pour ce qui concerne le domaine de la raison - ne signifie pas cacher les nombreuses affirmations où Ratzinger se distancie fortement d'elle ou privilégie d'autres paradigmes philosophiques. Cela dénonce plutôt une certaine ambiguïté dans l'argumentaire ratzingerien, due en partie à son développement diachronique, et d'autre part à la structure spécifique de la relation théologie-philosophie à laquelle il parvient. Pour l'instant, nous retenons qu'il est indispensable d'attester l'existence d'une sorte de lieu de coïncidence entre la foi biblique et la philosophie qui se manifeste en particulier – mais pas exclusivement - là où il est question de l'élaboration dogmatique et ecclésiale de la première, ou plus simplement du passage de la « parole » [*Wort*] de Dieu à la « réponse » [*Antwort*] que le christianisme en a tirée[17]. De fait, bien que Ratzinger rappelle souvent un certain parallélisme entre l'Ancient Testament et le « dépassement » socratique du mythe[18], il souligne que c'est notamment avec la formation et la diffusion du christianisme que ce lieu de coïncidence se manifeste à son plus haut degré. Dans ce sens, notre auteur parle expressément de l'« événement providentiel »[19] de la prédication de l'évangile se déroulant tout d'abord en

[17] Parmi les pages où Ratzinger explicite ce passage, cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 97-101; *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit…», *op. cit.*, p. 602-608; *id.*, « Der heutige Mensch vor der Gottesfrage » (1973), in *GS* 3/1, p. 104-109.

[18] Cf., Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*: « Schon der geheimnisvolle Gottesname vom brennenden Dornbusch, der diesen Gott aus den Göttern mit den vielen Namen herausnimmt und von ihm einfach das „Ich bin", das Dasein aussagt, ist eine Bestreitung des Mythos, zu der der sokratische Versuch, den Mythos zu überwinden und zu übersteigen, *in einer inneren Analogie* steht » (nous soulignons). A cette occasion, le pape renvoie à l'analyse du problème du « buisson ardent » qu'il avait donné in Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 118-123. Toutefois, dans ce dernier texte, le résultat de la traduction du « nom » du Dieu biblique avec l'idée grecque d' « être » (l'« unité de foi et pensée ») conduisait à quelque chose de très différent du concept philosophique d'un être suprême : « Der Begriff ist ein Ergebnis des Denkens, das wissen will, wie es mit jenem höchsten Sein in sich selber stehe. Nicht so der Name. Wenn Gott sich nach dem Selbstverständnis des Glaubens benennt, druckt er nicht so sehr sein inneres Wesen aus, sondern er macht sich nennbar, er gibt sich den Menschen so preis, dass er für sie rufbar wird. Und indem er dies tut, tritt er in die Mitexistenz mit ihnen ein, wird für sie erreichbar, ist für sie da » (Cf. *ibid.*, p. 133).

[19] Ratzinger, « Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur » (2003), in *GS* 3/1, p. 377. Le thème de la rencontre providentielle entre foi et philosophie grecque Ratzinger le remarque très tôt dans sa production, notamment en relation avec E. Peterson, *Die Kirche*, in *id.*, *Theologische Traktate*, München 1951, p. 409-429, cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 87 et n. 16 : « Ich bin der Überzeugung, dass es im Tiefsten kein bloßer Zufall war, dass die christliche Botschaft bei ihrer Gestaltwerdung zuerst in die griechische Welt eintrat und sich hier mit der Frage nach dem Verstehen, nach der Wahrheit verschmolzen hat a. Glauben und Verstehen gehören nicht weniger zusammen als Glauben und Stehen, einfach weil Stehen und Verstehen untrennbar sind. Insofern enthüllt

Grèce (avec référence à *Ac* 16, 6-10). Cette évocation de la providence ne relève pas simplement d'un choix linguistique ou d'une « théorie philosophique » spécifique[20], mais plutôt du fait que le message concernant la personne de Jésus-Christ explicite pour la première fois la présence d'un rapprochement entre la Bible et la recherche philosophique de la vérité[21]. L'ambiguïté, que nous évoquions tout à l'heure, ressort d'ailleurs déjà sur la base de cet événement, lequel, à bien y regarder, ne fait que reproposer le *paradoxe de la convergence* en théologie d'une philosophie externe et une philosophie interne mentionnée ci-dessus : on fait moins face à une « exception » à la pensée humaine[22], quand il s'agit de la réflexion sur le *kerygma* et de l'effort pour exprimer la nature humaine-divine du fils de Dieu – une nature relationnelle « étrangère » à l'essentialisme grec et latin -, qu'à l'approfondissement de sa structure comme toujours nouvellement sollicitée en vertu d'un fondement qui en même temps la transcende et la concerne. À cette structure – qui devrait en tout cas pour Ratzinger constituer l'objet propre de *la* philosophie, tant ancienne que moderne[23] -, où la « compréhension » [*Verstehen*] du sens et de la vérité semble s'activer seulement sur la base de la « reconnaissance » [*Erkenntnis*] que le sens et la vérité dépassent « notre concevoir » [*unser Begreifen*] [24], la théologie chrétienne se retrouve alors liée selon une perspective double : d'une part, elle est déterminée à ce que la foi exige de produire un discours « comprenant » sur Dieu (d'où « le droit irrévocable des Grecs en christianisme » [*das durch nichts aufzuhebende Recht des Griechiechen im Christlichen*][25] ; de l'autre, en posant la « rencontre de l'homme-Jésus » comme sens et vérité, elle fournit une réponse au problème philosophique de la « compréhension » que la philosophie ne pouvait et ne peut pas atteindre. C'est seulement à partir de cette situation, en se référant au fait que Ratzinger parle souvent d'une sorte de « responsabilité » appartenant réciproquement à la réception croyante du *Logos* divin et à la réflexion spéculative sur le *logos*, qu'on peut expliquer les affirmations parfois ambiguës – présentes pendant toute la période académique et sur lesquelles il faudra retourner dans ce chapitre - autour de la différence et du rapprochement, de l'autonomie et de l'influence, de la tâche philosophique et de celle théologique.

---

die griechische Übersetzung des jesajanischen Satzes von Glauben und Bleiben eine Dimension, die dem Biblischen selbst unabdingbar ist, wenn es nicht ins Schwärmerische, Sektiererische abgedrängt werden soll ».

[20] Ratzinger, « Variationen zum Thema Glaube…», *op. cit.*, p. 375.

[21] Dans Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit*, le pape utilise l'expression « *als Verdichtung* » pour interpréter la vision de la transmission de l'Évangile en Grèce au sens précisément d'un « condensé du rapprochement, intérieurement nécessaire, de la foi biblique et le questionnement grec ».

[22] Cf. Ratzinger, « Zum Personverständnis…», *op. cit.*, p. 65 et ss.

[23] Les références de Ratzinger à la philosophie de Conrad-Martius doivent être lues selon cette ligne interprétative, cf. *ibid.*, p. 68 et id., « Gratia praesupponit naturam…», *op. cit.*, p. 148-149 et n. 28.

[24] Cf. *id., Einführung*…, *op. cit.*, p. 87-88, dont nous citons ce qui suit.

[25] *Ibid.*, p. 87.

Ce que nous sommes en train de dévoiler trouve l'une de ses premières confirmations spécifiques dans l'essai de 1969, là où est levée une accusation de superficialité à l'adresse de la protestation luthérienne en faveur d'un christianisme de la « discontinuité » et de la césure radicale entre l'« idée de l'histoire du salut » et l'« hellénisation » de cette histoire[26]. Cette accusation concerne parallèlement l'interprétation de la « complexité des résultats bibliques » et celle de la « problématique ontologique » de la philosophie grecque, tout comme de « leurs formes possibles ». Ratzinger s'oppose à un modèle de théologie – ce qui témoigne également d'une *Grundentscheidung*, d'une « décision spirituelle fondamentale de notre temps » - tendant à exclure les « catégories de l'essence » certes, mais au sens spécifique de l'élimination d'un discours sur la « continuité de l'être de l'homme » et le « point de référence de la médiation historique »[27]. Dans cette perspective, avec la négation de l'ontologie ou de la « métaphysique » sont évoqués tant le problème légitime de la réduction du Dieu chrétien à une catégorie de la pensée humaine, que celui de la radicalisation d'une telle réduction et de l'impossibilité conséquente pour l'homme de témoigner la vérité de Dieu. Avec la mise au centre de la catégorie de la « médiation » [*Vermittlung*], défendue contre des positions théologiques et philosophiques qui tendent à nier la possibilité de parler d'une « essence » de l'homme ou à historiciser complètement cette dernière (du jeune Luther à Barth, Cullmann, Bultmann, ainsi qu'à la « théologie de l'histoire » de Rahner), Ratzinger essaie de récupérer au fond non pas une idée d'ontologie, mais, comme il l'appelle précisément, la « problématique » de l'ontologie ou de la « médiation » en tant que telle. Et encore, dans ce cas, on peut noter une trace évidente d'ambiguïté, qui se reflète aussi dans le remaniement de l'essai en question[28]. Il s'agit du recouvrement du concept d'ontologie comme l'« enstatique de la contemplation philosophique », comme l'autocompréhension qui exclue l'« ekstatique de la foi »[29], d'un côté, avec le « problème humain » du « caractère fragmentaire » de « tous les efforts pour saisir l'unité d'histoire et d'essence »[30], de l'autre. Ratzinger élimine, dans la version de 1982, les expressions avec lesquelles il avait caractérisé ce « problème » comme étant impossible à traiter de manière « purement ontologique » [*rein ontologisch*], et cela probablement pour éviter l'équivocité de l'utilisation du concept d'ontologie pour identifier deux phénomènes distincts, à savoir : la capacité de concevoir l'homme comme en « tension » entre son fondement et sa condition historique ;

[26] Cf. *id.*, « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 6-7. Comme on le sait, à la généalogie de la disparition de l'ontologie ou de la métaphysique, dès Luther au problème de la diffusion interculturelle du christianisme, Benoît XVI dédiera la section centrale de son *Discours de Ratisbonne*.

[27] *Ibid.*, p. 8.

[28] Cf. en particulier *ibid.*, p. 13 avec *id.*, « Heil und Geschichte » (1982), *op. cit.*, p. 546.

[29] *Id.*, « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 11.

[30] *Id.*, « Heil und Geschichte » (1982), *op. cit.*, p. 546.

et la tentative de réduire ces polarités à de simples moments de la réflexion humaine. Mais cela signifie que c'est seulement en vertu de la « référence essentielle de l'homme à ce qui n'est pas chez lui, mais hors de lui », qu'il devient possible de relever la « tension » secondaire entre « ontologie et histoire », c'est-à-dire l'erreur de les opposer l'une à l'autre : l'ontologie prise pour l'« unité » intellectuelle entre le fondement et notre existence, d'une part; l'histoire comme mesure absolue de la discontinuité du fondement par rapport à notre être, de l'autre. Cette tension secondaire, en effet, suit et altère le « paradoxe de l'extension au-delà de soi » [*Paradox der Ausgespanntheit über sich hinaus*] pour se trouver « entièrement » avec soi, qui à la fois est témoignée par le Christ comme deuxième Adam et par la question ontologique grecque de la « continuité et identité de l'essence embrassant les différences de l'histoire ». Et même si la qualité de la « liberté créatrice » de Dieu – dont le Jésus eschatologique est l'« image » [*Abbild*] - ne renvoie pas à l'« essentialité grecque » d'une « idée qui se repose », c'est proprement l'affirmation de la *Vermittlung* historique de la vérité[31] ou, comme Ratzinger indique avec une terminologie typique de sa première période, de l'« unité de la relation »[32] [*Beziehungseinheit*] entre l'homme et la vérité, à constituer la décision fondamentale sur laquelle converge et devrait continuer à converger, si elles ne veulent pas s'auto-supprimer, la réflexion sur la foi et la réflexion philosophique.

De là, on peut affirmer que le *paradoxe de la convergence* d'une philosophie externe et interne à la foi chrétienne n'était rien d'autre que le symptôme, pour ainsi dire, d'une *convergence sur le paradoxe* de la condition humaine. Selon Ratzinger, foi et philosophie ont manifesté ensemble le partage de cette convergence à partir du christianisme. Cependant, celui-ci, à son tour, fournit aussi une nouvelle version du paradoxe dans laquelle il sera toujours plus difficile de démêler les deux formes originaires. Ce dernier point se montre, par exemple, quand notre auteur, afin de proposer une définition de la « théologie catholique », de son « objet » et de sa « scientificité » relative, souligne la figure singulière des « données » [*Gegebenheiten*] de la foi chrétienne. Elles ne sont pas simplement la Révélation de Dieu, mais renvoient, surtout dans la forme christologique de la présence de la parole divine chez les hommes et de sa trans-

[31] Dans *id.*, « Was ist für den christlichen Glauben heute konstituiv? » (1975), in *GS* 9/1, p. 56-7, qui fait partie du livre de 1982 où est réimprimé la version modifiée de « Heil und Geschichte », la « question ontologique en tant que question de l'unité de la vérité dans la différence de ses révélations historiques » représente le présupposé philosophique (relevant aussi de l'« herméneutique ») pour comprendre ce qui est *konstitutiv* de la foi chrétienne.

[32] Cf. *id.*, « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 13. Cette expression est aussi utilisée par Ratzinger pour définir le rapport entre « philosophie et foi » dans l'*Antrittsvorlesung* de 1959, cf. *id., Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 208 et ss., Le contexte était toutefois celui d'une discussion de ce rapport à l'interne de la théologie fondamentale et de la critique à la théologie naturelle.

mission ecclésiale, à l'exigence d'une « pénétration scientifique » [*wissenschaftlichen Durchdringung*], notamment au sens d'une « compréhension plus approfondie » et d'une « appropriation plus vivante » de la Révélation elle-même[33]. Chez Ratzinger, pour le dire autrement, avec l'événement du Christ, nous sommes face à la réalisation la plus parfaite de la relation entre l'homme et la « sagesse »[34] témoignée par la Bible, réalisation qui se déploie en premier lieu comme la manifestation du caractère universel et « pratique » (au sens de la voie concrète pour le salut) de la structure herméneutique sous-jacente à la vérité révélée. Celle-ci relève en effet d'une « incongruence » et d'un « surplus », par rapport à la « nouvelle » humaine qui la transmet, puisqu'elle impose – pour ne pas détruire cet *excédent* intrinsèque à la « lettre » de l'Écriture - l'intervention d'une règle d'interprétation spirituelle, dont la foi en Christ et en son Église constituent précisément les lieux d'un accès possible[35]. Ratzinger saisit[36], à partir de ses recherches sur Bonaventure et la scolastique médiévale en général, dans la notion d'*auctoritas fidei*, l'essence de ce rapport excédant - et toutefois indénouable - entre *revelatio* et *doctrina*, entre attestation externe et compréhension interne, qui oblige à considérer la vérité révélée non à l'instar d'un simple *credere*, mais plutôt au sens d'une *auctoritas* gnoséologique et herméneutique, d'un canon dogmatique contenant *la* « norme d'interprétation » objective pour continuer à comprendre les témoignages de Dieu (tant dans l'Écriture que dans la création) sous la forme d'un jeu de disparité et concours réciproque d'illumination divine (*lumen infusum*) et de dotation humaine (*lumen inditum*)[37]. Sur la base de telles observations, le jeune théologien arrivait, en fin de compte, à restituer la difficulté spécifique de la scientificité de la théologie chrétienne : elle a affaire avec un sujet, l'*auctoritas fidei*, qui ne représente pas un « monde spirituel » opposé à celui de la *ratio*, mais qui dévoile la dimension où l'« activité effective » de la

[33] Cf. *id.*, « Katholische Theologie [Lexikonartikel, 1962] », in *GS* 9/1, p. 251-252.

[34] Sur cette notion de « sagesse de Dieu », et sur son rapport avec la « sagesse grecque », cf. *id.*, « Die Gabe der Weisheit » (1977), in *id.*, *Theologische Prinzipienlehre…*, *op. cit.*, p. 372-382.

[35] Cf. *id.*, « Ein Versuch zur Frage…», *op. cit.*, p. 404: « Glaube ist Eintreten in das Anwesen Christi, in die anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings ist. Daraus ergibt sich dann weiterhin, dass Offenbarungsgegenwart wesentlich mit den Wirklichkeiten "Glaube" und "Kirche" zu tun hat, die beide ihrerseits, wie nun sichtbar wird, eng miteinander zusammenhängen». Sur la « parole néotestamentaire » comme principe herméneutico-christologique qui fond le dispositif de l'« explication » chrétienne de l'Écriture, cf. *id.*, « Tradition [Lexikonartikel, 1965] », in *GS* 9/1, p. 433-435.

[36] Cf., en particulier, les observations contenues in *id.*, « Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura » (1960), in *GS* 2, p. 744-766, dont nous citons ce qui suit.

[37] Cf., sur ces aspects de la doctrine de la connaissance bonaventurienne, *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, p. 362-369. Pour la conception générale d'une théologie chrétienne comme réflexion sur une « canonicité » renvoyant constamment vers une autorité qui transcende ses propres témoignages, cf. les observations de J. Grondin, « Canonicité et philosophie herméneutique », in *Théologiques*, 1/2 (octobre 1993), p. 9–23.

réflexion rationnelle *tout court* (qu'elle soit philosophique ou théologique) trouve son fondement. Autrement dit, pour Ratzinger, avec la thématisation scolastique de l'*auctoritas* se réalise une élaboration intellectuelle qui est directement en connexion avec la *sapientia*, à savoir avec un objet relevant du « salut de l'homme », et non primairement avec une « délimitation théorétique-scientifique » entre la « théologie philosophique » (ou *« cognitio naturae* ») et la « théologie de la foi » (ou « *illustratio supra naturam* »)[38]. Cette dernière distinction, où notre auteur pense aussi identifier les traces du dualisme moderne entre nature et histoire, peut apparaitre seulement sur la base de la valence sapientielle de la foi chrétienne ; une valence qu'il mettra en relation, déjà dans ses premiers écrits, avec la question pratico-existentielle de la légitimité de la science soulevée par la figure originaire de la philosophie (non pas celle de l'aristotélisme médiévale)[39] ; et qui donc configurera la théologie comme un savoir qui, même s'il est adressé à l'approfondissement des données révélées, partage dès le début avec la philosophie le problème des limites et des présupposés de la *ratio*[40]. Néanmoins, cela signifie aussi que le dispositif chrétien de l'*auctoritas fidei*, en absence de cette tension sapientielle entre l'homme et la sagesse divine, ouvre à des oscillations entre *auctoritas* et *ratio* qui tendent à les absolutiser. A bien des égards, la réflexion de Ratzinger sur la modernité s'apparentera exactement à une critique des courants qui, même s'ils sont apparemment en opposition entre eux (historicisme, existentialisme, marxisme, théologie politique[41] d'un côté, naturalisme et athéisme scientiste[42] de l'autre), constituent des aspects de la crise du christianisme face auxquels ce dernier a la responsabilité d'intervenir pour les renouer à la structure gnoséologique et herméneutique d'où ils découlent.

Dans le *Discours de Ratisbonne*, qui en quelque sorte ne fait que renouveler ce que Benoît XVI avait déjà exprimé au cours des écrits que nous venons de commenter, nous pouvons observer que la notion de modernité *en tant que telle* se trouver déterminée et stimulée par la nécessité d'une « autocritique » [*Selbstkritik*]. Plus en détails, il s'agit de reconsidérer que la relation entre « foi et recherche de la raison humaine », entre « la foi biblique et le questionnement grec », relève de « décisions fondamentales » [*Grundentscheidungen*] qui concernent l'origine du monde moderne et son développement successif, et tendent pour la plupart à dénaturer ou limiter le profit que ces décisions avaient préalablement produit. En affirmant que le

[38] Cf. Ratzinger, « Wesen und Weisen der auctoritas…», *op. cit.*, p. 761-763.
[39] Cf. *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte…*, *op. cit.*, les paragraphes 10 et 11, p. 376-417.
[40] Cf. *id.*, « Wesen und Weisen der auctoritas…», *op. cit.*, p. 766.
[41] Cf. *id.*, « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 7.
[42] Cf. *id.*, « Gratia praesupponit natura… », *op. cit.*, p. 135-136, où on retrouve une comparaison entre tous ces tournants.

christianisme témoigne en soi le rapprochement mutuel entre les pôles foi-philosophie et que cela constitue ainsi en même temps un « événement décisif pas seulement du point de vue historico-religieux, mais aussi de celui de l'histoire du monde », Benoît XVI nous explique pourquoi son « auto-critique » ne peut pas « remonter en deçà des Lumières et rejeter les intuitions de l'époque moderne » : avec l'invitation à l'« élargissement de notre conception et de notre usage de la raison », il indique un espace, propre aux « interrogations fondamentales » (où la « foi chrétienne » est « source de connaissances »), à partir duquel surgit aussi la possibilité de distinguer d'autres niveaux scientifiques autonomes, capables de concevoir l'idée d'un progrès technologique et moral. Si avec le mot « autocritique », le pape ne veut pas indiquer un « recul » ou une « critique négative » par rapport à la modernité, cela signifie que la « limitation autodécrétée de la raison », dont les Lumières sont porteuses, ne peut pas se penser sans ces interrogations, ou mieux, sans une mise à distance - même contestataire - de ces disciplines (« philosophie et théologie ») qui, pourtant, articulent ces interrogations afin de rendre possible tout autre discours scientifique. Cela explique pourquoi, afin d'approfondir le mécanisme de la *destructio* progressive de l'« Europe » de l'intérieur, Benoît XVI prendra comme exemple, avant de citer les vagues modernes de la « déshellénisation », un événement éminemment chrétien : la tendance de la théologie médiévale tardive à pousser la « transcendance et l'altérité de Dieu » au-delà de la raison humaine et de « notre sens pour la vérité et le bien »[43]. Cependant, cette « théorie du volontarisme », comme déjà pour les Lumières, révèle l'éclatement d'une « synthèse » - celle entre « esprit grec et esprit chrétien » - qu'elle doit présupposer pour pouvoir penser la limitation de la connaissance humaine à la « *voluntas ordinata* » de Dieu ou l'arbitrarité absolue de ce dernier. Il est évident que ce qui est en cause dans cette « synthèse » ne consiste pas dans l'assemblement de deux extrêmes (foi et raison) – qu'il faudrait successivement démonter -, mais dans la structure d'une « analogie entre Dieu et nous ». Tant la « foi ecclésiale », à travers la formulation dogmatique du quatrième Concile du Latran, que la phrase de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue (« Ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu »), acceptent l'idée d'une imbrication réciproque entre les « dissimilitudes » infinies de Dieu et leur valeur de mesure de la rationalité humaine. Il en résulte, d'ailleurs, que l'« analogie réelle » entre créateur et créature dont vit le christianisme ne se circonscrit pas seulement à une sorte de théologie de l'*analogia entis* catholique opposée à une théologie de

[43] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit : « Hier ist der Redlichkeit halber anzumerken, daß sich im Spätmittelalter Tendenzen der Theologie entwickelt haben, die diese Synthese von Griechischem und Christlichem aufsprengen. Gegenüber dem sogenannten augustinischen und thomistischen Intellektualismus beginnt bei Duns Scotus eine Position des Voluntarismus, die schließlich in den weiteren Entwicklungen dahinführte zu sagen, wir kennten von Gott nur seine *Voluntas ordinata* ».

l'*analogia fidei* protestante (comme pendant la controverse Przywara-Barth), mais une version chrétienne du *problème de l'analogie* – en cela très similaire à la problématique *ontologique* vue précédemment. Si on suit en effet avec attention le *Discours de Ratisbonne* dans sa description initiale du parallélisme entre Socrate et la Bible, ainsi que dans sa référence conclusive au *Phédon* (90c-d), on ne peut pas échapper à l'impression que la « foi chrétienne » représente proprement le moment où l'*analogon* considéré par la philosophie et par la théologie, l'*analogon* comme possibilité pour l'homme de ne pas se priver de la « vérité de l'étant » mais de la retrouver seulement à travers les interrogations non empiriquement résolubles « de la religion et de l'éthique », constitue un champ nécessitant d'être scientifiquement protégé de ses « pathologies » internes, c'est-à-dire de la menace d'un blocage violent de son équilibre analogique (tant de la part des « religions », que de la part du « haïr » du « discours sur l'être » dont parle le dialogue platonicien).

Cela implique au fond, pour reprendre le point initial et arriver au but de nos remarques préliminaires, une scène théorique autre que celle de la « déduction transcendantale » de Rahner – au moins selon l'interprétation critique qu'en donne Ratzinger. Le « problème de la médiation de l'historique par rapport à l'essence », dans lequel s'encadre l'effort chrétien de comprendre la « coïncidence paradoxale » d'une histoire particulière avec son universalité, fait intervenir une conception de l'essence de l'homme qui ne la réduit pas à quelque chose de « totalement présent » [*als ganzer anwesend*] dans l'homme lui-même. Le parallèle entre Platon et le christianisme dévient évident, à cet égard, proprement en vertu de l'opposition à une approche tendant à oublier que le salut de l'humain se trouve au-delà de la « profondeur de l'essence » [*Wesenstiefe*] de ce dernier. Le Rahner de *Hörer des Wortes* avait bien exprimé ce point selon Ratzinger, au sens qu'il maintenait encore ferme le « paradoxe » d'un « universel » humain placé dans une histoire particulière (la Révélation) qui a une origine en dehors de l'homme. Mais le cheminement ultérieur, retracé dans les volumes VI et VII des *Schriften* rahneriennes[44], implique de tomber dans une sorte d'absorption spéculative qui transforme l'ouverture à la parole révélée en réussite parfaite de l'« auto-transcendance» et du « dépassement » appartenant maintenant à l'homme en tant que tel. En effet, au-delà de la différence, que Ratzinger n'oubliera jamais de souligner, entre ce que le grec et le chrétien pensent autour de la physionomie du *Wesentliche* (l'« idée immuable » ou la « liberté créatrice » de Dieu »), tous les deux semblent articuler une « faiblesse » de la synthèse entre histoire et essence qui ne se retrouve plus

[44] Cf. Ratzinger, « Heil und Geschichte » (1969), *op. cit.*, p. 14 n. 10.

dans l'interprétation idéaliste de la liberté chrétienne chez Rahner (elle « ne convient qu'à l'Esprit absolu - à Dieu- et nullement à l'homme ») : d'un côté, Platon ne peut maintenir la « vision » [*Erschauen*] de l'essentiel qu'à travers une activité de purification [*zu reinen*] de l'histoire « de la tradition originaire vers l'essentiel » [*von der Urüberlieferung her auf das Wesentliche hin*] ; de l'autre, l'« histoire nouvelle » ouverte par le Christ manifeste au croyant son « caractère de salut » seulement dans « la tension entre existence politique et existence paroissiale ». Il s'agit, dans ce dernier cas, d'un salut qui se déploie comme une « histoire à côté » [*Neben-Geschichte*] de l'ordinaire, comme « espérance », une catégorie qui, pour Ratzinger, exprime la « relation de ce qui est expérimenté à quelque chose qui ne l'est pas encore ». Il faut citer maintenant, et à part entière, le passage où notre auteur fixe cette comparaison déjà plusieurs fois annoncée et qui littéralement consent à comprendre - dans l'argumentaire de l'essai de 1969 et de sa réédition de 1982 – l'analyse de sa mise en discussion en tant qu'« évolution décadente » rongeant « la conscience occidentale » de Luther jusqu'à Rahner :

« En ce point, se présente comme de lui-même un certain parallélisme avec la situation de la pensée platonicienne : tout en restant dans l'histoire, on vit pourtant continuellement en tension vers un au-dessus de l'histoire, mais de telle sorte que cet "au-dessus" entre lui-même dans l'histoire comme origine et comme espérance. C'est pourquoi le contact avec la pensée platonicienne a été très tôt déterminant pour le cheminement ultérieur de la foi chrétienne, qui a pu surmonter l'échec de l'attente pré-eschatologique précisément en s'adressant vers la forme platonicienne du dépassement de l'histoire, et a été capable à partir de là de donner une nouvelle forme à l'espérance chrétienne. »[45]

Avec la relation ici établie entre la nouvelle espérance et la forme philosophique grecque, nous pouvons enfin affirmer que Ratzinger ne fait que développer ce qu'il considère comme le « topos classique » (1 *Pierre* 3, 15) de la fondation de la théologie systématique au Moyen Age, lequel contient à son tour la réponse à la question de la compréhension du message biblique à travers « les méthodes de la réflexion philosophique »[46]. Ces mots font référence à la conférence américaine « Faith, Philosophy and Theology » (1984), où le cardinal et préfet, par le biais de Bonaventure, fournit deux interprétations « de l'accueil de la philosophie dans la théologie »

[45] Ratzinger, « Heil und Geschichte » (1982), *op. cit.*, p. 527: « Damit ergibt sich aber von selbst eine gewisse Parallele zu der Situation des platonischen Denkens: In der Geschichte verbleibend lebt man doch fortwahrend über die Geschichte hinaus, aber so, dass dieser "Über" als Ursprung und als Hoffnung selbst in die Geschichte eintritt. So wird die Berührung mit dem platonischen Denken sehr früh bestimmend für den weiteren Weg des christlichen Glaubens, der das Scheitern der naheschatologischen Erwartung gerade durch die Zuwendung zur platonischen Form der Geschichtsüberschreitung bewältigen und von ihr her der christlichen Hoffnung eine neue Form zu geben vermochte ».

[46] Cf. *id.*, «Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, 121.

[*Beheimeitung der Philosophie in der Theologie*][47]. Comme on peut le voir, le vocabulaire de l'emplacement, de l'*in der*, rappelle, conceptuellement et linguistiquement, celui du besoin - directe conséquence d'un espace « vide » - de la *Philosophie in der Théologie*, de l'extérieur qui se fait intérieur, d'où nous étions partis; et, de l'autre côté, confirme que cette physionomie de la philosophie « sur le chemin de la "métaphysique" » de 1974 se dévoile au sein de la question autour du « *Logos* de l'espérance », de l'obligation chrétienne à « donner apo-logie sur cela», à laquelle allude la conférence qui s'est tenue dix ans après et le parallélisme Platon-espérance analysé précédemment comme expression d'une commune *ontologische Fragestellung*. Néanmoins, l'aspect encore plus intéressant du texte de 1984 réside dans la manière dont Ratzinger entend la « fondation apologétique de la théologie » - le premier des deux sens de l'« accueil » -, qui est en jeu avec la formulation du dispositif de l'espérance. Ce en quoi consiste la prise de contact de la foi avec la philosophie ne se décline pas dans un simple « pouvoir expliquer à l'autre », dans l'absorption d'un *Logos* extérieur afin de se rendre compréhensible à tous les peuples. En allant plus en profondeur, avec l'« apo-logie », c'est-à-dire avec le procès chrétien d'une « parole » [*Wort*] qui devient « réponse au questionnement humain » [*Antwort auf menschliches Fragen*], nous sommes confrontés à la « manière intérieure de la foi » [*die innere Art des Galubens*], que Ratzinger désigne précisément comme « missionnaire ». Déjà dans l'*Antrittvorlesung* de 1959 sur *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*[48], le jeune théologien avait tracé un lien important entre « appropriation philosophique » et « dimension missionnaire » ; toutefois, l'élément de la compréhensibilité « vers l'externe », de l'être exprimable dans le « langage général de la raison humaine », continuait à assurer le noyau de la « mise en relation » entre le Dieu biblique et la théologie philosophique grecque. Cela n'était pas d'ailleurs sans conséquence : en effet, ce rapprochement, décrit encore une fois au moyen d'une image spatiale (celle de l'insertion du « concept d'Absolu » dans le « champ de relation de la foi »), engendrait un compromis au moment où la philosophie se dévoilait au fond comme quelque chose « d'autre et propre, à laquelle la foi se réfère » pour s'exprimer et se faire compréhensible « en elle [la philosophie] en tant qu'autre ». Sous cet angle, l'« appropriation » chrétienne [*Aneignung*] du philosophique, et surtout la « transformation » [*Wandlung*] qu'elle détermine dans le Dieu des philosophes – au sujet desquelles Ratzinger insistait dans ce texte -, ne peut pas constituer un sujet qui intéresse la philosophie, mais plutôt le thème d'une nouvelle discipline, c'est-à-dire la « théologie », qui la seule aborde l'Absolu comme personne opérant

[47] Cf. *ibid.*, p. 122.
[48] Cf., en particulier, *id.*, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 207-209.

dans l'histoire et la tâche relative de « questionner toujours à nouveau » son visage[49]. Il en résulte, pourtant, que le « procès extérieur de prédication missionnaire de l'évangile aux peuples du monde » lui-même – dans lequel se rendent visibles les raisons de la nécessité de la philosophie en christianisme (Ratzinger l'appelle aussi « *analogia entis* ») - risque, si l'on le considère à l'instar d'un instrument voué à la simple universalisation d'un message, de ne pas pouvoir attester la qualité « inconclusive » du « *quaerite facies eius semper* - chercher toujours sa face ».

Un changement thématique de taille se fait jour, dès lors qu'en 1984 – c'est-à-dire loin des controverses théologiques fondamentales auxquelles l'*Antrittsvorlesung* de Bonn se référait et qui contraignaient le jeune théologien à devoir encore expliquer le christianisme sur la base du schéma dérivé, et polémique, de « connaissance de raison et connaissance de foi »[50] - l'universalité de la tâche missionnaire relèvera d'une préalable question de contenu (la « compréhension authentique de la réalité »), plutôt que de l'utilisation auxiliaire d'une forme conceptuelle et linguistique. Avant et au-delà de son expression ou exportation, le christianisme constitue la possibilité pour l'homme de « dépasser les traditions » et d'« accéder à la vérité ». Ainsi son statut de « réponse aux questions ultimes » n'est pas missionnaire parce qu'on peut le décliner partout, étant donné qu'il dévoile que la condition humaine comporte aussi une capacité à se maintenir, dans tous les lieux ou dans toutes les contingences historiques, de manière « non simplement traditionnelle » [*nicht bloss traditionell*]. Et au moment où Ratzinger affirme, presque de la même manière qu'en 1959, que dans ce cas, la théologie de la mission souffre d'une « perte de philosophie », voici que s'insère la deuxième « fondation » de l'accueil philosophique en théologie. Le point à retenir consiste à souligner que l'auteur la considère en harmonie intime avec la première « fondation », et par conséquent avec la notion de philosophie qui en découlait. Mais les exemples qu'il apporte (tant celui bonaventurien de la *violentia rationis* et de l'« amour » qui veut comprendre, que la référence augustinienne au Psaume sur la recherche du visage de Dieu) ne sont plus encadrés dans ce que l'*Antrittsvorlesung* considérait l'apanage des théologiens. Au contraire, ils illustrent un *Verstehen* découlant de l'« amour »,

[49] *Ibid.*, p. 210.

[50] Cf. *ibid.*, p. 200. Il est significatif, à ce propos, que Benoît XVI dans le *Discours de Ratisbonne* considère « la distinction de Pascal entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » comme « point de départ » d'une dichotomie déshellénisante « fortement à l'œuvre dans la théologie catholique », cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.* : « Die liberale Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts brachte eine zweite Welle im Programm der Enthellenisierung mit sich, für die Adolf von Harnack als herausragender Repräsentant steht. In der Zeit, als ich studierte, wie in den frühen Jahren meines akademischen Wirkens war dieses Programm auch in der katholischen Theologie kräftig am Werk. Pascals Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs diente als Ausgangspunkt dafür ».

une « corrélation entre amour et vérité » qui est significative « pour la théologie et la philosophie ». De cette manière, Ratzinger entend souligner surtout qu'au-delà d'une quelconque approche spéculative, il se manifeste une tension préliminaire entre la vérité présente à la fois dans l'« *agape* » chrétien et dans l'« *eros* » philosophique, et qu'il ne convient pas à ces deux dimensions de se penser indépendamment l'une de l'autre. A partir de l'union entre ces deux *Begründungen*, pour lesquels le geste apologétique du christianisme reflète tant leur *convergence* que leur *approfondissement* mutuel, nous pouvons saisir le sens d'un *paradoxe* de la philosophie externe-interne à la théologie.

Avec ces remarques préliminaires nous avons voulu, enfin, légitimer le choix de parler d'*épistémologie* et d'*herméneutique* dans un chapitre consacré à la relation théologie-philosophie chez Ratzinger. Avec la première expression, il faut comprendre, en première instance, le fait que ces deux disciplines relèvent de la question des *présupposés* de la démarche scientifique en tant que telle. On donne alors pour objet la *convergence* au sens d'un discours épistémologique fondamental, qui peut assumer plusieurs formulations : celle du *paradoxe* de la condition humaine, de la *problématique ontologique*, de l'*analogie* Dieu-homme, ou encore de la notion et de la crise du *phénomène de la modernité*. Sous cet angle, se justifie le moment de l'entrée dans la foi d'une philosophie externe et toutefois reconnue par la suite comme intimement liée à la fondation sapientiale d'une science de la foi. C'est seulement sur cette base que Ratzinger pourra parler des « présupposés philosophiques »[51] constitutifs de la foi, du « besoin » d'une philosophie métaphysique ou d'une « critique philosophique de la religion »[52] d'origine biblique ; tout comme d'une « responsabilité philosophique »[53] de la foi, avec laquelle « a affaire » la spéculation des philosophes contrairement à celle des scientifiques.

Cela signifie, en même temps, qu'à partir de la *convergence* épistémologique entre foi biblique et philosophie - qui se manifeste et se détermine sous l'angle visuel (historique et théorique) du christianisme – nous assistons aussi à une distinction ou différenciation, sans lesquelles, pour ainsi dire, la convergence se verrait annulée et substituée par une situation d'incommunicabilité réciproque: si philosophie *et* théologie veulent approcher, à partir de leurs objets spécifiques, le problème de la sagesse, et donc constituer des sciences fondamentales, elles doivent s'interpréter l'une par rapport à l'autre. C'est alors que trouve sa justification un autre moment, bien présent chez Ratzinger, mais thématisé avec rigueur seulement vers la fin de son parcours : ce moment nous permet de saisir, au-delà de l'acte extrinsèque de l'« accueil »

[51] Ratzinger, « Was ist für den christlichen Glauben…», *op. cit.*, p. 56, cf. aussi la n. 36 ci-dessus.
[52] *Id.*, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 121.
[53] *Id.*, « Glauben und Philosophie », *op. cit.*, p. 250.

de la *philosophie in der Theologie*, le droit authentique à une citoyenneté philosophique, pour ainsi dire, des résultats théologiques (« seule la théologie est capable de garantir que la recherche métaphysique reste ouverte »)[54], tout comme, inversement, un droit authentique à la citoyenneté théologique de la réflexion philosophique (« si la théologie a Dieu pour objet central […], alors il faut nécessairement penser philosophiquement »[55]). Nous pouvons caractériser cet aspect comme un vrai développement *herméneutique* de la convergence épistémologique ou, pour s'exprimer avec une argumentation ratzingerienne, comme la découverte que les « présupposés philosophiques » de la foi renvoient à la « question de l'herméneutique » et donc consentent à considérer le christianisme au sens d'une réponse au problème de comment l'« unité de la vérité » se donne dans la « multiplicité de ses révélations historiques ». Autrement dit, avec le christianisme, démarre une sorte de figure dynamique de la convergence épistémologique, à partir de laquelle le destin de la philosophie et de la théologie sera lié à la capacité ou non de reconnaitre le cercle herméneutique qui les distingue en les identifiant : la crise du christianisme concerne pour Ratzinger proprement la brisure de ce cercle, c'est-à-dire l'institution d'une sorte de blocage de la communication entre philosophie et théologie qui aura des conséquences drastiques pour la subsistance même de l'idée d'une science fondamentale. Par exemple, la distinction qui se soustrait de la convergence semble déterminer l'exaltation, anti-herméneutique et totalisante, d'un élément spécifique du couple une fois convergent : l'autonomie de la *ratio*, d'un côté, le *factum historicum*, de l'autre. Pourtant, avant de pouvoir justifier les lieux textuels où se concrétise ce dispositif d'épistemologico-hérmeneutique, il est utile de faire référence à la manière dont Ratzinger décrit l'histoire de la relation dynamique de la philosophie et de la théologie.

§2. Les différentes constellations historiques de la relation théologie-philosophie

Lors d'un discours adressé aux membres de la curie romaine[56] (2005), où était décrit, entre autres, le conflit entre « herméneutiques contraires » (discontinuité vs réforme) autour de la réception du Vatican II, Benoît XVI a critiqué le slogan « ouverture au monde » employé pour interpréter la « nouvelle relation » promue par le dernier Concile entre « la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne ». S'il y a eu ici des corrections historiques

[54] *Id.*, « Was ist Theologie ? », *op. cit.*, p.292.
[55] *Ibid.*, p. 287-288.
[56] Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit.

d'un certain poids par rapport au passé, il est tout autant vrai que la question du renouvellement de l'exigence de l'Evangile à travers les temps « appartient en définitif au problème éternel du rapport entre foi et raison, qui se présente sous des formes toujours nouvelles ». Sous cet angle, le Concile exprime alors un phénomène « comparable aux événements des époques précédentes », lesquels peuvent se concentrer en trois phases : 1) celle de l'entrée « en discussion et en relation » de la foi biblique avec la culture grecque ; 2) celle de la mise en contact du christianisme médiéval avec la philosophie aristotélicienne à travers la médiation de saint Thomas ; 3) celle du « douloureux débat » entre « raison moderne et foi chrétienne », qui débute avec le procès de Galilei, atteint son acmé chez Kant et la « phase radicale de la Révolution française », pour aboutir enfin (notamment après la Seconde Guerre mondiale) à un changement progressif des attitudes des deux parties, orientées maintenant vers une ouverture réciproque. Ratzinger place l'événement conciliaire à la fin de cette dernière phase et en juge la textualité à l'instar d'une « orientation de base » pour une nouvelle confrontation entre foi et raison. Certes la contribution personnelle de notre auteur participe à ce dernier mouvement, et donc s'inscrit dans le tournant né avec la modernité, il est vrai qu'une grande partie de sa contribution comprend aussi l'analyse des trois différentes déclinaisons historiques du « problème éternel » foi-raison, préalablement citées. Pour l'illustrer avec quelques exemples : dans l'*Antrittsvorlesung* de Bonn (1959), on remonte de la « désintégration de la métaphysique spéculative » opérée par Kant à l'opposition gréco-romaine (et acceptée par le christianisme) entre le « "Dieu de la religion et le Dieu de la philosophie"[57] ; lors de la discussion de l'*Einfuhrung in das Christentum* (1968) sur les « limites de la compréhension moderne de la réalité », on proposera un aperçu du passage de la conception ancienne et médiévale de l'« être » à la naissance de l'« historicisme » et de la « pensée technique »[58] ; la conférence américaine sur « Faith, Philosophy and Theology » parvient à un discours original sur la relation entre philosophie et théologie seulement après en avoir parcouru l'« histoire » du christianisme (dès la patristique jusqu'à Heidegger et Barth)[59] ; ou encore, le *Discours de Ratisbonne* (2006) présente le profil d'un Occident capable « d'un véritable dialogue des cultures et des religions » à l'intérieur d'une « autocritique » que la raison moderne doit effectuer autour des phases (« les trois vagues ») qui l'ont éloignée de son point de départ, c'est-à-dire la synthèse chrétienne de foi et raison[60].

[57] Cf. *id.*, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 191-193.
[58] Cf. *id.*, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 71-77.
[59] Cf. *id.*, « Glaube, Philosophie… », *op. cit.*, p. 112 et ss.
[60] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft… », *op. cit.*: « Der These, daß das kritisch gereinigte griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, steht die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums entgegen, die seit dem Beginn der Neuzeit wachsend das theologische Ringen beherrscht. Wenn man näher zusieht,

Ces brèves références nous suggèrent que la réflexion systématique sur la relation théologie-philosophie ne peut pas s'accomplir chez Ratzinger sans aborder la forme historique où elle se détermine et continue à survivre. Nous rencontrons ici une des conséquences de ce qui a précédemment été ébauché comme la *nouveauté* du christianisme face à la manière dont la Bible et la philosophie grecque élaborent le paradoxe de la condition humaine. Si, en effet, il y a une analogie entre ces trois phénomènes, qu'on peut synthétiser dans l'« aspiration à la sagesse », entendue à la fois comme l'« ouverture permanente de l'homme au tout » et la conscience des « limites » de sa cognoscibilité, l'événement de Jésus-Christ excède l'*analogon* et le module vers une direction différente : d'un côté, « la sagesse » est une personne (« dans l'homme Jésus on rencontre la Sagesse de Dieu en personne, sans atténuation, à l'état pur »)[61]; de l'autre côté, la manifestation concrète de cette sagesse coïncide avec le fait d'être « "exégèse" de Dieu » ; et cela au sens que « Jésus a ex-posé réellement Dieu, l'a amené hors de lui-même » [*Jesus hat Gott wirklich aus-gelegt, ihn herausgeführt aus sich selbst*], en élevant cette *Auslegung* tant en contenu de la réalité de Dieu, qu'en tâche essentielle de l'homme. La christologie pour Ratzinger contient, par conséquent, la figure de l'histoire de la dogmatique entendue comme « explication » et « appropriation progressive » de l'événement du Christ[62]. C'est ce caractère "historique", qui détermine la possibilité ou non de pénétrer la signification originaire de la vérité christologique, à marquer un écart tant par rapport à l'Ancien Testament qu'à la philosophie. Si, pour le premier, il s'agit, au fond, de l'approfondissement de la « rencontre avec Dieu » médiée à travers la « *parole* » révélée[63] – dont le Christ constitue la perfection maximale en tant qu'« esprit » livré par le Père afin de rouvrir pour toujours la relation homme-Dieu[64] -, pour la deuxième, la nouveauté de la « "paradosis" primordiale », débutant avec le Christ et se prolongeant comme *regula fidei* et herméneutique ecclésiale, implique la découverte d'une tension entre la médiation christologique et la pure perpétuation d'une doctrine ; tension où la « présence » de l'événement christique nécessite que ce dernier soit sujet à une appropriation interminable. Ratzinger se confronte ici à une objection du philosophe J. Pieper, qui contestait le rôle normatif que le théologien bavarois assigne à la « transformation » [*Verwandlung*] des dogmes dans l'autocompréhension de l'« identité » de la foi chrétienne. Selon

kann man *drei Wellen des Enthellenisierungsprogramms* beobachten, die zwar miteinander verbunden, aber in ihren Begründungen und Zielen doch deutlich voneinander verschieden sind » (nous soulignons).

[61] Ratzinger, « Die Gabe der Weisheit », *op. cit.*

[62] Cf. *id.*, « Das Problem der Dogmengeschichte…», *op. cit.*, p. 569-570.

[63] Cf. la discussion entre Ratzinger et Pieper qui suit la conférence de Münster sur l'histoire des dogmes in *ibid.*, p. 583 et ss.

[64] Sur le Christ comme « "esprit" en face de la "lettre" » [*Pneuma gegenüber Gramma*], cf. *id.*, « Ein Versuch zur Frage… », *op. cit.*, p. 408-409.

Pieper, ce qui compte pour une « tradition sacrée » (fût-elle celle à laquelle se référait Socrate ou celle de n'importe quel croyant) est la capacité de médier le même contenu « qui a été originairement reçu de la sphère surnaturelle ». Il accentuait surtout le fait que pour la théologie, comme pour la « poésie » et la « philosophie », ce qui compte n'est pas l'« accumulation » d'interprétations ou le « temps qui passe », mais l'accès au contenu immodifiable de la « nouvelle divine », même si cet accès se fait sur la base de concepts modifiés. Ratzinger, qui convient avec Pieper que la « philosophie » et le « christianisme » s'approprient leurs contenus sur la base d'une pénétration de la « réalité » [*Wirchlickeit*], plutôt que de la « pure répétition de formules », insistait pourtant sur la distinction de fond entre la dimension du « savoir » [*Wissen*] de l'une et celle de la « rencontre avec Dieu » de l'autre. Seulement dans ce deuxième cas, la « catégorie du "nouveau" » ressort de manière prépondérante, en obligeant à penser la médiation historique, la relation avec le Fils de Dieu délivré dans le monde et présent dans son corps – « qui est l'Église »[65] -, comme partie intégrante d'un contenu identique non plus accessible par simple transmission de l'« ancien », mais seulement par des « nouvelles appropriations »[66].

Etant donné que, pour Ratzinger, le statut de la parole biblique – et d'autant plus celui du *credo* baptismal constituant la « forme initiale du dogme ecclésial » - semble plutôt « défier » [*herausfordern*] la « recherche philosophique de la vérité » et, pourtant, la « mettre à nouveau en mouvement » [*neu in Bewegung setzt*] dans son propre « espace interne » [*Innenraum*][67], ce n'est donc pas arbitrairement qu'une relation systématique entre théologie et philosophie entraine tout de suite un discours sur leurs constellations historiques. Ce qui revient à dire que quand la foi et la philosophie se rencontrent, l'historicité spécifique de la première entre dans celle de la seconde et introduit en elle le problème de la *Vermittlung* chrétienne. La manière dont cette perspective pénètre dans l'argumentaire ratzingerien, ne résulte pas seulement du souci de subdivision en « trois phases » du rapport foi-raison ou de la textualité multiple vouée à chacun de ces moments, déjà évoquées ci-dessus. Le théologien bavarois nous le démontre indirectement, pour ainsi dire, alors qu'il doit répondre à certaines critiques autour du privilège

[65] Sur les trois couches (Père, Fils et Église) du processus de l'« Überlieferung », cf. *ibid.*, p. 409 et ss.

[66] Ratzinger retourne sur cette question pour comprendre aussi la priorité théologique de l'interprétation des Pères de l'Église, qui n'est pas basée sur la chronologie, mais sur une autre conception de l'être proche à l'origine, cf. *id.*, « Die Bedeutung der Väter…», *op. cit.*, p. 510-514.

[67] Cf. deux passages, temporellement proches, autour de la confrontation oscillante que Ratzinger établit entre la réflexion philosophique (où la « parole » présuppose la « pensée ») et le « Nach-denken » de la foi (où la pensée présuppose l'écoute d'une parole provenant « von außen »): *id.*, *Einfuhrung…*, *op. cit.*, p. 97-98 : « In ihr [dans la formule paulinienne "la foi vient de l'écoute"] wird der grundlegende Unterschied zwischen Glaube und bloßer Philosophie deutlich, der übrigens nicht hindert, dass der Glaube in seinem Innern die philosophische Wahrheitssuche neu in Bewegung setzt », avec *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit…», *op. cit.*, p. 603 : « […] hier wird sein grundlegender Unterschied von bloßer Philosophie deutlich, so sehr er in seinem Innenraum die philosophische Wahrheitssuche auch herausfordern mag ».

accordé à l'« horizon pour la compréhension » de l'Écriture fourni par les Pères de l'Église[68]. L'« irrévocabilité » de cette « première réponse » à la parole biblique, où se cristallisent les « concrétisations historiques » (le « canon », les « professions de foi », les « formes basilaires de la liturgie » et la « responsabilité rationnelle » d'origine philosophique) qui seules permettent de thématiser et renouveler la structure générale de l'« inséparabilité de parole et réponse », semble être mise en demeure par une constatation qui relève du changement des perspectives philosophiques qui nous orientent aujourd'hui[69]. La « révolution copernicienne » et l'orientation transcendantale post-kantienne, par exemple, rendent « inactuelle » la rationalité sur laquelle se base la patristique, et donc mettent en doute sa capacité de restituer un accès à la Révélation valide pour notre temps. La réponse de Ratzinger, au contraire, démontre que les Pères, en revendiquant leur réflexion comme « *philosophie* », ont la prétention de s'inscrire dans le « dialogue humain permanent sur la vérité » (où l'histoire est « un présent et non seulement un passé ») ; mais surtout qu'ils dévoilent comment la « continuité des décisions spirituelles » ne peut pas impliquer l'utilisation immédiate de « solutions ou recettes » anciennes pour une situation changée. Ici intervient significativement la figure du cardinal « Newman » : celui-ci, notait-il, manifeste la coïncidence entre la redécouverte des Pères et la définition d'un concept de « développement » en théologie opposé à celui traditionnel de l'« identité sans histoire ». Et cela révèle, au fond, combien la « signification » de la patristique redevient d'actualité non *en tant que telle*, mais en vertu de la « réfraction d'une nouvelle situation historique » qui appelle à renouer les fils avec les décisions des Pères afin de résoudre ses problématiques particulières.

Ces considérations nous ont amenés à l'articulation d'un paragraphe portant expressément sur la reconnaissance des moments constitutifs de la relation théologie-philosophie que Ratzinger choisit d'approfondir à côté de l'exposition de sa pensée originale. Cela nous permettra d'apprécier davantage comment les images systématiques, que notre auteur élabore pour donner corps à sa vision personnelle, renvoient certes à des modèles non novateurs (on pense, par exemple, au dispositif académique de l'université médiévale où les facultés de philosophie et théologie sont les « gardiennes de la sensibilité pour la vérité »), qui pourtant répondent toujours à une urgence qui est successive et qui est originairement étrangère à ces modèles (dans

[68] Cf. *id.*, « Die Bedeutung der Väter…», *op. cit.*, p. 516-521, dont nous citons ce qui suit.

[69] Cf. la discussion entre Ratzinger, A. Paus et G. Thiels, qui suit la conférences sur les Pères citée dans la note précédente, in T. Michels (éd.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, *op. cit.*, respectivement p. 82-84 et p. 91-93, dont nous citons ce qui suit.

ce cas, la distinction entre « sciences naturelles » et « sciences historiques et humanistes»)[70]. La subdivision interne du présent paragraphe élargit en outre la tripartition des phases mentionnées par Benoît XVI : a) biblico-patristique, b) scolastique, c) moderne, en ajoutant aussi une interprétation de d) *Fides et ratio* ; ces dernières phases restituent un tableau plus complexe concernant la réflexion que cet auteur élabore sur la « crise » d'un temps auquel lui-même revendique son appartenence[71].

a- Du monothéisme biblique et philosophique à la synthèse chrétienne entre foi et philosophie

Ratzinger s'efforce à maintes reprises à la reconstruction des origines du christianisme afin de le situer à l'intérieur de l'histoire des religions et du monde de la culture *tout court*. Et cela, non seulement dans le but d'éclaircir en quoi consiste le refus contemporain de la prétention chrétienne à la vérité[72] provenant, de façon égale, des sciences humaines et de celles naturelles ; mais aussi pour acquérir une vision d'ensemble sur le phénomène historique de la *vera religio*, lequel est, d'un côté, la forme où le christianisme se présente en tant que « synthèse de foi, raison et vie »[73]; de l'autre, un dispositif conceptuel spécifique à partir duquel se déploie le destin des rapports entre la théologie (qui nait avec la *vera religio* et la thématise) et la philosophie (dont la recherche de la vérité appartient à la *vera religio*). Ce destin, enfin, est ressenti et présenté par Ratzinger comme l'essence de ce que constitue l'Europe et l'Occident : « le christianisme est donc la synthèse œuvrée en Jésus-Christ entre la foi d'Israël et l'esprit grec. Wilhelm Kamlah l'a démontré d'une manière impressionnante. C'est sur cette synthèse que se fonde l'Europe »[74].

La référence au philosophe Kamlah, que notre auteur connait dès sa thèse sur Augustin et avec qui il a instauré aussi un débat autour de l'interprétation de la notion de *civitas Dei*, nous permet de découvrir la source théorique de cette célèbre image de la *synthèse*. Kamlah, ancien

[70] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

[71] Pour le fait que la théologie de Ratzinger est théologie entendue pour ce temps, cf. S. Wiedenhofer, « Den Glauben für die Gegenwart neu auslegen. Die Theologie von Benedikt XVI.», in *Lebendige Seelsorge*, 56 (2005), 312-316 et, de manière plus approfondie in *id.*, *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI : ein Blick auf das Ganze*, Regensburg 2016, p. 66 et ss.

[72] L'analyse la plus approfondie autour de cette crise du « *Wahrheitsanspruch* » se trouve dans la conférence à la Sorbonne intitulée « Vérité du christianisme ? » (1999), in Ratzinger, « Das Christentum…», *op. cit.*

[73] *Ibid.*, p. 449.

[74] *Id.*, « Europa – verplfichtendes Erbe…», *op. cit.*, p. 710.

élève de Bultmann et Heidegger[75], démontrait, dans une première phase de sa production, que le christianisme ne peut pas se constituer en tant que religion universelle sans s'approprier la culture hellénistique[76]. Il avait avancé déjà cette thèse lors d'une recension au livre de Bultmann, *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen* (1949)[77], où est soulevée une objection contre la manière dont le théologien de Marbourg traite l'*Existenzverständnis* de la Bible à travers sa totale distinction du *griechische Denken.* Ce dernier, notait Kamlah, ne se résout pas dans l'*Aufklärung* scientifique d'un Anaxagore ou Démocrite, qui soumettent la réalité à une théorie comme dans la pensée mécaniciste moderne, mais relève d'une « vernehmende Vernunft », d'une « raison réceptive » par rapport à Dieu et non-objectivante. Socrate, Platon et Aristote, notamment, en sont les représentants grâce à leur protestation contre la « dégénération » du rationalisme en profanité. L'opération démythologisante même, qui découvre la compréhension de l'existence authentique contenue dans l'Ancien Testament et dans l'événement christique - en la distinguant des images et des symboles -, s'accomplit toujours sur la base de la reconnaissance d'un « unbesonderten Allgemeinen », d'un « général non spécifié », qui s'accomplit « im Raume der Vernunft ». Il ne s'agit pas, pour Kamlah, d'une retombée dans l'*Allgemeine* contre lequel Bultmann, sur les traces de Kierkegaard, essaie de libérer la *konkrete Situation* et la « perturbation de l'individu » face à Dieu. Au contraire, il est question d'une « ancienne raison », d'un « saisir » [*Ergreifein*] comme « acceptation » [*Hinnehmen*] et « pur recevoir » [*reines Vernehmen*], qui à partir des grecs implique une critique radicale du mythe

[75] Pour un profil général de l'œuvre de Kamlah, cf. J.-C. Piguet, « La pensée de Wilhelm Kamlah », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 11, 1 (1961), p. 42-50.

[76] Cf. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart 1951, notamment p. 7-30, 85-100 et 191-216. Il s'agit de la version classique, mais profondément remaniée, du livre que Kamlah publiait en 1941 (*Christentum und Selbstbehaptung*). Cette première version sera amplement discutée dans la célèbre conférence de R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie* (1941), tr fr. *id.*, *Nouveau Testament et mythologie*, Genève 2013. Le jeune Ratzinger semble ne pas se confronter avec le caractère fortement idéologique et *Blut und Boden* du texte de 1941, qui opposait, à l'aliénation chrétienne de l'existence historique, une philosophie de l'affirmation de soi comme *Hingabe*, comme dévouement à l'être de la commuté politique de l'homme. Il devait connaitre les allusions contenues dans le *Nachwort* de Kamlah à l'édition de 1951 : ici ce dernier mentionnait seulement un changement d'orientation voué à enquêter l'historicité de l'« autonomie de la raison universelle » et de « l'autonomie de la foi », tout comme leur relation réciproque, cf. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 347. Cependant, l'acceptation ratzingerienne des thèses de Kamlah sur la philosophie chrétienne d'Augustin est avancée avec une réserve critique par rapport au style de l'auteur : il s'agit d'une tonalité existentialiste et déshistoricisant, qui lui empêche de comprendre de manière approfondie que le dispositif eschatologique de la *civitas Dei* se relie toujours à une dimension sacramentelle impliquée dans le monde, cf. Ratzinger, « Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah » (1954), in *GS* 1, p. 420-439. Sous cet angle, la critique de Ratzinger au Kamlah de 1951 peut bien se recouper, en sens inverse, à la protestation de Bultmann contre la *Selbstbehaptung* trop terraine et antichrétienne du Kamlah de 1941 : dans les deux cas, on essaie de dépasser une « alternative radicale opposant une compréhension eschatologique à une conception politique de l'être-homme », cf. A. Dettwiler et J.-M. Tétaz, « Introduction », in R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, p. 19 et ss. Pour le débat théologico-politique entre Ratzinger et Kamlah, cf. plus avant le chapitre II.

[77] Cf. Kamlah, « Die Theologie und das „griechische Denken », in Bauer K.H., et al., *Studium Generale*, 1950, p. 690.

et permet d'en détacher cette « généralité essentielle », qui permet à Bultmann de parler de « possibilités répétables » de l'*Existenzverständnis* d'un phénomène historique du passé. La fin de l'*Urchristentum,* ou le début de la « pensée chrétienne », coïncide alors avec l'adoption d'une telle orientation rationnelle et comporte aussi son approfondissement au sens d'un « accueillir pur et absolument impuissant ».

Par conséquent, Kamlah parlait d'une *synthèse* entre judaïsme et grécité qui s'accomplit spécifiquement avec les apologètes du deuxième siècle et la patristique, mais qui en même temps dévoile le christianisme comme une « troisième manière d'adorer Dieu à côté de celle grecque et juive » ; ou tout simplement lui fait prendre conscience de soi-même comme une « nouvelle religion historique »[78]. La « *Vereinigung* », l'union avec le plan humaniste, surtout avec une certaine critique du polythéisme (Socrate et les stoïciens), produit une rencontre « sans précédent », où la réponse d'une tradition mythique (celle judaïque d'un Dieu créateur du monde) et la « *Gottesfrage* » philosophique sur le « bien plus haut dont l'homme a besoin »[79], se rencontrent et se recoupent dans le phénomène d'une « philosophie chrétienne ». Cela détermine le passage pour Kamlah de l'*Urchristentum* à la *vera religio,* et implique un particulier « dépassement » chrétien du mythe, voire une *Aufklärung* qui ne conduit pas à une simple liquidation de la tradition, mais à son interprétation philosophique « en ce qui concerne l'étant en tant que général »[80] [*im Hinblick auf das Seiende als allgemeines*]. Il se pose ici une difficulté herméneutique de taille pour l'*Aufklärung* moderne, et aussi pour la théologie protestante qui réitère la condamnation de Luther contre la raison, c'est-à-dire celle de considérer comme un contresens l'hellénisation du christianisme et l'idée même d'une « "christliche Aufklärung" ». Kamlah insistait sur le fait que les deux ne considèrent qu'une forme radicale de la « pensée rationnelle », c'est-à-dire celle de l'« émancipation présomptueuse des possibilités libératrices de la découverte du général », contre laquelle la philosophie socratique et le stoïcisme luttent pour une critique non destructive du contenu des traditions religieuses. C'est cette autre forme de rationalité (la raison « als vernehmende Offenheit ») que le christianisme adopte pour constituer sa doctrine philosophique et, à partir du Moyen Age, son concept de théologie ; toutefois, c'est seulement avec un Dieu créateur, principe cosmique et « absolument au-delà du cosmos », qu'on arrive à une désacralisation de la nature telle que celle-ci puisse être conçue, beaucoup plus que pendant l'antiquité, comme soumise à la « domination de l'homme et da sa raison ». L'identification exclusive de la rationalité avec cette réduction profane de l'être à un

[78] Cf. *id.*, *Christentum und Geschichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 99.
[79] Cf. *ibid.*, p. 88-89.
[80] Cf. *ibid.*, p. 90.

objet disponible, point commun du rationalisme moderne et de la protestation théologique au nom du concept de l'« "histoire" » contre celui de la « "nature" », constitue l'obstacle majeur pour Kamlah afin de comprendre et répéter aujourd'hui la réponse chrétienne à la philosophie : il s'agit, au fond, de l'impossibilité de découvrir l'existence d'un moment de passage où l'*Urchristentum* doit avouer sa structure mythique et reconnaitre ainsi une affinité avec l'ontologie ancienne et son geste d'adresser tous les étants contingents au bien le plus général[81].

Cette perspective, qui voyait surtout en Augustin le représentant d'un christianisme entendu comme « dépassement accomplissant de la philosophie », et donc d'une vision antagoniste à celle de l'« alternative moderne de religion et philosophie »[82], est partagée ouvertement par Ratzinger dans son travail doctoral[83]. On en ressent notamment la trace lorsque le thésard s'oppose à une attitude, typique d'« aujourd'hui », qui considère absurde le reproche d' « athéisme » adressé par la « mentalité antique » au christianisme[84]. Insister sur le fait que les Pères apologètes ont essayé de « traduire la foi chrétienne dans les termes de la philosophie grecque » signifie, paradoxalement, accentuer le lien avec la composante non religieuse de la systématisation théorique du polythéisme, celle précisément des « lumières et du rationalisme », qui coexistaient sans mélange avec les différentes configurations cultuelles de la *religio* : « L'ordre métaphysique n'exigeait pas de l'homme antique une quelconque exigence religieuse. Non seulement, d'un côté, l'épicuréisme matérialiste restait attaché au culte des dieux, mais, de l'autre, en dépit de l'unité du premier principe, Aristote ne touchait en rien aux croyances de ses contemporains »[85]. Ratzinger explicite cette composante par le biais du « triple concept de théologie de Varron »[86], qui dérivait de la distinction stoïcienne des trois théologies

[81] Cf. *ibid.*, p. 92-95. Il faut ajouter, en outre, que si pour Kamlah la compréhension philosophique de la foi chrétienne expliquait la résistance à l'emploi du mot « théologie » (étant donné que pour le monothéisme des philosophes elle était synonyme d'une « mythische Götterlehre »), à partir de la « philosophie chrétienne » le thème spécifique de la future « théologie chrétienne » se jouera dans la capacité d'acteur une « kritische Aufhebung » - pourtant non radicale - de la rationalité naturelle de l'humanisme ancien : « Nicht die radikale Aufhebung der Natur in die Gnade, sondern das Zusammenwirken von Natur und Gnade, von natürlicher Vernunft und Offenbarung wird nun für Jahrhunderte das Grundschema des christlichen Denkens », cf., *ibid.*, p. 98. On verra que la question, ici posée entre les lignes, du rapport entre le christianisme et la « "théologie naturelle" » (celle de Varron ou celle contre laquelle K. Barth adressait sa condamnation), assumera une importance cruciale dans l'interprétation ratzingerienne d'Augustin : la « *theologia naturalis* » des païens est « approuvée inconditionnellement » par l'évêque d'Hippone, mais au sens où elle comporte potentiellement une investigation « métaphysique », une « distinction entre la nature et Dieu », qui sera surtout œuvre de la « pensée chrétienne », cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 351-360 et *id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 447-448.

[82] Cf. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 191 et ss.

[83] Cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 380 et n.44.

[84] Cf. *ibid.*, p. 64-66.

[85] *Ibid.*

[86] Cf. *ibid.*, p. 351 et ss.

mythica-civilis-naturalis et dans lequel se pose clairement le « problème du monothéisme philosophique des Grecs » et celui du « polythéisme antique »[87]. L'utilisation que notre auteur fait de cette systématisation du paganisme tardif n'est pas pourtant liée exclusivement à sa présence chez Augustin. Elle joue plutôt un rôle paradigmatique afin de comprendre la signification fondamentale de la distinction grecque entre, d'un côté, une philosophie (la *theologia physica* précisément) qui « découvre la vérité du réel et ainsi aussi la vérité sur l'être du divin » et, de l'autre, un discours poétique ou politique qui se pose « en dehors de la question de vérité et se subordonne uniquement à sa propre légalité religieuse »[88]. En ce sens, c'est grâce à la rationalité philosophique que se manifeste l'existence d'une séparation radicale entre la connaissance de la natura des dieux et la fondation des institutions divines humaines, laquelle au fond coïncide avec l'introduction, dans les questions religieuses, de l'opposition classique *physis*/*nomos* ou *aletheia*/*doxa*[89]. Or, le point décisif de cette dichotomie, qui se perd dans les tentatives d'harmonisation ou de réconciliation de la philosophie avec la religion entreprise surtout par les néoplatoniciens, consiste à avoir soustrait la question de la « vérité » sur Dieu à sa relativisation complète dans les multiples manières cultuelles où chacun organise sa voie vers le « grand mystère » divin[90]. Dit autrement, la théorie de la religion de Varron ne peut pas se comprendre à travers celle de Porphyre ou, ce qui revient au même selon Ratzinger, avec « la forme de religiosité adaptée à la conscience moderne » : les deux dernières s'accordent, de fait, sur le « Grundgedanke » que « la vérité est cachée » et donc légitiment une sorte d' « ethos de la tolérance » qui condamne la philosophie au rôle d'interprète des opinions sur le divin, dont le fondement (la *natura*) est exclu du champ de la connaissance rationnelle[91]. Chez Varron, au contraire, le polythéisme reste, et se conserve aussi, mais sous la forme de cet ensemble de comportements cultuels (« l'agir religieux dans le cadre social »[92] ou la religion comme « règle de vie »[93]) qui se dévoile ou se délimite en tant que tel sur la base de l'option vers un « savoir de l'unité de l'absolu », un absolu « non invocable »[94] [*nicht ansprachbar*] ne touchant en rien

[87] Cf. *id.*, *Der Gott des Glaubens*, *op. cit.*, p. 200-205; outre les textes cités dans cette note et la précédente, Ratzinger thématise la théologie tripartite in *id.*, *Einfuhrung*…, *op. cit.*, p. 136-141 et *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 442-447. Pour une reconstruction des sources chrétiennes et grecques de cette doctrine, voir l'article classique de J. Pepin, « La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstruction et recherche des sources », in *REtAug*, 2 (1956), p. 265-294.

[88] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 203.

[89] Cf. Pepin, « La théologie tripartite de Varron… », *op. cit.*, p. 287.

[90] Cf. Ratzinger, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 450-451 et *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 139-141.

[91] Cf. *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 450 et ss.

[92] *Id.*, *Volk und Haus*…, *op. cit.*, p. 357.

[93] *Id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 138.

[94] *Id.*, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 203.

la « dimension interne de l'homme »[95]. C'est seulement sous cet angle que se justifie la perspective d'un athéisme intrinsèque à la reconnaissance de la cognoscibilité de la question sur la « nature universelle, qu'est Dieu » : la *theologia physica* est cohéremment irréligieuse au sens où elle enlève le *logos* à toute la religion antique et l'adresse à une recherche sur l'« unité de l'être lui-même »[96]. Cela signifie aussi comprendre pourquoi le christianisme, qui est déterminé par un monothéisme biblique axé sur un rapport personnel entre Dieu et l'homme, peut éviter de se réduire à un « *institutio vitae* » ou à un culte « contraire à la vérité », s'attirant, par conséquent, le « soupçon d'athéisme »[97] : la révolution dans la religion que le christianisme accomplit est identique à celle opérée par la philosophie et donc l'« invocabilité » divine qui le concerne implique, paradoxalement, celle provenant de l'« Absolute an sich » philosophique[98].

Ratzinger affirme que cet « état de fait », à savoir la convivence négative entre monothéisme ou athéisme illuminé et polythéisme religieux, d'un côté, et le lien positif du monothéisme chrétien avec le Dieu des philosophes, de l'autre, est ignoré par certains travaux de « philosophie de l'histoire », en particulier ceux de Hans Meyer (1884-1966) et Eduard Zeller (1814-1908)[99]. Il veut probablement souligner une certaine analogie concernant ces deux historiens de la philosophie, qui, malgré leur distance temporelle et théorique, ne réussissaient pas à expliquer la singulière combinaison de la présence et de l'indépendance des motifs religieux chez les philosophes grecs. En ce qui concerne Meyer, il s'agissait de la séparation qu'il posait entre la « Philosophie » et les « Weltanschauungen », surtout celles découlant du « mythe » et de la « religion » : si, d'un côté, elles constituent les présupposés concrets de la philosophie, de l'autre elles se substitueront à cette dernière et lui seront contraposés en tant que « Weltanschauunglehre » ou élaboration rationnelle des problèmes posés dans le « champ vital du mythe et de la religion »[100]. En ce qui concerne Zeller, représentant de la « plus jeune génération de

[95] *Id.*, *Volk und Haus*…, *op. cit.*, p. 357.
[96] Cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 111.
[97] Cf. *ibid.*, p. 138-141.
[98] Cf. *id.*, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 203-204. La question de la transformation de cet *Absolute an sich* philosophique, en vertu du caractère personnel du Dieu biblique, ouvrira évidemment le thème de l'essence spécifique et le début d'une théologie chrétienne, cf. *ibid.*, p. 210.
[99] Cf. id., *Volk und Haus*…, *op. cit.*, p. 65 n. 13, où Ratzinger fait référence à la *Geschichte der abendländischen Weltanschauung* (1947) de Meyer et à la célèbre *Philosophie der Griechen* de Zeller. Cf. aussi *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 112 n.6, où on répète la critique à la « façon unilatérale » avec laquelle la perspective de l'« histoire de la philosophie » méconnait la coexistence de monothéisme/athéisme et polythéisme : «Erst auf diesem Hintergrund wird das Revolutionäre der christlichen Haltung sichtbar, für die philosophische und religiöse Orientierung identisch werden ».
[100] Cf. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, t. I, Würzburg 1947, p. 2-4.

l'Ecole de Tübingen » (proche de F.Ch. Baur et de D. Strauss, mais aussi influencé par la critique de Feuerbach à l'idéalisme)[101], il s'agit tant de son approche hégelienne concernant le dépassement de la religion dans la philosophie, que d'une catégorisation spécifique de l'essence de la religion comme forme « pathologique » ou passionnelle de l'esprit humain nécessaire « pour tous ceux qui ne réussissent pas à cause de leur niveau culturel et de leur caractère individuel, à saisir la médiation conceptuelle de l'idée de Dieu »[102]. Zeller, qui caractérisait la philosophie grecque comme « science de la pensée pure », en la considérant détachée des « contemplations religieuses et poétiques du monde »[103], admettait comme quelque chose d'inconséquent et d'« assez problématique » la préservation d'une partie de la « religion positive » et traditionnelle, sinon dans le système, dans la conduite de vie de Platon et Aristote[104]. Cette incongruence fait défaut quand on considère l'« atmosphère éthique » que la doctrine platonicienne avait héritée de Socrate (l'« idée du bien » et l'« intérêt moral-religieux »), qui représente au fond tant une application du « savoir » au sujet et une rupture du strict objectivisme grec, qu'une possible anticipation de la découverte postérieure et chrétienne de la subjectivité[105]. Toutefois, dans un tel rapprochement de la philosophie et de la foi, il faudra quand même retenir que la religion concerne toujours le côté pratique plutôt que celui théorétique et que la « spéculation chrétienne » contient un « principe nouveau » (les « présupposés théologiques de sa dogmatique ») qui submerge la liberté de l'intelligence scientifique grecque[106].

La source que Ratzinger semble privilégier pour comprendre pourquoi le soi-disant monothéisme philosophique de Platon et Aristote tolère à ses côtés une religion polythéiste, et en même temps, pourquoi il peut entrer en relation avec la Révélation chrétienne, est à rechercher chez E. Gilson[107]. Chez lui, encore plus que chez J. A. Cuttat, le « savoir de l'unité de l'absolu »

---

[101] Cf. J. Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013, p. 96-98.

[102] E. Zeller, « Über das Wesen der Religion » (1845), in *id.*, *Kleiner Schriften*, Band III, Berlin 1911, p. 118-123; pour un encadrement de Zeller à l'intérieur de la «discussion qui se déroula parmi les penseurs de la gauche hégélienne dans la cinquième décennie du XIX^{e} siècle, dans les années de la dissolution de l'"école" », voir C. Cesa, « Zeller et Feuerbach », in *Revue Internationale de Philosophie*, 26, 101 (1972), p. 405-423 et, plus récemment, Zachhuber, *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany*…, *op. cit.*, p. 110-123.

[103] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I Theil, Leipzig 1892, p. 6-10.

[104] *Id.*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II Theil, Erste Abteilung, Leipzig 1922, p. 934-935 et *id.*, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II Theil, Zweite Abteilung, Leipzig, 1921, p. 796-795.

[105] Cf. *ibid.*, *Die Philosophie der Griechen…,* II Theil, Erste Abteilung, *op. cit.*, p. 935; sur l'interprétation de Platon chez Zeller et sa relation au « *background* théologique » de l'école de Tübingen, voir M. I. Parente, « Eduard Zeller storico della filosofia antica», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 19, 3 (1989), en particulier, p. 1087-1104.

[106] Zeller, *Die philosophie der Griechen…*, *op. cit.*, I Theil, p. 8 et p. 25.

[107] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 204 n.26, où il y a la référence aux conférences contenues dans *L'Esprit de la philosophie médiévale* (1932).

et son manque d'« invocabilité » apparaissent comme une composante partagée par la philosophie et par le polythéisme ; et, d'autre part, l'« essence du monothéisme », au sens biblique et chrétien du terme, consiste à appeler et considérer cet absolu le « Dieu des hommes »[108]. Ratzinger se réfère ici aux pages de la conférence gilsonienne « L'être et sa nécessité », où l'on cherchait à savoir si le monothéisme avait « été transmis aux penseurs chrétiens par la tradition hellénique »[109]. La réponse du professeur de la Sorbonne, qui nie la possibilité d'identifier la « totalité de l'être » selon les grecs avec celle qui constitue le nom propre du Dieu de l'Exode, se fonde sur deux arguments : 1) l'être et le divin, chez Platon comme chez Aristote, ne se recouvrent pas mutuellement, mais impliquent toujours un ordre hiérarchique d'intelligibilité tel que le « sens du mot être » n'est pas réservé « en propre et exclusivement à Dieu » ; dès lors, la possession du degré maximal d'être ne coïncide pas avec la revendication d'un « privilège de la divinité » et légitime l'existence d'une gradation de réalités qui participent plus ou moins à la perfection intelligible ; 2) le monde chrétien, au contraire, ne peut que penser un seul et unique Dieu car ce dernier a désigné sa propre essence comme celle de l'« être même » et, par conséquent, a identifié la « perfection » de l'être non dans la généralité d'un concept, mais dans l'« acte pur d'exister » appartenant à ce Dieu spécifique. Or, l'ambiguïté ainsi reconnue par Gilson au monothéisme grec (il n'y a pas une réelle unité du divin, mais plutôt une pluralité de dieux subordonnés à la « source de toute intelligibilité »), n'empêche pas de formuler une « métaphysique *de* l'Exode », c'est-à-dire une spéculation philosophique qui rend compte rationnellement de ce qui a été révélé *dans* l'Exode et fournit une idée de l'Être et de Dieu déterminante pour le développement de la philosophie médiévale et moderne. Aux yeux de Ratzinger, les thèses gilsoniennes mettaient alors en évidence le fait que la « vérité philosophique » de la théologie naturelle grecque ne peut pas se résoudre dans l'adoration de divinités individuelles (« reflets finis de l'absolu ») ; mais encore plus, elles soulignaient que l'« invocabilité » du Dieu absolu de la Bible contient une vérité rationnelle qui rend toujours plus difficile la tâche de séparer radicalement la philosophie et la religion chrétienne : le monothéisme, affirmait déjà le théologien bavarois en 1959, n'est autre que le « Bindestrich », le « trait d'union » entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob[110]. Avec cette interprétation, nous constatons, au fond, la tentative de trouver un équilibre entre la position de Kamlah et celle de Gilson : l'« interprétation philosophique » de la « doctrine chrétienne », dont parlait le premier, ne relève pas seulement de la « rencontre » du christianisme et de la philosophie tardive mise

[108] Cf. *ibid.*, p. 203-204.
[109] Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale…*, *op. cit.*, p. 45-66, dont nous citons ce qui suit.
[110] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens…*, *op. cit.*, p. 204.

en acte par la patristique[111], mais, plus profondément, un processus qui se prépare déjà dans la foi du peuple d'Israël et qui détermine des « lumières philosophiques nouvelles » par un canal non philosophique, c'est-à-dire par l'acte de foi dans la vérité de la parole divine[112].

Lorsqu'on se penche sur l'analyse ratzingerienne de ce sujet, ledit équilibre se concrétise dans une sorte de schéma méthodologique bipartite : d'un côté, l'accentuation des éléments qui, même avant le christianisme, permettent de dévoiler une convergence interne entre la Bible et la philosophie ; de l'autre, la justification du double moment de l'appropriation et de la transformation de l'élément philosophique. Même s'ils sont distincts et traités distinctement, ces deux volets décrivent un unique processus théorique débouchant sur la théologie chrétienne. D'une manière plus important encore, il faut constater que le premier volet, celui de la *convergence*, augmentera son importance par rapport à celui de la *transformation*. Cette dernière, surtout dans la manière dont Augustin l'a appliquée (on pense à la *purgatio spiritualis* ou à la *civitas*), nommera toujours plus un aspect transformatif qui reste en ligne avec la rationalité philosophique. On verra plus avant comment Ratzinger caractérisait, lors d'une première phase, sa propre *transformation* du la philosophie[113]. Maintenant, nous suivrons le parcours de la synthèse chrétienne, en fournissant des exemples d'appropriation (1) et de transformation (2).

Ratzinger parle expressément de thèmes (le « concept de création », le « Dieu des ciels ») et de « caractéristiques divines » (« éternité, toute-puissance, unité, vérité, bonté et sainteté) qui favorisent la « mise en relation » [*In-Beziehung-Setzung*] de la doctrine philosophique et de l'image biblique[114]. Dans l'*Einführung in das Christentum* (1968), il fera allusion aussi à un « parallélisme étonnant, temporel et de contenu, entre la critique philosophique du mythe en Grèce et la critique prophétique aux dieux en Israël »[115]. Les deux mouvements coïncident en ce qu'ils représentent, de manière certes différente, un effort de « démythologisation » et d'*Aufklärung* tendant au « *lógos* » contre la *consuetudo* des traditions religieuses ambiantes. Le christianisme primitif et la patristique se trouveront donc dans la situation paradoxale de pouvoir et devoir indiquer l'essence de leur Dieu en se rattachant, d'un côté, à la tradition (« Deutero-Isaie », « livres de la sagesse », traduction grecque de l'Ancien Testament, l'« Evangile de Jean »), de l'autre, au Dieu des philosophes et de leur « théologie physique » (l'« Être » unique au-dessus de toutes les institutions humaines).

[111] Cf. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit, op. cit.*, p. 88-89.
[112] Cf. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale, op. cit.*, p. 38 et 55.
[113] Voir le prochain paragraphe.
[114] Cf. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, 205-208.
[115] Cf. *id.*, *Einführung…, op. cit.*, p. 136-141, dont nous citons ce qui suit.

Il est intéressant de noter, en ligne avec l'hypothèse d'une accentuation du moment de la *convergence*, que Ratzinger se dirige vers un approfondissement détaillé autour de l'« Aufklärung », notion abordée de manière encore trop univoque, par exemple, dans l'essai « Der christliche Glaube und die Weltreligionen » (1963)[116]. Ce phénomène délimitait ici une des trois manières selon lesquelles, dans la dynamique historique des religions, se produit l'« évasion du mythe » et la reconnaissance de quelque chose d'absolu: à côté du mysticisme et du monothéisme, les Lumières, nées en Grèce et accomplies pleinement dans la modernité, posent l'absoluité de la « connaissance rationnelle », mais tendent aussi à considérer le religieux comme « sans signification ». Il s'agit dès lors d'un dépassement du mythe non proprement interne à l'« histoire de la religion », mais d'une «"troisième voie" » avec laquelle les autres revendications de l'absolu (la Révélation et la spiritualité mystique) entrent en rapport pour s'assurer un avenir dans l'humanité. Les deux exemples apportés, l'Église ancienne et Radhakrishnan, ne manifestent pas toutefois une distinction entre les « forces des Lumières » avec lesquelles ils font alliance. La structure de l'une ou de l'autre semble concerner seulement « indirectement » [*mittelbar*] l'« absoluité de la connaissance scientifique », au point que leur confrontation se réduit à une « question de foi », à l'analyse des deux voies religieuses et de leur interaction possible (la « révolution monothéiste » et l'« expérience intérieure de l'identité » typique du monisme oriental). En fin de compte, la difficile synthèse patristique de la pensée grecque et de la pensée biblique, qui se conjuguent dans la « doctrine dogmatique de Dieu et dans toute la théologie », constitue une tentative de dialogue entre deux mondes qui, nonobstant le « trait d'union » évoqué ci-dessus, incarnent respectivement la passivité de Dieu par rapport à l'homme et celle de l'homme par rapport à Dieu, ou, autrement dit, l'approche mystique et l'approche révélée de la religion[117].

Un changement de position à propos de la considération de l'*Aufklärung*, entrainant une prise en compte de ses typologies, a lieu au moment où la réflexion ratzingerienne, dans le sillage de la dialectique des Lumières d'Horkheimer et Adorno, est contrainte à souligner une sorte de « justification de l'irrationnel »[118] qui accompagne l'absoluité de la raison moderne,

[116] Cf. *id.*, « Einheit und Vielfalt der Religionen… », *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit. Comme déjà remarqué (première partie, chapitre II, paragraphe §3), cet essai sera republié dans le recueil *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (2003), car il s'agit d'un travail préliminaire [*Vorarbeit*] qui permet de restituer les « *Grundtypen* » des religions, pour après pouvoir les aborder comme « objet de réflexions et décisions philosophiques et théologiques ». La textualité restante du livre de 2003 prendra en charge exactement cette dernière étape, cf. *ibid.*, p. 309-312.

[117] Cf., en particulier, *ibid.*, p. 326 n. 22.

[118] *Id.*, « Theologie und Kirchenpolitik », *op. cit.*, p. 205-206. Les thèses de l'école de Francfort permettent à Ratzinger de dévoiler la logique destructrice du « caractère absolu » de la vérité et de la liberté humaine découlant du positivisme scientifique. Cf. aussi son utilisation, en clé politico-morale, in *id.*, « Wendezeit für Europa ? » (1991), in *GS* 3/2, p. 684-685. Adorno est cité, en outre, dans Benoît XVI, *Spe salvi*, §22, à propos de sa critique

laquelle ouvre l'espace à une singulière juxtaposition entre religiosité magique et rationalité technique[119]. Dans ce cas, il subsiste encore clairement une perspective commune, qui sous le nom d'*Aufklärung* réunit le relativisme contemporain, les théories tardives sur la religion (surtout néoplatoniciennes et gnostiques), le mysticisme oriental et les nouvelles formes de culte[120] : même si Ratzinger l'appelle de « nouveau paganisme »[121], parce qu'il présuppose la « Entgötterung »[122] chrétienne du monde, ce phénomène en soi désigne une tendance presque transhistorique où des Lumières radicales détachent l'essence du religieux d'un quelconque rapport avec la rationalité et, en même temps, légitiment la présence d'une religiosité comme « symphonie polymorphe de l'éternel Inaccessible »[123]. A côté de cela, notre auteur s'efforcera de déchiffrer et défendre la physionomie d'une autre *Aufklärung*, d'origine grecque et en particulier socratique (une « "fromme" Aufklärung »)[124], mais qui n'apparaît aujourd'hui expérimentable que dans le christianisme, l'unique force culturelle qui encore soutient le « caractère rationnel de l'être et de l'homme »[125]. Ces Lumières sont dès lors elles aussi transhistoriques car elles définissent un ancien tournant philosophique, lequel trouve son *analogon* dans la foi bi-

du progrès moderne, qui « va de la fronde à la mégabombe ». Sur Ratzinger comme lecteur d'Adorno et Horkheimer, cf. S. Ahrens, « Max Horkheimer und Joseph Ratzinger Vertreter einer über sich selbst »aufgeklärten Aufklärung », in *Diskurs*, 8 (2012), p. 21-33 et M. F. Mckenna, « The Promise of Enlightenment and the Incalculability of Freedom: A Consideration of Horkheimer and Adorno's Critique of Enlightenment in Relation to Ratzinger's Notion of Freedom », in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 21, 3, (2018), p. 114-139.

[119] Autour de ce mélange de « rationnel et irrationnel », où semblent pouvoir se rencontrer la culture scientifique et le pluralisme des religions, cf. Ratzinger, « Wendezeit für Europa ? », *op. cit.*, p. 675-677.

[120] Cf., pour ce parallèle, *id.*, « Glaube, Religion und Kultur », *op. cit.*, p. 360 n. 51, où Ratzinger compare « le relativisme de l'antiquité » (le Cécile de l'*Octavius* de Minucius Félix, Symmaque, Julien l'Apostate), à savoir un « pluralisme des religions fondé sur l'obscurité de la vérité », avec le « relativisme d'aujourd'hui » ; sur Julien l'Apostate et Porphyre, comme exemples extrêmes de « refondation philosophique de la religion des dieux » au sens anti-chrétien, cf. *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 499-500. Même le monisme spirituel de l'Inde (qui a affaire à un « absolu » qui est « au-delà d'une quelconque définition », et donc laisse subsister les autres religions dans « leur relativité ») confirme « le relativisme qui est en quelque sorte devenu la véritable religion de l'homme moderne », cf. *id.*, « Variationen zum Thema Glaube…», *op. cit.*, p. 368. De manière similaire, « bouddhisme et néoplatonisme » semblent se rencontrer dans la « parabole de l'éléphant » (qui, à son tour, correspond à la situation de l'« homme contemporain »), selon laquelle « il n'existe aucune certitude sur la vérité, sur Dieu, mais seulement des opinions», cf. *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 439 et 450. Sur la « nouvelle religiosité », comparable aux systèmes de la « gnose antique », cf. *id.*, « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart », *op. cit.*, p. 637-639. A ce propos, la figure du New Age est représentative d'une sorte de « nouvelles mythologies », qui naissent du « scepticisme et de la déception face aux limites de la connaissance » scientifique, mais qui entendent fournir, quand même, une connaissance rédemptrice et dévoilant le « mystère de la réalité », cf. *ibid.*, p. 638 et *id.*, « Zur Lage von Glaube…», *op. cit.*, p. 406-408.

[121] *Id.*, « Wendezeit für Europa ? », *op. cit.*, p. 676.

[122] *Id.*, « Neuheidentum [Lexikonartikel, 1962] », in *GS* 3/1, p. 170-173. Cet article ne posait pas le paganisme ancien en relation avec l'« Aufklärung » moderne, mais plutôt se préoccupait de relever comment le *Neuheidentum* était un « schwerwiegender Hinweis auf die ungenügende Bewältigung, der eigenen christlichen Grundansätze ist ».

[123] Cf. *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 451.

[124] *Id.*, «Variationen zum Thema Glaube…», *op. cit.*, p. 367.

[125] Cf. *id.*, « Wege des Glaubens…», *op. cit.*, p. 641.

blique et constitue avec elle un dispositif théologique que l'option chrétienne est censée prolonger : il s'agit exactement de cette *synthèse* qui s'aperçoit de l'analogie entre Lumières et Révélation, maintient en vie la « confrontation permanente » et en fait ainsi aussi un modèle interculturel afin de surmonter les pathologies tant de la raison que de la religion[126].

Les textes rassemblés dans le recueil *Glaube-Wahrheit-Toleranz* (2003) représentent le lieu privilégié où l'on peut le mieux apprécier cette double « Vorgeschichte » que le christianisme retrouve à la fois dans la philosophie socratique et dans l'Ancien Testament. Ratzinger utilise un schéma très précis : une double rencontre avec l'élément grec, interne et externe à la Bible. Il rappelle le discours lévinassien sur les deux perspectives (du *dedans* et du *dehors*) légitimant la traduction en grec de la Torah[127]. En premier lieu, il faut considérer la « Entscheidung der Existenz » contenue dans la profession de foi d'Israël, qui n'implique pas une opinion à côté des autres, mais plutôt la lutte contre les « dieux des peuples voisins » et le refus de la « divinisation » du pouvoir politique[128]. Ratzinger parle, à ce propos, d'une rencontre entre « Moïse et Platon » qui s'actualise déjà « innerhalb der Bibel selbst »[129] et se différencie de celle déterminée par l'œuvre de traduction de la Bible par les sages alexandrins éduqués par la « pensée philosophique grecque ». En effet, ces analyses conduisent à une question qui précède, et prépare, celle de la controverse et de l'identification postérieure entre le « nom du Dieu biblique » et le « concept philosophique de Dieu »[130]. A ce propos, nous l'avons déjà évoqué, plutôt que Platon (ou la philosophie comme découvrement de l'« idée générale de l'être », typique de l'*Einführung in das Christentum*)[131], Socrate - ou mieux le Socrate de certains dialogues (l'*Apologie*, l'*Eutyphron* et le *Fedon*) [132]- sera toujours plus à même de constituer le vrai

[126] *Id.*, «Variationen zum Thema Glaube...», *op. cit.*, p. 367 : « So gibt es eine ganz eigentumliche Stellung des Christentums in der geistigen Geschichte der Menschheit. Wir könnten sagen, sie besteht darin, dass der christliche Glaube Aufklärung und Religion nicht getrennt, nicht gegeneinandergesetzt, sondern *als ein Gefüge* zusammengebunden hat, in dem immer wieder beide sich gegenseitig reinigen und vertiefen müssen ». Cf. aussi *id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.*, p. 434, où est affirmé que la « désintégration de l'homme», qui provoque « la pathologie de la religion et la pathologie de la science », découle d'un même processus de reconduction au monde matériel contrôlable et expérimentable du « Logos, la sagesse, dont les Grecs, d'une part, et Israël, de l'autre, parlaient ».

[127] Cf. *id.*, «Variationen zum Thema…», *op. cit.*, p. 375 n. 60: « Bedenkenswert sind in diesem Zusammenhang die Reflexionen von Emmanuel Lévinas über Hebräisch als Erstsprache und Griechisch als notwendige Zweitsprache der Bibel ». Certains textes classiques sur la traduction de la sagesse juive en savoir grec se trouvent in E. Lévinas, *A l'heure des Nations*, Paris 1988.

[128] Cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 113-117.

[129] *Id.*, «Variationen zum Thema Glaube…», *op. cit.*, p. 375.

[130] Cf. surtout la section « Der biblische Gottesglaube » in *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 118-135 et *id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.*, p. 424-432.

[131] Cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 119-120.

[132] Cf. respectivement *id.*, « Glaube - Wahrheit – Toleranz », *op. cit.*, p. 425 n. 94, p. 492-493 et Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit*. Toutes les citations platoniciennes renvoient, en outre, au livre de R. Guardini, *Der Tod des Sokrates : eine Interpretation der Platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon* (1943) : la « question de Socrate » ici en jeu est celle « sur ce qui – par-delà toutes les traditions et

parallèle. Le partage entre « Moïse et Platon » s'actualise alors sur la base d'une convergence qui ne se décline pas immédiatement en une question ontologique (la coïncidence du « nom de Dieu » avec le concept d' « être suprême »[133]), mais correspond au rapprochement de l'« ethos théologique » (la décision pour le « Ein-Gott-Glauben » pendant l'exil et la « critique aux sacrifices des animaux dans le temple ») avec la « sagesse éthique issue de la "nature" » (résultat de la « critique des Lumières aux dieux » d'origine grecque)[134]. La particularité du discours ratzingerien sur ce point consistera à donner toujours plus d'attention au caractère non seulement spéculatif de la démarche philosophique, mais aussi à manifester une exigence pratique ou vitale de l'activité philosophique qui demeure presque plus importante pour la naissance de la théologie que la « transformation » des catégories philosophiques mêmes depuis leur contact avec la foi biblique[135].

En deuxième lieu, le processus de l'*Hellenisierung* se produit extérieurement à travers le travail de traduction grecque de la Bible, la Septante, et dans les premiers conciles et les premières formulations du *Credo*. Dans les deux cas, il ne s'agit pas, note Ratzinger, d'une « transposition hellénisante » ou d'une réduction de la « foi à une théorie philosophique », mais plutôt d'un développement autonome qui essaie de fixer conceptuellement l'essence du message biblique et chrétien. Notre auteur s'attarde surtout sur les « professions de foi » et les « grandes décisions des premiers conciles » :

« elles garantissent le réalisme de la foi biblique et empêchent une interprétation purement mythologico-symbolique ; ils garantissent la rationalité de la foi biblique, qui va au-delà de ce qui est propre à la raison et à ses éventuelles "expériences", mais qui fait néanmoins appel à la raison et se présente avec la prétention d'énoncer la vérité, d'ouvrir à l'homme l'accès au noyau vrai et propre de la réalité. »[136]

toutes les institutions juridiques – en soi et selon la vérité interne des choses est vraiment juste ou injuste », cf. Ratzinger, « Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit », in *GS* 3/2, p. 603. Cette signification politico-morale, autre que cognitive, du mouvement du *lógos* au *mýthos* ouvre une distinction entre la vague sceptique des Lumières grecques et la philosophie socratico-platonicienne.

[133] Cf. *id.*, Einführung…, *op. cit.*, p. 133-134.

[134] Cf. *id.*, «Variationen zum Thema Glaube…», *op. cit.*, p. 375.

[135] A ce propos, il suffirait de comparer la première production de Ratzinger (jusqu'à *Einführung in das Christentum*, qui contient une section intitulée «Die Verwandlung des Gottes der Philosophen ») avec les pages du recueil *Glaube-Wahrheit-Toleranz*. L'unique exception pourrait être constituée par la conférence de la Sorbonne (*id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 447-449), laquelle reproduit, non par hasard, des réflexions remontant à la thèse sur Augustin. Le cardinal Ratzinger parle en effet de deux « *einschneidende Korrekturen* » par rapport à l'image philosophique de Dieu. Cependant, il faut remarquer que ces « correctifs » ne comportent pas un refus de la « connaissance philosophique » (facteur décisif dans un contexte contemporain axé sur les seules « sciences naturelles »), mais plutôt délimitent la spécificité de la « mission » et du processus de construction de la « théologie chrétienne ».

[136] Cf. *id.*, « Variationen zum Thema Glaube… », *op. cit.*, p. 376-377: « Sie stehen ein für den Realismus des biblischen Glaubens und wehren einer bloß symbolistisch-mythologischen Deutung; sie stehen ein für die Ratio-

Ratzinger illustre cette fonction réaliste de la conceptualité philosophique, qui sera systématisée dans ce que les Pères appelleront comme leur « *philosophie* »[137], à l'aide d'un exemple « paradigmatique »[138] : l'affirmation que « Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, est *homoùsios* avec le Père, il est de sa propre substance ». Après des luttes et des compromis, ce terme a été fixé comme « une garantie de fidélité à la foi biblique », laquelle ne canonise pas une « philosophie étrangère à la foi » ni n'élève à dogme une métaphysique appartenant à une culture. Pour légitimer ce point, Ratzinger rappelle qu'avec *homoùsios* le christianisme essayait de faire une œuvre de démythologisation philosophique, où la dénotation de Jésus comme Fils de Dieu se détachait d'une locution « poétique et hyperbolique », voire d'un discours métaphorique, pour renvoyer à quelque chose de réel :

« De cette question dépend la décision de savoir ce qu'est le christianisme, si Jésus doit être compté parmi les "avataras", voire les nombreuses formes d'apparition de la divinité dans le monde, ou si nous avons affaire à un autre type de réalité. L'*homoùsios* répond à cette question. Il dit : le mot "fils" ne doit pas être compris dans un sens poético-allégorique (mythologique, symbolique), mais dans un sens totalement réel. Jésus l'*est* vraiment, il n'a pas seulement le nom de Fils. […] Ce "est" fait écho au "je suis" de la formule du buisson ardent (*Ex* 3, 14), quelle qu'ait pu être sa signification stoïque originelle. Jésus a dit "Je suis" plus d'une fois, et par cette phrase, il a exprimé tout le réalisme de la foi biblique. La formule apparemment empruntée du *Credo*, l'*homoùsios*, nous dit en définitif seulement que nous pouvons prendre la Bible au pied de la lettre, que dans ses déclarations les plus décisives, elle s'applique littéralement et non dans un sens purement allégorique. »[139]

En conclusion, souligne Ratzinger, le caractère providentiel de la rencontre entre la foi de la Bible et la philosophie grecque, que le christianisme rend consciemment opérationnelle dans ses formulations techniques, implique la reconnaissance d'un rejet commun de l'« "orthopraxie" ». Le christianisme s'unit à la philosophie car il considère « l'homme comme capable

nalität des biblischen Glaubens, der zwar das Eigene der Vernunft und ihrer möglichen "Erfahrungen" überschreitet, aber doch an die Vernunft appelliert und mit dem Anspruch auftritt, Wahrheit auszusagen -dem Menschen den Zugang zum eigentlichen Kern der Wirklichkeit zu eröffnen ».

[137] Cf. *id.*, « Die Bedeutung der Väter…», *op. cit.*, p. 520.

[138] *id.*, « Variationen zum Thema Glaube… », *op. cit.*, p. 376-377, dont nous citons ce qui suit.

[139] *Ibid.*: « An dieser Frage hangt die Entscheidung, was das Christentum überhaupt ist – ob Jesus zu den "Avatars", zu den vielgestaltigen Erscheinungsformen der Gottheit in der Welt zahlt, ob Christentum eine Religionsvariante unter anderen ist oder ob hier ein anderer Realismus vorliegt. Das Homoousios antwortet auf diese Frage. Es sagt: Das Wort "Sohn" ist nicht poetisch-allegorisch (mythologisch, symbolisch), sondern ganz realistisch zu verstehen. Jesus *ist* es wirklich und wird nicht bloß so genannt. […] In diesem "Ist" klingt das "Ich bin" der Dornbuschformel nach (Ex 3, 14), was immer ihr historischer Ursprungssinn gewesen sein mag. "Ich bin es" hat Jesus mehr als einmal gesagt und den ganzen Realismus des biblischen Glaubens darin ausgedrückt: Die scheinbar so vorgeschobene Formel des Credo, das Homoousios, sagt uns letztlich nur, dass wir die Bibel beim Wort nehmen dürfen, dass sie in ihren letzten Aussagen wörtlich gilt und nicht bloß allegorisch ».

de vérité » et veut « le placer devant la vérité elle-même, pour lui révéler la vérité qui, en Jésus-Christ, se présente comme une personne ».

Pour terminer cette exposition, nous prenons en considération l'un des lieux les plus emblématiques et synthétiques du processus de transformation de l'élement philosophique chez Ratzinger : l'appropriation augustinienne du terme « nature ». Lors de sa conférence française « Vérité du christianisme ? »[140], il reprend des idées déjà développées avant[141] et affirme que la « jonction de la rationalité et de la foi », le produit de la « mission chrétienne » et de l'« édification de la théologie chrétienne », implique des « corrections décisives » [*einschneidende Korrekturen*] au sujet de l'image philosophique de Dieu. Ratzinger se concentre en particulier sur deux transformations. D'un côté, la « *natura Deus* », le concept de Dieu véritable et correspondant aux « exigences de la rationalité philosophique » est considéré aussi comme ce qui est, non « par nature » (« *non tamen omnis natura est Deus* ») : « tout ce qui est nature n'est pas Dieu ». Cela produit une « séparation entre la nature universelle et l'être qui la fonde » et la précède. Il s'agit, à bien des égards, de la vraie délimitation d'une « métaphysique » distincte de la « physique ». L'autre correctif introduit après quelque chose d'encore « plus décisif » : si la *natura Deus* ne pouvait pas être priée avant, à cause de son essence non religieuse, maintenant l'Ancien Testament, et plus encore le Nouveau Testament, considèrent le Dieu qui précède la nature comme « tourné vers les hommes » : s'il n'est pas « simplement la nature », alors cela implique qu'il ne peut pas se considérer un « dieu silencieux ». Par conséquent, il est entré dans l'histoire, il rencontre l'homme et « c'est pourquoi l'homme peut maintenant le rencontrer » :

> « Il peut se lier à Dieu parce que Dieu s'est lié à l'homme. Les deux dimensions de la religion, qui se séparaient toujours l'une de l'autre, la nature en son règne éternel et le besoin de salut de l'homme souffrant et luttant, sont reliées l'une à l'autre. La rationalité peut devenir religion, parce que le dieu de la rationalité est lui-même entré dans la religion. »[142]

La transformation théologique du concept philosophique de *natura Deus* implique pour Ratzinger une dimension inédite tant pour la métaphysique que pour la religion. Pourtant, cela ne semble pas impliquer un rejet complet de la philosophie, mais la naissance d'un conditionnement réciproque entre la « métaphysique » et l'« histoire », véritable résultat de la synthèse chrétienne et de son apologie en tant que *vera religio.*

---

[140] *Id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 447-448, dont nous citons ce qui suit.
[141] Cf. *id., Volk und Haus…, op. cit.*, p. 351-360.
[142] Cf. *id.*, «Das Christentum…», *op. cit.*, p. 448: « Er kann sich Gott verbinden, weil Gott sich dem Menschen verbunden hat. Die beiden immer auseinanderfallenden Seiten der Religion, die ewig waltende Natur und die Hilfsbedürftigkeit des leidenden und ringenden Menschen, sind einander verbunden ».

b- La scolastique médiévale

Selon Ratzinger, la théologie formulée au XIII[e] siècle, et notamment l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, signe un moment décisif pour l'histoire de la relation théologie-philosophie. Nous avons déjà évoqué le fait que notre auteur revendique, dans son *Habilitationschrift,* une position originelle entre deux approches historico-systématiques de cette étape, c'est-à-dire celle de Gilson, qui la considérait comme l'époque des grandes synthèses de la *philosophie chrétienne,* et celle de Steenberghen, qui en voyait le plus haut exemple de la distinction – intrinsèque à la *Weltanschauung* chrétienne – de la philosophie des doctrines sacrées[143]. Mêmes si Ratzinger abordait cette question du point de vue spécifique de l'interprétation de l'anti-aristotélisme tardif de saint Bonaventure, une grande partie de ses résultats (surtout pour ce qui concerne les contenus inédits à l'époque) doit être considérée comme une tentative de reconstruction générale du problème de l'introduction de la « métaphysique aristotélicienne » dans le XIII[e] siècle, et donc de la « confrontation classique entre la validité et les limites de la pensée métaphysique à l'intérieur de la théologie catholique »[144]. Cet épisode, en lien avec celui du phénomène de la spiritualité franciscaine, vient à caractériser des événements coordonnés qui ont poussé Bonaventure et Thomas à opérer une sorte de reconquête d'une « décision qui avait été en soi déjà prise » par la scolastique ancienne et la patristique. Le jeune bavarois renvoie expressément ici à Kamlah et à sa propre thèse sur Augustin, exemples d'enquêtes qui ont aidé à comprendre le christianisme comme le « oui fondamental à la métaphysique »[145]. Toutefois, la nouveauté de la situation qui se pose au Moyen Âge consiste exactement dans un passage progressif de l'unité de la *sapientia christiana* (où ne subsiste pas une distinction formelle entre philosophie et foi) à la prééminence d'une raison non-chrétienne (celle aristotélicienne précisément) qui impose une restructuration de cette unité et, pour la première fois, une délimitation chrétienne entre science philosophique et théologique[146]. Ce passage est si important pour Ratzinger qu'il n'hésite pas à le déceler comme le début d'un « procès d'autonomie graduelle de l'ensemble des domaines de connaissances indépendant de la théologie », qui influera non seulement sur « le développement de l'esprit chrétien », mais aussi sur celui « occidental » en tant que tel et sur l'élaboration du concept moderne de « *natura* », considéré comme abstrait ou

[143] Cf. Steenberghen, *La philosophie au XIII[e] siècle, op. cit.,* p. 536-7.
[144] Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte…, op. cit.,* p. 254-55.
[145] Cf. *ibid.,* p. 255 n. 4.
[146] Autour de ce changement, parmi d'autres reconstructions, cf. les observations de T. Gregory, « Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo », in *Belfagor,* 19, 1 (1964), p. 1-16.

neutre par rapport à la sphère de la volonté divine et humaine[147]. Cependant, notre auteur parvient à restituer un cadre formé par deux modèles, thomasien et bonaventurien, qui témoignent ensemble la complexité de l'oscillation médiévale entre philosophie et théologie[148] ; et cela tant par rapport à ce qui précède le XIII^e^ siècle (le fait historique de la *philosophie chrétienne* au sens gilsonien), qu'à l'acquisition pacifique d'un dualisme bien fixé entre la philosophie naturelle et la science sacrée (Steenberghen).

Les traces de cette analyse ne sont pas circonscrites aux premières études, mais s'étendent au point d'intervenir dans des lieux textuels essentiels pour reconstruire la position personnelle de Ratzinger sur la relation théologie-philosophie. La conférence « Faith, philosophy and theology », par exemple, décrit le XIII^e^ siècle comme le moment de la mise en crise et de l'abandon de l'« identification » précédemment acceptée entre christianisme et philosophie. Grâce notamment à Thomas, jaillit une « distinction » entre philosophie et théologie : la première est considérée comme l'opération de la « pure raison » qui « sans concours de la Révélation » cherche « une réponse aux questions sur les derniers fondements de la réalité » ; la deuxième se saisit comme « intelligence de la Révélation », ou encore comme « foi cherchant à comprendre ce qu'elle accepte », dans le but d'expliciter la « cohérence interne » d'un contenu qu'elle se limite à recevoir de l'extérieur. Ratzinger récapitule le sens de cette classique répartition de cette façon :

« Usant d'une terminologie introduite par Thomas d'Aquin, on a distingué les domaines respectifs de la philosophie et de la théologie comme l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Ces distinctions n'ont été portées à leur extrême conséquence qu'à l'époque moderne. On les a reprises de Thomas, mais en les interprétant dans un sens qui les arrache beaucoup plus nettement à la tradition des Pères que ne le laissent entendre les textes. »[149]

---

[147] Cf. Ratzinger, « Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura» (1963), in *GS* 2, p. 767-786.

[148] Sur ce point, le jeune Ratzinger concorde seul partiellement avec l'opinion de Gilson autour de Thomas et Bonaventure entendus comme les « deux sommets » ou « pics » de la scolastique du XIII^e^ siècle (cf. Gilson, *La philosophie de Bonaventure*, Paris 1943, p. 390, cité par Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 374 n. 131. De fait, s'il y a pour Gilson une complète réciprocité (et non une « identité ») entre « les deux interprétations les plus universelles du christianisme » (cf. Gilson, *La philosophie de Bonaventure*, *op. cit.*, p. 396), pour Ratzinger, en revanche, Bonaventure et Thomas sont comparables (sinon en continuité) concernant la même question de parvenir à une « distinction » des ordres de la nature et de la grâce, cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 373-374 et notes.

[149] Ratzinger, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. : « Mit einer bei Thomas eben erst beginnenden Terminologie hat man die beiden unterschiedlichen Sachbereiche von Philosophie und Theologie als die Ordnung des Natürlichen und des Übernatürlichen voneinander abgehoben. Ihre ganze Scharfe haben diese Unterscheidungen erst in der Neuzeit erlangt. Diese hat sie dann in Thomas hineingelesen und ihm damit eine Auslegung gegeben, die ihn starker von der früheren Tradition ablöst, als es rein von den Texten her zutreffend ist ». La source la plus probable de cette interprétation ratzingerienne reste de Lubac, *Surnaturel : études historiques* (1946) et son analyse sur le tournant qui a conduit, à travers et au-delà de Thomas, à la contraposition entre *natura* et *supernaturalis*, cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 256, 261 et notes.

L'insistance de Ratzinger sur ce point découle du fait que, à partir de l'élaboration de telles distinctions, à son avis, la pensée occidentale arrête de s'interroger sur le « rapport méthodique » entre philosophie et théologie. Les citations abruptes des positions d'Heidegger, Jasper et Barth ne font que signaler des exemples d'une tendance spécifique qui semble simplement partir de la surface des résultats du Moyen âge finissant (la « séparation » chrétienne entre « raison pure » et « foi ») et les aggraver sous la forme d'une « opposition » qui modifie profondément la forme originelle où philosophie et théologie se disputaient. Avec l'évocation d'une différence entre l'« ère nouvelle » de la confrontation avec la philosophie ouverte par Luther et le « refus de la philosophie par la théologie », commune tant à « Tertullien » qu'à l'« œuvre tardive de saint Bonaventure », Ratzinger essaie de caractériser une négation spécifique de la philosophie (la « métaphysique dans la forme que lui donnèrent Platon et Aristote ») qui découle directement de la protestation d'une théologie déjà autonomisée ou conditionnée par les distinctions scolastiques. Toutefois, cette forme d'opposition semble postuler une exclusion *tout court* de l'« essentiel du questionnement philosophique » et provoquer des transformations qui vont bien au-delà de la seule doctrine chrétienne : elles sont, de fait, à l'origine de la « progressive substitution de la philosophie de l'histoire à la métaphysique » et donc d'une prédominance de certaines revendications de la foi (par exemple son historicité) qui influence désormais un domaine beaucoup plus ample que celui de la théologie et coïncide avec la science *en tant que telle* (laquelle s'éloignera elle-même de l'ontologie grecque).

Plus avant, dans la même conférence, Ratzinger fera encore allusion à Bonaventure, afin de montrer le sens des difficultés rencontrées par le saint pour l'« accueil de la philosophie en théologie ». Comme on l'a déjà fait remarquer, l'argument ici exposé concerne certes « une violence de la raison qui n'est pas compatible avec la foi », mais il se développe au sens positif d'un « questionnement » rationnel guidé par l'« amour » envers ce que nous aimons. Ratzinger utilise ce motif bonaventurien comme l'un des « trois niveaux » à suggérer pour réactiver une « nouvelle relation » entre théologique et philosophique. Cette brève mention, qui interprète en sens positif le modèle scolastique pour le temps présent, ne reste pas isolée et se conjugue avec d'autres allusions où les grandes synthèses scolastiques gagnent un rôle considérable pour éclairer ou débloquer une impasse théorique qu'elles ont contribué à alimenter, en bien ou en mal.

En premier lieu, ressort chez Ratzinger la centralité de la solution de saint Thomas, qui « œuvra à un moment privilégié », c'est-à-dire lorsque le christianisme, dans un « nouveau dialogue » avec la philosophie grecque et non chrétienne d'Aristote, « dut lutter pour son propre caractère raisonnable », mais également pour la « responsabilité propre de la raison, qui ne disparait pas dans la foi ». Nous faisons référence ici au texte de l'allocution (non proférée) de

Benoît XVI à l'Université La Sapienza de Roma (2008), où il apparait évident que le tournant thomasien a aidé à approfondir l'accueil chrétien – en particulier augustinien - de l'« interrogation socratique » sur le bien et son rapport intrinsèque avec la recherche scientifique. De fait, la « théologie médiévale » se déroule sur l'arrière-plan d'une corrélation « entre théorie et pratique », entre « connaître et agir », qui influence aussi l'articulation de l'*universitas* des savoirs. L'ensemble des quatre Facultés classiques restent liées, au fond, à ce principe : celles des arts, comme la « médecine » et le « droit », essaient de donner une juste forme au « pouvoir » et à la « liberté humaine » ; alors que celles de la philosophie et de la théologie accomplissent la fonction d'« être les gardiennes de la sensibilité pour la vérité ». Il s'agit de la « recherche difficile de la raison » pour « parvenir à la connaissance de la vérité tout entière », recherche socratique (le pape renvoie à l'*Euthyphron*) et après augustinienne (qui affirmait « une réciprocité entre "*scientia*" et "*tristitia*" »), constitutive de l'Université et pourtant jamais « résolue de manière définitive »[150]. A l'occasion des Audiences générales, le pape consacre une catéchèse (17 mars 2010) pour montrer que c'est exactement la modulation de l'aspect théorique et pratique de la théologie la raison de « l'originalité et la profondeur » des « approches différentes de la recherche philosophique et théologique » élaborées par Bonaventure et Thomas[151]. L'« importance fondamentale » de l'harmonie naturelle entre foi et raison conçue par ce dernier pour l'« histoire de la culture »[152] - témoignée tant dans l'allocution à La Sapienza qu'au cours d'autres catéchèses[153] -, ne peut pas s'expliquer sans rappeler la difficulté spéculative à laquelle une telle harmonie, en parallèle avec la solution bonaventurienne, essayait de répondre. En effet, il s'agit de la définition du « concept de théologie » certes, mais en relation stricte avec la configuration de la « destination ultime de l'homme » et de son « bonheur complet ». Chez Thomas, « le but suprême, vers lequel se dirige notre désir est : voir Dieu ». Par conséquent, c'est dans l'« acte de voir » et dans la « catégorie » de la « vérité » que « les problèmes trouvent leur solution ». C'est donc surtout sur le plan de la connaissance (bien qu'orientée à l'« action selon Dieu ») que la confrontation entre théologie et philosophie se déploie. En revanche, chez Bonaventure,

[150] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

[151] Cf. *id.*, « Udienza generale su san Bonaventura », 17 mars 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html> (consulté le 11/12/2021).

[152] Cf. *id.*, « Udienza generale su san Tommaso d'Aquino », 2 juin 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html> (consulté le 11/12/2021), où, entre autres, le pape rappelle la signification que Thomas a représenté chez Jean-Paul II : celui-ci « dans son encyclique *Fides et ratio*, a rappelé que saint Thomas "a toujours été proposé à juste titre par l'Église comme un maître de pensée et le modèle d'une façon correcte de faire de la théologie" ».

[153] Voir surtout *id.*, « Udienza generale su san Tommaso d'Aquino », 16 juin 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html> (consulté le 11/12/2021).

le destin ultime de l'homme est « aimer Dieu » et la scientificité théologique renvoie fondamentalement à celle « "sapientielle" », à l'orientation vers un objet qui en premier lieu nous affecte et après motive notre recherche théorique. Dans ce cas, la confrontation entre théologie et philosophie se déplace du plan purement scientifique à celui de l'origine du « travail rationnel », même celui mis en place par les théologiens. Toutefois, une telle différence n'implique pas que, dans le christianisme, il faille choisir entre deux écoles alternatives :

« Dans cette optique, nous pourrions également dire que la catégorie la plus élevée pour saint Thomas est la vérité, alors que pour saint Bonaventure, c'est le bien. Il serait erroné de voir une contradiction dans ces deux réponses. Pour tous les deux, la vérité est également le bien, et le bien est également la vérité ; voir Dieu est aimer et aimer est voir. Il s'agit d'aspects différents d'une vision fondamentalement commune. Ces deux aspects ont formé des traditions différentes et des spiritualités différentes et ils ont ainsi montré la fécondité de la foi, unique dans la diversité de ses expressions. »[154]

Cette idée, selon laquelle Bonaventure et Thomas représentent deux attitudes complémentaires et indissociables du christianisme, se manifeste avec vigueur surtout dans la partie inédite de l'*Habilitationsschrift*[155]. Ici, on retrouve une sorte d'anticipation de la plupart des thématiques abordées jusqu'à présent, y compris les raisons de l'ambivalence de la scolastique au XIII[e] siècle par rapport aux évolutions successives. Au terme du paragraphe dédié à l'analyse historico-terminologique de la distinction entre *natura* et *supernaturalis,* nous lisons que les « formes d'expressions conceptuelles » si diverses des deux saints restent unies car « elles éclairent ensemble l'unique vérité chrétienne, que ni l'une ni l'autre n'auraient pu exprimer totalement »[156]. Cependant, à ce jugement d'inspiration gilsonienne[157], Ratzinger ajoute :

« Chacune des deux perspectives, poussée jusqu'aux conséquences extrêmes, pourrait être hérétique. Il n'est pas difficile de voir comment dans la théologie franciscaine, il y a des affirmations significatives pour la compréhension que la Réforme a eu de cette problématique. En revanche, il est évident

[154] *Id.*, « Udienza generale su san Bonaventura », 17 mars 2010, *op. cit.*: « In tale linea, potremmo anche dire che la categoria più alta per san Tommaso è il vero, mentre per san Bonaventura è il bene. Sarebbe sbagliato vedere in queste due risposte una contraddizione. Per ambedue il vero è anche il bene, ed il bene è anche il vero; vedere Dio è amare ed amare è vedere. Si tratta quindi di accenti diversi di una visione fondamentalmente comune. Ambedue gli accenti hanno formato tradizioni diverse e spiritualità diverse e così hanno mostrato la fecondità della fede, una nella diversità delle sue espressioni ».

[155] Il est possible de repérer, dans la thèse publiée, uniquement un rapprochement concernant la conscience de l'histoire et la critique à Joachim de Flor (toutes les deux fondées sur un pareil christocentrisme commun aux deux saints), cf. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.*, p. 586-590. Toutefois, la distinction entre Bonaventure et Aristote/Thomas sur la conception du temps restera forte, cf. *ibid.*, p. 616-621.

[156] Cf. *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 290-291.

[157] *Ibid.*, où Ratzinger renvoie expressément à Gilson, *La philosophie de Bonaventure*, *op. cit.*, p. 396.

qu'une affirmation absolutiste et exclusiviste de la position thomiste ne peut qu'à long terme endommager sérieusement une juste conscience théologique globale, et en ce sens, je suis convaincu que Thomas lui-même ne représente aucun "thomisme" pur. » [158]

Ce que Ratzinger considère avec l'expression « hérétique » consiste, au fond, dans la tendance à privilégier une des deux perspectives avec lesquelles la réalité chrétienne peut être regardée : celle de type « dynamico-actuel » et celle de type « statico-substantiel »[159]. Cela, continuait le jeune théologien, ne voulait pas dire que la différence Bonaventure/Thomas se jouait « en référence au concept "historico-salvifique" et à celui "métaphysique" »[160]. La question semble plutôt renvoyer au problème – déjà en soi profondément théorique - de comment conceptualiser l'être découlant du fait concret de la Révélation. Il s'agit là d'un thème commun tant au *doctor seraphicus* qu'au *doctor communis* et qui se rend évident précisément via la comparaison entre les deux. Ratzinger considère Thomas et Bonaventure comme représentants classiques respectivement de l'*analogia entis* et de l'*analogia fidei*, mais en suivant ici l'orientation de Söhngen[161], qui évaluait les maitres de la scolastique sur la base d'une accentuation diverse du lien entre les deux analogies, plutôt que de leur séparation nette. Son jeune élève radicalise davantage encore cette interprétation, en voyant chez Bonaventure le témoin le plus approprié pour suivre la construction de ce lien, compte tenu de ses oscillations entre l'anticipation de la "nature" abstraite et neutre de Thomas et une conception personnelle du cosmos comme mouvement constant de *reductio* à Dieu[162]. Certes, l'analyse ratzingerienne ne lésine pas sur la distance entre Bonaventure et Thomas, par exemple quand il met en évidence la spécificité d'une théologie, comme celle du premier, qui ne crée pas de « nouvelle connaissances » sur la base des *articula fidei* – c'est le cas de la tendance « extensive » de Thomas -, mais se configure comme « l'expression rationnelle de ce qu'on connait dans la foi » ou comme

[158] *Ibid.*
[159] *Ibid.*, p. 328.
[160] *Ibid.*, p. 340-342.
[161] *Ibid.*, p. 156-157, avec référence à Söhngen, « Bonaventura als Klassiker…», *op. cit.*, p. 99. Pour Söhngen, l'analogie entre Dieu et l'homme doit être pensée à partir de la figure de la « parole de Dieu » [*Gotteswort*], qui se manifeste déjà en soi comme une « similitude » [*Gleichnis*] entre Dieu et l'homme, consignée du premier au deuxième : dans ce cas, techniquement, toute *analogia entis* est ouverte par l'*analogia fidei* et toute *analogia fidei* ne peut que se produire comme *analogia entis*. Dans cette perspective, concluait le maître de Ratzinger, il est impossible, d'un point de vue catholique (mais aussi du point de vue des grandes synthèses scolastiques), de distinguer une théologie de l'*analogia entis* purement métaphysique d'une théologie de l'*analogia fidei* purement historico-salvifique. Cette distinction appartient à une période successive à Thomas et Bonaventure, qui rompe l'unité chrétienne entre « sagesse » et « science » différemment mise en lumière par les deux saints.
[162] Cf., en particulier, le paragraphe sur la doctrine du *desiderium naturale* chez Bonaventure in Ratzinger, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 291-299.

un « écouter » qui comprend la « parole de Dieu écoutée »[163]. Cependant, il avance aussi l'argument qu'une telle alternative n'a pas un caractère définitif et semble découler plutôt du « problème formel de la théologie elle-même » au XIII^{e} siècle[164].

La confrontation entre la théorie et la pratique, évoquée ci-dessus, trouve ici, dans les pages que Ratzinger dédie au développement épistémologique interne à la *sapientia christiana*, son lieu d'élaboration originaire. En effet, nous comprenons que la perspective thomasienne de la comparaison philosophie/théologie sur le plan de la science et celle bonaventurienne de l'unité sur le plan sapientiel surgissent naturellement de la cohabitation d'une double classification des sciences avec laquelle la scolastique est impliquée : celle relevant de la patristique et identifiant le savoir chrétien à un « concept compréhensif de philosophie »[165], qui s'oppose à la philosophie non chrétienne et la dépasse en tant que vraie philosophie ; et celle, influencée par la tripartition de la philosophie théorétique et pratique de Boèce, où la confrontation entre christianisme et philosophie se déroulera toujours plus, sous l'aspect d'une séparation entre domaines ou objets différents (« "ratio" » et « "supra rationem" »), comme un aspect de l'articulation des savoirs scientifiques contenus dans la *sapientia christiana* elle-même. La nouveauté de Bonaventure et de Thomas consistera à maintenir en vie cette dualité, tout en demeurant chacun fidèle à la conceptualisation d'une des deux. Si, par exemple, le *doctor seraphicus* accepte la « différence objective entre philosophie et théologie », selon la classification d'Alexandre de Hales, il accentue, face à l'« impulsion de la séparation averroïste des deux », l'« unité dynamique d'ordre qui subsiste entre eux »[166]. Ainsi, il ne retourne pas simplement à l'ancienne tradition de l'unité de la *sapientia* chrétienne (qui est « tant un niveau de connaissance qu'un style de vie »)[167], mais en réalise une pénétration dans le « nouveau savoir de la distinction » :

« Bonaventure a réussi à exprimer la formule classique "unité dans la distinction" dans la brève œuvre *Sur la réduction des arts à la théologie*, où il applique à la science son concept dynamique d'être, en manifestant ainsi la dynamique intime de son unité à l'instar d'une exégèse typologique des objets de la science, dont la spécifique dynamique de retour vers Dieu, qui se révèle en Christ, exige nécessairement une dynamique identique de la part d'une science fidèle à l'objet. »[168]

---

[163] Cf. *ibid.*, p. 202-205.

[164] *Ibid.*, p. 270-280.

[165] Cf. toute la discussion sur la signification du terme « théologie » dans la première scolastique, *ibid.*, p. 376-398.

[166] *Ibid.*, p. 414-15.

[167] *Ibid.*, p. 407-408.

[168] *Ibid.*, p. 414-415 : « Die klassische Form der Einheit in der Unterscheidung ist Bonaventura in seinem Büchlein Uber die Heimholung der Kunste zur Theologie gelungen, in dem er seinem dynamischen Seinsbegriff

Les conséquences pour la science en général consistent alors dans une série de dépassements internes qui imposent, d'un côté, la nécessité pour la philosophie de ne pas être fermée à la « vérité théologique »; mais aussi, de l'autre, l'orientation de la théologie au-delà d'elle-même « en direction de la sainteté » : la mesure ultime de l'engagement scientifique comporte pour Bonaventure un niveau qui n'est plus « purement théorétique » et non étranger à une « forme caractéristique de la philosophie ancienne » s'exprimant dans la praxis philosophique[169]. Ratzinger ne développe pas non plus la version thomasienne de l'"unité dans la distinction", mais il tend à la considérer sur la ligne de la transformation – effectuée par Alexandre de Halles - de la « solution synthétique du problème de la sagesse chrétienne » en un « schème purement intra-théologique » : « la théologie philosophique est expulsée de la théologie chrétienne et transformée dans une théologie rationnelle autonome, et – chose particulièrement étonnante – le concept unitaire de sagesse provenant d'une longue tradition est abandonné ; désormais on se limite seulement à une légère allusion à la prééminence de la sagesse théologico-chrétienne sur la sagesse des philosophes. Pour résumer : ici est esquissé un schème de distinctions sur lequel Thomas d'Aquin aurait difficilement trouvé à redire »[170]. Cependant, Ratzinger admet que la solution simplificatrice et statique du *doctor communis* avait aidé à faire face à certains dangers internes à la perspective franciscaine. Il s'agit notamment de la radicalisation bonaventurienne de l'exigence d'unité en « protestation prophétique qui dépasse les confins de la simple science » et surtout qui annule le geste de l'insertion de cette dernière dans le mouvement circulaire de la *reductio*[171]. En effet, dans la menace ici contenue d'une complète reconduction de la nature à la grâce historico-salvifique, on risquait d'approuver une « conception fausse du rapport entre l'esprit et le corps et donc une falsification de l'image chrétienne de l'homme ». Thomas affirmait, avec ses distinctions entre les ordres, que « chaque créature face à Dieu est "nature", l'esprit comme le corps et comme les choses inanimées »[172]. Alors, la complémentarité entre Bonaventure et Thomas ressort au sens d'un dispositif qui consent à la nature et à la grâce, à la création et à la rédemption, à la science et à la sagesse divine, de se mettre en

auf die Wissenschaft übertragt und damit ihre innerste Einheitsdynamik in einer Art typologischer Exegese der Wissenschaftsgegenstände sichtbar macht, deren eigene Rückbewegungsdynamik zu dem in Christus offenbaren Gott eine gleiche Dynamik von einer gegenstandsgetreuen Wissenschaft notwendig fordert ».

[169] Cf. *ibid.*, p. 393 et notes. Ratzinger se réfère aux observations de E. R. Curtius sur l'utilisation, dès l'Église ancienne jusqu'à Anselm de Cantorbéry, du mot philosophie pour exprimer le savoir chrétien, surtout au sens d'idéal de vie ascétique, cf. Curtius, « Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter », in *Romanische Forschungen*, 57, 2/3 (1943), p. 290-309.

[170] Cf. *ibid.*, p. 397-398.

[171] Cf. *ibid.*, p. 413-417.

[172] Cf. *ibid.*, p. 288-291.

relation sans subir une autonomisation réciproque : celle qui neutralise la capacité de reconnaitre chaque créature comme « déjà étant de grâce »[173] ou celle qui neutralise l'intellect et la théologie rationnelle sur la base de leur reconduction à une dimension eschatologique non spéculative[174].

Concluons avec un dernier témoignage, le discours « Was ist Theologie ? » (1978), où Ratzinger démontre – peut-être pour la première fois[175] – l'actualité du problème de la fondation médiévale de la théologie[176]. La préoccupation qui conduit l'auteur à donner un aperçu de « l'un des points controversés durant la crise du XIII^e^ siècle » se rattache à l'argument dont il s'occupera dans la conférence de 1984 et qui concerne l'éloignement contemporain entre théologie et philosophie. Encore une fois, pour ainsi dire, le fait que le domaine de la première (le « problème de Dieu ») est exclu des intérêts de la seconde, produit une transformation convergente de ces disciplines, sinon une « crise de l'Église » et de l'« humanité » : d'un côté, la théologie se réduit « en historicisme », puis « en sociologisme », de l'autre la philosophie subit une « dévastation ». De même, Ratzinger ne trouve pas une autre manière pour développer « positivement » un paradigme nouveau (où philosophie et théologie demeurent « en tant que recherche de la vérité et disponibilité à son égard »), qu'en traçant des parallèles entre les disputes médiévales et ce qui est arrivé pendant les deux guerres mondiales ou après avec Vatican II. Les figures de Thomas et Bonaventure, notamment, ressortent ici à l'instar d'un modèle de référence double pour analyser le destin de l'Occident : d'un côté, elles exposent le christianisme comme lieu de confrontation entre « *logos* » et « *pragma* » ; de l'autre, elles thématisent scientifiquement le problème de cette confrontation et influencent la manière dont la philosophie et la théologie ont continué à s'occuper de ce problème.

Ratzinger revient brièvement, en ces pages, à interroger comment une ancienne subdivision patristique, à savoir celle qui caractérisait la Révélation en terme de théologie et économie, se transforme dans la formule unitaire que Pierre Lombard utilise pour désigner l'« objet de la théologie » comme *res et signa,* ou « doctrine de la réalité et doctrine des signes ». Les tentatives de Thomas et Bonaventure continuent, à ce propos, en une longue série d'approches scolastiques guidées par la nécessité de ne pas laisser en suspens la « question des rapports entre

[173] *Ibid.*, p. 289.

[174] Cf. la tractation de Ratzinger autour de la prophétie bonaventurienne « sur la fin de la théologie rationnelle », in *id.*, *Die Geschichtstheologie…*, *op. cit.,* p. 635-641.

[175] Au-delà de l'introduction au travaux doctoraux inédits sur Bonaventure (cf. *id.*, *Offenbarung und Heilsgeschichte*…, *op. cit.*, p. 57-60), Ratzinger fait allusion spécifiquement à un parallélisme entre la « grande crise du XIII^e^ siècle » et la théologie catholique contemporaine aux prises avec le concept de « Heilgeschichte », in *id.*, « Heilsgeschichte, Metaphysik…», *op. cit.*, p. 73-74.

[176] Cf. *id.*, « Was ist Theologie? », *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit.

les deux parties » de la Révélation, maintenant devenues sections d'un unique savoir théologique. Dans cette perspective, l'orientation métaphysique de Thomas qui port sur Dieu comme objet de la théologie ne signifie pas un rejet des *opere reparationis,* mais indique que le « sens du christocentrisme consiste justement à se dépasser lui-même et à rendre possible, grâce à l'histoire de Dieu parmi les hommes, la rencontre de l'être même de Dieu ». Par le biais d'une interprétation qui remonte à Guardini[177], Ratzinger découvre chez Thomas un argument de taille pour penser – et cela aussi dans la perspective contemporaine – tant l'entrelac entre christologie et pensée métaphysique, que celui entre recherche philosophique et résultats théologiques :

« […] si la théologie veut rester fidèle à son point de départ historique – l'événement du salut dans le Christ tel qu'il est attesté par la Bible – c'est alors qu'il faut dépasser l'histoire et, en fin de compte, traiter de Dieu lui-même. Si elle veut rester fidèle au contenu *pratique* de l'Evangile – le salut de l'homme -, il lui faut d'abord être *scientia speculativa* et elle n'a pas le droit d'être immédiatement *scientia practica* : il lui faut maintenir le primat de la vérité, qui existe d'abord en elle-même, et il faut l'interroger sur son être propre avant de l'apprécier d'après son utilité pour l'agir humain. »[178]

Il faut noter, d'ailleurs, que Ratzinger avoue que « grâce à l'évolution des dernières années », cette défense de Thomas s'est imposée à lui. Le poids du débat catholique sur la christologie, évoqué entre les lignes[179], semble ici avoir joué un rôle qui permet de faire rentrer au centre la position de Thomas, beaucoup trop pénalisée pendant l'*Habilitationsschrift*. Il affirme désormais, et ce sera aussi le cas pendant la papauté, une continuité décisive entre cette dimension et l'apport de Bonaventure, qui suit l'école de Saint-Victor et voit dans l'œuvre salvifique de Dieu l'unique objet de la théologie. Ici, en effet, le caractère ontologique de Dieu et de la théologie est protégé de toute « *violentia rationis* » ou abus de la spéculation humaine, puisque le rôle subjectif de Dieu en théologie, son agir et son parler aux hommes, se révèle comme le contenu profond du message divin et de la réflexion qui le restitue conceptuellement. Pour cette raison, le dernier Bonaventure, qui fait sien la doctrine du Pseudo-Denys, considère qu'en bonne théologie, « le sujet devrait être Dieu lui-même » et que « seule l'Écriture est "théologie"

[177] Cf. *ibid.*, p. 291 n. 7.

[178] *Ibid.*, p. 292 : « […] gerade wenn die Theologie ihrem geschichtlichen Ausgangspunkt – dem von der Bibel bezeugten Heilsgeschehen in Christus – treu bleiben will, muss sie die Geschichte überschreiten und letztlich von Gott selbst handeln. Gerade wenn sie dem *praktischen* Gehalt des Evangeliums – der Rettung des Menschen – die Treue halten möchte, muss sie zuerst *scientia speculativa* und darf sie nicht sofort *scientia practica* sein: Sie muss den Primat der Wahrheit aufrechterhalten, die in sich selber steht und zuerst in ihrem Selbersein zu erfragen ist, ehe sie an ihrem Nutzen für das menschliche Tun gemessen wird ».

[179] Après avoir cité le fait que « Thomas d'Aquin n'a fait en somme que repenser la réponse déjà trouvée par Irénée de Lyon, le véritable fondateur de la théologie catholique », Ratzinger ajoute la remarque suivante : « Das bedeutet, dass der Sinn der Christologie gerade dann verfehlt wird, wenn sie im geschichtlich-anthropologischen Kreis geschlossen bleibt und nicht zu eigentlicher Theologie wird, in der die metaphysische Wirklichkeit Gottes selbst zur Sprache kommt », cf. *ibid.*, p. 291-292.

au sens propre du terme, car elle a vraiment Dieu comme sujet, elle ne se contente pas de parler de Dieu mais elle est son parler, elle le laisse parler lui-même ». Ainsi, pour Ratzinger, le *doctor seraphicus* atteint une synthèse majeure où se combinent différents types de revendications scolastiques : celle de la « valeur du niveau théorique » et celle de la « nécessité de la contemplation de se dépasser et de s'établir dans la praxis de la foi ».

Cependant, c'est seulement sur la base de cette conception des grands maitres du Moyen Age que notre auteur peut entreprendre une analyse des époques successives. En se limitant au domaine religieux, Ratzinger les définit comme une sorte de radicalisation des deux saints, mise en acte par des épigones toujours tentés de méconnaitre que la théologie est une science ayant affaire avec un « objet », Dieu, qui est en même temps le « sujet » produisant l'homme et le reconduisant en son origine. C'est le cas, par exemple, de la « théologie entièrement christologique » et de la « critique de la redondance métaphysique de la néoscolastique » qui ont dominé la période du retour à la notion de l'Église comme *Corps mystique*. Dans ces phénomènes, Ratzinger décèle une bipartition qui se conserve jusqu'à Vatican II et au-delà : en s'opposant à une *scientia speculativa* de nature thomiste, un front de la *scientia practica* se distingue, projeté vers une ecclésiologie « totalement positive » qui trouve en elle « le reflet de l'essence et de l'être de Dieu ». Cependant, à côté d'une montée préoccupante de l'« orthopraxie » et de la « perte de vérité » (comme dimension antérieure à l'agir humain) découlant de ce dernier volet, la tendance contraire, voire la radicalisation post Vatican II du transfert de « la théologie du monastère et de l'Église à l'amphithéâtre, et donc à la neutralité universitaire » débutée historiquement avec Abélard, n'est pas moins dangereuse[180]. Tout ceci parce que le souhait d'étudier la théologie « de manière purement académique, comme n'importe quel objet exotique », oublie l'effort médiéval pour encadrer cette discipline « dans le contexte d'une praxis spirituelle correspondante » et capable de la restituer comme une « exigence de vie ».

c- Philosophie et théologie dans la modernité

Que la modernité constitue un problème ou consiste dans un "dilemme", tant pour la foi que pour la philosophie, cela est une affirmation qui traverse toute la textualité ratzingerienne, des écrits académiques à ceux pastoraux ou du magistère. Il est possible aussi de tirer une sorte de schéma ou généalogie de l'époque moderne - que Ratzinger prolonge, sans solution de continuité, jusqu'à la période contemporaine -, où certains philosophes et théologiens apparaissent

[180] Cf. sur ce point, cf. Benoît XVI, « Udienza generale su teologia monastica e teologia scolastica», 28 octobre 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091028.html> (consulté le 11/12/2021).

en position prioritaire (Vico, Kant, Schleiermacher, Hegel, Marx, Heidegger, Barth, Wittgenstein, parmi les plus cités). Au-delà des raisons diverses qui imposent ces reconstructions, notre but sera de vérifier si Ratzinger identifie une relation entre la philosophie et la théologie typique du post-Moyen âge. Un premier pas à faire est de délimiter brièvement les caractéristiques propres à la « conception moderne de la réalité »[181], caractéristiques qui tendent le plus souvent à s'opposer à l'ancienne manière (gréco-latine et médiévale) de considérer l'homme et le monde.

D'un côté, Ratzinger souligne avec constance l'éloignement progressif de deux domaines de la raison et de la religion : soit au sens spécifique d'une conséquence de la « destruction de la métaphysique spéculative »[182], causée par la philosophie critique de Kant, soit en se référant aux phénomènes pathologiques, et entre eux conflictuels, du pouvoir incontrôlé des sciences et du rebondissement de l'enthousiasme religieux[183]. Benoît XVI a identifié dans le *Discours de Ratisbonne* (2006) ces deux volets de la modernité avec l'attitude à nier une enquête rationnelle sur Dieu, voire l'idée que ce dernier puisse agir par son essence « avec le *Logos* ». De l'autre côté, mais toujours en connexion avec ladite séparation entre religion et raison, la modernité est en crise parce que le modèle de scientificité qu'elle privilégie conduit à des contradictions qui risquent d'anéantir les résultats positifs des sciences naturelles et humaines qu'elle produit. Ratzinger se réfère à ce propos encore à Kant et à l'« autolimitation moderne de la raison » issue des trois Critiques (« die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte »)[184], mais aussi à une radicalisation de ce programme de la part d'un modèle de pensée de type positiviste, relativiste et post-métaphysique[185].

Pour essayer de définir le rôle que joue la philosophie et la théologie dans cet éloignement dilemmatique raison-religion, il faut suivre la textualité qui s'y attarde le plus. Si nous reprenons le fil conducteur de la conférence américaine « Faith, Philosophy and Theology », après la distinction médiévale entre philosophie et théologie, et l'association thomiste des deux aux domaines respectifs de la « *nature* » et du « *surnaturel* », il s'avère q'une sorte de radicalisation progressive de ces derniers qui s'éloigne profondément de ce que Thomas, et surtout la tradition

[181] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 70-79. Sur la structure de la critique de la modernité chez Ratzinger, cf. P. Sottopietra, « Joseph Ratzinger – Neo-Afklärer. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 3 (2010), p. 58-85.

[182] *Id.*, *Der Gott der Glaubens…*, *op. cit.*, p. 192.

[183] *Id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.* et *id.*, « Vorwort zur Neuausgabe » (2000), in *id.*, Einführung…, *op. cit.*, p. 38-53.

[184] Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit*.

[185] Cf. Ratzinger, « Zur Lage von Glaube…», *op. cit.*, p. 408-414.

patristique, entendaient. Comprendre ce point signifie comprendre le mécanisme de naissance de la modernité :

« Le fait est que depuis la fin du moyen-âge, la philosophie se réfère à la simple raison, et la théologie à la foi, cette distinction conférant à l'une et à l'autre leur image de marque. Une fois cette séparation établie, une question s'impose inéluctablement : philosophie et théologie peuvent-elles encore avoir entre elles un rapport méthodique ? »[186]

Ce qui comporte la marque de la modernité semble découler de la difficulté de déceler une nouvelle science, telle que la théologie, laquelle traite son objet, la foi, avec une prétention différente de celle de la philosophie. Ratzinger a thématisé cette argumentation en répondant à un interlocuteur pendant la conférence « Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie »[187] (1968). Pour savoir de quelle manière il démontrait que l'option des Pères de l'Église pouvait valoir encore aujourd'hui comme « responsabilité rationnelle de la foi », Ratzinger répond que cette *Verantwortung* doit être comprise non au sens du mot courant de théologie, mais comme « *philosophia* ». Dans cette manière, notre auteur se dirige au centre de la question qui avait amené à différencier (et affaiblir) deux instances qui originairement indiquaient une « Gesamtverantwortung », une « responsabilité pour le tout ». Toutefois, la difficulté, au XIII^{e} siècle et surtout après, fut exactement celle de ne pas réussir à décliner cette responsabilité et de la différencier dans des domaines de plus en plus incommunicables : d'une part, il s'était créé une « forme fictive de philosophie chrétienne », responsable seulement des vérités naturelles, même si on ne comprend pas comment elle, « als Philosophie », savait de l'existence de quelque chose d'« autre » et de la nécessité de renoncer à la « responsabilité totale de l'homme pour sa position dans la réalité ». En revanche, la théologie se limitait au cosmos du soi-disant « surnaturel » et opérait sur un objet, la foi, déjà présupposé dans un préalable « Vorraum » et donc elle-aussi ne posait pas, à l'intérieur de son espace, la responsabilité totale de l'homme face à la vérité. La conclusion que Ratzinger fait découler de cette partialité diffusée est que l'« indivisibilité » de l'homme et de sa recherche de la vérité s'effacent et ne trouvent plus un point où se manifester en tant que tâche accomplissable. La « position patristique », qui nomme la foi comme une philosophie, reste importante parce qu'elle nous oriente vers la conception

[186] *Id.*, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 112-113: « Tatsache ist jedenfalls, dass seit dem Spätmittelalter Philosophie der reinen Vernunft, Theologie dem Glauben zugeordnet wird und dass diese Unterscheidung beider bis heute das Bild der einen wie der anderen prägt. Wo aber diese Trennung einmal vollzogen ist, entsteht unausweichlich di Frage, ob Philosophie und Theologie überhaupt noch in eine methodische Beziehung zueinander treten können ».

[187] Cf. T. Michels (éd.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, *op. cit.*, p. 82-84, dont nous citons ce qui suit.

d'une religion qui n'est pas pensée comme un événement surnaturel face à la nature, mais à la manière d'une « responsabilité pour la totalité » et une « option fondamentale ».

Le dessein d'une modernité qui avance vers une fuite de la vérité ou vers une multiplication des vérités non unifiables est ici tracé de manière claire. Si nous retournons à la conférence américaine, ce dessein prend la forme d'une auto-exclusion parallèle de la philosophie et de la théologie à travers les perspectives d'Heidegger, Jaspers et Barth :

« Pour Heidegger, la philosophie est, par essence, questionnement. Celui qui pense avoir déjà la réponse ne peut plus philosopher. La question philosophique est théologiquement une folie, une philosophie chrétienne est donc un fer en bois[188]. Jaspers lui aussi admet que celui qui se targue d'avoir la réponse se discrédite comme philosophe : le mouvement ouvert de transcendance est interrompu au profit d'une prétendue certitude définitive. […] Karl Barth [a comme on le sait] donné une nouvelle acuité à cette protestation contre la philosophie en théologie avec son opposition à l'*analogia entis*, dans laquelle il voit une invention de l'Antéchrist et la seule raison, mais en même temps irréfutable, de ne pas devenir catholique. Le mot-clé *analogia entis* est simplement l'expression de l'option ontologique de la théologie catholique, de sa synthèse entre l'idée d'être de la philosophie et l'idée de Dieu de la Bible. Contre cette continuité entre la quête philosophique et l'appropriation théologique de la foi biblique Barth oppose une discontinuité radicale : à son avis, la foi dénonce toutes les représentations conceptuelles de Dieu comme autant d'idoles. Elle ne vit pas de rattachement, mais du paradoxe. Elle accueille un Dieu Tout-Autre, qui ne peut être ni développé par notre pensée, ni menacé par moi. »[189]

Ratzinger présente ce parallélisme comme une forme d'expression radicalisée d'un processus où la « différence » est devenue « opposition ». Une « opposition », toutefois, qui modifie le statut de l'une et de l'autre. La différenciation comporte, de manière plus spécifique, l'abandon, de la part de toutes les deux, de l'ontologie entendue comme « question de l'origine

[188] Il est évident que cette position ne correspond qu'à une étape de l'œuvre heideggérienne, déjà ébauchée dans *Sein und Zeit* (1927) et systématisée lors de la conférence *Phänomenologie und Theologie* (1927). Plus tard, dans les textes successifs à la *Kehre*, la philosophie y sera déclinée comme écoute, méditation, non plus d'abord comme « fragen » mais comme « hören », cf., pour les différents domaines de la relation philosophie-théologie chez Heidegger, P. Capelle-Dumont, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998.

[189] Ratzinger, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 113-115: « Für Heidegger ist Philosophie ihrem Wesen nach Fragen. Wer die Antwort schon zu haben meint, kann nicht mehr philosophieren. Die philosophische Frage ist theologisch eine Torheit, christliche Philosophie folglich ein hölzernes Eisen. Auch Jaspers meint, dass derjenige, der sich im Besitz der Antwort wähnt, als Philosoph gescheitert ist: Die offene Bewegung des Transzendierens ist abgebrochen zugunsten vermeintlicher endgültiger Gewissheit. […] Karl Barth [hat bekanntlich] diesem Protest gegen die Philosophie in der Theologie eine neue Schärfe gegeben mit seinem Einspruch gegen die Analogia entis, in der er eine Erfindung des Antichrist und den einzigen, aber zugleich unumstößlichen Grund sah, nicht katholisch zu werden. Dabei ist das Stichwort Anologia entis einfach Ausdruck für die ontologische Option der katholischen Theologie, für ihre Synthese zwischen dem Seinsgedanken der Philosophie und dem Gottesgedanken der Bibel. Gegen diese Kontinuität zwischen philosophischer Suche nach den letzten Gründen und theologischer Aneignung des biblischen Glaubens setzt er die radikale Diskontinuität: Glaube enthüllt nach ihm alle Gottesbilder der Denkens als Götzenbilder. Er lebt nicht aus der Anknüpfung, sondern vom Paradox. Er empfängt den ganz anderen Gott, der weder aus unserem Denken zu entwickeln noch von ich, zu bedrohen ist ».

et de la fin du tout ». Le dessein ratzingerien autour de la perte de la « responsabilité pour le tout » se développe alors comme un destin partagé où philosophie et théologie restent unies alors même qu'elles se différencient. Cette différentiation arrive à travers le renoncement d'une tâche commune qui seule peut réaliser la confrontation et éviter la réciproque indifférence ou annihilation. Chez Ratzinger, l'idée d'une histoire parallèle où théologie et philosophie s'auto-éliminent à partir de la fin d'une métaphysique adressée vers le « Grund des Weltalles » a été mise en évidence lors de la conférence radiophonique « Glaube und Philosophie »[190] (1969). Après Kant, qui est l'auteur de la destruction de l'« unité de la philosophie », il y a eu certes des métaphysiques ou des philosophies, mais au sens de parties également légitimes et pourtant incapables de se représenter comme « *la* philosophie » en tant que telle, comme présupposés de toute investigation et possession générale de l'homme. Cela constitue aussi le début d'un bouleversement dans la théologie. Ratzinger introduit la figure de Schleiermacher, le théologien protestant contemporain de Kant, qui essaye de sortir de la situation d'une foi positive sans appuis rationnels ou réduite à une reconstruction de la « raison pure ». Toutefois, sa systématisation des différentes formes où l'homme conçoit la réalité (science/intellect, morale/volonté, religion/sentiment) rendait encore plus indépendante la foi de la raison et la rendait égale à une « expérience » de l'infini et de la dépendance vis-à-vis de lui. Cela ouvrait la route à une compréhension de la religion uniquement comme « structure vivante » et historiquement se développant. L'une des conséquences les plus dangereuses de la position de Schleiermacher fut l'impossibilité d'exprimer le sentiment religieux orienté vers l'infini. Le langage religieux, y compris la Bible, reste secondaire par rapport à l'« identité du sujet » qui perçoit ce sentiment, d'où le portrait de Jésus Christ comme « l'homme avec la plus haute et pure sensibilité pour Dieu ». A cet égard, Schleiermacher reste dans l'espace de la subjectivité kantienne à laquelle il voulait s'opposer et en devient prisonnier.

K. Barth, qui s'oppose à cette union de l'idéalisme et du christianisme, démontre comment le théologien berlinois n'était pas sorti totalement de l'embarras d'une foi qui essaie de vivre attachée aux « ruines de la raison ». Au contraire, pour le théologien suisse, il faut considérer positivement le noyau des résultats modernes : « la foi ne requiert aucun point de contact avec la raison ». La position barthienne a du succès, selon Ratzinger, parce qu'elle se pose comme « radicalement moderne et radicalement croyante ». Mais, avec la disparition d'une quelconque possibilité de passer de l'homme au paradoxe d'un Dieu non explicable, Barth considérait la « religion » comme un « athéisme » et la foi semblait regagner son objectivité en tant

[190] Cf. *id.*, « Glaube und Philosophie », *op. cit.*, p. 238-248, dont nous citons ce qui suit.

qu'événement qui surprend l'homme de l'extérieur de son autoconscience. Ratzinger considère les idées barthiennes comme le centre de la « théologie moderne » : à partir d'elle se produisent tant une théologie qui se dirige vers l'homme de la profanité, qu'une théologie de la « parole de Dieu », qui crée la foi et abroge la religion. Dans les deux cas, le mouvement de la théologie moderne et contemporaine se contente d'accepter le positionnement de la foi dans le « vide » de la raison et de le considérer comme l'unique habitat pour elle.

En passant dans le champ philosophique, Ratzinger décrit une situation qui n'est pas du tout différente du champ théologique. La « philosophie moderne » a posé dans le vide l'idée d'une « philosophie en tant que telle » et cela parce qu'elle a tenté de transformer cette dernière en une « science exacte ». Il s'agit d'une histoire vouée à l'échec car la méthode qui conduit les sciences à s'affirmer, avec leurs généralisations et évolutions continuelles, ne pourra jamais être applicable à la philosophie. Toutefois, le destin de cette dernière, encore à partir de Kant, semble se diriger vers ce but. La réduction, opérée par ce dernier, de la philosophie à une « analyse des conditions de possibilité de la connaissance humaine » et à l'élucidation des « lois de la conscience humaine » représente la première étape d'un chemin qui conduit la philosophie moderne à vouloir se résoudre en système scientifique. Si avec « Fichte, Hegel et Schelling », on essaie de poser à nouveau la « totalité de la réalité », la tentative pour comprendre l'être comme « raison absolue » a conduit à son contraire : Feuerbach et Marx arrivent à la négation d'une raison dominante dans la totalité et posent l'« absolutisation de la matière ». Cela signifie désormais la fin de la compréhension de la « vérité » comme chose permanente et l'avancée d'un processus de modification de la réalité au cours duquel elle devient le « produit » de l'homme : la philosophie se découvre alors comme lutte entre parties et « fonction de partie » ou mieux encore « Parteiphilosophie ».

Avec cette transformation de la philosophie en politique, Ratzinger veut manifester le point de non-retour de la culture philosophique moderne. A partir d'ici, les voies se subdivisent entre la fuite de la philosophie « avant Socrate », vers les poètes (Heidegger) ou le théâtre (Sartre), et à une dernière tentative qui essaie de changer la philosophie en « science exacte » avec Wittgenstein. Ce dernier a surtout constitué le symbole du destin parallèle de la philosophie et de la théologie à l'âge contemporain. Wittgenstein élimine toute « les questions sur la réalité sans réponse » et se limite à « l'analyse du langage humain ». Comme pour Barth et son impossibilité de rendre compte de Dieu, sinon de manière paradoxale, avec la sentence « ce dont on ne peut parler il faut le taire », toutes les questions philosophiques les plus importantes sur la vie et la mort se trouvent incapables de trouver une expression rationnelle.

A la fin de ce parcours parallèle, l'image ratzingerienne de la relation philosophie-théologie dans la modernité reste dans la continuité de la situation qu'il avait déterminé pour la fin de l'époque médiévale. La rupture de l'unité des savoirs humains produit une différenciation où elles renoncent toutes les deux à comprendre la totalité de la réalité et acceptent de s'adapter à une limitation épistémologique qui, si elle les maintient distinctes, les rend aussi équivalentes en ce qui concerne l'incapacité de rendre compte scientifiquement de l'espace qui les délimite (la nature et le surnaturel).

d- L'interprétation de *Fides et ratio*

Parmi les encycliques que Ratzinger analyse, *Fides et ratio* (1998) occupe une place singulière. Notre auteur s'est attardé, en effet, à minima cinq fois sur ce texte, chose plutôt unique par rapport à d'autres documents magistériels, et cela non point exclusivement dans le cadre d'une présentation officielle[191]. On pourrait expliquer cet intérêt en rappelant que le préfet Ratzinger a aussi participé activement à l'*iter* de la rédaction de l'encyclique[192] et que donc ses observations et jugements vont au-delà de la simple évaluation d'un observateur externe. De ce point de vue, il faut noter une différence de taille par rapport à ce qu'on a traité dans les paragraphes précédents, car la position contemporaine de l'Église sur le rapport théologie-philosophie ne relève pas seulement d'une étape historique à l'intérieur du « problème éternel entre foi et raison » ; mais elle inclut aussi des perspectives partagées et en partie élaborées personnellement par Ratzinger. Nous nous arrêtons toutefois à la tentation, d'ailleurs dépourvue de valeur théorique, d'individuer les passages de *Fides et ratio* qui lui sont imputables, pour se concentrer plutôt sur les aspects qu'il choisit de souligner afin de saisir le « débat inéluctable » abordé par l'encyclique ; et cela en étant bien conscient du fait que Ratzinger lui-même qualifie ce choix pas au sens d'une activité exégétique ou un commentaire, mais au sens d'un approfondissement

[191] Cf., en ordre chronologique, *id.*, « Die wichtigste kulturelle Herausforderung unserer Zeit. Vorstellung der Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II., Rom 15. Oktober 1998 », in *GS* 3/1, p. 252-259; *id.*, « Die Lehre der Kirchenväter in der Enzyklika *Fides et ratio*» (1998), in *GS* 3/1, p. 260-270; *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur – Reflexionen…», *op. cit.*; *id.*, «Das Lehramt Johannes Pauls II. in seinen 14 Enzykliken» (2003), in *OR (D)*, n. 30/31, (25 juillet 2003), p. 10-11; Benoît XVI, «Discorso ai partecipanti al congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica "Fides et ratio"», 16 octobre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html> (consulté le 11/12/2021), tr. fr. in Capelle-Dumont, « Foi et raison scientifique. Introduction à la lecture du discours de Benoît XVI sur "Fides et ratio"», in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008/4, n. 252, p. 96-99.

[192] T. Bertone, «Conferenza in occasione del X anniversario dell'enciclica *Fides et ratio*» (16 ottobre 2008), disponible sur <https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2008/documents/rc_seg-st_20081016_fides-et-ratio_it.html> (consulté le 11/12/2021). Selon cette reconstruction, Ratzinger rédigera des observations à la première version du texte lors de l'Assemblée plénière de la Congrégation de la doctrine de la foi (1995), pour ensuite travailler « en entente constante » avec Jean Paul II, aux derniers remaniements du texte avant la publication.

orienté dans le but de rendre opérationnel académiquement et pastoralement le « don » de la réflexion de Jean-Paul II[193]. Quand on essaye de lire ces interventions, il faut dès lors reconnaitre ce double engagement (*en amont* et *en aval* pour ainsi dire) de notre interprète. Cet engagement d'un côté exclut la possibilité d'un examen neutre de l'étape historique ici en question et de l'autre offre un témoignage clair sur la position personnelle de Ratzinger, dont s'occupera le chapitre suivant, qui rejoint *Fides et ratio*, tout en présentant un développement autonome[194].

A ce propos, la manière dont il se dispose à *penser avec* et *au-delà* du texte magistériel plutôt qu'à résumer ou expliciter certains des éléments est symptomatique. Ratzinger apparemment sélectionne trois noyaux thématiques qui suivent la succession interne de l'encyclique et sont presque constamment impliqués dans toutes ses interventions[195] : 1) le rappel que l'objet et la finalité de *Fides et ratio* consistent respectivement dans « la question de la vérité » et dans la restitution de la « confiance » en la capacité de la raison de récupérer une telle question fondamentale, surtout face à sa disparition contemporaine en tant que question scientifique[196]; 2) la référence au contexte culturel actuel comme arrière-plan spécifique de l'encyclique et à l'insertion de ce contexte à l'intérieur d'une histoire de la relation entre foi et raison - concernant la philosophie, la Bible et la théologie (y compris les positions magistérielles de l'Église avant

[193] Cf. Ratzinger, «Die Lehre der Kirchenväter…», *op. cit.*, p. 270.

[194] Pour un aperçu de la première réception philosophique et théologique de *Fides et ratio*, utile surtout pour la multiplicité des références à la littérature secondaire, voir A. Sabetta, « La ricezione critica di Fides et ratio a cinque anni dalla sua pubblicazione », in *Euntes Docete*, 57, 2004, p. 169-197.

[195] Ces noyaux sont distinguables de manière claire lors des trois premières interventions, plus proches de l'encyclique. Les deux autres présentent, aussi pour cette raison, une interprétation plus personnelle de *Fides et ratio*.

[196] Cf. Ratzinger, « Die wichtigste kulturelle Herausforderung…», *op. cit.*, p. 252 et 256 : « Das Kernproblem der Enzyklika *Fides et ratio* ist die "Frage nach der Wahrheit". Sie ist nicht einfach eine der zahlreichen und vielfaltigen Fragen, denen sich der Mensch stellen muss, sondern die unausweichliche "fundamentale Frage", die sich durch das ganze Leben und die ganze Geschichte der Menschheit hindurchzieht. […] *Fides et ratio* will dem zeitgenössischen Menschen das Vertrauen und die Möglichkeit wiedergeben, eine sichere Antwort auf seine Unruhe und seine existenziellen Bedürfnisse zu finden. Sie fordert das menschliche Gewissen auf, sich dem Grundproblem der Existenz und des Lebens zu stellen und die Wahrheit Gottes als Prinzip der Wahrheit, der Person und der ganzen Welt anzuerkennen »; cf. *id.*, « Die Lehre der Kirchenväter…», *op. cit.*, p. 262: « In der Tat ist der erste und einzige Gegenstand der Enzyklika di Wahrheit. Dem Menschen werden die Instrumente vorgestellt, damit er in angemessener Weise zu ihrer Betrachtung gelangen kann »; *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 458 : « Wenn ich di bestimmende Absicht der Enzyklika kurz charachterisieren müsste, würde ich sagen : Sie möchte die Frage nach der Wahrheit in einer vom Relativismus gezeichneten Welt rehabilitieren ; sie möchte sie in der Situation der heutigen Wissenschaft, die zwar Wahrheiten sucht, aber die Frage nach der Wahrheit weithin als unwissenschaftlich abqualifiziert, auch wieder als rationale und als wissenschaftliche Aufgabe zur Geltung bringen, weil sonst der Glaube seine Atemluft verliert»; *id.*, «Das Lehramt Johannes Pauls II…», *op. cit.*, p. 11 : « Das Thema Wahrheit, das das ganze Lehrwerk des Heiligen Vaters durchzieht, wird in seiner vollen Dramatik entfaltet »; Benoît XVI, « Discorso ai partecipanti al congresso internazionale…», *op. cit.*: « Essa [l'Église avec cette encyclique] ha voluto difendere la forza della ragione e la sua capacità di raggiungere la verità, presentando ancora una volta la fede come una peculiare forma di conoscenza, grazie alla quale ci si apre alla verità della Rivelazione (cf. *Fides et ratio*, §13) ».

Fides et ratio) - qui rend possible d'en individuer les modifications successives[197]; 3) l'indication de la présence d'une solution originelle (la « circularité » de théologie et philosophie, mais aussi la « Révélation chrétienne » comme « point de rencontre » entre les deux[198]) que le texte de Jean-Paul II consigne au débat scientifique et au monde des religions[199]. En général, chaque noyau est travaillé en accentuant le motif, considéré central pour *Fides et ratio*, de la réhabilitation d'un aspect inaugural du philosopher (défini « *authentiquement métaphysique* » dans le document)[200], dont la négation implique des conséquences destructrices tant pour la démarche

[197] Cf. Ratzinger, « Die wichtigste kulturelle Herausforderung… », *op. cit.*, p. 253 : « Hundertzwanzig Jahre nach der Enzyklika *Aeterni Patris* von Leon XIII. (1879) macht *Fides et ratio* wieder die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft sowie zwischen Theologie und Philosophie zum Thema. Warum muss sich der Glaube mit der Philosophie beschäftigen, und warum kommt die Philosophie nicht ohne den Beitrag des Glaubens aus? Diese Fragen bleiben nicht unbeantwortet. Und die Antwort beschränkt sich nicht einfach auf die Wiederholung von Behauptungen, welche die Tradition und das Lehramt der Kirche in der Vergangenheit bereits aufgestellt haben, wenngleich der Inhalt der Enzyklika in voller Kontinuität mit dem bereits erworbenen Gut. Die Antwort wird in die aktuelle kulturelle Situation eingebunden […] » ; *id.*, « Die Lehre der Kirchenväter… », *op. cit.*, p. 262 : « Die Enzyklika ist sozusagen "gezwungen", auf den Kern des Dramas oder der "Krise" der modernen Kultur einzugehen, nämlich die Trennung oder gegenseitige Gleichgültigkeit zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie. Wenn der Heilige Vater diese Enzyklika verfasst hat, so geschah es im Grunde darum, das Getrennte wieder zu vereinen »; *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 469 : « Wenn der Papst auf der Unverzichtbarkeit des einmal errungenen kulturellen Erbes insistiert, das zu einem Vehikel für die gemeinsame Wahrheit Gottes und des Menschen selbst geworden ist, dann erhebt sich natürlich doch die Frage, ob damit nicht ein Eurozentrismus des Glaubens kanonisiert wird, der auch dadurch nicht aufgehoben scheint, dass ja in der weitergehenden Geschichte des Glaubens auch neues Erbe in die beständige und alle angehende Identität des Glaubens eintreten kann und schon eingetreten ist. […] Die Enzyklika nimmt besonders in ihrem zweiten Kapitel über die Entfaltung philosophischen Denkens im Inneren der Bibel und im vierten Kapitel bei der Darstellung der schicksalhaften Begegnung dieser im Glauben gewachsenen Weisheit der Vernunft mit der griechischen Weisheit der Philosophie Stellung zu diesem Problem » ; Benoît XVI, « Discorso ai partecipanti al congresso internazionale…», *op. cit.*, p. 96-97 : « Con questo magistero, la Chiesa si è fatta interprete di un'esigenza emergente nell'attuale contesto culturale. […] Non possiamo nasconderci, tuttavia, che si è verificato uno slittamento da un pensiero prevalentemente speculativo a uno maggiormente sperimentale. […] Questo cambiamento non è stato indolore: l'evolversi dei concetti ha intaccato il rapporto tra la fides e la ratio con la conseguenza di portare l'una e l'altra a seguire strade diverse».

[198] Voir Jean-Paul II, *Fides et ratio*, respectivement §73 et §79.

[199] Cf. Ratzinger, « Die wichtigste kulturelle Herausforderung… », *op. cit.*, p. 257: « Hier sieht man die Bedeutung dieses Aufrufs der Enzyklika für die Theologen und (für gläubige und nicht gläubige) Philosophen. Besonders ursprünglich ist der Hinweis, dass die christliche Offenbarung selbst der Vergleichs- und Verknüpfungspunkt zwischen Philosophie und Glaube ist »; *id.*, « Die Lehre der Kirchenväter… », *op. cit.*, p. 263 : « Mehr als auf Unterscheidungen und epistemologischen Vertiefungen zu bestehen – charakteristisch für einen "wissenschaftlichen" Beitrag, was aber eine Enzyklika nicht sein kann und nicht sein darf – schlagt der Papst eine originelle Lösung des Problems vor und überlasst sie offensichtlich der vertieften Ausarbeitung der Spezialisten »; *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 477 : « Ich möchte noch aufmerksam machen auf einen methodischen Hinweis, den der Papst für das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Glauben und Vernunft gibt, weil damit die praktischen Frage angesprochen ist, wie eine Erneuerung des philosophischen und theologischen Denkens im Sinn der Enzyklika in Gang kommen könnte ».

[200] Cf. Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §83. Par souci de clarté, la notion de « métaphysique » dans l'encyclique se déploie à l'intérieur de trois acceptions fondamentales : 1) comme « capacité » positive de la raison humaine de « dépasser ses propres limites naturelles » et « atteindre la cause qui est à l'origine de toute réalité sensible », même si, selon l'Écriture, le péché original comporte des blessures qui ne permet pas de « remonter facilement » à Dieu ; 2) au sens négatif de la « fin de la métaphysique » (§55), pour indiquer une situation historique qui démarre déjà *in ovo* de la fin du Moyen Age - avec la « séparation néfaste » et trop radicale de philosophie et théologie - et s'achève aujourd'hui sous forme d'une « crise du rationalisme », à savoir d'un « nihilisme » niant la possibilité d' « atteindre la vérité » et abandonnant « la recherche métaphysique sur les questions ultimes de l'homme » (§46

philosophique que pour la foi chrétienne. On pourrait dire que, pour Ratzinger, l'encyclique, au moment d'expliciter pourquoi la foi « n'est pas indépendante de l'existence d'une philosophie ouverte à la foi », est contrainte à faire des affirmations qui concernent directement la nature de la pensée philosophique : en encourageant l'aventure de la vérité, *Fides et ratio* « parle bien au-delà de la sphère de la foi, mais aussi au centre du monde de la foi »[201].

A notre avis, ici, le cardinal bavarois manifeste vouloir accentuer un aspect du document, c'est-à-dire celui de la « stimulation » que la philosophie reçoit de la part de la Révélation, plutôt que celui - meme s'il est lié à ce dernier - du « discernement critique » des propositions philosophiques qui menacent la compréhension de la parole de Dieu[202]. La *Wahrheitsfrage,* soulevée par le christianisme dans le monde des religions, s'entrecroise radicalement chez Ratzinger, on a déjà pu le noter, avec le procès d'« autodépassement » *[Selbstüberschreitung]* que la philosophie grecque opère dans son propre monde mythico-politique[203]. La référence à cette forme philosophique est si déterminante qu'il considère les argumentations mêmes de l'encyclique comme imprégnées d'une tonalité socratique qui dément le propos de Jean-Paul II de ne pas vouloir intervenir directement pour « combler les lacunes »[204] de la philosophie moderne. Pendant ses *Reflexionen* (1999), Ratzinger, de fait, en s'appuyant sur une remarque critique de *Fides et ratio* envers une certaine herméneutique qui nie la capacité du langage humain d'exprimer « la réalité divine et transcendante »[205], montre que la tâche qui consent à soulever une telle objection possède une matrice philosophique remontant au Socrate de Platon. Pour le justifier, il utilise le récit de *Phèdre* (274d-275b) sur l'« art de l'écriture », où le roi de Thèbe attire l'attention de Thot, le « "père des lettres" » et le « "dieu du temps" », sur certains dangers de l'identification entre progrès en sagesse et progrès technique, entre acquisition interne de la

et §61, cf. aussi avec §84) ; 3) enfin, comme qualification spécifique d'une «philosophie de portée *authentiquement métaphysique* », identifiant la troisième exigence de la « vérité de foi » (ensemble à la « dimension sapientielle » et à « la capacité de l'homme de parvenir à la connaissance de la vérité ») que « la philosophie doit respecter au moment où elle entre en relation avec la théologie » (§81-83). Cette dernière acception est « implicite » dans les deux autres exigences et « propre à la connaissance du bien moral » (§83 et §98). En outre, Jean-Paul II adresse les trois exigences même « aux *philosophes* et à ceux qui enseignent la *philosophie* » (§105). Par conséquent, avec « métaphysique », on ne décèle certes pas un « substitut de l'anthropologie » (§83), mais pourtant une donnée anthropologique à la fois cognitive et morale, destinée à être découverte, rejetée ou approfondie dans différents contextes : dans les deux Testaments (§21-23), dans la démarche philosophique, y compris la philosophie chrétienne (§106 et §76) ; dans la tâche théologique de compréhension de la Révélation (§83 et §105) ; enfin, dans les « grands systèmes métaphysiques » des autres cultures non Européennes (§72). Voir, pour un commentaire des exigences que l'encyclique assigne à la raison, P. Capelle-Dumont, « La vérité philosophique entre raison et sagesse », in P. Capelle-Dumont et J. Greisch (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*, Paris 2004, p. 99-109.

[201] Cf. Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 458.

[202] Cf. sur cela Jean-Paul II, *Fides et ratio,* §49-51.

[203] Cf. Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 471.

[204] Cf. Jean-Paul II, *Fides et ratio,* §49.

[205] Cf. *ibid.*, §84.

vérité et enregistrement extérieur des connaissances. Il s'agit, explique Ratzinger, d'un « passage profond » qui reste valide même dans le contexte actuel, c'est-à-dire face à une phase désormais orientée vers l'« immunisation contre la vérité ». En effet, la culture contemporaine est dominée par une série de tournants - l'historicisme, le *linguistic turning point*, l'empirisme – réfléchissant une « philosophie » bien précise, « une attitude de base envers la réalité » qui ne prône pas simplement un savoir instrumental – comme le faisait Thot -, mais affirme la domination d'un critère cognitif axé sur la vérification expérimentale et donc limité aux capacités humaines pour tester les phénomènes. Plus concrètement, cela signifie que autant dans le champ des lettres que dans celui des sciences naturelles, il y a une même obligation méthodologique, considérant naïve ou irrationnelle une enquête orientée vers quelque chose qui prétend se soustraire au canon de la relation de pouvoir de l'homme sur le monde : sous cet angle, la « vérité » de la parole biblique ou des textes philosophiques devient alors une question secondaire renvoyant toujours à l'étude des conditions historiques et linguistiques qui déterminent les différentes interprétations du réel. Pour mieux clarifier l'opposition que l'encyclique dresse envers ce type de culture, Ratzinger établit implicitement un parallèle entre le rôle que le christianisme joue à l'intérieur d'une société politique qui doit légiférer sur certains sujets (l'avortement, l'euthanasie) et celui de la philosophie dans les domaines de la recherche scientifique. Tout comme le premier essaye de protéger et restaurer la « dignité humaine », son « ouverture à la vérité » contre l'absolutisation de la contingence des institutions étatiques, la seconde ne se subordonne pas aux méthodologies d'un secteur de la science et transcende les disciplines pour manifester que leur signification est déterminée par les questions fondamentales de l'homme (la vie et la mort, Dieu et l'éternité). En conclusion, c'est dans le partage d'une objection à la « tendance autodestructive » de la culture actuelle que le message de Jean-Paul II exprime une mouvance platonicienne : « C'est exactement cette protestation d'alarme à configurer un acte éminemment philosophique, qui rend présent l'origine socratique de la philosophie et démontre avec cela la potentialité philosophique qui repose dans la foi biblique »[206].

Toutefois, si l'« au-delà de la foi », vers lequel ainsi faisant *Fides et ratio* s'adresse, privilégie le modèle de rationalité prôné par Socrate et Platon, il ne s'agit pas pour Ratzinger d'une injonction à restaurer un système philosophique ancien. Au contraire, le rappel de l'encyclique à une philosophie qui peut enquêter sur « l'essence de la science » et sur l'« homme lui-même » - sans être sujet au « Methodenkanon » d'un secteur du savoir – se soulève seulement à partir de « la lutte spirituelle de la modernité » contre une dérive culturelle qui lui est interne. En ce

[206] Cf. Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 458-465.

sens, la discussion sur « vérité et méthode », ou mieux sur l'« aporie » d'une scientificité qui considère irrationnelles les interrogations humaines autour de la vérité, partage une « unité profonde » avec des tournants philosophiques modernes et contemporains qu'il fallait souligner avec encore plus de force dans le texte magistériel. Ratzinger se réfère au 74 de *Fides et ratio*, là où des « penseurs plus récents » qui, en Occident comme en Orient, ont abordé le « rapport fécond entre la philosophie et la parole de Dieu » sont évoqués[207]: en proposant d'élargir la liste (jugée « trop modeste ») à l'« école phénoménologique » (d' « Husserl à Scheler »), aux « grands courants du personnalisme » (F. Ebner, E. Mounier, G. Marcel) et aux « grands penseurs juifs comme Bergson, Buber et Lévinas », le cardinal essaie de démontrer que la « philosophie au sens de l'encyclique », c'est-à-dire la philosophie qui se trouve enrichie de la circularité avec la donnée de la foi, est quelque chose de « possible aujourd'hui et de réel dans une multiplicité de configurations » internes à la philosophie *en tant que telle*. Ces remarques visent à comprendre le fait que l'appel de Jean Paul II contient autant une « critique » contre la situation scientifique actuelle (« la dispute avec la culture moderne […] est le filon fondamental dans le tissu de notre encyclique »)[208], qu'une proposition non « anachronique » sur laquelle la philosophie moderne, en premier lieu, a été et est censée réfléchir[209]. C'est en accord avec cela que Ratzinger suggère une dilatation du discours sur la *Zirkularität* entre théologie et philosophie avancée dans le 73 de *Fides et ratio*. Il ne s'agit pas simplement de la référence à une méthodologie externe, basée sur le phénomène de la théologie chrétienne, qui invite la raison à explorer des horizons nouveaux. Avec la « "*parrhesia*" » de la foi, avec sa « franchise courageuse »[210] d'« annoncer le Christ comme vérité ultime et définitive »[211], on accentue aussi un élément essentiel de la philosophie : celui qui considère la « tradition sacrée des religions et en particulier le message de la Bible » comme une « source de connaissance ». Le cardinal fait allusion, en accord avec ce que l'encyclique affirme autour des « traditions religieuses et philosophiques » des cultures orientales[212], à l'impossibilité de penser en général une recherche philosophique détachée des « illuminations » et des « indications » provenant de la religion[213]. Tel est le cas des philosophies en Grèce et en Inde, mais aussi de cette philosophie qui s'est développée à l'intérieur du christianisme et se prolonge encore dans la modernité, ou mieux là

[207] Cf. Jean Paul II, *Fides et ratio*, §74. Les noms cités par le pape sont « John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Edith Stein », pour l'Occident, et « Vladimir S. Soloviev, Pavel A. Florenski, Petr J. Caadaev, Vladimir N. Lossky », pour l'Orient.

[208] Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 466.

[209] *Ibid.*, p. 465.

[210] *Ibid.*, p. 479 ; cf. aussi Jean Paul II, *Fides et ratio*, §48.

[211] *Id.*, « Die Lehre der Kirchenväter…», *op. cit.*, p. 260-261.

[212] Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §72.

[213] Ratzinger, «Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 467, dont nous citons ce qui suit.

où nous nous confrontons avec le cas paradoxal de philosophes (« Kant, Fichte, Hegel, Schelling », et « même Marx ») qui étaient convaincus « de l'autonomie de la raison, allant jusqu'à considérer qu'elle était la mesure ultime de la pensée alors qu'ils restaient pourtant redevables aux grands motifs de la pensée offerts par la foi biblique à la philosophie ». Sous cet angle, la *parrhésia* chrétienne contribue à stimuler l'« audace de la raison » certes, mais dans un double sens, dans la mesure où elle soustrait la modernité occidentale à l'oubli de ses racines et rappelle que la philosophie, en chaque époque et lieu, essaie de répondre aux questions posées par les religions : « une philosophie qui ne se demande plus qui nous sommes, d'où nous venons, s'il y a Dieu et la vie éternelle, une telle philosophie a abdiqué en tant que philosophie »[214].

Avec ce dernier motif, Ratzinger se dirige résolument vers une appropriation personnelle de ce qu'il considère l'originalité de l'encyclique. En 2003, en retournant encore sur le rapport entre la foi et le « courage de la raison » selon *Fides et ratio*, il renverse le « *sapere aude !* » kantien et le transforme dans le contenu d'une nouvelle apologétique chrétienne, laquelle ne peut pas se défendre soi-même sans parallèlement exiger de l'activité rationnelle qu'elle soit réinvestie dans un domaine désormais délesté et laissé à la sphère subjective comme celui de la religion[215]. Il cite, à ce propos, la vision apocalyptique de J. Pieper sur la relation théologie-philosophie, que le cardinal avait déjà utilisée, longtemps avant, pour légitimer son idée qu'aujourd'hui, tout comme à l'époque patristique, la « foi ne menace pas la philosophie, mais la défend contre la prétention omnisciente de la gnose »[216]. Selon Pieper, qui semble anticiper l'atmosphère et l'orientation de *Fides et ratio*, dans l'époque finale de l'histoire, il se pourrait que « "la racine de toutes choses et l'extrême menace qui pèse sur l'existence – et cela signifie bien : l'objet spécifique de la philosophie – ne soient plus envisagées que par les croyants" »[217]. Ce qu'il faut retenir ici consiste dans l'insistance de Ratzinger sur cette capacité de la foi de réussir à défendre son *au-delà* – la recherche philosophique -, car elle en a besoin afin d'affirmer la vérité de ses contenus. Dans ce cadre, la méthode de la *Zirkularität* proposée par Jean Paul II dépasse la référence à des modèles ou à des distinctions relevant de l'histoire des disciplines philosophiques et théologiques, en se prêtant plutôt à être l'objet d'approfondissements épistémologiques successifs (l'encyclique « ne peut et ne doit pas » constituer une « contribution

[214] Cf. *id.*, «Glaube, Wahrheit und Kultur», *op. cit.*, p. 478-479.

[215] Cf. Ratzinger, «Das Lehramt Johannes Pauls II…», *op. cit.*, p. 11: « *Sapere aude* ! – mit diesem Imperativ hatte Kant das Wesen von Aufklärung umschrieben. Man könnte sagen, daß der Papst auf eine neue Weise einer metaphysisch mutlos gewordenen Vernunft zuruft: *Sapere aude*! Trau dir das Große zu! Dafür bist du bestimmt. Der Glaube, so zeigt uns der Papst, will die Vernunft nicht zum Schweigen bringen, sondern sie von dem Schleier des Stars befreien, der angesichts der großen Fragen der Menschheit weithin auf ihr liegt.»

[216] Cf. *id.*, «Glaube, Philosophie und Theologie», *op. cit.*, p. 124.

[217] Cf. J. Pieper, *Uber die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974, p. 303, cité par Ratzinger, «Glaube, Philosophie und Theologie», *op. cit.*, p. 123-124.

"scientifique" »[218]). L'impression est celle d'avoir affaire en effet à un événement religieux, comme celui de la « révélation chrétienne », qui « exige l'affirmation d'une *recta ratio* », ou mieux d'une philosophie qu'on ne peut associer à aucun « mouvement philosophique déterminé », mais qui exprime « le cœur essentiel et les piliers indispensables de la vérité rationnelle de l'être » préalables à la pluralité des philosophies et des cultures[219]. Cette *recta ratio* représente exactement l'une des deux « ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité »[220] et qui seulement à partir du monde de l'autre aile, la *fides*, réussit maintenant à récupérer sa « tradition constamment valide »[221]. L'importance de la revendication universelle du christianisme consiste proprement à maintenir vivant le contact entre les objets de la religion et le questionnement humain. En effet, le phénomène spécifique d'où elle nait, à savoir la convergence de la Bible et de la culture gréco-latine, acquit son importance en tant que convergence entre deux processus qui témoignent, de manière autonome, de l'entrecroisement de *fides et ratio*, en favorisant ainsi la « communion des cultures dans la vérité unique »[222] et donc, pour le dire avec les termes de Jean Paul II, « l'ouverture spécifique de l'homme à l'universel et à la transcendance »[223]. La thématisation de cette rencontre, qui historiquement s'exemplifie dans la fusion de la « sagesse de la raison grandie dans la foi » avec la « sagesse philosophique grecque » que les Pères ont promu[224], ne peut pas correspondre alors à la simple déclinaison européenne de la religion, selon l'opinion de E. Troeltsch[225]. Cela est dû au fait que nous sommes face à un mouvement d'« autocritique »[226] qui va au-delà de la particularité de chaque tradition : autrement dit, la Bible et la philosophie témoignent que « les cultures ne sont pas fixées une fois pour toutes à une structure », que leur appartiennent la « capacité de progression et de transformation » - tout comme « le danger de la décadence » -, mais surtout qu'elles s'orientent vers la « rencontre et la fécondation réciproque »[227].

La réflexion ratzingerienne sur *Fides et ratio*, en conclusion, tend à signaler la correspondance que ce texte invite à approfondir, surtout d'un point de vue transculturel, entre le

[218] Ratzinger, «Die Lehre der Kirchenväter…», *op. cit.*, p. 263.
[219] Cf. *id.*, «Die wichtigste kulturelle Herausforderung…», *op. cit.*, p. 256-7.
[220] Jean-Paul II, *Fides et ratio*, Prologue.
[221] Cf. Ratzinger, «Die wichtigste kulturelle Herausforderung…», *op. cit.*, p. 257.
[222] *Id.*, «Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 467.
[223] Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §70.
[224] Cf. Ratzinger, «Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 469. Selon Ratzinger, la centralité du quatrième chapitre de *Fides et ratio*, dédié aux premiers siècles chrétiens, se justifie parce qu'il expose les *tieferen Wurzeln* de l'« histoire de la pensée philosophico-théologique » et de la « solution originelle », présentes dans l'encyclique, cf. *id.*, «Die Lehre der Kirchenväter… », *op. cit.*, p. 260-265.
[225] Pour la discussion critique autour de Troeltsch, cf. *id.*, « Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 466 et surtout *id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 440-441.
[226] *Ibid.*, p. 471.
[227] *Ibid.*, p. 467.

monde des religions et celui de la raison. A cet égard, la centralité du moment patristique, et le mouvement circulaire de théologie et philosophie qu'il inspire, témoignent et mettent en pratique une structure de l'humain non purement "occidentale" et à partir de laquelle il est possible d'évaluer la « grandeur morale » et les « formes pathologiques » dans le champ des sciences et des croyances religieuses[228]. En ce sens, l'« importance » de l'encyclique concerne principalement l'indication du « Weg der Weisheit »[229], de la « dimension sapientielle »[230], considérée authentiquement comme une orientation de vie qui répond à la « question du salut », tant au-sens d'une vérité éternelle et extra-mondaine non susceptible de relativisation, qu'au sens de la capacité de donner à l'homme un ordre de vie juste sur terre[231]. Ce n'est pas par hasard que Ratzinger concentrera surtout dans la « conscience morale » l'organe où exercer la « capacité humaine de vérité » [232] [*Wahrheitsfähigkeit des Menschen*], en arrivant à encadrer toujours plus la *Zirkularität* théologie-philosophie dans une « wahre Korrezionalität », une « vraie corrélation » interculturelle de religion et de raison, vouée à la reconnaissance du caractère objectif du bien et de sa perception unitaire chez les individus[233].

§3. Le dispositif de la relation théologie-philosophie chez Ratzinger/Benoît XVI

Si nous comparons les résultats des derniers aperçus historiques avec notre première hypothèse systématique (la convergence épistemologico-hérmeneutique de la relation philosophie-théologie), on parvient au résultat suivant :

- Ratzinger se pose bien évidemment du côté de la synthèse chrétienne originaire (appropriation/transformation), étant donné le rôle fondamental (interne/externe) joué par le moment de l'appropriation ;
- Il maintient aussi la nécessité de distinguer philosophie et théologie en accord avec le débat scientifique sur la scolastique du XIII[e] siècle (et cela au sens bonaventurien du renvoi à un facteur extra-théologique et extra-philosophique qui les dépasse) ;

[228] Cf. *ibid.*, p. 474-475.
[229] Cf. *id.*, «Die wichtigste kulturelle Herausforderung…», *op. cit.*, p. 257.
[230] Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §81.
[231] Cf. Ratzinger, «Glaube, Wahrheit und Kultur…», *op. cit.*, p. 475-476.
[232] *Ibid.*, p. 476-477.
[233] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 57.

- Cependant, il s'oppose à l'image moderne de la séparation philosophie-théologie, qui opte pour une situation d'incommunicabilité réciproque, dangereuse pour leur scientificité ;
- Enfin, la circularité proposée par *Fides et ratio* est un instrument privilégié pour décrire la manière dont la philosophie et la théologie peuvent se maintenir en dialogue sans effacer leurs identités réciproques.

Ratzinger essayera, dans son parcours, d'harmoniser l'ensemble de ces aspects et surtout de rendre compte du paradoxe d'une transformation théologique du philosophique qui réussit à remettre la « recherche de la vérité philosophique de nouveau en mouvement » [*neu in Bewegung*][234]. Ce que nous avons pu constater à partir des textes est la présence d'un double dispositif : (1) celui de l'*appropriation/transformation* de la philosophie, où l'élément de la purification [*Reinigung*, *Läuterung*] joue un rôle de frontière entre distinction et élargissement *epistemologique* d'un domaine sujet à modification; (2) celui de l'université médiévale et de la critique de l'exégèse historico-critique, où la circularité philosophie-théologie s'alimente grâce à un rapport convergent des deux disciplines avec les traditions religieuses. Dans ce dernier cas, l'aspect *herméneutique* de la convergence se révèle dans toute sa puissance. En effet, philosophie et théologie se voient ici tirer leur scientificité d'un travail d'interprétation qui est ancré sur une datité originaire, avec laquelle elles sont en dialogue (respectivement le « savoir historique » et la « foi »)[235]. Cela signifie que le partage des méthodes développées par la philosophie et la théologie, pour une reprise native de ce dialogue, devient la base de leur circularité, tout comme de l'aide réciproque face à des modèles non appropriés (c'est le cas de la « méthode historico-critique » précisément)[236]. Ratzinger utilise ce second dispositif vers la fin de son parcours. Le premier, en revanche, se retrouve à plusieurs moments et subira aussi des modifications qui tendent à l'aligner avec l'aspect *hérmeneutique* de la convergence, en évitant ainsi une distinction trop radicale entre philosophie et théologie.

Dans l'*Antrittsvorlesung* de Bonn (1959), après avoir établi qu'il y a un « trait d'union » entre l'absolu philosophique et l'Absolu qui parle en Jésus Christ (qui est « parole »), Ratzinger ajoute tout de suite que « cela ne supprime pas pour autant la différence entre foi et philosophie,

[234] Cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 97.
[235] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*
[236] Cf. Ratzinger, « Schriftauslegung im Widerstreit…», *op. cit.*

et signifie encore moins que ce qui était jusqu'alors philosophie se transforme en foi ». La philosophie reste dès lors « das andere und eigene », une dimension indépendante à laquelle la foi se réfère pour se rendre compréhensible. En plus, si cet *autre* est maintenant inséré dans le « champ de relation de la foi » [*in das Beziehungsfeld des Glaubens*], il devra nécessairement connaitre « une purification et transformation en profondeur ». Ratzinger ne fournira pas, à cette occasion, des exemples à ce propos, mais affirmera seulement que « l'appropriation » de la philosophie mise en place par les Pères « ne s'est pas toujours réalisée de manière suffisamment critique. Les déclarations philosophiques furent fréquemment adoptées sans examen et sans les nécessaires purifications et transformations préalables »[237].

Au-delà d'une première tentative, plutôt brève et limitée à un article du *Lexikon für Theologie und Kirche* (1959), concernant la reconsidération critique du concept d'« éternité » (entendue comme une potentialité temporelle positive et créatrice, laquelle modifie la « pure absence de temporalité » philosophique)[238], notre auteur donnera un ample espace à ce dispositif dans *Einführung in das Christentum*. Ici la « transformation » de la philosophie joue un rôle systématique afin de comprendre l'« amour » chrétien. Ce dernier semble trouver une possibilité d'expression théorique seulement en relation au dépassement de son *autre* : si le Dieu philosophique est pure auto-référence, une « pensée exclusivement auto-contemplative », le Dieu de la foi se définit à partir de la catégorie de la « relation » : il est l'« ouverture créatrice ». Et encore, si le Dieu des philosophes confirme la divinité de la pure pensée, le Dieu de la foi est, « en tant que pensée, amour ».[239] Mais même là où Ratzinger affirme le caractère révolutionnaire de ces corrections (une « image et un ordre du monde complétement nouveaux » ; la « transition de l'époque ancienne au christianisme, du platonisme à la foi »)[240], il ne peut se passer de réinvestir à nouveau l'*autre* ainsi transformé. Dans le Dieu personnel, qui échappe à la pure mathématique de l'univers, le Dieu des philosophes se reconnait « totalement autre » de la manière où ils l'avaient pensé, sans pourtant « cesser d'être ce qu'ils ont trouvé ». La « pensée créatrice », qui dépasse l'idéalisme, se rende capable d'une « philosophie de la liberté »[241], laquelle n'est pas un simple système à côté de la philosophie spéculative, mais le sens profond du *Verstehen*, du mouvement de la pensée lui-même. Le mystère de l'amour chrétien semble,

[237] Cf. *id.*, *Der Gott des Glaubens*…, *op. cit.*, p. 208-210.
[238] Cf. *id.*, «Ewigkeit [Lexikonartikel, 1959]», in *GS* 10, p. 323-325.
[239] Cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 141-145.
[240] Cf. *ibid.*, p. 145 et 155-156.
[241] Cf. *ibid.*, p. 155.

dans ces pages, incapable de transformer la philosophie sans dévoiler en même temps une dimension qui le concerne :

« Cependant, c'est le propre du comprendre qu'il dépasse continuellement notre *saisie conceptuelle* pour reconnaitre que nous sommes nous-mêmes saisis. Si comprendre c'est saisir que nous sommes nous-mêmes compris, cela veut dire que nous ne pouvons pas saisir encore une fois notre être saisis ; ce dernier *nous* accorde un sens précisément parce qu'il nous saisit. Dans cette perspective, il est juste de parler de mystère, en tant que principe qui nous précède et nous dépasse sans cesse et que nous ne pourrons jamais rejoindre. Mais c'est précisément dans le fait d'être saisis par ce qui n'est pas encore saisi que s'accomplit la responsabilité de la compréhension, sans laquelle la foi deviendrait indigne et devrait se détruire elle-même. »[242]

La capacité que la foi a à se rendre responsable pour le caractère réceptif du comprendre sera la figure argumentative avec laquelle Ratzinger développera toujours plus la notion de purification. Quelques années plus tard, lors de la conférence radiophonique « Glaube und Philosophie » (1969), le christianisme, vu dans une situation de crise parallèle à celle d'une philosophie post-métaphysique, sera caractérisé comme une instance capable de réactiver l'accès au « tout de la réalité » [*das Ganze der Wirklichkeit*] désormais inaccessible philosophiquement. Afin de retrouver « sa stabilité et son universalité » la philosophie se rend capable de retourner vers « les œuvres de Platon, Augustin, Thomas d'Aquin, Pascal ou Hegel » grâce à la redécouverte du nexus qui la lie au mécanisme chrétien du comprendre :

« Les œuvres de Platon et Pascal ne concernent pas la préhistoire, mais restent actuelles comme le premier jour. Qu'est-ce que nous voulons dire avec cela ? Que la pensée philosophique lors d'une situation modifiée doit d'abord se retrouver de nouveau. Que d'une certaine façon, il aura affaire toujours à la ″foi″, c'est-à-dire à la tentative de réfléchir, purifier, universaliser les décisions spirituelles fondamentales en pensée responsable. »[243]

[242] *Ibid.*, p. 87-88: « Allerdings ist es dem Verstehen eigen, dass es unser *Begreifen* immer wieder überschreitet zu der Erkenntnis unseres Umgriffenseins. Wenn aber Verstehen Begreifen unseres Umgriffenseins ist, dann heißt dies, dass wir es nicht noch einmal umgreifen können; es gewährt *uns* Sinn eben dadurch, dass es uns umgreift. In diesem Sinn sprechen wir mit Recht vom Geheimnis als dem uns vorausgehenden und uns immerfort Überschreitenden, von uns nie einzuholenden oder zu überholenden Grund. Aber gerade im Umgriffensein von dem nicht noch einmal Begriffenen vollzieht sich die Verantwortung des Verstehens, ohne die der Glaube würdelos würde und sich selbst zerstören müsste ».

[243] Ratzinger, « Glaube und Philosophie » (1969), in GS 3/1, p. 250 : « Die Werke Platons und Pascals sind nicht Vorgeschichte, sondern so heutig wie am ersten Tag. Was wollen wir damit sagen? Dass das philosophische Denken in einer veränderten Situation erst wieder neu sich finden muss. Dass es in gewisser Hinsicht immer mit ‟Glauben" zu tun haben wird, das heißt mit dem Versuch, geistige Grundentscheidungen in verantwortetem Denken zu reflektieren, zu reinigen, zu universalisieren ».

La terminologie de l'acte de purification [*zu reinigen*] accentue maintenant les éléments de la convergence *épistémologique* avec l'*autre* de la foi, en orientant la signification transformative vers un service d'aide à la philosophie pour retrouver son identité originale. Cet état de fait s'amplifiera toujours, notamment pendant la période du magistère. La terminologie de la purification reste assez présente au sens de ce que purifie « critiquement » l'héritage grec[244], mais avec aussi la finalité d'ouvrir un espace de la raison non seulement philosophique et dans lequel elle est censée s'investir :

« La raison sent et découvre que, outre ce qu'elle a déjà atteint et conquis, il existe une vérité qu'elle ne pourra jamais découvrir en partant d'elle-même, mais seulement recevoir comme un don gratuit. La vérité de la Révélation ne se superpose pas à celle qui est atteinte par la raison ; elle purifie plutôt la raison et l'élève, lui permettant ainsi d'élargir ses propres espaces pour s'insérer dans un domaine de recherche insondable comme le mystère lui-même. La vérité révélée, dans la "plénitude des temps" (*Ga* 4, 4), a pris le visage d'une personne, Jésus de Nazareth, qui apporte la réponse ultime et définitive à la question de sens que se pose chaque homme. La vérité du Christ, dans la mesure où elle touche chaque personne à la recherche de joie, de bonheur et de sens, dépasse de beaucoup toute autre vérité que la raison peut trouver. C'est donc autour du mystère, que la *fides* et la *ratio* trouvent la possibilité réelle d'un parcours commun. »[245]

C'est afin de continuer à maintenir ouvert ce « domaine de recherche insondable » que la philosophie et la théologie nécessitent d'être encadrées dans un autre dispositif conceptuel (2). Le *mystère* du christianisme, et la précédence de la vérité qu'il témoigne, éclaircissent une convergence *épistémologique* qui ne concerne pas simplement le passage du *mythos* au *logos* ou de la pénétration de la religion dans la raison, mais la reconnaissance d'une circularité plus générale : il s'agit du dialogue entre *fides* et *ratio*, entre religion et savoir, lequel implique une sorte de canon *herméneutique* qui se retrouve impliqué de manière éminente dans l'activité rationnelle tant de la philosophie que de la théologie. Une première trace de ce dispositif est retrouvée dans la conférence américaine « Faith, Philosophy and Theology », qui est aussi, et

[244] Cf., Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität… », *op. cit.* : « Der These, daß das *kritisch gereinigte* griechische Erbe wesentlich zum christlichen Glauben gehört, steht die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums entgegen, […] » (nous soulignons) ; cf. aussi le thème de la « purification » de l'*eros* in *id.*, *Deus caritas est*, §4-6.

[245] Cf. *id.*, « Discorso ai partecipanti al congresso internazionale…», *op. cit.*: « La ragione, peraltro, sente e scopre che, oltre a ciò che ha già raggiunto e conquistato, esiste una verità che non potrà mai scoprire partendo da se stessa, ma solo ricevere come dono gratuito. La verità della Rivelazione non si sovrappone a quella raggiunta dalla ragione; purifica piuttosto la ragione e la innalza, permettendole così di dilatare i propri spazi per inserirsi in un campo di ricerca insondabile come il mistero stesso. La verità rivelata, nella "pienezza dei tempi" (*Gal* 4,4), ha assunto il volto di una persona, Gesù di Nazareth, che porta la risposta ultima e definitiva alla domanda di senso di ogni uomo. La verità di Cristo, in quanto tocca ogni persona in cerca di gioia, di felicità e di senso, supera di gran lunga ogni altra verità che la ragione può trovare. E' intorno al mistero, pertanto, che la *fides* e la *ratio* trovano la possibilità reale di un percorso comune ».

ce n'est pas un hasard, le lieu textuel classique pour comprendre la « tentative d'une nouvelle relation »[246] [*Versuch einer neue Beziehung*] entre philosophie et théologie. Ratzinger considérait ici nécessaire qu'elles apprennent toutes les deux à se familiariser avec la « dimension de la pensée » ontologique. Il ne s'agissait pas proprement d'une doctrine philosophique spécifique, mais d'un questionnement sur l'« origine », sur le « fondement » et sur le « but de l'être » que la philosophie et le message de la foi partagent et doivent continuer à partager. Dans les exemplifications historiques que Ratzinger avait proposées pour mieux définir cette idée d'*ontologie*, on retrouve tout autant un philosophe, Platon, que la forme classique de la théologie chrétienne.

La philosophie platonicienne, au contraire de celle d'Heidegger et Jaspers, ne se méfie pas du *Vorgabe*, de ce qui est « pré-donné » à la pensée philosophique, mais constitue son propre rang à travers le « dialogue critique avec la grande tradition religieuse » : la « lutte pour la vérité » ne se manifeste pas chez Platon, sinon à partir d'un lien avec les « traditions ». Heidegger et Jaspers, penseurs que Ratzinger interprète – comme Platon du reste - en s'inspirant d'une argumentation de J. Pieper[247], se réfèrent à une notion de philosophie qui n'admet pas à son intérieur la « prétendue certitude définitive » des « réponses » chrétiennes. Il en conclut, comme nous avons déjà noté, que ces philosophes considèrent le « mouvement ouvert de la transcendance » [*offene Bewegung des Transzendierens*], le « véritable questionnement » philosophique, comme bloqué par une religion qui donne une réponse « au sujet de l'ultime ». Ainsi faisant, toutefois, ils ont en quelque sorte trahi leur manière radicale de questionner. Dans son rapport avec la tradition, rappelle Ratzinger, Platon semble affirmer que la philosophie détruit son essence si elle oublie de discuter au même niveau les « grandes réponses » données par la religion. Pareillement, mais en sens inverse, la théologie chrétienne représente un « repenser la parole révélée ». La *Vorgabe* est constituée ici par un « connaitre philosophique » [*philosophische Erkennen*], lequel ne coïncide pas avec une philosophie mais avec le fait que la foi ne se contente pas seulement de raconter des faits historiques, mais de les comprendre. Cette « double attache » à la Révélation et à la raison, fondement de la théologie, constitue cette « dimension de la pensée » ontologique que Platon actualise dans son rapport avec la tradition religieuse. Le mot ontologie détermine alors, comme la suite de la conférence l'explicitera, un

[246] Cf. Ratzinger, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 117.
[247] Ratzinger suit ici le livre de Pieper *Verteidigungsrede für Philosophie*, München 1966, p. 128 et ss.

lieu de communication entre questionnement philosophique et question de Dieu. Ces deux approches scientifiques à la *Vorgabe* se développent toujours à partir d'une structure dialogique préliminaire, où la raison humaine se confronte avec la religion et vice-versa.

Comme anticipé au début du paragraphe, Ratzinger visualise ce type de convergence à travers deux motifs : le rapport entre théologie et philosophie dans l'université médiévale (1) et la critique de la méthode historico-critique (2). Lors de l'allocution non prononcée à La Sapienza (2008) (1), Benoît XVI essaie de dépasser la réduction de la « vérité » à un procès argumentatif de la « raison publique » (selon les visions d'Habermas et de Rawls) et s'appuie, dans ce but, sur la « structure de l'Université médiévale ». Ici, les facultés de philosophie et de théologie se trouvaient impliquées dans la recherche sur l'être homme « dans sa totalité » : leur devoir, autrement dit, était celui « de conserver vivante la sensibilité pour la vérité ». La manière pour expliciter cette tâche n'est pas simple, avoue le pape. Il s'agit en particulier de justifier pourquoi « théologie et philosophie forment en cela un couple original, dans lequel aucune des deux ne peut être totalement détachée de l'autre et, où chacune doit cependant conserver sa propre tâche et sa propre identité ». Toutefois, il propose d'utiliser une interprétation de ce couple à travers « la formule trouvée par le Concile de Chalcédoine pour la christologie » : « philosophie et théologie doivent entretenir entre elles des relations "sans confusion et sans séparation" ». La caractéristique qui consent à maintenir ensemble distinction et convergence relève précisément d'une dimension *épistémologique* qui impose la présence de l'horizon interprétatif où philosophie et théologie s'exercent de manière autonome. Si la « philosophie doit rester véritablement une recherche de la raison dans sa liberté et dans sa responsabilité », elle le fait seulement en évitant de partir « chaque fois du point zéro du sujet pensant ». Cela signifie, par conséquent, que cette négation du solipsisme, qui se concrétise dans « le grand dialogue du savoir historique », que la philosophie « accueille et développe toujours à nouveau », ne peut pas se passer des « religions » et en particulier de la « foi chrétienne ». En ce sens, la théologie, qui puise dans un « trésor de connaissance qu'elle n'a pas inventée elle-même », témoigne d'une « réflexion » non simplement *autre* ou révolutionnaire par rapport à la philosophie, mais rappelle à cette dernière l'impossibilité d'épuiser la pensée et la nécessité de sa « réactivation ».

Ce n'est pas par hasard que Ratzinger, à l'occasion de ses jugements sur la valeur de la méthode historico-critique et, plus généralement, sur les conditions de l'exégèse contemporaine, a continuellement évoqué la nécessité de réfléchir sur les « présupposés philosophiques »[248] qui dirigent l'herméneutique biblique (2). La manière dont la science interroge le

[248] Cf. Ratzinger, « Zum Problem der Entmythologisierung …», *op. cit.*, p. 748.

texte révélé, tout comme la textualité philosophique, ne peut pas s'orienter sur des critères totalement étrangers à l'objet considéré (la Révélation et la philosophie). Cette préoccupation Ratzinger l'exprime "philosophiquement" parce qu'il considérait que tout le phénomène de l'exégèse historico-critique impliquait un résultat de la philosophie moderne, en particulier kantienne. Toutefois, le recours circulaire (et *herméneutique*) à la philosophie n'est pas seulement polémique, mais théoriquement fondamental tant pour la philosophie que pour la théologie. Dans sa conférence programmatique «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations » (1988), Ratzinger reconduisait les études d' « histoire des formes » de Dibelius et Bultmann – considérées comme des « orientations méthodologiques » encore opérationnelles aujourd'hui – au « tournant accompli par Kant, selon lequel l'homme ne peut pas percevoir la voix de l'être, mais ne l'entend qu'indirectement, dans les postulats de la raison pratique, qui sont restés, pour ainsi dire, la fente étroite à travers laquelle l'esprit de l'homme s'exprime»[249]. La « scission kantienne » phénomène-noumène, pensée théologiquement, détermine la compréhension de la Révélation en termes purement eschatologiques et donc sur un niveau différent (le « totalement autre ») par rapport à tout ce qui est « manifestation » du divin. Ainsi faisant, explique Ratzinger, Bultmann part du présupposé que les faits bibliques, « tels que décrits dans la Bible », n'ont pas pu se produire et donc essaie de repérer une méthode qui expose les « lois de développement » de ces faits. Cependant, cela comporte une indue « *reductio historiae in philosophiam* ».

Le point critique de ces remarques, et leur intérêt pour la circularité théologie-philosophie, consiste à renverser l'objectivité de la méthode historico-critique sur elle-même : son utilisabilité dans un contexte historique différent de celui où il est né provoque un résultat non scientifique et risque de fausser ou rendre inaccessible la textualité du passé dans le présent. Pour cette raison, le débat exégétique doit se transformer en un « débat philosophique » et s'identifier « totalement avec le débat contemporain sur le fondement ». Dans une autre intervention, « Zur Lage von Glaube und Theologie heute» (1996), il nous informe sommairement, mais significativement, sur la question philosophique et théologique qui est ici en jeu. L'importance de travailler à une méthode dépourvue d'implication étrangère aux textes ne configure pas seulement une tâche auxiliaire qui aide le croyant à retrouver un contact vivant avec la Parole. La possibilité que cette dernière s'ouvre encore acquiert une signification non indifférente pour le statut de la « raison humaine ». Comprendre que la pénétration de la vérité révélée

[249] Cf. *id.*, « Schriftauslegung im Widerstreit… », *op. cit.*, p. 790 et ss,, dont nous citons ce qui suit.

ne dépend pas exclusivement de prédonnées scientifiques, mais implique elle-même une prédonnée, à laquelle il faut en premier lieu s'adresser pour fonder une méthodologie scientifique, impliquait aussi un discours philosophique sur les limites du rationalisme : la raison apprend, ainsi, qu'elle « vit toujours dans des contextes historiques particuliers. Ceux-ci obscurcissent sa vision (comme nous pouvons le constater), c'est pourquoi elle a également besoin d'une aide au niveau historique, afin de pouvoir surmonter les barrières qui proviennent de l'histoire »[250].

L'importance de l'engagement exégétique de Ratzinger/Benoît XVI, qui se conclut avec sa trilogie sur le *Jésus de Nazareth*, s'encadre, sans entrer en débat avec la philosophie herméneutique, dans le développement de cette réflexion sur les « fondements » de la compréhension historique que la philosophie et la théologie doivent activer pour évaluer leurs traditions réciproques ; mais aussi pour rétablir les coordonnées épistémologiques de la réflexion qu'elles souhaitent déterminer par rapport aux objets qu'elles visent. Dans l'introduction au premier volume de ce texte, il n'entend pas se référer exclusivement à un discours d'« exégèse canonique », mais s'efforce explicitement à faire un effort méthodique qui concerne de manière circulaire la philosophie et la théologie :

« […] il convient d'avoir à l'esprit que toute parole d'homme d'un certain poids recèle d'emblée beaucoup plus que ce qui a pu parvenir sur le coup à la conscience immédiate de l'auteur. On peut d'autant plus parler de plus-value intérieure de la parole qu'elle dépasse l'instant où elle est prononcée, voire qu'elle a mûri dans le processus de l'histoire de la foi. Dans ce cas-là, l'auteur ne parle pas simplement de lui-même et pour lui-même. Il parle en puisant dans une histoire commune qui le porte et dans laquelle, en même temps, sont secrètement présentes les possibilités de son avenir et de son chemin ultérieur. Le processus de relecture et d'amplification des paroles n'aurait pas été possible s'il n'était pas déjà présent, dans les paroles elles-mêmes, de telles ouvertures intrinsèques. »[251]

Les deux dispositifs que nous avons suivis dans ce paragraphe peuvent se recouper autour de cette figure de l'exégèse du mystère de la Parole divine. La transformation qu'elle comporte dans le champ de l'interprétation des traditions religieuses converge et élargit le travail inaccompli de la philosophie avec sa *Vorgabe*. Toutes deux, philosophie et théologie, sont appelées à une tâche de sauvegarde et d'amour pour une vérité qui se donne toujours dans le cercle

[250] Cf. *id.*, « Zur Lage von Glaube…», *op. cit.*, p. 410-415.

[251] Cf. *id.*, Jesus von Nazareth, *op. cit.*, p. 135-136 : « […] ist es wichtig, gegenwärtig zu halten, dass schon jedes Menschenwort von einigem Gewicht mehr in sich tragt, als dem Autor in seinem Augenblick unmittelbar bewusst geworden sein mag. Erst recht gilt dieser innere Mehrwert des Wortes, das seinen Augenblick überschreitet, von den Worten, die im Prozess der Glaubensgeschichte gereift sind. Da spricht der Autor nicht einfach aus sich selbst und fur sich selbst. Er redet aus einer gemeinsamen Geschichte heraus, die ihn trägt und in der zugleich die Möglichkeiten ihrer Zukunft, ihres weiteren Weges schon im Stillen gegenwärtig sind. Der Prozess der Fortlesungen und Entfaltungen von Worten selbst solche innere Öffnungen schon gegenwärtig gewesen wären ».

épistémologique et herméneutique de la relation entre foi et raison, pré-donnée et réflexion. Cette relation fonde, en effet, tant les prétentions scientifiques de la philosophie et de la théologie, que leur inépuisable circularité. Si à cela nous ajoutons le critère éthique, au sens newmanien[252], que Ratzinger assigne à ces deux instances lorsqu'il les pense à l'intérieur du dispositif de l'Université médiévale, nous saisissons aussi la possibilité d'une transition entre ce chapitre et les deux prochains. Dans l'allocution à La Sapienza, déjà évoquée, Benoît XVI introduisait la philosophie et la théologie pour résoudre une question morale : comment les autres facultés, celle de « médicine » et de « droit », pouvaient donner une juste forme au « pouvoir » et à la « liberté humaine » dans leur domaine. Le problème des limites de la justice humaine et de la réduction technico-scientifique de la nature s'impose comme une plateforme où la philosophie et la théologie sont appelées à descendre de la circularité théorique vers une circularité éminemment pratique, mais non moins urgente[253].

[252] Cf. sur ce point Capelle-Dumont, *Finitude et Mystère III*, Paris 2016, p. 172.

[253] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

Chapitre II - Jérusalem, Athènes et Rome. La question théologico-politique de la relation théologie-philosophie

Le syntagme « Jérusalem, Athènes et Rome » est utilisé par Benoît XVI lors du *Discours au Bundestag* en 2011, où il rappelle que la « culture de l'Europe » est née de la rencontre de trois traditions : la foi d'Israël, la raison philosophique des Grecs et la pensée juridique de Rome[1]. Apparemment, la forme double où nous avons appris à considérer le christianisme (le trait d'union entre foi et philosophie) s'élargit d'un élément nouveau et qui était resté aux marges des premières réflexions ratzingeriennes autour de la *theologia civilis*. Dans le contexte de la thèse sur Augustin, notamment lors de la discussion sur la théologie tripartite de Varron, Ratzinger notait que l'Evêque d'Hippone, d'un côté, accepte la *theologia physica* et la dépasse vers une « métaphysique » comme domaine irréductible à la nature humaine (et encore plus aux cadres de la vie sociale) ; de l'autre, considère, comme conséquence de la découverte de cette métaphysique, que le vrai et l'unique fondateur du *summum bonum* est le « Dieu père » entré dans le monde. Sous cet angle, le domaine de la *civitas* est non seulement dépassé dans le *logos*, mais reçoit aussi une élucidation autour de sa nature spécifique : la cité terrestre est l'inverse complémentaire de la *civitas Dei*, étant donné qu'elle est une « communauté d'hommes » qui fonde la religion et ses biens. C'est pour cela que Ratzinger parle d'une sorte d'« unité de *theologia naturalis* et *theologia civilis* » dans le christianisme, voire d'un discours métaphysique qui est aussi politico-social ; ou mieux, d'une transformation du savoir spéculatif des Grecs en une ecclésiologie de la vrai *polis*, laquelle identifie les autres ordres dans leur relativité spécifique[2].

De nombreuses années après, lors de la conférence « Vérité du christianisme ? » à la Sorbonne (1999), le cardinal Ratzinger retournera exactement sur ce passage de sa thèse. La *vera religio* gagne son combat avec la philosophie et la religion païenne non seulement sur le plan

[1] Benoît XVI, « Besuch des deutschen Bundestags…», *op. cit.*: « Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewußtsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkenntnis der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen, Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist ».

[2] Cf. Ratzinger, *Volk und Haus*…, *op. cit.*, p. 356-360 et *id.*, *Die Einheit der Nationen…, op. cit.*, p. 587-607.

de la connaissance divine, mais grâce à un élément ultérieur, ni religieux ni théorétique, mais plutôt pratique :

« Il consiste d'abord, pour le dire de façon tout à fait générale, dans le sérieux moral du Christianisme, caractéristique que, du reste, Paul déjà avait également mis en rapport avec la rationalité de la foi chrétienne : ce que vise au fond la loi, les exigences essentielles du Dieu unique à l'égard de la vie de l'homme - mises en lumière par la foi chrétienne -, satisfait aux exigences du cœur de l'homme, de chaque homme, de sorte que, lorsque cette loi se présente à lui, il la reconnaît comme le bien. »[3]

Avec l'allusion à la morale stoïcienne, en connexion avec *Rm* 2,14 et *Ph 4,8*, Ratzinger se réfère à une « interprétation éthique de la nature » qui confirme l'« unité fondamentale (encore que critique) avec la rationalité philosophique, présente dans la notion de Dieu » et la concrétise à travers « l'unité, elle aussi critique, avec la morale philosophique ». Ce que Ratzinger, lors de ses premières années de recherches, considérait négativement comme « monisme stoïcien »[4], se trouve réhabilité à la manière d'une « théorie éthique » dont le christianisme s'approprie et transforme en « praxis morale, vécue et concrétisée de façon communautaire ». Tout comme pour la philosophie néoplatonicienne, même dans ce cas, la perspective philosophique est « transcendée et transposée dans l'action réelle, en particulier par la concentration de toute la morale sur le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain ». Cette signification pratique du christianisme est si importante pour Ratzinger qu'il va réélaborer la relation entre Dieu de la foi et Dieu des philosophes au sens d'une « synthèse » entre raison, foi et « vie »[5].

Si nous retournons à notre point de départ, le *Discours au Bundestag*, la connexion avec la tripartition de la conférence de la Sorbonne apparait évidente. Le troisième élément, en plus de la « foi d'Israël » et de la « raison philosophique », est introduit pour répondre à la question de comment « reconnaît-on ce qui est juste ». Si le christianisme n'impose jamais à l'État et à la société un « droit révélé », il renvoie toujours « à la nature et à la raison comme vraies sources du droit ». De cette manière, « les théologiens chrétiens se sont associés à un mouvement philosophique et juridique qui s'était formé depuis le II^e^ siècle av. JC ». La « culture juridique de l'humanité », à laquelle participe aussi le christianisme et qui de Rome arrive

[3] *Id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 448: « Es besteht zunächst, ganz allgemein gesagt, im moralischen Ernst des Christentums, den freilich wiederum schon Paulus in Zusammenhang gebracht hatte mit der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens: Das, was das Gesetz eigentlich meint, die vom christlichen Glauben ins Licht gestellten wesentlichen Forderungen des einen Gottes an das Leben des Menschen, deckt sich mit dem, was dem Menschen, jedem Menschen, ins Herz eigenschrieben ist, so dass er es als das Gute einsieht, wenn es vor ihn hintritt ».

[4] Cf. *id.*, *Die Einheit der Nationen…*, *op. cit.*, p. 592.

[5] Cf. *id.*, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 449.

jusqu'à la « Déclaration des Droits de l'homme et jusqu'à notre Loi Fondamentale allemande », semble alors constituer un statut bien distinct dans la réflexion ratzingerienne[6].

La question que nous voulons soulever dans ce chapitre est celle de mieux déceler cette virtualité philosophico-politique qui vient s'ajouter au binôme philosophie-théologie déjà étudié. S'agit-t-il réellement d'une dimension philosophique nouvelle, découverte par Ratzinger lors d'un moment particulier de son parcours, là où en effet le rôle public de la religion et le discours sur les sociétés post-séculaires s'imposaient au centre du débat scientifique et de la vie culturelle ? Ou bien est-il ici en jeu une vocation politique de la théologie ou un *ethos* théologique[7] déjà présents dans les notions ecclésiologiques et eschatologiques élaborées par notre auteur lors de ses investigations sur Augustin et Bonaventure ? Dans ce dernier cas, le milieu de la discussion conciliaire sur l'Église et le monde, tout comme l'émergence des nouvelles théologies politiques, devraient avoir conduit Ratzinger à dialoguer sur une base philosophique différente de celle utilisée jusqu'ici. Et cela dans le but d'élaborer un discours rationnel, et non révolutionnaire, sur le politique. Les arguments ratzingeriens à propos des rapports entre foi et politique, au moins jusqu'à la période de Tübingen, ne fournissent pas, pour ainsi dire, une partie constructive : il s'agit d'opposer un refus très clair à chaque « emploi politique abusif de la théologie »[8], mais la priorité de la « communication » sur l'investigation individuelle - qui constitue la différence essentielle entre la foi et la pure philosophie – ne produit pas, pour l'instant, une discussion autour de la nature des communautés humaines[9].

Il est établi que Ratzinger, à partir de la moitié des années 70, change les coordonnées avec lesquelles il avait considéré la philosophie. Dans le contexte de ses réflexions sur l'eschatologie, par exemple, le thème du « Royaume de Dieu », comme pratiquement significatif pour la situation politique et capable de produire une « norme éthique », se combine à une nouvelle image de Platon : c'est-à-dire à celle d'une philosophie où l'affirmation de l'immortalité de l'âme devient le point de départ d'une « philosophie de la justice très importante pour sa pensée politique »[10]. Toutefois, ces données nous imposent d'orienter la recherche, non en direction d'un troisième élément entre philosophie et théologie, mais vers le problème politique (ou plus exactement théologico-politique) que Ratzinger rencontre dans sa théologie. La connexion avec

[6] Cf. Benoît XVI, « Besuch des deutschen Bundestags…», *op. cit.*

[7] Sur la théologie de l'éthique politique chez Ratzinger, cf. Nichols, «Joseph Ratzinger's Theology of political ethics », in *New Blackfriars*, 68, 808 (1987), p. 380-392 et, de manière plus approfondie, la monographie de G. Coccolini, *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani 2011.

[8] Cf. Ratzinger, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 164

[9] *Ibid.*, p. 99-101.

[10] Cf. *id.*, *Eschatologie*…, *op. cit.*, p. 86 et 156.

les résultats du premier chapitre est significative à ce propos. Si le sens *herméneutique* que nous avons conféré à l'apprentissage circulaire entre philosophie et théologie se donne dès les dernières années du cardinalat, et donc apparaît successif à l'accentuation de la relation entre eschatologie et philosophie politique, une hypothèse peut être soulevée : le sens *herméneutique*, qui ordonne à ces deux disciplines d'être à l'écoute l'une de l'autre, pourrait avoir été accessible chez Ratzinger à l'occasion de la découverte d'une vocation pratico-politique intrinsèque à la philosophie et à la théologie. Telle est la raison pour laquelle nous parlons d'une *question théologico-politque*[11] qui démeure spécifiquement dans la *relation théologie-philosophie*. Le présent chapitre essaie de retracer trois moments d'une possible visualisation de cette question : après un prélude en dialogue avec les théories théologico-politiques de G. Agamben sur Benoît XVI (1§), nous étudierons la signification politique de l'ecclésiologie dans la recherche sur Augustin (2§), la comparaison entre philosophie platonicienne et eschatologie lors des années 70-80 (3§), l'entrelacement entre messianisme chrétien et raison pratique (4§).

§1. Prélude : Ratzinger/Benoît XVI entre Agamben et Tyconius ?

L'importance théologico-politique de l'interprétation du *grand refus* de Benoît XVI produite par G. Agamben consiste moins dans le rapprochement avec la pensée personnelle de ce dernier, que dans la contextualisation que celui-ci réussit à fournir de la démission papale. Le philosophe italien met au centre l'intérêt de Ratzinger pour deux figures (saint Pierre Célestin V et le théologien africain Tyconius), qui semblent avoir influencé cet acte inattendu. Nous nous concentrerons surtout sur la théorie tyconienne de l'Église comme *corpus bipertitum*, dont le jeune Ratzinger avait donné une exposition critique dès 1956[12]. Toutefois, il est essentiel –

[11] Sur la conception du théologico-politique entendue comme « la destination politique immanente à la vie religieuse » en tant que telle, cf. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano 2013, p. 11-2 (notre traduction). Même si, dans ce livre, Cacciari assigne cette destination à la *théologie politique*, il a, à notre avis, saisi la différence qui sépare cette dernière du *théologico-politique*, surtout au sens que nous pensons retrouver chez Ratzinger. Dit autrement : il n'y a pas de théologie politique chez le théologien bavarois (sinon comme acception négative) et, pourtant, il persiste une problématique politique à laquelle le christianisme essaie de répondre (et cela en rapport à la *theologia civilis* romaine). Il faut expliquer, dans le chapitre présent, pourquoi le *théologico-politique* de Ratzinger relève d'une question très proche à celle posée par la *philosophie politique* de Platon. Les études sur le Ratzinger politique ou théologico-politique se sont multipliées lors des dernières décennies. Parmi les plus intéressantes, nous pouvons citer : M. D. Guerra (éd.), *Pope Benedict XVI and the politics of modernity*, London-New York 2014 et S. O. Horn et W. Schmidt, *Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikts XVI. zur Politik*, München 2017. Pour un aperçu terminologique sur le théologico-politique, cf. S. H., De Franceschi, « Ambiguïtés historiographiques du théologico-politique : Genèse et fortune d'un concept », *Revue historique*, 643, 3 (2007), p. 653-685. Sur le théologico-politique chrétienne, cf. Bourdin, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris 2005 et M. Borghesi, *Critica della teologia politica : da Agostino a Peterson : la fine dell'era costantiniana*, Genova 2013.

[12] Cf. Ratzinger, « Observations sur le concept d'Église de Tyconius dans le Liber Regularum » (1956), in *GS* 1, p. 440-456. Ratzinger s'occupe de Tyconius en relation à sa thèse doctorale sur Augustin, notamment dans la

afin de mieux comprendre la lecture ratzingerienne de Tyconius - de dire un mot à propos du lien entre Benoît XVI et Célestin V. Justement, Agamben retrace l'origine de la proximité conceptuelle et terminologique entre les deux formes de *renuntiatio papae* (la *debilitas corporis* et l'*infirmitas personae* de Célestin V coïncident avec la diminution du *vigor corporis et animae* de Benoît XVI)[13] dans une occasion publique (le 28 avril 2009), où le pape allemand avait déposé, sur la tombe du pape ermite à Sulmone, le pallium imposé le jour du début du pontificat. Bien qu'Agamben oublie d'ajouter aussi l'homélie prononcée l'année suivante (le 4 juillet 2010) dans la même ville pour les huit cents ans de la naissance de Célestin V, l'haute estime du pape – sinon pour la révocation – au moins pour la « sainteté » du second est claire : elle seule « ne passe jamais de mode » et constitue la raison pour tirer de la vie du saint des « enseignements valables également à notre époque »[14] . Pendant cette homélie, en effet, le pape se concentre sur une série d'aspects (le silence intérieur afin de « percevoir la voix de Dieu », la dimension donative de l'amour, le « sens du péché et du pardon », la priorité envers la « prière ») qui placent l'entière existence de Célestin V (y compris le « bref et tourmenté » moment du pontificat) sous le signe de ce qui devrait caractériser toujours « l'activité missionnaire de l'Église ». Déjà, cela tend à désamorcer notablement les analogies formelles entre les deux exercices de la *potestas renuntiandi*, surtout quand on considère que le choix de Benoît XVI – comme l'a bien fait noter V. Gigliotti – inaugure une « tension translative » du plan juridique à celui de la « mystique du service » ou de l'*abnegatio sui*, c'est-à-dire au plan de l'originaire dimension du *servitium* qui imprègne les deux sources évangéliques – ambigument voisines – de la primauté papale (*Mt* 16, 18-19) et du renoncement au ministère (*Mt* 16, 24)[15]. A bien des égards, le pape allemand ne semble pas interpréter le refus de Célestin V sur la base du schéma du double corps du roi[16]. Il ne s'agit pas dès lors d'une séparation-opposition entre « le pape-individu et le pape-vicarius Christi » qui autorise, à cause de la faiblesse physique de l'individu, la cessation personnelle de l'éternelle *plenitudo potestas* et le retour de ce dernier à

partie dédiée à la confrontation avec les donatistes, cf. *id.,Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 207-243; puis encore in *id.*, « Ticonius [Lexikonartikel, 1965] » , in *GS* 1, p. 669-670.

[13] Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 10. Il faudrait, pour précision, signaler aussi la coïncidence du lieu choisi (le Consistoire des cardinaux) par les deux pontifes.

[14] Benoît XVI, « Concelebrazione eucaristica. Omelia del santo padre Benedetto XVI. Visita pastorale a Sulmona », 4 juillet 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100704_sulmona.html > (consulté le 11/12/ 2021).

[15] Cf. Gigliotti, « Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale », *Ephemerides Iuris Canonci*, 56 (2016), n. 1, p. 31-70.

[16] Le renvoi obligatoire va à l'œuvre de E. H., Kantorowicz, *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, Paris 1989.

la vie d'avant. En effet, si cela se révéla le cas pour Pietro de Morrone, la « fécondité pastorale »[17] du geste de celui-ci se dévoile et s'approfondit par la nouvelle voie à la *renuntiatio* que Benoît XVI a (ré)ouvert : tout en restant, comme pape émérite et pas sous le nom de Ratzinger, dans l'« enceinte de saint Pierre »[18], il inaugure un « troisième corps du pape[19] », ni privé ni lié à l'exercice du gouvernement de l'Église, mais toutefois capable de restituer (« par la prière et la réflexion ») le paradoxe de l'institution du ministère pétrinien, c'est-à-dire celui d'une *potestas* vicaire qui tire sa légitimité du « descessus potestatis »[20] et de la dimension kénotique du Seigneur crucifix.

En ligne avec ces réflexions, il aurait été utile faire émerger le rapport entre la figure de Célestin V – qui était un bénédictin – et l'importance accrue de la papauté au XIII[e] siècle, surtout à la suite des positions des ordres mendiants contre le clergé séculier[21]. Le jeune Ratzinger s'était occupé, une année après l'essai sur Tyconius rappelé par Agamben, de cette question dans un texte spécifique qui reconstruisait l'affrontement entre le centralisme papal qui informait la prédication des moines et l'ordonnément hiérarchique des évêques, lié à la structure économico-politique de la société féodale (événement, note le jeune théologien, qui ouvrira la porte au « modèle pour l'état moderne centralisé »). Mais, surtout, il se penchait sur le « singulier épilogue » de la codification d'une théorie franciscaine de la primauté papale – notamment chez saint Bonaventure et Pierre de Jean Olivi –, c'est-à-dire de cette sorte d'explosion des grands espoirs de réforme spirituelle, concentrés dans la *reductio* du genre humain au siège papal, qui poussera le joachimisme extrême du XIV[e] siècle bien au-delà du conciliarisme du clergé séculier : Ratzinger se réfère, opportunément, à la naissance de cet antipapalisme monastique qui créera l'espace virtuel pour la doctrine de Luther sur le pape comme Antéchrist et qui a été plus récemment évalué (d'après les enquêtes de A. Marini et A.P. Bagliani) en tant que tournant concret où le pontificat et l'abdication de Célestin V se transformeront dans le mythe du *pastor angelicus* comme pape de l'*ecclesia spiritualis*[22]. Cependant, le théologien allemand tire aussi une leçon (politiquement) importante de cette investigation sur la coïncidence entre radicalisation et crise de la papauté. En suivant saint Bonaventure, il ressent la

[17] Cf. Benoît XVI, « Concélébration eucharistique. Visite pastorale à Sulmone… », *op. cit.*

[18] *Id.*, « Udienza generale », 27 février 2013, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2013/documents/hf_ben-xvi_aud_20130227.html > (consulté le 11/12/2021).

[19] Gigliotti, « Un soglio da cui non si scende...? », *op. cit.*

[20] *Ibid*.

[21] Ratzinger, « Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre » (1957), in *GS* 2, p. 663-692.

[22] Cf. A. Marini, « Celestino V e il mito del papa angelico », in *Studi Storici*, Anno 41, n.4, 2000, p. 1001-1022 et A. Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996, p. 35-38.

nécessité d'opposer aux bouleversements entre XIII[e] et XIV[e] siècles la norme de la *medietas* et de la modération dans la construction d'une théorie de la *plenitudo potestatis* du pape. Sans tomber dans les deux extrémismes du centralisme et du réformisme antihiérarchique et eschatologique, l'« unité de l'Église », pour Bonaventure, doit refléter un « principe d'unité interne », une « *interior influentia charismatum et gratiarum* » qui se trouve dans le Christ et qui permet au pape d'exercer la « *derivatio ou dispensatio exterior ministeriorum et iurisdictionum* ». Cette structure ne signifie pas, rappelle Ratzinger, une simple combinaison d'interne et d'externe, mais un entrelacement où l'interne « reste vraiment "seigneur" de l'externe, et l'externe n'est qu'une "vicairie", une représentation "vicaire " de l'interne ». Il n'est pas du tout arbitraire de tracer ici un fil rouge qui associe la *potestas* vicaire légitimant la *renuntiatio* de Benoît XVI à la limitation fonctionnelle à l'institution de l'évêque suprême et de son Église, ou mieux, à la forme atténuée de la théologie franciscaine sur la primauté papale qui influencera aussi le phénomène de Célestin V, ou au moins, l'évaluation non radicalisée que le pape allemand semble lui conférer.

Tout comme pour les vicissitudes célestiniennes, une scène similaire se déroule pour ce qui concerne le rapport entre Tyconius et Ratzinger évoqué par Agamben. En effet, comme déjà noté, il existe un texte du jeune théologien portant sur le concept d'Église chez le « théologien laïque donatiste » dans le *Liber regularum*. Mais Agamben cite aussi une audience générale de Benoît XVI (le 22 avril 2009), où il parle de Tyconius en relation à l'enseignement du moine saint Ambroise Autpert (VIII[e] siècle). Dans ce contexte, le pontife fait allusion à l'importance de ce « grand théologien » africain pour la compilation du commentaire de l'*Apocalypse* fait par Ambroise. Mais si, comme Agamben le signale, le pape rappelle que Tyconius, dans le dernier livre de l'Écriture Sainte, voyait refléter « le mystère de l'Église » et affirmait « que l'Église était un corps bipartite » (dont une partie « appartient au Christ » et une autre partie « au diable »)[23], il est vrai aussi que cette positive « sanction de l'évêque de Rome »[24] au donatiste schismatique s'arrête ici : « Augustin [continue Benoît XVI] lut ce commentaire et en tira profit, mais souligna avec fermeté que l'Église est entre les mains du Christ, demeure son Corps, ne formant avec Lui qu'un seul objet, participant à la médiation de la grâce. Il souligne donc que l'Église ne peut jamais être séparée de Jésus Christ »[25] . Et encore, même si sa lecture de

[23] Cf. Benoît XVI, « Udienza generale su Ambrogio Autperto », 22 avril 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090422.html> (consulté le 11/12/2021).

[24] Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 23.

[25] Benoît XVI, « Udienza generale », 22 avril 2009, *op. cit.*

l'*Apocalypse* apparaît semblable à celle de Tyconius, Autpert « ne s'intéresse pas tant à la deuxième venue du Christ à la fin des temps, qu'aux conséquences qui découlent pour l'Église du présent de sa première venue, l'incarnation dans le sein de la Vierge Marie ». Ce dernier point se révèle extrêmement intéressant, parce que, selon Agamben, Benoît XVI ne concorde pas seulement avec Tyconius autour du *corpus bipertitutm*, mais aussi avec les « implications eschatologiques »[26] qui en résultent: il s'agit de la « grande séparation » entre les deux côtés de l'Église qui ne peut pas se produire, selon le théologien africain, sinon à la fin des temps et sur la base de laquelle Agamben interprète à son tour l'exemplarité du *grand refus* du pape allemand – un grand refus qui serait, alors, le précipité mondain de la *discessio* destinale.

Cela pose toutefois une question, à savoir de quelle manière peut se produire un tel précipité mondain de la fin, une telle responsabilité du « temps de maintenant », si la figure d'une *praxis* ecclésiale en équilibre entre *eschaton* et *oikonomia*, la figure du mystère de l'Église, n'est pas encore entrée en tant que telle dans le monde ? En effet, si la subsistance d'un *corps bipertitum* constitue le contenu objectif de ce qui se réverbère sur notre présent à partir de la prophétie apocalyptique d'une *discessio* à venir, on ne voit pas de quelle manière pourrait se justifier un acte (fût-il celui des démissions papales) qui réussit en même temps à témoigner et à se soustraire à l'appartenance réciproque du Christ et de l'Antéchrist dans une quelconque corporéité concrète. Il vaudrait mieux justifier cette critique envers Agamben, qui, à notre avis, risque de tomber - avec Tyconius, mais pas avec Augustin et Ratzinger - dans cette neutralisation eschatologique du politique (et de l'ecclésiologique) qu'il critique chez Carl Schmitt[27]. Néanmoins, il est déjà clair dans la préférence accordée par Benoît XVI au mystère de l'Église comme « mystère de la Mère de Dieu » selon la pensée d'Ambroise Autpert qu'il y a ici, chez Ratzinger et Augustin, une conception différente de l'ecclésiologie du temps présent et peut-être réellement plus en ligne avec la temporalité messianique et apostolique du *kairos* théorisée par le philosophe italien[28] : étant attaché aux « conséquences » de la première venue du Seigneur, le modèle de la Vierge est celui de l'engendrement du Christ et de l'Église, lesquels doivent également naitre, mourir et ressusciter quotidiennement en nous, qui sommes, à notre tour, le Corps général du Médiateur. Même dans ces brefs passages, nous pouvons mesurer combien il est nécessaire de faire intervenir un principe de *modération* dans l'interprétation de l'évaluation ratzingerienne de certains gestes ou positions théologiques radicaux et surtout de

[26] Agamben, *Le mystère du mal, op. cit.*, p. 24.
[27] *Ibid.*, p. 21-22 et 27.
[28] Pour la différence entre apostolique et prophétique d'un côté, et messianique et eschatologique de l'autre, cf. *id.*, *Il tempo che resta, op. cit.*, p. 60-64.

les approfondir en élucidant, pour ainsi dire, les contrepoids spécifiques que le théologien interpose (Bonaventure en ce qui concerne Célestin V, Ambroise Autpert et surtout Augustin en ce qui concerne Tyconius).

De fait, afin d'éclaircir la légitimité du lien tissé par Agamben entre Ratzinger/Benoît XVI et le *corpus bipertitum* de Tyconius, nous devons nous adresser directement à l'essai déjà évoqué sur l'ecclésiologie du théologien africain de 1956, qui se présentait aussi comme une contribution vouée à confronter les nouvelles acquisitions en matière d'études augustiniennes (parmi lesquelles la thèse du pape allemand, publiée en 1954) avec la *Tyconiusforschung*. La comparaison entre Tyconius et Augustin autour de l'*incorporatio* à l'Église constitue aussi un moyen d'aider à comprendre en quoi consiste – encore maintenant – l'accès catholique au corps du Christ. Dans la reconstruction d'Agamben, Ratzinger semble se focaliser exclusivement sur la deuxième règle tyconienne (*De domini corpore bipertito*). Il l'accepte, après l'avoir brièvement confrontée avec les objections augustiniennes contenues dans le *De doctrina christiana*[29], concordant même sur les conséquences extrêmes liées à la thèse de la bipartition : « l'Église, jusqu'au Jugement universel, est à la fois Église du Christ et Église de l'Antéchrist » [30] . Pourtant, cette procédure exégètique cache le fait que les affirmations ratzingeriennes se réfèrent à une explication de la différence entre la doctrine des deux cités et celle du *corpus bipertitum*. Toute l'emphase avec laquelle Agamben essaie de construire un pont entre la prétendue acceptation du théologien allemand de la grande *discessio*[31] et l'interprétation du contexte paulinien (2 *Tess*. 2, 1-11)[32] auquel Tyconius fait référence[33], s'effondre si on ne prête pas attention à l'évidence de la confrontation Tyconius-Augustin ici en acte. En effet, Ratzinger essaie de démontrer qu'il est impossible de formuler une doctrine des *duae civitates* – et par conséquent, de la « dilation positive du règne du Christ dans le monde entier par l'œuvre de l'Église »[34] qui se confronte visiblement avec les royaumes terrestres –, lorsqu'on admet, comme le fait Tyconius, une conception de l'*incorporatio* conçue de manière purement pneumatologique et « non

[29] Cf. Augustin, *De doctrina christiana*, III, 32, 45.

[30] Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 16.

[31] Cf. Ratzinger, « Observations sur le concept d'Église de Tyconius », *op. cit.*, p. 450-451.

[32] Agamben évoque le passage paulinien pour expliquer l'énigmatique concept de *katechon*, de quelque chose ou quelqu'un qui maintenant, dans notre temps présent, contient/retient/freine le triomphe définitif de l'Antichrist, en retardant par là même son anéantissement de la part du Seigneur. Benoît XVI, avec ses démissions, aurait brisé pour un instant le royaume du *katechon*, et rétablit le royaume de la justice, de l'Église *decora* orientée vers le détachement de la *potestas* de ce monde : de cette manière, le pape déclenche un « thème originairement politique », cf. Agamben, *Le mystère du mal*, *op. cit.*, p. 29-30.

[33] Cf. Tyconius, *Liber regularum* VI, 3.1, 25: « Sed quoniam, licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est, propterea « *Tunc* », dixit, id est cum similiter factum fuerit per orbem, quod est « *discessio et reuelatio hominis peccati* ».

[34] Ratzinger, « Observations sur le concept d'Église de Tyconius », *op. cit.*, p. 451-452.

pas *christologique*[35] ». Cela signifie alors que, pour Ratzinger, l'objection d'Augustin à la deuxième règle implique une critique qui invalide le modèle de la *discessio*. En particulier, cette objection relègue la position de Tyconius à l'instar d'une ecclésiologie a-communautaire paralysant le chrétien dans une « fides-fiducia » ouverte vers un avenir eschatologique et dont le contenu entier (la séparation entre Christ et Antéchrist) n'intervient pas « *déjà maintenant* »[36] et donc ne peut pas orienter « *ici et maintenant* »[37], comme le souhaiterait Agamben. Le titre de *corpus bipertitum* ainsi que toute la théorie d'une « unique cité qui présente un côté droit et un côté gauche » ne sont pas admissibles, nous dit Ratzinger en suivant Augustin, parce qu'ils ruinent la possibilité même de penser la vraie *discessio* chrétienne, c'est-à-dire la distinction entre *corpus verum* et *permixtum*, entre ceux qui sont incorporés au Christ (et à Église) et les mauvais qui seulement en apparence en font part. La *fides-fiducia* tyconienne et le *mysterium iniquitatis* d'Agamben restent fondamentalement à l'écart d'un système sotériologique où la « distinction entre vérité et apparence » – qu'Augustin tire de l'« ontologie néoplatonicienne »[38] – s'entremêle et s'accomplit avec la praxis sacramentelle de l'entrée dans le *corpus Christi*. De ce point de vue, pour Augustin comme pour Ratzinger, l'adhésion matérielle à la « communio »[39], ou à la « fides mediatoris »[40] pneumatologique *et* sacramentelle, est la condition fondamentale pour une *discessio* qui produit, en même temps, une *discensio* de la vérité capable d'élaborer et produire la figure du temps qui reste. Cette descente/*discensio*, qui impliquera le salut de la *multitudo* et la fondation du schéma de l'Église (non une simple *contemplatio* mystique réservée aux *pauci*), assume l'aspect d'une pénétration de la justice dans le monde qui sera certes politiquement et mondainement dramatique, mais qui ne permet pas une *discessio* destructrice de l'ordre ontologico-communautaire instauré par le Christ.

§2. Visibilité, sacrificium et corpus Christi : ecclésiologie et politique chez Ratzinger lecteur d'Augustin

Comme nous avons vu dans le prélude, le renvoi augustinien à l'« ontologie néoplatonicienne » semble être stratégique pour Ratzinger afin de résoudre la question de l'unité du concept d'Église en opposition à Tyconius. Pour comprendre le sens de l'appropriation/transformation de cette doctrine philosophique dans le contexte ecclésiologique et politique, nous

[35] *Ibid.*, p. 446-447.
[36] *Ibid.*, p. 454-455.
[37] Agamben, *Le mystère du mal, op. cit.*, p. 27.
[38] Ratzinger, « Observations sur le concept d'Église de Tyconius », *op. cit.*, p. 452-453.
[39] *Ibid.*, p. 444.
[40] *Ibid.*, p. 446-448.

sommes contraints de parcourir les pages de la thèse sur l'ecclésiologie de l'évêque d'Hippone où il explicite le sens de la rencontre entre dualisme platonicien et foi chrétienne, et cela, dans le contexte des deux combats contre les donatistes et contre le monde païen[41]. Pendant l'un des passages de sa thèse où est résumé le parcours intellectuel augustinien suivi jusque-là, Ratzinger récapitule les phases qui ont conduit à l'élaboration de la « *fides purgans* », le concept novateur où le culte chrétien se présente et se distingue par rapport aux autres religions. Cependant, afin de déterminer cette notion, Augustin a dû passer par une série de dualismes : de celui « sensualiste » des manichéennes à celui « métaphysique » des platoniciens, et, « sur ce fondement métaphysique », du « dualisme chrétien du péché et de la grâce » vers « la doctrine des deux cités »[42] . Loin de vouloir enfermer la pensée de l'Hipponate dans une schématisation rigide, le jeune thésard essaye d'expliciter comment, à son avis, ce parcours contenait un passage ou un transfert de l'« événement du salut » de l'« ordre ontologique à l'ordre éthique », au mieux, comme il dira dans un autre contexte augustinien, d'une « inflexion » portée à la mystique platonicienne de l'ascension, où la « vertu politique » réapparait sous forme de *pietas* envers l'Église, d'engagement envers la « nouvelle "polis" » de Dieu[43].

Toutefois, en faisant cela, l'Augustin de Ratzinger ne s'éloigne pas de la structure métaphysique de la réalité, mais au contraire, il contribue à une « nouvelle interprétation »[44] du *mundus intelligibilis*, plaçant au centre du contenu de la *sapientia* et de l'*intellectus* la question de l'entrée dans une *communio ecclesiae*. La centralité cognitive des thèmes de la visibilité, du sacrifice et de la corporéité détermine l'ecclésiologie augustinienne (et aussi ratzingerienne) non simplement comme une sociologisation ou politisation de l'ascèse contemplative des philosophies, mais, au contraire, comme une *théorie de la société*, une science de la communauté qui semble, à partir du sacrement eucharistique du Christ, obliger la philosophie, encore plus qu'avant, à s'occuper des choses humaines[45].

Ratzinger ressent un premier exemple de cette philosophie ecclésiologique ou ecclésiologie philosophique dans le dépassement du dualisme manichéen et dans l'acceptation de la

[41] Cf. *id.*, *Volk und Haus*…, *op. cit*., p. 195-196.

[42] *Ibid*., p. 307-308.

[43] Cf. *id.*, « « Die Kirche in der Frömmigkeit… », *op. cit.*, p. 505-507 ; nous nous permettons de renvoyer, pour une contextualisation de cette interprétation ratzingerienne d'Augustin, à notre recension, D. De Caprio, « Ratzinger (Joseph), Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes », in *REtAug* , 65 (2019), p. 487-489.

[44] Ratzinger, *Volk und Haus*…, *op. cit.*, p. 224.

[45] Pour une première tentative d'analyse de l'interprétation ratzingerienne du rapport entre Augustin et Platon du point de vue de la philosophie politique, cf. D. E. Burns, « Augustine and platonic political philosophy : the contribution of Joseph Ratzinger », in R. J. Dougherty (éd.), *Augustin's political thought*, Rochester 2019, p. 245-272. Sur l'essence de la dialectique philosophique grecque et latine (Socrate, Platon, Aristote, Cicéron) en tant que *political science*, restent incontournables les réflexions de L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago-London 1953 et *id.*, *The City and Man*, Chicago 1964.

doctrine platonicienne des deux mondes. Ici, se produit une sorte de justification théorique de la religion chrétienne, qui semble trouver sa « dimension » dans le « *mundus intelligibilis* », même si avec des caractéristiques qui diffèrent de la manière « ésotérique » dont l'Académie ou le néoplatonisme concevaient la science « de la réalité de l'au-delà »[46]. Selon Ratzinger, en effet, la compréhension « historique » successive du christianisme, où le « domaine de la *sensibilitas* » et l'Église concrète revêtent une signification eschatologique s'éloignant de l'image purement intellectuelle de lieux pédagogiques pour monter à Dieu[47], rencontre un support décisif dans la critique sceptique autour de la capacité humaine de posséder la vérité : tout comme les « écrits néoplatoniciens » aident Augustin à « démonter les attraits matériels du système manichéen », les académiciens dévoilent « le principe formel du manichéisme qui était le séduisant *sola ratione* »[48]. La « réalité du scepticisme » consiste alors dans l'identification d'une « situation de perdition » cognitive assez particulière, où le probabilisme zététique risque de s'annuler en "annulant" l'existence « d'une vision authentique de la vérité », d'un assentiment à la vérité dont se nourrit la notion même de philosophie[49]. Le « renversement »[50] augustinien de la problématique académique démontre que la tâche sceptique « de se garder en permanence d'une certitude trop profonde à l'égard du monde des sens »[51] tend à bloquer l'homme dans la vraisemblance et donc à nier *tout court* l'accès à la sagesse. Pour ne pas contredire l'existence d'une science divine, il devient nécessaire, alors, d'admettre que le chemin de la connaissance passe par l'*auctoritas* chrétienne, par la foi dans la « *populari quadam clementia* » d'un Dieu qui abaisse son intellect pour guérir les hommes. A l'*intelligo ut credam,* il faut opposer maintenant le *credo ut intelligam* : « [grâce à l'Académie] Augustin vit la profonde impuissance de l'homme cherchant la vérité et il lui apparut que seule la soumission à la main tutélaire de Dieu pouvait permettre d'aller de l'avant »[52]. Sous cet angle, Ratzinger souligne l'importance du *Contra Academicos,* un dialogue qui essaie de thématiser un « ailleurs » de la philosophie – représenté par les signes externes de la foi et de l'Église –, qui reste, en même temps, l'unique moyen pour en atteindre le but. Le jeune thésard parle, à cet égard, d'une étape de la théologie augustinienne où cette dernière « s'épuise dans une théologie fondamentale », c'est-à-dire dans

[46] Cf. Ratzinger, *Volk und Haus…*, *op. cit*., p. 72-73 ; pour l'opposition néoplatonicienne entre voie royale des philosophes et *via universalis* de la grande masse, voir *ibid.*, p. 65-67.
[47] *Ibid*., p. 68-69.
[48] *Ibid*., p. 80-81.
[49] *Ibid*.
[50] *Ibid*., p. 72-73.
[51] *Ibid*., p. 81.
[52] *Ibid*.

un cadre métaphysique rapprochant le salut divin à une « pénétration intellectuelle »[53] . Cependant, bien que ce cadre subisse une modification de taille concernant précisément le contenu toujours plus ecclésiologique de ladite « pénétration », la perspective philosophique issue du mélange entre dualisme platonicien et scepticisme continuera à subsister, selon Ratzinger, même chez l'Augustin de la maturité[54]. La théologie foncièrement biblique de la tradition africaine, qui influence cette dernière période, semble en effet plutôt enrichir que refuser la question partagée avec la philosophie, à savoir celle de « penser avec plus de modestie ce que l'on peut espérer en ce monde »[55].

Selon Ratzinger, en effet, les doctrines exégétiques et ecclésiologique de cette tradition (Tertullien, Cyprien, Optat de Milève)[56], ainsi que de certains pères grecs et latins, ont offert un approfondissement capable de faire évoluer les intérêts contemplatifs d'Augustin vers la construction, on l'a déjà évoqué lors de la première partie, d'une nouvelle théorie chrétienne du « concept de visibilité »[57] , qui se présente aussi comme une « théorie du sacrifice »[58]. Quand Ratzinger affirme - en résumant le noyau de l'originalité de sa recherche par rapport à la réflexion allemande sur l'Église de son temps - que le concept de *Volk Gottes* et celui de *Leib Christi* en définitif « s'expliquent l'un par l'autre » [59], il fait allusion, en premier lieu, au bouleversement chrétien de la *praxis* cultuelle, tant du paganisme que de l'Ancien Testament : pour Augustin, l'« adoration véritable» de Dieu se traduit dans l'édification d'un temple ou d'une maison qui n'est pas une « réalité en soi », mais au contraire une « figure » de la « communauté vivante de Dieu »[60], qui reçoit sa détermination de rassemblement réel – et donc de véritable *populus* – du fait qu'elle célèbre et représente, pendant la liturgie eucharistique, le « corps du Christ». Ce dernier devient alors le « concept » le plus spécifique pour saisir la querelle sur la double dimension de l'Église dans la théologie (et philosophie) occidentale[61] : à savoir, d'une part, sa « forme concrète » (l'*ecclesia catholica*), qui est « répandue dans le monde entier » et « constituée de tous les peuples » ; de l'autre, la *communio sanctorum* ou Église sainte, exprimant l'« appartenance intérieure et invisible » des croyants au Christ[62]. Toutefois, cette dupli-

[53] *Ibid*., p. 222-223.
[54] Cf. *Ibid*., p. 223 n. 60.
[55] *Ibid*., p. 86-87.
[56] *Ibid*., p. 109-194.
[57] *Ibid*., p. 230.
[58] *Ibid*., p. 290 et notes.
[59] *Ibid*., p. 249-250.
[60] *Ibid*., p. 248-249
[61] *Ibid*. Cf. pour un résumé de la question, les dernières pages de la thèse ratzingerienne, *ibid*., p. 417: « Die Kirche ist eben da sals Leib Christi bestehende Volk Gottes ».
[62] Pour toute cette conception voir *ibid*., p. 207-232, dont nous citons ce qui suit.

cité n'aboutit pas à une bipartition. L'unité de l'Église dans le temps, son côté extérieur et juridique entremêlé maintenant avec le corps de chair des pécheurs, reflète matériellement les « propriétés de l'Église invisible », de l'Église véritable des saints « sans tache », qui est considérée par Augustin comme la vraie *compages caritatis* de ceux qui, ayant reçu l'Esprit Saint authentiquement, continuent et remplacent la « présence visible de Jésus-Christ ».

Dans la visibilité ecclésiologique du christianisme augustinien, la subdivision rigide platonicienne entre *mundus sensibilis* et *mundus intelligibilis* est transposée et reformulée à partir de l'idée de l'incarnation du Christ et de l'assomption des hommes en lui, ainsi que du culte eucharistique que les croyants offrent pour répéter le *mysterium* de l'être-un avec le corps du Christ. D'ailleurs, cela comporte toute une nouvelle interprétation de la tension platonicienne entre l'« être-visible sensible » et l'« être vrai et réel ». A travers l'idée d'une Église concrète qui se présente comme lieu de la recherche continuelle de l'Église invisible, se fait jour un dispositif *théologico-philosophico-politique* selon lequel on engendre, dans l'histoire, une image qui participe à la réalité ontologique la plus élevée, en permettant ainsi de lire l'entière parabole de l'humain sur la base d'une structure de renvoi réciproque de ce qu'est seulement un *signum* ou une « préfiguration » à la *res significata* ; et où le premier terme, le *signum*, assume un statut à la fois autonome et dépendant de « quelque chose qui se tient sur un autre plan »[63].

Toutefois, quelle est la signification proprement politique et sociale de ce dispositif chrétien de l'*incorporatio Christi* ? Pour Ratzinger, la dimension eucharistique, qui imprègne et délimite la forme extérieure du *populus peregrinans* réalisant sa capacité unitive, se présente à part entière comme « une nouvelle forme juridique, divine et sacrée » et par conséquent « se dresse face au droit jusqu'alors en vigueur » en créant l'espace d'un défi et d'une alternative à la solution purement politique de la *beatitudo* humaine[64]. Nous sommes confrontés directement, par le biais de la « théorie du droit »[65] augustinienne, à la relation positive ou négative entre l'Église et l'Etat, entre le « droit divin » et le « droit humain », c'est-à-dire à l'un des plus importants foyers constitutifs de la structure politique de l'Occident.

L'analyse de l'œuvre de la maturité de l'évêque d'Hippone, le *De civitate Dei*, représente une étape incontournable dans l'économie de la thèse du jeune Ratzinger. Elle articule la polémique contre la religion païenne et les différentes philosophies qui lui servent d'arrière-plan. Mais surtout elle permet d'approfondir le thème de l'Église à travers une confrontation directe

[63] Pour les différentes possibilités d'application de ce module, cf. *ibid.*, p. 241-242.
[64] Cf. *ibid.*, p. 367-382.
[65] *Ibid*., p. 398-399.

avec ce facteur proprement romain dont notre auteur ne cesse jamais de souligner l'importance et la « dignité propre »[66] à l'intérieur de la théologie chrétienne occidentale. La question qui s'ouvre implique d'étudier le concept de *civitas* chez Augustin et d'en évaluer les liens avec les résultats de l'ecclésiologie précédemment esquissés. En effet, dans l'histoire des interprétations de la « citoyenneté divine», Ratzinger se retrouve face à la même double alternative qui avait affecté la conception de l'Église (communauté mystique avec Dieu ou peuple collectivement organisé ?) : d'une part, il a été développé, surtout dans la théologie protestante, une compréhension « idéaliste » qui essaye de distancer la *civitas Dei* de « tendances hiérarchiques » et donc à ne pas permettre une identification entre elle et l'Église concrète ; de l'autre, on se confronte à la « lecture théocratique », qui jaillit d'une variante de la théologie impériale d'Eusèbe de Césarée très diffusée en tout le haut Moyen Age et qui conduit vers une « politisation » de l'ecclésiologie et de la « domination de Dieu sur le monde »[67].

Le cardinal Ratzinger a récapitulé avec clarté le sens de l'éloignement du dualisme originaire qui relève de l'Église – c'est-à-dire, son être, un organisme terrestre renvoyant à l'union invisible avec le corps du Christ - en signalant les deux catégories modernes qui, dans les derniers temps, ont contribué à rendre inaccessible l'authentique construction augustinienne. « Idéalisme et politique »[68], on nous dit en 1992, n'arrivent pas à saisir la « tension eschatologique » se déployant dans le concept d'un « peuple concret que Dieu a rassemblé dans le monde », et ceci à cause d'un motif philosophique bien précis : tous les deux tournants tendent à faire de la notion de *civitas* (qu'elle soit terrestre ou divine) un idéal politique qui n'existe pas dans l'histoire, et donc finissent inévitablement soit par radicaliser le côté spiritualiste, soit par se diriger vers un regard purement empirique. Ratzinger considère explicitement l'idéalisme de la première option de façon différente de celui à caractère « platonicien » adopté par les Pères, puisque cet idéalisme n'est pas capable de comprendre la « spiritualisation » pneumatique unissant les deux Testaments sous le signe à la fois de l'incarnation et de l'attente de la résurrection finale. Pareillement, la « politisation » de la forme institutionnelle de l'Église oublie le fait que l'essence de cette dernière « comprend une tension entre la lettre et l'esprit », ou mieux, qu'elle, en tant que « lettre sur le chemin de la spiritualisation », implique un « dépassement pneumatique de tout peuple empirique ». La dimension « sacramentale » redevient alors centrale dans

[66] *Ibid.*, p. 263.

[67] Voir la présentation de ces interprétations alternatives in *id.*, « Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins…», *op. cit.*, p. 420-422; cf. aussi le paragraphe concernant « l'état présent de la recherche sur *De civitate Dei* », in *id.*, *Volk und Haus…*, p. 361-366.

[68] *Id.*, *Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 53-55, dont nous citons ce qui suit.

la réflexion ratzingerienne sur la citoyenneté de Dieu, dans la mesure où elle nous aide à comprendre l'aspect hiérarchique de la « communauté issue du sacrement » comme une structure qui renvoie au-delà de la forme juridique proprement dite et de la ressemblance à un Etat : en tant que « signe de l'Alliance », l'Église « est toujours davantage qu'une simple chose, ou qu'un simple fait ». Alors, à la polarisation typiquement moderne entre empirisme et idéalisme, Ratzinger oppose la cohabitation patristique entre sacramentel et pneumatologique, et cela, pas seulement sur la base des enquêtes de de Lubac et Daniélou, mais aussi d'une confrontation avec la lecture eschatologique, d'origine existentialiste, que le philosophe Kamlah avait proposé dans le livre *Christentum und Geschichtlichkeit* (1951).

De fait, dans cette période, Ratzinger, nonobstant ce qu'il nous rappelle en 1992, n'a pas encore pris en compte en profondeur l'importance de la pensée de Platon et de la figure de Socrate pour l'élaboration d'une nouvelle approche à l'histoire que l'*ecclesia peregrinans* comporte. Dans la première étape de la discussion sur l'eschatologie, notre auteur semble vouloir plutôt parcourir un chemin de de-platonisation du message chrétien[69], en remarquant l'originalité de ses solutions face à certaines problématiques communes avec la culture grecque telles que l'amé, le corps, la mort et l'agir politico-religieux de l'individu. Mais ce qui est sûr, c'est que dans la tentative de délinéer une « confrontation » avec l'« existentialisme eschatologique »[70] où Kamlah aborde le *De civitate Dei*, notre auteur a toujours pour but unique de légitimer son intuition : à travers le génie d'Augustin, un entrelacement fécond s'est réalisé entre la philosophie romaine (Cicerone en tête) et la théorie du sacrifice chrétien, entre « droit et sacrement »[71], à partir duquel se rend possible d'expliquer la transformation pneumatique qui se produit dans le peuple de l'Église. De ce point de vue, l'utilisation ratzingerienne de la position de Kamlah apparait de grande importance, surtout par le fait qu'elle se fonde sur une manière de considérer le « phénomène authentiquement chrétien » qui remonte à « Bultmann et Heidegger » et tendant à opposer à la « sacralité de l'Église » - à sa réalité d'institution concrète « par les moyens des sacrements » - la « communauté personnelle des élus ». Celle-ci relèverait de la « sortie de l'histoire » et donc d'un « existentialisme eschatologique » qui se détache de toutes les « communautés normatives » pour revendiquer la prééminence d'une *ecclesia* qui

[69] Cf. *id., Eschatologie…*, *op. cit.*, p. 36.

[70] *Id.*, « Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins…», *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit. Ratzinger note que le livre brillant de Kamlah « mérite particulièrement d'être mentionné. Malgré un langage complètement différent du mien, je suis sur le fond largement d'accord avec lui ». Cela légitime notre bref excursus sur l'essai parallèle à la thèse autour de la *Civitas-Lehre*, où est contenu clairement cet agrément, cf. *id., Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 46.

[71] *Id., Volk und Haus…, op. cit.*, p. 44.

dispose, par élection divine, d'une « conscience » actuelle « de sa condition supramondaine ». La valeur de cette perspective de « déshistoricisation » réside au fond dans la capacité de soulever le problème herméneutique de comment gagner la signification authentique de la doctrine des deux *civitates,* sans tomber dans l'équivoque libéral, et même théocratico-empirique, de considérer le concept d'Église qui en résulte, à l'instar d'« une construction idéologique » sans rapport avec l'histoire au sens de « l'héritage de l'antique tradition ecclésiale ».

Selon Ratzinger, Kamlah pense correctement lorsqu'il relie l'interprétation augustinienne du nom *civitas* à la « dénomination de la communauté » présente « chez saint Paul, dans la lettre aux Hébreux et dans l'Apocalypse ». Cela implique que l'évêque d'Hippone était en train de réactualiser la « perception » eschatologique que la véritable communauté historique possédait dès le début ; une perception qui joue surtout le « rôle de contrepoids face au risque représenté par un réalisme trop matériel ». C'est exactement à ce niveau que nous pouvons apprécier l'utilisation ratzingerienne de l'identification forte que Kamlah établit entre compréhension originaire du fidèle et « détachement de tout lien historique » : la perspective existentialiste remet en question la valeur du « regard extérieur » que l'« historien contemporain » porte sur l'Église en tant que pure « donnée empirique » similaire à « n'importe quelle autre communauté humaine ». Toutefois, Kamlah, en même temps, soulève et laisse complètement inexpliqué le rapport entre la « réalité concrète » de la communauté chrétienne et sa « conscience eschatologique » ; et, plus encore, entre la « nouvelle vocation existentielle » et les implications concernant « la transformation objective du monde ». L'interprétation « pneumatico-ecclésiologique » ou « sacramento-ecclésiologique » que Ratzinger proposera vise à répondre précisément à la préoccupation théorique partagée par l'élève de Bultmann et Heidegger, mais en parcourant une direction herméneutique complétement différente : selon notre auteur, en effet, la dimension de la « célébration du festin du Seigneur » est le « premier témoignage du sens eschatologique » et donc la « réalité sacrale » de l'Église empirique n'est pas un élément secondaire pour comprendre la communauté de Dieu, mais le lieu de sa visibilité. Cette doctrine, qui pour Ratzinger résume « le terreau du vieux kérygme », se verra reproposée chez Augustin à l'aune d'un rapprochement crucial avec le nouveau visage où le peuple romain célébrait son propre culte. Comprendre le sens allégorique et caché de la cité de Dieu - et de sa colonie *peregrinans* en terre - ne peut qu'impliquer, semble nous suggérer notre auteur, une

analyse constante du « sens littéral », tangible et concret manifesté par cette société humaine à laquelle l'Église se sait toujours étrangère[72].

Dans sa thèse sur Augustin, Ratzinger essaye par conséquent de sauvegarder le moment soi-disant empirique de l'Église en soulignant fermement le lien qui unit la conception de la *communio corporis Christi* à la signification juridico-politique contenue dans le mot *civitas*. A côté de la source plus proprement biblique de la doctrine des deux villes de Jérusalem et Babylone, il faut reconnaitre un noyau conceptuel toujours sous-jacent à la classique interprétation typologique de ces *civitates* et qu'on peut appeler à juste titre « théologie de la *polis* »[73]. Les cités de l'ancien Testament et l'empire romain, ainsi que l'Église visible et celle véritable, font tous référence à des *societates*, ou mieux, à des peuples qui déterminent de manière diverse leur nature de *civitas*. Cette idée se base sur la forte connotation religieuse de la notion de *populus*, et en particulier sur le caractère salvifique et sacral de Rome en tant que « cité-Etat » qui était parallèlement « Etat universel ». Appartenir au peuple romain signifiait, selon une approche qui remonte à Cicéron et qu'Augustin fait sienne, se constituer comme une communauté unie « dans le droit » et porteuse de *iustitia*. Sous cet angle, les mots *populus* et *civitas* fixent une terminologie technique visant à qualifier un jugement de valeur : la véritable association politique, source de la loi et de la préservation de l'*utilitas* humaine, est la *res publica* mise en œuvre par Rome, où entre le peuple concret et la structure juridique intemporelle de l'Etat comme telle, se produit une identification très forte. Et c'est exactement à partir de la place accordée à la *civitas* comme lieu de recherche privilégié afin d'accomplir le bonheur du peuple qu'Augustin construit à la fois sa critique de la *polis* antique et sa *polis* chrétienne personnelle. Tout comme les Etats païens et la théocratie juive, la *civitas Dei* et son peuple constituent « l'ensemble d'hommes unis en communauté par les choses qu'ils aiment » certes, mais le facteur intérieur de ce rassemblement est dans ce cas représenté par la *res Dei*. Cela veut dire que la coïncidence entre *populus* et *res* n'implique pas le cercle carré de l'autofondation de la structure juridique de l'Etat (qui est bien figuré de la confusion babélique des nations et de l'universalisme du modèle romain) : maintenant le peuple de Dieu s'identifie et conserve sa relation à la *res* à travers un culte où lui-même s'offre comme holocauste pour « être sacrifice du Dieu vivant ».

[72] On peut dater, dès la discussion sur le concept augustinien de *civitas*, la fidélité ratzingerienne à une structure tripartie de l'exégèse d'un texte, à savoir l'interprétation « idéalistique », « eschatologique » et « christologique » (préférée par Ratzinger, étant donné l'inclusion d'une perspective pneumatologique). Voir une de leurs explications, plutôt tardive mais très instructive pour son lien à un sujet politique, dans l'examen du passage de *Lc* 17, 20 sur la venue du Royaume de Dieu, in *id., Eschatologie*…, *op. cit.,* p. 56 et ss.

[73] *Id., Volk und Haus…*, *op. cit.*, p. 367-382, dont nous citons ce qui suit.

Ratzinger nous aide à retracer cette *res* théologico-politique, à travers la réception par Augustin de la « doctrine de la cité de Cicéron[74] », qui représente l'un des moments essentiels de cette histoire qui a conduit, au fond, à séparer la fondation juridique de l'Etat de la dimension de la loi révélée (et après éthique) ; ainsi qu'à reconnaitre les limites de la participation d'un ordre à l'autre. Il est intéressant de noter en effet comment le jeune Ratzinger souligne l'importance de l'évolution de la pensée politique d'Augustin en la caractérisant comme un passage qui va de « Sénèque à Cicéron[75] ». Ce développement comportait un éloignement crucial d'une certaine interprétation de la *civitas* typique de l'« individualisme cosmopolite stoïcien », qui voyait dans le peuple philosophique l'unique « peuple salvifique » : selon Sénèque, en dernière analyse, « toute communauté empirique » est vouée à « la perdition » pour la raison qu'elle met « en danger la vraie philosophie ». En choisissant Cicéron, et son concept de *populus,* « correctement transposé dans un sens pneumatique », Augustin au contraire met en œuvre exactement ce que Benoît XVI en 2011 considère comme une alliance entre le christianisme et un particulier tournant préchrétien qui avait lié le « droit naturel social » de la philosophie stoïcienne à l'enseignement des « maitres influents du droit romain[76] ». Toutefois, ce mélange engendre, à la lumière des dernières remarques de la thèse ratzingerienne consacrée à « la question du droit[77]» dans l'Église ancienne, un double mouvement dans l'attitude du christianisme face à la *polis*, seulement en partie abordé pendant le discours papal devant le *Bundestag* et qui demanderait d'être confronté directement avec la critique de la théologie politique d'E. Peterson, dont Ratzinger commence une lecture passionnée juste après sa thèse[78]. La théorie augustinienne des deux droits et des deux cités implique certainement une distinction entre des formes de vie inconciliables entre elles, d'où découle le refus crucial de toute utopie politique, ainsi que la croyance en une transformation radicale, à travers le droit ecclésiastique, des structures du droit humain, mais cela n'exclut pas *de facto* la possibilité d'une « coopération » des deux ordres juridiques. Ratzinger dévoile ce point en faisant référence à la structure même de « la forme

[74] *Ibid*., p. 381 et n. 45.
[75] *Ibid*., p. 344-345, dont nous citons ce qui suit.
[76] Benoît XVI, « Discours du pape Benoît XVI devant le Bundestag », *op. cit.*
[77] Ratzinger, *Volk und Haus, op. cit,*, p. 398-411, dont nous citons ce qui suit.
[78] Cf. Benoît XVI, « Udienza ai partecipanti al Simposio internazionale su Erik Peterson (25 ottobre 2010) », disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2010/10/27/0654/01489.html> (consulté le 12/12/2021). Pour la reconstruction du rapport Ratzinger-Peterson voir M. Introvigne, « Teologia e politca. Benedetto XVI legge Erik Peterson (1890-1960) », in *Censur. Center for studies on New Religions*, disponible sur <http://www.cesnur.org/2010/mi-peterson.html> (consulté le 12/12/2021). Sur la pensée de Peterson, cf. Bourdin « Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne : la théologie politique implicite de Peterson », in *Transversalités*, vol. 110, no. 2, 2009, p. 155-62.

divine de droit », qui selon Augustin ne pouvait pas aboutir « immédiatement et sans distinction », comme le voulaient les donatistes, à la « forme visible de l'Église », puisque celle-ci rejoint toujours sa *res* (à savoir la *caritas* en tant que dimension intime et cachée du droit) par la médiation sacramentelle qui est un « signe » engagé dans « les choses de ce monde », dans la forme communautaire structurant un organisme terrestre. C'est pour cette raison que l'Église entraine, en vertu de son essence, une espèce d'analogie avec l'articulation juridico-politique de l'empire (on pense à la *communio iuris* romaine comparée à la catholicité de la communauté de frères) qui lui permet à la fois de sauvegarder son « voile empirique » visant à témoigner l'inaccessibilité mondaine au vrai organisme chrétien (le corps de son roi Jésus-Christ) ; mais aussi de laisser un espace d'autonomie relative au droit concernant la législation autour des propriétés humaines et de la conservation de la *pax terrena*.

Ratzinger trouve ici l'écho de la tardive unification, à l'intérieur de la doctrine chrétienne du droit divin, entre un « droit naturel » entendu « comme normes juridiques du Créateur » – il s'agit du sujet explicite du *Discours* de 2011 évoqué tout à l'heure – et un « droit divin positif […] ancré dans l'Écriture et […] obligatoire pour les croyants et eux seuls ». Cependant, seulement la « particularité de la conception » originaire d'Augustin, semble, selon notre auteur, garantir paradoxalement la « rencontre » et l'« opposition » entre les deux plans, et cela exclusivement parce qu'elle approfondit l'antinomie héritée de la théorie platonicienne des deux mondes à travers le filtre de l'interprétation cicéronienne de la *civitas*.

Ratzinger aura occasion de mieux analyser les racines (romaine et chrétienne) de cette cellule théologico-politique, contenue dans les dernières lignes de son premier travail scientifique. Elles ouvrent la possibilité de construire un dispositif d'intervention critique du christianisme par rapport à la réalité sociale, notamment en ce qui concerne le contexte de la culture libérale – et à son contrepoids romantique –, profondément corrélé à la réflexion que Peterson, en dialogue avec la patristique et Augustin, a mené autour de la transcendance de la théologie et de l'Église face à l'échec de la République de Weimer. Peterson, en s'appuyant sur le dispositif chrétien qui combine la « délégitimation » de toute théologie politique à la revendication continue, et renversée, d'une conceptualité de type éminemment publique-politique[79], joue une influence non secondaire sur l'élaboration de l'espérance chrétienne dès la fin des années 70 jusqu'à *Spe salvi*. De la même façon que Peterson a revendiqué son idée de ne pas confondre religion et état, mais de ne pas oublier, de même, l'action continue de Dieu dans l'histoire et

[79] Cf. Bourdin, « Les raisons de la délégitimation… », *op. cit.*, p. 162.

donc la collaboration non utopique, mais « harmonique et réaliste »[80], de ces deux sphères, Ratzinger a reconnu dans la « société nouvelle »[81] fondée par le Christ tant un organisme non traduisible dans aucune entité, qu'un guide moral pour l'agir pratique. Sous cet angle, par exemple, *Spe salvi* ne fait que réactualiser l'acquisition du jeune Ratzinger autour du concept de peuple – et maison – de Dieu en tant que *corps mystique* qui produit une déclinaison tangible du rapport entre une transcendance radicalement autre de ce qui est donné et la force de son caractère « performatif »[82]. Mais, en même temps, Ratzinger semble s'apercevoir que la réflexion de Peterson, surtout par rapport à la « figure du martyre » contient seulement une revendication publique « négative » et ne réussit pas à légitimer l'espace pour une théorie politique de la « *societas imperfecta* »[83]. Dans ses brèves remarques sur les mérites permanents des enquêtes petersoniennes, il souligne l'importance que ces dernières ont joué pour la compréhension de l'opposition entre la vérité du monothéisme et tous les « totalitarismes de l'Etat ». Toutefois, il évoquait aussi le danger d'« exagération théocratique » : « Nous pouvons rattacher à ce danger le fait que la revendication de vérité du christianisme puisse s'exalter dans l'intolérance politique – ce qu'elle a fait plus d'une fois ». Ce sera dans la tentative d'articuler rationnellement l'espace politique négatif déterminé par la transcendance impolitique chrétienne que Ratzinger fera toujours plus appel à la philosophie platonicienne, pendant des années où les exagérations théocratiques (ou les politicisations théologiques) se répandaient progressivement (théologie de l'espérance, théologie du monde, théologie de la libération). En outre, il s'agit d'une philosophie platonicienne qui a été paradoxalement redécouverte par notre auteur comme une spéculation non plus seulement métaphysique, mais éminemment éthico-politique. A partir de cette redécouverte, ou en parallèle avec elle, naissent aussi les réflexions sur la démocratie libérale et l'Europe, les deux ayant comme « contexte de fondation » l'« union des héritages grec et chrétien »[84].

§3. L'union entre eschatologie et philosophie platonicienne

Dans un panorama des théories modernes de l'état de Maritain à Popper, Ratzinger à la fois utilise Platon et l'exclut de son jugement sur les positions concernant le « christianisme et son message moral comme un point de référence pour l'agir politique, sans effacer pour autant

[80] Cf. Introvigne, « Teologia e politca…», *op. cit.*
[81] Benoît XVI, *Spe Salvi*, §4.
[82] *Ibid.*, §2.
[83] Cf. Ratzinger, « Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Uber die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt » (1984), in *GS* 3/1, p. 537-539.
[84] Cf. *ibid.*, p. 538.

les frontières entre la politique et la foi »[85]. Il l'utilise, parce que Platon élabore un discours en ligne avec l'« idée biblique fondamentale selon laquelle la vérité n'est pas le fruit de la politique » ; discours qui semble avoir été utilisé par Maritain pour faire fructifier, «au profit de la théorie politique, les grandes intuitions de la Bible ». Pourtant, Ratzinger exclut Platon de celle qu'il caractérise au sens d'une polarité Maritain-Popper, à savoir des tentatives postchrétiennes (au sens non négatif, mais purement chronologique) de défense de la démocratie contre son autodestruction relativiste (la majorité constitue l'unique « source du droit »). D'un côté, on résiste à l'absolutisation du politique avec une « confiance maximale dans l'évidence rationnelle de la vérité morale » chrétienne, qui chez Maritain (et chez son interprète moderne V. Possenti) trahit un « certain optimisme » à son égard. De l'autre, avec Popper, la lutte contre le « relativisme » se traduit dans l'acceptation d'un « reliquat d'idées d'origine judéo-chrétienne », d'un « minimum à peine suffisant » de foi rationnelle dans la démocratie comme « réalisation optimale de la société ouverte ». La position de Platon étant exclue de cette ambiguïté maximaliste-minimaliste par rapport à la tradition morale chrétienne semble pour autant l'unique figure philosophique capable, au-delà de la Révélation, de produire une « opposition au relativisme sceptique » qui maintient ensemble l'absoluité du « bien » et la possibilité, grâce à l'« expérience » de ce dernier, de « bien gouverner » :

> « [Pour Platon] Toute domination devrait être service, elle devrait renoncer consciemment au regard porté en haut et à la liberté acquise dans la contemplation. Elle devrait être un retour volontaire dans la sombre caverne où vivent les hommes. Alors seulement pourrait naitre un gouvernement véritable, au lieu de ces bagarres au sein de ces apparences et avec les apparences qui caractérisent la plupart du temps la politique […] »[86]

Le silence ratzingerien sur l'utilisabilité ou non de cette sobre, mais non défaitiste, conception de la raison politique est moins important que son explicite confirmation lors des considérations finales à l'essai que nous venons de citer. La « doctrine chrétienne », trop « oubliée lors de notre siècle », délivre une « attitude eschatologique qui garantit à l'Etat son droit propre », c'est-à-dire assigne à ce dernier les limites qui lui empêche de se transformer en absolutisme et à l'Église d'édifier sur terre « l'Etat de Dieu »[87]. Même sans établir un parallèle concret, Ratzinger nous conduit à élaborer une analogie et une possibilité de dialogue à distance

[85] Cf. *ibid.*, « Was ist Wahrheit ?…», *op. cit.*, p. 852-856, dont nous citons ce qui suit.

[86] *Ibid.*, p. 852: « Alle Herrschaft müsse Dienst sein, das heißt ein bewusstes Verzichten auf die gewonnene eigene kontemplative Hohe und ihre Freiheit. Sie müsse ein freiwilliges Zurückkehren in die "Höhle" sein, in deren Dunkel die Menschen leben. Nur dann entstehe wirkliche Regierung und nicht jenes Sich-Herumschlagen im Schein und mit dem Scheinhaften, das in der Mehrheit der Falle die Politik charakterisiere […]».

[87] Cf. *ibid.*, p. 859.

entre les deux descentes différentes vers le monde, celle des philosophes et celle de l'Église : toutes les deux sont en continuelle itinérance vers une autre cité, qui est « le présupposé »[88] de la guérison du relativisme de la caverne humaine.

Dès la fin des années 70, la figure de Platon se fait toujours plus présente chez Ratzinger. Dans un discours en hommage au Président des ministres A. Goppel[89] (1978) il soulignait l'importance d'une formation culturelle et politique qui considérait comme base les « sources de la tradition occidentale ». Parmi ces dernières, il faut nommer l'« esprit de la Grèce et de son humanité créative » et celui de la « foi chrétienne et de son respect pour la dignité de l'homme crée à image et similitude de Dieu ». Mais, encore plus important, leur alliance se dévoile spécifiquement dans l'image de la « politique » dont elles se font porteuses : voir une « politique » qui est toujours plus qu'« εμπειρία » ou « expérience de faire, sans compréhension du sens que la fond ». Cette idée de la politique comme « interprétation du monde à partir de sa raison » caractérise surtout le « discours de Platon » ; un Platon qui nous était « devenu étranger » et selon lequel « la politique a quelque chose affaire à l'âme et donc est l'art principal ». La référence ratzingerienne à la théorie platonicienne de l'âme, et à son rapport avec la *polis*, constitue la motivation de fond de la récupération de motifs philosophiques grecs dans la réflexion sur l'« eschatologie ». Les questions autour de la « mort » et de la « vie future » sont argumentées, notamment lors de son livre principal de 1977, comme essentielles pour comprendre la « question de la responsabilité politique et sociale de la foi chrétienne »[90]. Seulement si on se dirige vers elles, la « vie humaine » peut acquérir un sens, même du point de vue de son organisation mondaine. En ce sens, la redécouverte de Platon comme philosophe non dualiste, ainsi que de la doctrine de l'immortalité de l'âme comme théorie de la justice, représentait une stratégie paradoxale pour défendre la théologie de sa réduction en tant théologie politique : l'image d'un platonisme comme "fuite du monde" ne tient pas ; mais alors, même celle d'un christianisme tout orienté vers le salut éternel et sourd aux urgences du présent nécessite une révision. Lors de son *Eschatologie*, Ratzinger essayait, en effet, d'expliciter comment maintenir pratiquement pertinente l'« annonce du Royaume de Dieu », sans la transformer dans une « justification de la situation existante »[91]. Autrement dit, il faut s'occuper à distinguer en théologie « eschatologie et politique » : la première reste importante pour la deuxième seulement en tant qu'« éthique

[88] *Ibid.*, p. 860.

[89] Cf. *id.*, «Laudatio auf Ministerpräsident Dr.h.c. Alfons Goppel. Zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises 1978», in *GS* 3/2, p. 820-821, dont nous citons ce qui suit.

[90] Cf. *id.*, «Jenseits des Todes », *op. cit.*, p. 373.

[91] *Id.*, *Eschatologie…*, *op. cit.*, p. 86.

politique » ou « théologie morale ». C'est sur ce plan que le message eschatologique impolitique peut dire quelque chose à propos de la politique :

« C'est justement avec cette distinction qu'elle [la théologie chrétienne] se sait sur la voie de Jésus et de son eschatologie qui s'oppose au zélotisme. Alors seulement on pourra sauver le contenu d'espérance de l'eschatologie et le préserver de la transformation en l'horreur de l'"archipel du Goulag" et, au contraire, seulement de cette façon, on pourra sauver la morale dans la politique et son humanum, car là où eschatologie et politique coïncident, la morale s'effondre ; et cela parce que l'eschatologie s'identifie par la question des méthodes les plus opportunes pour rejoindre l'objectif, qui reste l'unique norme. »[92]

Ratzinger accomplit cette tâche grâce au parallèle herméneutique avec ce qui est arrivé dans la « crise politique de la Grèce ancienne »[93]. Platon, en particulier, développe, dans le sillage de son maître Socrate, un « concept de droit naturel » qui ne débouche pas dans une doctrine individualiste ou banalement rationaliste, mais dans la mise en évidence d'une « justice » donnant à l'individu et au monde la « possibilité de l'existence ». L'entrelacement platonicien entre « justice », « vérité » et « réalité », implique deux mouvements : d'un côté, le *bios*, la vie biologique est considérée à la manière d'une existence irréelle face à la vraie justice ; de l'autre, la vérité rend possible la « renaissance de la *polis* en tant que communauté », et cela en union avec des sources authentiques de savoirs religieux opposées à la religion la plus superficielle. Dans ce contexte, la figure du « martyre philosophique de Socrate » émerge, qui est en même temps « martyre politique » et de cette unique justice qui permet au *bios* de survivre. Pour toutes ces raisons, il est erroné de continuer à soutenir le « *cliché* » d'un Platon individualiste. Les courants de « "théologie politique" » ou « "eschatologie politique" » devraient apprendre de cette « philosophie politique » platonicienne la manière dont on tire le sens d'une réédification de la *polis* des « problèmes de la mort et de la justice ». Certes, continue Ratzinger, la foi chrétienne intervient sur ce modèle pour le « rectifier et le purifier », mais la stricte « affinité des intentions déterminants » est indéniable. Quelques pages plus tard, il nous donne des repères ultérieurs pour concevoir cette convergence. Il s'agit cette fois de la doctrine de l'âme comme « transformation » d'une tradition religieuse ésotérique et sa « projection » dans les facultés de l'individu[94]. A partir de trois composantes (animalesque, léonine, humaine, cf. *Pol* 589 a7), on

[92] *Ibid.*, p. 69-70: « […] gerade mit dieser Trennung weiß sie sich auf dem Weg Jesu und seiner dem Zelotismus entgegentretend Eschatologie. Nur so wird einerseits der Hoffnungsgehalt der Eschatologie gerettet und davor bewahrt, in den Schreckensgehalt eines "Archipel Gulag" umzuschlagen; nur so wird umgekehrt die Moral in der Politik und damit deren Humanität gerettet, denn wo Eschatologie und Politik ineinanderfallen, löst sich die Moral auf, weil sie identisch wird mit der Frage nach den zweckmassigsten Methoden zur Erreichung des absoluten Ziels, das die einzige Norm bleibt ».

[93] *Ibid.*, p. 100-102.

[94] *Ibid.*, p. 154-156.

passe à leur interprétation politique comme trois vertus fondamentales (sagesse, courage, prudence) et à la tâche de les réunifier sur la base d'une quatrième vertu, la « justice ». Dans cette perspective, même l'affirmation de l'« immortalité » n'est pas toujours au début une notion philosophique, mais une donnée de la tradition religieuse que Platon soumet à un processus hérmeneutico-politique :

« Même chez Platon, l'affirmation de l'immortalité est placée dans un contexte religieux, qui constitue pour lui le point de départ pour élaborer une philosophie de la justice, laquelle est essentielle pour sa pensée politique. Des éléments dualistiques de la tradition sont utilisés pour développer une pensée qui se réfère positivement au cosmos et à la polis et perdent donc leur qualité dualistique. »[95]

Ratzinger signalera encore l'importance de la transposition des schémas religieux dans l'existence humaine et donc de fournir un lien entre « anthropologie et politique » dans le contexte d'une de ses conférences sur l'Europe[96]. Ici, « Platon et la philosophie ancienne de l'Etat » sont mis en communication avec la foi chrétienne par le biais d'Augustin. Ce dernier opère la « synthèse », après le pillage de Rome en l'an 410, entre deux visions historico-politiques qui sont apparemment hétérogènes : celle cyclique, qui soustrait les systèmes politiques à une quelconque progressivité, et celle linéaire d'origine biblique. Selon Ratzinger, la « philosophie de la Rome impériale » se mêlera avec les idées linéaires d'une histoire s'accomplissant dans une « communauté parfaite » et identifiera l'Empire romain avec l'axe de ce mouvement. Avec Augustin, la synthèse entre cyclique et linéaire comportera la correction du « caractère unilatéral » des deux modèles et la création ainsi des « fondements spirituels à partir desquels l'Europe a pu se construire ». On pourrait retrouver ici un témoignage ultérieur du moment de la circularité herméneutique (et politique) que Ratzinger assigne à la philosophie et la théologie. Mais le point fondamental reste celui d'avoir délimité un intérêt partagé par l'eschatologie et la philosophie politique, fondé sur la capacité à traduire en discours politique responsable le contenu transcendent de ces dernières. Notre auteur aura la possibilité d'intervenir systématiquement sur cette question dans une conférence, « Eschtatologie et Utopie »[97] (1977), où tous les différents témoignages que nous avons suivis jusqu'ici trouvent une présentation plus cohérente.

[95] *Ibid.*, p. 156 : « Auch bei Platon steht die Unsterblichkeitsaussage in einem religiösen Kontext, der für ihn zugleich den Ausgangspunkt einer Philosophie der Gerechtigkeit bildet, um die es ihm im Blick aus sein politisches Denken wesentlich ging. Dualistische Überlieferungsstücke werden dabei in den Dienst eines positiv kosmos- und polisbezogenen Denkens gestellt und verlieren so ihre dualistische Pointe ».

[96] Cf. *id.*, « Europa – Hoffnungen und Gefahren » (1990), in *GS* 3/2, p. 656-660, dont nous citons ce qui suit.

[97] *Id.*, « Eschatologie und Utopie » (1977), in *GS* 10, p. 394-411, dont nous citons ce qui suit.

Dans ce texte, Ratzinger opère un véritable face-à-face, conduit sur la base du livre de Kamlah *Utopie, Eschatologie und Geschichtsteologie*, entre deux modèles d'intervention pratique dans le monde : d'un côté, l'« utopie » classique fondée sur l'« ontologie platonicienne » ; de l'autre, l'« eschatologie », entendue comme « affirmation de la foi » fondée sur la « proclamation » de la résurrection de Jésus Christ et sur l'« annonce » de la résurrection des morts, de la vie éternelle et du Royaume de Dieu. Pour Kamlah, cela signifie que l'« utopie » ne concerne pas la « réalité future », mais la « formulation de critères idéaux du droit » qui permet d'obtenir la « mesure actuelle de la politique selon les normes plus hautes » et à lesquelles les Etats doivent se rapprocher : « En conclusion, l'utopie est une philosophie politique dans la mesure où elle est une activité de la raison pratique dans le domaine de la pensée ontologique ». Ratzinger accepte cette définition, mais avec la réserve d'élaborer, ver la fin de son discours, une réflexion sur la nouvelle formulation de l'utopie (« mêlée d'éléments chrétiens ») qui, avec T. More, impliquera un échange entre *institua* et *mores*. Au-delà de ce thème, l'objection ratzingerienne la plus remarquable est dirigée contre l'identification que Kamlah fait de l'eschatologie avec l'annonce de foi : la première est « déjà un produit de la fusion de la foi chrétienne et de la recherche grecque du *logos*, de la raison qui unifie la réalité ». Avec cela, Ratzinger entend souligner un point qui n'est pas étranger à l'utopie philosophique elle-même. La répartition de Kamlah expose une « opposition radicale » entre utopie et eschatologie, lesquelles désignent respectivement l'« activité de l'homme dirigée par la raison pratique » et l'appel à « la patience réceptive de la foi ». Toutefois, il apparait impossible de maintenir une position si rigide et d'impénétrabilité réciproque entre « la foi et la raison, le recevoir et l'agir ». L'image d'une circularité herméneutique est évoquée ici et utilisée, pour l'instant, afin d'analyser les tentatives chrétiennes du mélange entre « eschatologie et modèles d'action » :

« Aussi, le problème décisif qui se pose à nous est le suivant : le message eschatologique, qui attribue avant tout à l'homme le rôle passif de celui qui reçoit un don, peut-il aussi devenir un principe pratique orienté vers l'action, et peut-il le faire de manière à entrer en relation avec la raison pratique de l'homme ? Une déclaration assignant à l'homme la plus stricte passivité resterait sans contenu concret pour celui qui la recevrait, elle perdrait donc dans la pratique tout son sens, et ne pourrait d'ailleurs pas être maintenue bien longtemps. Pour cette seule raison, il était déjà nécessaire, dès le début, de se mettre à la recherche d'une finalité pratique de l'annonce eschatologique. L'eschatologique nous orientait donc d'emblée vers la formulation de la conjonction "et" qui unit les deux termes de cet essai ; […] »[98]

[98] *Ibid.*, p. : « So ist die entscheidende Frage für unser Thema : Kann die eschatologische Botschaft, die den Menschen primär in die Passivität des Beschenkten verweist, auch zu einem praktischen, das heißt zu einem handlungsbezogen Satz werden, und kann sie dies so, dass die zur praktischen Vernunft des Menschen in Beziehung tritt? Da eine Aussage, die den Menschen in die strengste Passivität verwiese, für ihren Empfänger ohne konkreten

Ratzinger fournit quatre types d'interprétation de la vocation pratico-politique de l'eschatologie chrétienne : « chiliastique », « macro-ecclésiale », le « monachisme », le « projet évolutionniste » de T. de Chardin. Le deuxième constitue l'exemple où l'eschatologie a trouvé historiquement une forme de traduction qui reste alliée avec « Platon et son ontologie ». À la différence du chiliasme, qui se dirige vers la « réalisation militante » du message du Royaume et la construction d'une « philosophie de l'Histoire », la doctrine platonicienne (le « Platon politicien ») ne diffère pas trop d'une pensée eschatologique. Dans l'image de Socrate, « martyre » à la fois en conflit avec les lois et à la « recherche d'un Etat bon et juste », Platon signalait surtout la présence d'une transcendance et la possibilité d'en découler des normes pour une construction rationnelle de la société. Si le chiliasme opérait un mélange dangereux entre « foi et raison », l'« utopie » platonicienne limite le politique à une affaire de la « raison pratique » et la raison est « élargie par la revendication du vrai droit». Ratzinger donne une petite esquisse en trois points sur la forme que l'eschatologie chrétienne a pris grâce à la rencontre avec son parallèle grec : (1) l'« espérance eschatologique » ne conduit à aucun type d' « accomplissement immanent de l'Histoire » et, au contraire, en affirme l'« impossibilité » ; (2) au sens positif, la négation d'une « finalité politique » de l'eschatologie rend possible que l'Histoire ait une « signification » (en dehors d'elle) et autorise l'« utopie » comme construction d'un « optimum de justice » ; (3) l'eschatologie n'est pas associée nécessairement à une philosophie de l'histoire, mais bien à l'« ontologie », tout en considérant que la « clé de voute » reste la notion de Dieu « qui reçoit sa forme concrète dans la christologie ».

L'argumentaire ratzingerien, pourtant, ne s'épuise pas à ce niveau. La fonction eschatologique de l'utopie platonicienne semble constituer un élément lui-aussi dynamique et nécessitant un processus de modification à partir d'un renouvellement. Dans le présent, remarque notre auteur, il faut faire face à des retours incontrôlés du chiliasme irrationnel et à des formes d'eschatologie en union avec le progrès technoscientifique. C'est ici que le modèle platonicien se révèle contraint à subir des développements que seulement l'eschatologie chrétienne peut lui indiquer. La « statique platonicienne » (la cible est la « doctrine catholique du droit naturel ») doit se « modifier dans le sens d'une réflexion réaliste-historique » et aborder une coordination entre « *institua* » et « *mores* ». La nouveauté de l'utopie chrétienne de T. Moore, tout comme les réflexions de A. de Tocqueville sur la démocratie en Amérique, nous adressent vers la prise

Gehalt bliebe, würde sie damit faktisch sinnlos und wäre daher auch nicht auf Dauer festzuhalten. Schon aus diesem Grund musste von Anfang an die Suche nach dem praktischen Sinn der eschatologischen Verkündigung in Gang kommen. Das bedeutet, dass Eschatologie von vornherein auf ein "Und" zudrängte, wie es in unserem Thema formuliert ist ;[…]»

en compte des « systèmes de convictions fondamentales » qui rappellent à la pensée utopique de ne pas poursuivre un travail limité à une « pure doctrine des institutions ». La question que Ratzinger soulève semble anticiper ce qu'il dira, lors de la discussion munichoise avec Habermas[99], à propos de l'ouverture *interculturelle* de la corrélation entre foi-raison. En rappelant que la « gestion des forces spirituelles » est encore plus importante que la recherche d'institutions de droit aptes à les réguler, il se penche sur une « utopie » politique à la hauteur des défis globaux ; voire dans un contexte où l'écoute des traditions se redécouvre comme lieu originel (pré-utopique, pour ainsi dire) ou comme point d'accès à la perception de bien qui transcende et ordonne l'opération de la raison pratique :

« C'est n'est pas dans la sanction, mais dans l'acceptation des valeurs communes des réalités, que l'on peut trouver la dimension eschatologique des "utopies". Dans les *mores*, la politique qui doit servir à l'"utopie" renvoie au-delà d'elle-même ; mais sans les *mores*, l'"utopie", qui ne connait plus que les *instituta*, devient le projet d'une prison au lieu d'être une recherche de la liberté véritable. »[100]

Le jeu circulaire entre eschatologie et utopie, tout comme celui encore plus général entre foi-raison et recevoir-agir, confirme la présence d'une virtualité politique que théologie et philosophie nécessitent d'élaborer afin d'accomplir leur responsabilité rationnelle pour le monde. Le travail herméneutique que ces deux disciplines sont amenées à susciter sur elle-même se charge d'une dimension épistémologique : celle où réflexion théorique et pratique de la pensée semblent inséparables. Dans le prochain paragraphe, nous présenterons un exemple de la textualité ratzingerienne où ce travail est saisi, au sens non systématique, directement à travers le dialogue avec le messianisme chrétien. Cela nous aidera à mieux comprendre de quelle manière notre auteur rencontre, de l'intérieur de la tradition évangélique, cette capacité – *théologico-politique* - d'établir une conjonction "et" avec la dimension utopique.

§4. Ratzinger/Benoît XVI entre compromis et radicalité prophétique

Lors d'un bref résumé autour des « conséquences »[101] de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ pour la dimension sociale, le cardinal Ratzinger indiquait le fait que l'« Alliance » avec Israël dorénavant s'étend, dans une « nouvelle forme », à l'humanité entière. Le Sinaï, la Torah et l'Exode deviennent une possession de tous les peuples et la totalité

[99] Voir la troisième partie, chapitre II.

[100] Ratzinger, « Eschatologie und Utopie », *op. cit.*, p. 411: « Nicht in der Sanktion, wohl aber in der Aufnahme der Werte als Wirklichkeiten könnte die eschatologische Dimension der "Utopien" liegen: In den *mores* weist die Politik, der die "Utopie" dienen soll, über sich hinaus; ohne die *mores* aber wird die "Utopie", die nur noch *instituta* kennt, zum Entwurf eines Gefängnisses anstatt zur Suche nach wahrer Freiheit ».

[101] Cf. *id.*, «Freiheit und Befreiung… », *op. cit.*, p. 572-575, dont nous citons ce qui suit.

de l'histoire elle-même se trouve touchée de la « libération fondamentale » d'Israël. Le point critique de cette « universalisation des forces libératrices » du judaïsme se trouve dans le fait que, de cette manière, l'aspect politique et social de l'Alliance s'efface et, à sa place, on retrouve une spiritualisation de la religion. Le grand résultat de la différenciation chrétienne entre État et Église, le « nouveau peuple » qui entre dans chaque peuple sans le supprimer en tant que tel, est accusé de ne pas atteindre l'espace de la politique et de tendre à l'intériorité, en détachant les commandements du « droit national d'Israël ». Ces objections mettent en doute, à bien des égards, le renvoi réciproque eschatologie/utopie que nous avons analysé : à savoir, elles n'admettent pas que la transformation d'une loi nationale en loi morale libératrice soustraite à un quelconque droit étatique puisse valoir encore comme « force » pour la praxis et l'édification d'une société.

Ratzinger a développé une réponse à ces arguments pendant le dialogue à distance avec J. Neusner mis en scène dans son *Jésus de Nazareth*[102]. Parmi les arguments que l'érudit juif oppose à l'incompatibilité entre la Torah et le Sermon sur la montagne, entre l'« éternel Israël » et Jésus, il y a celui de la destruction chrétienne de la « fonction sociale » d'aspects fondamentaux du judaïsme : notamment le « sabbat » et le « quatrième commandement ». Ce dernier, en particulier, suscite la question de Neusner si Jésus ne demande pas expressément de violer une norme centrale de l'existence communautaire, celle concernant la « famille ». L'injonction d'abandonner mère et frères et de suivre Jésus comporte une « individualisation » de l'éthique qui nie toute « structure sociale concrète politiquement réalisable ». Ratzinger admet qu'il y a un « renversement au niveau social », mais sur la base du fait que la prétention de Jésus, et de sa communauté de disciples, est de se présenter comme « l'origine et le centre d'un nouvel Israël ». Le thème de l'universalisation se fait jour ici, étant donné que la « nouvelle famille de Jésus », accomplissant la promesse « que le salut de Dieu parviendra à toutes les nations », se présente comme « vrai Messie ».

Toutefois, quelles sont les « nouvelles perspectives » sur l'ordre juridique que cet accomplissement de la Torah comporte ? S'agit-il de reporter l'ordre social d'Israël sur tous les hommes ? Ou de créer une nouvelle manière d'intervention publique à partir de l'universalité de la « Torah du Messie » ? La réponse de Ratzinger fournit une présentation du double processus d'un dispositif messianique et eschatologique, qui se renverse automatiquement en dispositif utopique :

[102] Cf. Ratzinger/Benoît XVI, *Jesus von Nazareth*, *op. cit.*, p. 191-236, dont nous citons ce qui suit.

« Il se produit là un événement d'une extrême importance, dont la portée n'a pu être pleinement comprise qu'à l'époque moderne, qui s'est empressée d'en donner une version unilatérale, voire falsifiée. Les dispositions juridiques et sociales concrètes, les régimes politiques ne sont plus fixés comme un droit sacré dont la lettre vaut pour toutes les époques et pour tous les peuples. Ce qui est décisif, c'est la communion fondamentale de volonté avec Dieu, que Jésus a offerte. En partant d'elle, les hommes et les peuples sont désormais libres de discerner ce qui est conforme à cette communion de volonté en matière de régime politique et social, pour créer par eux-mêmes des ordres juridiques. L'absence de toute dimension sociale dans la prédication de Jésus, que Neusner critique avec beaucoup de discernement du point de vue juif, cache un événement d'une portée historique universelle, sans équivalent dans toute autre culture : *les dispositifs politiques et sociaux concrets sont renvoyés de la sphère immédiate du sacré, de la législation du droit divin, à la liberté de l'homme, qui, à travers Jésus, est enraciné dans la volonté du Père et qui, partant de lui, apprend à discerner ce qui est juste et bon*. »[103]

Ratzinger considère ce renvoi du droit sacré à la liberté chrétienne, ou à la « nouvelle famille universelle », comme la « création » d'un espace qui fait certes exploser l'« ordre social » où ce droit était perçu, mais qui crée aussi une manière inédite d'utiliser le droit divin, laquelle ne configure ni un « légalisme » ni un introjection privée des commandements (une interprétation éthique à la « Harnack »). La nature de l'universalité ici en jeu semble plutôt prévoir et autoriser la présence d'une sphère politique qui se légitime grâce une « radicalité prophétique » ayant la capacité de la bouleverser. Ratzinger explique le paradoxe de cette coexistence parallèle entre exigence impolitique et compromis social à travers la distinction entre droit « casuistique » et droit « apodictique » ; distinction qui n'est pas une création chrétienne et se trouve déjà dans le « Code de l'Alliance ». Le dispositif ici visé impose une sorte de duplicité constitutive de l'essence de droit à partir de la norme édictée « au nom de Dieu lui-même ». À partir de cette dernière, se crée un système de « méta-normes » qui critiquent et mettent en discussion les « habitudes juridiques concrètes » ; mais est autorisé aussi le sous-système qui régit les ordres sociaux historiquement conditionnés. Ce dernier, qui constitue le

[103] Cf. *ibid.*, p. 229: « Hier geschieht freilich ein ganz wichtiger Vorgang, der in seiner vollen Tragweite erst in der Neuzeit erfasst und dann freilich auch gleich wieder einseitig verstanden und verfälscht worden ist. Die konkreten Rechts- und Sozialgestalten, die politischen Ordnungen werden nicht mehr als sakrales Recht buchstäblich für alle Zeiten und damit fur alle Volker festgelegt. Entscheidend ist die grundlegend Willensgemeinschaft mit Gott, die durch Jesus geschenkt ist. Vor ihr her sind die Menschen und die Völker nun frei, zu erkennen, was in politischer und sozialen Ordnung dieser Willensgemeinschaft gemäß ist, um so selbst die rechtlichen Ordnungen zu gestalten. Das Fehlen der ganzen Sozialdimension in Jesu Predigt, das Neusner aus jüdischer Sicht durchaus einsichtig kritisiert, birgt und verbirgt zugleich einen weltgeschichtlichen Vorgang, des als solcher in keinem anderen Kulturraum stattgefunden hat: *Die konkreten politischen und sozialen Ordnungen werden aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen, der durch Jesus im Willen Gottes gegründet ist und von ihm aus das Recht und das Gute sehen lernt* » (nous soulignons).

« droit casuistique », implique des normes pour régler des « questions juridiques tout à fait concrètes » (« la détention d'esclaves et leur affranchissement, les blessures corporelles causées par des hommes ou des animaux, l'indemnisation après un vol, etc. »). Même sans posséder aucune « motivation théologique », ce droit se développe de l'expérience pratique et sert à la « construction d'un ordre social réaliste ». Il reste toujours élaboré sur la base d'une « référence fondamentale au droit divin » et pour autant « susceptible d'être développée et corrigée ultérieurement ». Ratzinger considère ce dispositif « indispensable » pour comprendre la signification éthico-politique du Sermon sur la montagne. Tout comme la Torah se base sur un « droit changeant » et les « principes essentiels du droit divin lui-même », pareillement Jésus oppose la « pure volonté de Dieu », conçue comme « justice suprême », aux pratiques légalistes :

> « Il reprend [Jésus] à son compte la dynamique intrinsèque à la Torah elle-même, déployée ultérieurement par les prophètes, et, en tant qu'Élu, en tant que prophète qui se tient en face à face avec Dieu (cf. *Dt* 18, 15), il lui donne sa forme radicale. Aussi va-t-il de soi que ces mots ne définissent pas un ordre social, mais qu'ils fournissent aux différents ordres sociaux leurs critères fondamentaux, étant entendu qu'ils ne pourront jamais être réalisés tels quels dans quelque ordre social que ce soit. La dynamisation des régimes juridiques et sociaux concrets, ainsi opérée par Jésus, leur extrapolation du domaine immédiatement divin et le transfert de responsabilité au profit d'une raison désormais capable de discerner, correspondent à la structure interne de la Torah elle-même. »[104]

En concluant son dialogue avec Neusner, Ratzinger nous présente la figure de Jésus comme un « interprète prophétique » d'un mécanisme interne à la Torah, mais aussi un innovateur qui assigne comme domaine propre de responsabilité non un peuple, mais la « raison qui agit dans l'histoire ». Cette dernière étape du processus d'universalisation illustre bien que la « passivité »[105] de celui qui bénéficie [*Passivität des Beschenkten*] du message eschatologique nécessite d'entrer en relation avec la rationalité pratique ou utopique ; une nécessité, en outre, qui se déclenche sans l'intervention d'une ontologie externe et paradoxalement à travers l'ouverture messianique des potentialités éthico-politiques contenues dans le Code de l'Alliance. Philosophie et théologie, considérées comme des disciplines capables d'élaborer un discours

[104] *Ibid.*, p. 235: « Er nimmt die von den Propheten weiterentwickelte innere Dynamik der Tora selbst auf und gibt ihr als der Erwählte, mit Gott selbst Aug' in Aug' stehende Prophet (Dtn 18,15) ihre radikale Gestalt. So versteht es sich von selbst, dass in diesen Worten nicht eine Sozialordnung formuliert wird; wohl aber werden den sozialen Ordnungen ihre grundlegenden Maßstäbe vorgestellt, die freilich in keiner Sozialordnung je als solche rein zur Verwirklichung kommen können. Die Dynamisierung der konkreten Rechts- und Sozialordnungen, Gottesbereich und das Übertragen der Verantwortung an eine sehend gewordene Vernunft, entspricht der inneren Struktur der Tora selbst ».

[105] Cf. Ratzinger, « Eschatologie und Utopie », *op. cit.*, p. 397.

théorique sur la vie politique, nécessitent ici d'être renvoyées à Jésus comme un modèle *herméneutique* majeur de la relation entre eschatologique *et* utopie.

Chapitre III - Théologie, philosophie et raison technico-scientifique

Le rapport que Ratzinger instaure entre la recherche scientifique (mathématique, physique, biologie, sciences appliquées) et la théologie (en binôme avec la philosophie) ne se prête pas à être encadré à l'intérieur du débat que le XX^e^ siècle a entretenu entre le statut épistémologique de la première et ses conséquences pour la scientificité de la deuxième[1]. Il s'agit d'une phase qui se penche sur la contestation de l'infaillibilité et l'universalité des méthodes scientifiques, mais qui essaye aussi d'instaurer une sorte de « dimension herméneutique commune »[2] à toutes les sciences, en prenant son inspiration des résultats de l'épistémologie poppérienne et kuhnienne. S'il y a une question herméneutico-scientifique chez Ratzinger, c'est-à-dire une question autour des fondements des sciences qui fait appel à des domaines du savoir comme la philosophie, la théologie et les traditions religieuses, il faudrait l'associer à un auteur qu'il ne cite jamais lors de ses interventions : l'Husserl de la *Krisis* des sciences européennes[3]. Les possibles points en commun concernent : l'opposition au naturalisme et au scepticisme ; l'idée que la science ne recouvre pas tous les domaines de la connaissance et oublie les structures de sens avec lesquelles elle se légitime comme savoir objectif ; la tentative d'élaborer une défense des connaissances naturelles et techniques face à leur dégradation en instruments au service d'attitudes inhumaines. Nonobstant l'argumentation de Ratzinger/Benoît XVI n'est pas associable à la phénoménologie, il semble avoir saisi, dans son attitude à maintenir fermes les distinctions entre un plan théologico-philosophique et un plan scientifique, le sens du thème husserlien d'une « science du monde de la vie » : c'est-à-dire la problématisation et le refus du passage naïf d'une pensée préscientifique aux sciences objectives, toute comme la connexion étroite qui se donne entre les deux en vue d'un éclaircissement réciproque[4].

[1] Pour un aperçu de la question, au moins en ce qui concerne le contexte scientifique et théologico-philosophique où opèrent les réflexions ratzingeriennes, cf. les contributions contenues in AA.VV., *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo : simposio interdisciplinare organizzato dalla Facoltà di teologia della Pontificia università S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1989, en particulier les contributions de C. Greffé, « Nouvelle pratique scientifique et pratique de la théologie » (p.9-29) et D. Valentini, « Teologia e scienze nell'area culturale eurooccidentale » (p. 45-62).

[2] Cf. Greffé, « Nouvelle pratique scientifique… », *op. cit.*, p. 15.

[3] Cf. à ce propos les suggestions de A. Giostra, « Benedict XVI and the Limits of Scientific Learning », in *Scientia et Fides*, 7(1)/2019, p. 96-110.

[4] Cf. sur cette thématique, les observations de F. S. Trincia, « Il problema di una scienza del mondo della vita », in A. Ferrarin (éd.), *Passive synthesis and life-world*, Pisa 2006, p. 325-348.

Afin de donner une substance concrète à ces hypothèses, il n'est pas arbitraire de suivre pour un instant la manière différente dont Ratzinger et H. Küng ont pensé le rapport entre théologie et science. La comparaison entre ces deux figures, fortement critiques l'une avec l'autre, ne sert pas à expliciter les traits d'une polémique (qui ne se donne pas, en plus, autour de ce sujet spécifique), mais plutôt à focaliser, à travers un jeu d'oppositions, les questions que le chapitre abordera. La position dont partait Küng, soucieux d'interpréter la crise de la « théologie contemporaine » au cours des années 70 et de fournir les instruments théoriques pour formuler un « nouveau paradigme » théologique, était profondément influencée par le débat, déjà évoqué, sur la rationalité et le progrès des connaissances scientifiques. Dans son livre *Theologie im Aufbruch* (1987), par exemple, il essaie d'instaurer un dialogue programmatique avec les théories de T. Kuhn, considéré comme le représentant d'une « troisième phase » de la philosophie de la science, après le « positivisme logique » et le « rationalisme critique »[5]. Ce physicien américain valorisait non seulement l'« enquête logico-critique », mais aussi la « considération historico-herméneutique » et celle « psycho-sociologique », en ouvrant la possibilité de détecter une forte analogie entre les processus de changement des paradigmes des sciences de la nature et ceux spécifiques des sciences sociales. Dans cette perspective, bien que Küng note que la théologie concerne les « problèmes vitaux » de la finalité ultime de la connaissance et du monde - problèmes que les autres sciences ne touchent que de manière marginale -, il est convaincu qu'une « similitude structurelle » se trouve partagée par la transmission du « témoignage originaire » contenu dans le message chrétien et la succession non évolutive et révolutionnaire avec laquelle Kuhn caractérise l'histoire des mutations des systèmes scientifiques : il s'agit, en particulier, de l'existence d'un dogme de la « science normale » qui, sur la base de facteurs souvent extrascientifiques, est mis en « crise » par un « nouveau modèle interprétatif ». Cependant, Küng se confrontait même avec un danger interne au discours kuhnien : quand la théologie s'approprie la théorie du changement des paradigmes, ne risque-t-elle d'être exposée au « relativisme historique », étant donné que pour cette théorie le passage d'un paradigme à l'autre n'entraine pas l'objet spécifique de la science théologique, c'est-à-dire le problème de la vérité ? La réponse de Küng dépassait cette difficulté, en faisant de la théologie la seule science « responsable » des questions ultimes et en inscrivant cette « différence » à l'intérieur d'une « *continuité de fond* » que chaque science établie par rapport à ses données de référence : les sciences naturelles, d'un côté, à travers une organisation nouvelle des objets et des concepts

[5] Cf. H. Küng, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987, notamment p. 157-207, dont nous citons ce qui suit. Voir à ce propos A. Russo, « Hans Kung e la teologia come scienza", in *Studium*, 2, 2010, p. 197-206.

avec qui les scientifiques considèrent le monde ; les sciences humaines - et la théologie au niveau maximum -, de l'autre, avec la « *reformulation d'une tradition* ». Toutefois, la conciliation küngienne entre différence méthodologique et analogie structurelle n'échappe pas à une difficulté majeure : l'hétérogénéité profonde qui dissocie les mutations d'un domaine scientifique (comme celui naturel), non directement impliqué dans la connaissance des contextes extrascientifiques fondamentaux (religieux, historiques, sociaux, etc.) qui le déterminent, et le changement des paradigmes théologiques, qui est finalisé exclusivement pour restituer le sens originaire et normatif de ces contextes, dont le message de foi constitue le contenu.

Même Ratzinger s'intéresse à cette phase de l'épistémologie et encore plus aux événements internes aux sciences naturelles et mathématiques entre la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ (la substitution de la physique de Newton avec la théorie de la relativité et la mécanique quantique), qui en ont provoqué l'élaboration. Ses souvenirs de jeunesse font référence explicitement à la « révolution opérée par Planck, Heisenberg, Einstein ». Ces derniers semblaient réintroduire Dieu dans les sciences en amenant la vision mécaniciste du monde à quelque chose de « nouveau, imprévisible et impondérable ». Les *Gespräche im Umkreis der Atomphysik* (1969), qui recueillent, entre autres, les rencontres de Heisenberg avec W. Pauli et P. Dirac à Bruxelles pendant l'année fatidique pour la fin de la conception classique de causalité (1927), sont approfondis deux fois par Ratzinger afin d'évaluer une voie de sortie de la scission moderne entre « savoir et croire » : l'interrogation sur les fondements de la science et sur sa capacité d'interprétation de la réalité se transforme automatiquement, dans la vive voix des physiciens participant à la formulation des lois de la théorie atomique de la matière, en un discours sur le rôle de la religion et de l'idée de Dieu, ces derniers entendus comme concepts qui permettent à la compréhension scientifique de ne pas tomber dans le scepticisme et d'établir encore un rapport avec la « racine de l'être » et l'« exigence de la réalité objective »[6].

Déjà ces courtes remarques suffisent à caractériser l'analogie ratzingerienne entre épistémologie et théologie en sens contraire à Küng. Ce dernier ne thématisait pas le problème du dépassement de la crise de la physique classique à travers une possible réhabilitation du poids théorique des visions religieuses, mais plutôt la simple dynamique du changement des paradigmes scientifiques. Pour pénétrer encore plus dans cette diversité de perspectives, il faut s'adresse au lieu textuel qui, beaucoup plus tard, animera les contestateurs de la visite de Benoît XVI à La Sapienza (17 janvier 2008). Le groupe des chercheurs en physique de cette université

[6] Cf. Ratzinger, « Glaube als Erkenntnis und als Praxis – die Grundoption des christlichen Credo » (1975), in *GS* 9/1, p.47.

romaine, qui se sont opposés à la visite du pape, considérait très ambiguës et obscurantistes les positions que le cardinal Ratzinger avait prononcé sur Galilei en 1990, lors d'un discours tenu encore une fois à La Sapienza[7]. Il s'agit de la conférence « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart », où la question de la « crise de la foi dans la science » s'insérait dans une discussion générale sur la fin des idéologies du monde occidental, la chute du mur de Berlin en étant un symptôme non simplement imputable à l'Europe de l'Est, mais à l'effondrement du « *Projekt der Moderne* » en tant que tel - expression que Ratzinger reprend du discours habermasien *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980). Le « cas Galilei », voire l'opposition à sa mythisation de la part du « marxisme romantique » de E. Bloch et des théories épistémologiques de P. Fayerabend et de C. F. von Weizsächer, rendait évident pour le cardinal « à quel point la modernité, la science et la technique doutent aujourd'hui d'elles-mêmes ». Le point faible de ces interprétations, où l'option pour la théorie héliocentrique n'entraine plus sa « vérité objective » et peut se transformer facilement en choix irrationnel pour une vision du monde non chrétienne - et destinée à légitimer la production de la « bombe atomique » -, consiste dans le fait qu'elles ne sont pas en mesure de fournir un modèle de rationalité alternatif à celui uniquement technologique : le parallélisme, suggéré ici par Ratzinger, entre la renaissance en Occident de la « quête du spirituel et de l'éthique », d'un côté, et la fin de l'économie marxiste et du positivisme rigide des sciences humaines, de l'autre, conduit à postuler une situation profondément ambiguë par rapport à la consistance de l'accusation que la modernité adresse contre son ancienne utopie d'un progrès scientifique et social constant. Autrement dit, les doutes sur les limites de la science, qui engendrent aussi un retour inédit du religieux sur la scène publique, ne semblent pas pouvoir être déclarés entièrement « positifs ou négatifs » : ils expriment plutôt la « Resignation der Vernunft », une sorte de « ressentiment » ou de « scepticisme à l'égard de la vocation de l'homme à la vérité ». Ce ressentiment réaffirme, paradoxalement, la réduction de la raison à une analyse du « fonctionnel », parce qu'elle admet que les grandes questions posées par la philosophie, par la religion et par les traditions morales, sont tant nécessaires pour la paix de l'humanité qu'irrationnelles d'un point de vue scientifique[8].

Dans le présent chapitre, nous essayerons de suivre la manière dont Ratzinger aborde le rôle que la théologie et la philosophie jouent afin de faire sortir la rationalité technico-scientifique de son état de *Resignation*. Notre parcours s'articulera en trois étapes : (1) l'analyse que

[7] Pour une reconstruction critique de l'événement, G. Israel, « Quando Ratzinger difese Galileo alla Sapienza », in G. Pani, *Il caso Galileo : il metodo scientifico e la Bibbia : Ratzinger-Galileo alla Sapienza*, Palermo 2008, p. 15-18.

[8] Cf. Ratzinger, « Wege des Glaubens…», *op. cit.*, p. 634-636.

Ratzinger délivre autour du développement historique des sciences ; (2) les exemplifications d'une interaction ratzingerienne entre modèles scientifiques et modèles théologico-philosophiques ; (3) le dispositif du rapport théologie-philosophie dans les sciences à partir de la période magistérielle.

§1. Fondation et révolution des sciences modernes

Avant d'analyser le rapport méthodique que Ratzinger établit entre théologie, philosophie et savoirs scientifiques, il nous semble utile de reconstruire de manière synthétique l'image qu'il a de la science, surtout de son histoire et de ses tournants majeurs. Même s'il n'existe pas un texte spécifiquement voué à ces sujets, notre auteur insère souvent, surtout lors d'une discussion sur le dogme et la prédication, des excursus sur le changement du *Weltbild* ancien et médiéval à celui moderne[9], sur le positivisme scientifique en général (avec A. Comte comme figure de référence)[10] et sur sa mise en crise au début du XX^{e} siècle par l'entrée de la physique atomique. Cependant, il subsiste aussi, à côté des parcours historico-scientifiques, un intérêt à expliciter le modèle de la scientificité qui persiste de Galilei à J. Monod : il s'agit de la nouveauté de la conjonction entre « platonisme et empirie, d'idée et d'expérience »[11]. Ce modèle représente, dans l'économie du discours ratzingerien, tant un objet de considération épistémologique autour du fonctionnement des sciences modernes par rapport à ce qui les précédaient, qu'une cible critique pour faire émerger les limites d'une réduction scientiste de la raison humaine. La coexistence de ces deux aspects ouvre, à bien des égards, une problématique plus aigüe, qui concerne à la fois l'histoire et la philosophie des sciences. Lorsque Benoît XVI affirme, par exemple, que les « sciences de la nature » ne peuvent pas répondre à la question du pourquoi il y a une « correspondance entre notre esprit et les structures qui régissent la nature » - mais doivent l'élever « à d'autres niveaux et à d'autres façon de penser », c'est-à-dire à la « philosophie et à la théologie » -, il admet au fond que la pénétration de l'élément platonicien dans l'empirie relève de l'interrogation sur l'existence d'une « unique intelligence créatrice »[12]. Cela implique, par conséquent, qu'entre la naissance de la physique classique et l'idée du Dieu

[9] Cf. *id.*, « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit…, *op. cit.*, p. 597-602.
[10] Cf. *id.*, « Gedanken zur Krise der Verkündigung…», *op. cit.*, p. 857-859.
[11] *Id.*, « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl », *op. cit.*, p. 434. La réflexion plus ample sur cette question se trouve dans *id.*, « Glaube und Erfahrung » (1980), in *GS* 9/1, p. 85-100.
[12] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

biblique (entendu comme « *Logos* » du monde et de la « structure intellectuelle du sujet humain »)[13] il y a un lien théoriquement infranchissable. Sur cette base, la fondation des sciences modernes, et leur parcours tant expansif que susceptible de révision, s'inscrivent pour Ratzinger *de iure* dans une discussion sur l'imagine chrétienne du monde et imposent au chrétien de reconnaitre son engagement, positif certes mais aussi responsable, par rapport au progrès scientifique et technologique.

On peut mieux expliciter ce dernier point en constatant combien l'appel à la figure de Galilei chez notre auteur ne semble pas se limiter au cas du procès et de la relative rupture entre Église et modernité, mais revendique aussi l'importance de la révolution spirituelle qui est arrivée avec le physicien italien – et cela non dans un sens banalement apologétique[14]. Conjointement à la rencontre du christianisme avec Platon et Aristote, Galilei représente, en effet, le troisième scenario où se déroule le « problème éternel du rapport entre foi et raison »[15]. Cela signifie qu'une même dynamique de mise « en discussion et en relation » de ces polarités domine les trois phénomènes, tout en distinguant la science naturelle moderne en tant qu'événement interne à l'« image historique de la foi »[16], et non provenant du dehors, comme c'est le cas pour la philosophie grecque. Le paradoxe de cette dernière étape, qui pour Ratzinger ne s'arrête pas avec Galilei mais continue jusqu'à Vatican II et caractérise encore aujourd'hui la perception de la religion et de la rationalité, réside dans le fait qu'elle tend à créer un canon de la pensée qui se détache du christianisme et, parallèlement, absolutise et distingue deux élé-

[13] Cf. *id.*, « Messaggio del santo padre Benedetto XVI all'arcivescovo Rino Fisichella, rettore della Pontificia università Lateranense, in occasione del convegno sul tema: "Dal telescopio di Galileo alla cosmologia evolutiva. Scienza, filosofia e teologia in dialogo"», 26 novembre 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091126_fisichella-telescopio.html> (consulté le 12/12/2021).

[14] Le discours « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart » (1990), s'encadre, bien évidemment, dans le sillage d'un nouveau tournant par rapport à la réhabilitation ecclésiastique de Galilei et à la reconnaissance des injustices qu'il avait subi. Ce tournant débute formellement déjà dans *Gaudium et spes* (36, 2), mais se réalise concrètement surtout sous Jean-Paul II et son projet d'une *Commission d'étude sur la question galiléenne*, cf. A. Fantoli, « La Chiesa cattolica e Galileo nel XX secolo », in *Revista portuguesa de filosofia*, 63, 1-3 (2007), p. 581-608. Pour l'histoire de la Commission, dont les travaux finaux furent coordonnés par le cardinal P. Poupard, cf. M. Artigas et M. S. de Toca, *Galileo y el Vaticano : historia de la Comision pontificia de estudio del caso Galileo (1981-1992)*, Madrid 2008. Toutefois, la position du cardinal Ratzinger, qui sera reconfirmée même après l'élection papale, ne se développe pas en ligne avec l'argumentaire de Jean-Paul II sur l'« incompréhension réciproque » entre Galilei et la « majorité des théologiens » de son temps, cf. Jean-Paul II, « Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 31 octobre 1992, disponible sur <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html> (consulté le 12/12/2021). Au contraire, Ratzinger pose plutôt un parallélisme entre une certaines épistémologie des sciences (Feyerabend, Waizsäcker) et la « fausse apologétique » chrétienne, tous deux prônant la « mise en doute de la rationalité » de la méthode expérimentale de Galilei, cf. « Wege des Glaubens… », *op. cit.*, p. 636.

[15] Cf. Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», *op. cit.*

[16] Ratzinger, « Der Christ und die Welt von heute… », *op. cit.*, p. 490.

ments qui lui appartiennent indissolublement: le concept de nature, dans la forme du *more geometrico* des « sciences exactes »[17] ; le concept d'histoire, dans la forme d'une historicisation progressive de la philosophie et de la théologie[18]. Le relativisme sceptique et le retour des religions au sein des sociétés occidentales (mais non de l'universalisme chrétien)[19] constituent, en effet, le corollaire spécifique et inédit de la modernité, car ils font exploser l'autonomisation du double canon qu'elle voulait instituer : la confiance dans la raison technico-scientifique et la privatisation de la question de Dieu[20].

Pourtant, il est de la plus grande importance pour Ratzinger de retracer les liens entre christianisme et vision moderne du monde. Il s'agit, au fond, d'une opération caractéristique de la modernité elle-même et que, selon notre auteur, Vatican II a partagé avec le discours, soulevé entre-temps par la méthodologie des sciences naturelles, sur l'incapacité de celles-ci de « comprendre la globalité de la réalité »[21]. Ces réflexions de Benoît XVI, à quarante années de la fin du concile, réaffirment les remarques de l'époque sur la situation culturelle à laquelle *Gaudium et spes* essayait de faire face. Ici, comme c'était le cas à l'époque, le monde et le christianisme modernes étaient secoués par un similaire « mouvement en zigzag » de solution difficile : d'un côté, entre progressisme et « auto-critique » du progrès technique ; de l'autre, entre solidarité radicale avec les Lumières et réaction « doctrinaire et scolastique » envers eux. Dans les deux cas, il était nécessaire d'établir une réflexion commune sur le « caractère contradictoire » du moderne et surtout sur l'authenticité de la « situation réelle » que ce dernier décrivait.

C'est à ce propos que Ratzinger considère essentiel de rappeler non seulement que la Bible « n'offre pas de prétextes, ni pour une démonisation ni pour une glorification univoque de la technique et de la civilité », mais que l'« *ethos* » de la foi dans la création constitue le « point de départ d'une recherche scientifique et positive du monde »[22]. Le paradigme chrétien, qui bouleverse l'attitude contemplative des Grecs et ouvre une évaluation positive de l'agir tant divin qu'humain, a produit une révolution de taille par rapport au passé. Il vide la réalité de la domination d'une multitude de dieux (le « soleil et la lune » sont des « luminaires » posés dans le ciel par le Créateur) mais il considère également le monde entier (esprit *et* matière) comme dérivé du « logos » de Dieu et assigné à l'homme en tant qu'objet d'une pénétration tant intellectuelle que manuelle (la création d'Adam liée au « commandement d'assujettir la terre » et le

[17] Cf. *id.*, « Glaube und Philosophie », *op. cit.*, p. 246 et ss.
[18] Pour la *reduction in historiam* de ces deux disciplines, cf. notamment *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 71-74.
[19] Cf. *id.*, « Glaube, Religion und Kultur », *op. cit.*, p. 363.
[20] Cf. sur ces processus, les argumentations contenues in *id.*, « Wendezeit für Europa ? », *op. cit.*
[21] Cf. Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit.
[22] Ratzinger, « Der Christ und die Welt von heute… », *op. cit.*, p. 490 et ss.

Christ en tant que fils d'un « ouvreur » ou ouvreur lui-même, selon *Mc* 6, 3 et *Mt* 13, 55). Le fait que ce seront surtout des pays chrétiens qui développeront cette recherche et que, en même temps, le « christianisme est resté à l'arrière » par rapport à ce processus, repropose une paradoxalité qui va de pair à celle d'une méthodologie scientifique ne parvenant pas à prouver la validité de ses procédures. De part et d'autre, alors, on constate l'oubli de la nature de la science moderne, un oubli qui mine réciproquement l'avenir de la société technologique et celui de la foi.

L'occasion de rétablir le rapport avec les sources de la science moderne arrive grâce à un mouvement de réaction interne à elle. Ratzinger s'attarde surtout sur le « dépassement de la physique classique »[23], opéré par des personnalités comme Planck, Einstein ou Heisenberg. Même dans d'autres occasions, ce tournant semble se caractériser par une réouverture des « portes à Dieu », ses exposants conscients « que la réalité est plus grande que la méthode naturaliste, et que ce qu'elle peut embrasser »[24]. En effet, la thèse de Laplace sur la superfluité de l'« *hypothèse de Dieu* » semble s'effondrer à la suite de la « Unsicherheitsrelation » affirmée par Heisenberg. Selon cette dernière, « notre connaissance n'est jamais une pure reproduction [*Abbilder*] de ce qui est objectif, mais reste toujours co-déterminée par la participation du sujet, par son lieu de questionnement [*Frageort*] et sa capacité de perception »[25]. La foi en Dieu retournait ainsi en jeu comme l'« origine qui unit l'objet et le sujet et qui seule éclaircit le rapport entre les deux »[26]. Einstein aussi contribuait à ce résultat, lorsqu'il faisait remarquer que « la relation entre sujet et objet était la plus grande des énigmes, ou mieux, que notre pensée, nos mondes mathématiques excogités dans la pure conscience, s'harmonisent avec la réalité, que notre conscience est structurée comme la réalité et, inversement, que cette conscience est le fondement premier sur lequel reposent toutes les sciences naturelles »[27]. A bien des égards, le père de la relativité concordait avec le père de la physique classique et du mécanicisme, à savoir Galilei, au moins selon le bilan que Benoît XVI trace du pisan en se référant à la célèbre image de la nature comme « livre » écrit « sous la forme du langage mathématique »[28]. Cette attitude

[23] *Id.*, « Wissenschaft – Glaube – Wunder » (1972), in *GS* 9/2, p. 765.
[24] Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla curia romana…», *op. cit.*
[25] Ratzinger, «Kirchliches Lehramt und Exegese…», *op. cit.*, p. 839.
[26] *Id.*, « Glaube als Erkenntnis und als Praxis…», *op. cit.*, p. 47.
[27] *Ibid.*
[28] Benoît XVI, « Messaggio del santo padre Benedetto XVI all'arcivescovo Rino Fisichella…», 26 novembre 2009, *op. cit.* Cf. aussi le rapport que le pape institue entre christianisme, Galilei et évolution, en utilisant l'image du « livre de la nature » in *id.*, « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze », 31 octobre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences.html> (consulté le 12/12/2021) : « "Evolvere" significa letteralmente "srotolare un rotolo di pergamena", cioè, leggere un libro. L'immagine della natura come libro ha le sue origini nel cristianesimo ed è rimasta cara a molti scienziati. Galileo vedeva la natura

présuppose un accord entre conscience subjective (l'invention des mathématiques) et réalité objective, que toutefois le développement du savoir scientifique tend à considérer comme allant de soi. C'est ici qu'intervient la nouveauté des théories physiques du XX^{e} siècle, lesquelles, avertit Ratzinger, réintroduisent Dieu non à l'instar d'une cause matérielle, mais à la manière d'un facteur essentiel pour décrire l'essence et les limites de la compréhension mathématique de la nature.

C'est à cause de ces réflexions que notre auteur se dirigera toujours plus vers une considération non totalement négative de la combinaison de platonisme et empirisme. Il essaiera surtout d'éclaircir (1) une théorie de l'expérience qui a une relation essentielle avec la connaissance religieuse et philosophique. Mais, en même temps, il en analysera aussi le moment dégénératif (2), consistant dans l'oubli de cette dépendance. Dans l'essai « Glaube und Erfahrung » (1980), Ratzinger trace un excursus de ladite relation (1) en s'appuyant sur un « concept pluridimensionnel » de l'expérience inspiré des travaux de J. Mouroux et W. Beinert[29]. La méthode de Galilei se situe là où il faut passer du degré superficiel et purement empirique des connaissances à celui critique : « la querelle autour de Galilei a été pour une part une querelle au sujet de la signification et des limites de l'expérience sensible, de la relation entre perception et intellect »[30]. Sous cet angle, la foi et les sciences naturelles partagent, selon notre auteur, un platonisme cognitif qui s'oppose aux empiristes aristotéliciens « qui plaçaient l'expérience comme point central de leur théorie de la connaissance, tandis que Galilei était platonicien et soulignait la prééminence de l'intellect sur l'expérience sensible ». Le fondement de cette analogie entre foi et platonisme consiste dans le fait qu'on ouvre la porte à des « nouvelles expériences » ou à une « expérience expérimentale » [*experimentelle Erfahrung*], dont le dynamisme progressif est protégé seulement si le « prédonné spirituel » [*geistige Vorgabe]*, en vertu duquel la nature est posée, est laissé libre de se soustraire à l'expérimentation. En outre, avec le troisième degré du système tracé par Ratzinger, celui de l'« expérience existentiale » [*Existentialerfahrung*], coïncidant avec l'acceptation de ce que Balthasar définit comme le « désintéressement de soi »[31] [*Selbstlosigkeit*] du Dieu trinitaire, le platonisme ne semble pas se bloquer : il peut continuer à être l'instrument de la compréhension des objets physiques, sans pour autant dégénérer dans une sorte de « mise à mort » [*Tötung*] de ces derniers. Tout comme la liberté de l'élément

come un libro il cui autore è Dio così come lo è delle Scritture. È un libro la cui storia, la cui evoluzione, la cui "scrittura" e il cui significato "leggiamo" secondo i diversi approcci delle scienze, presupponendo per tutto il tempo la presenza fondamentale dell'autore che vi si è voluto rivelare. Questa immagine ci aiuta a comprendere che il mondo, lungi dall'essere stato originato dal caos, assomiglia a un libro ordinato. È un cosmo ».

[29] Cf. Ratzinger, « Glaube und Erfahrung », *op. cit.*, p. 90, n. 3

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, p. 94.

spirituel témoigne platoniquement de son détachement critique du sensible, de la même manière, cet élément peut légitimement être source de nouvelles expériences s'il reste capable de correspondre toujours à une « non-expérience » ultérieure, à un « se laisser mettre en demeure » [*Sich-stellen-Lassen*] par un Dieu qui est « autodépassement » [*Selbstüberschreitung*]. Il s'agit d'une terminologie, celle du verbe « *stellen* », que Ratzinger emprunte à l'Heidegger de « Die Frage nach Technik » (1953), comme le démontre l'évocation du concept de « *Ge-stell* » pour qualifier la « technique ». Cependant, il modifie et retourne le sens de l'argumentation heideggerienne. S'il est vrai que la technique moderne interpelle la nature et lui retire tous les éléments de contingence, jusqu'à rendre la personne humaine objet d'expérimentation (un acte de « *Nekrophilie* », dit Ratzinger, se référant à L. Kolakowski)[32], cela ne suggère pas forcément que l'« expérience expérimentale » constitue une forme extrême d'"oubli de l'être", différente de la *technè* ancienne mais, en même temps, capable de donner accès à l'*Ereignis,* au « retour à l'origine essentielle de l'identité » et de la coappartenance réciproque entre homme et être annoncée par Parménide[33]. Le péril du « platonisme de la science moderne de la nature », selon Ratzinger, n'a rien de destinal en ce sens. Il ne permet pas une sorte de tournant qui sauve du domine actuel de la pensée technique. Il "met en demeure" plutôt un aspect essentiel de la science née avec Galilei, aspect qui la distingue de celle ancienne en tant que forme de correction et coordination de l'empirisme avec Platon. Ce danger touche en substance la « connexion dynamique entre l'esprit et les sens », c'est-à-dire ce qui permet aux scientifiques de franchir « une voie menant aux profondeurs » et de ne pas transformer leur « *Continuum* » de découvertes dans un « cerclé fermé de demande et offre ». Ici l'analogie de « structure » entre foi et science moderne se clarifie au sens d'une dépendance de ces dernières à une vision particulière de l'homme et de Dieu que la première a livré sous forme d'une « rencontre entre deux libertés ». Celles-ci se posent à distance du monde et ouvrent, de manière désintéressée, un champ d'expérience inédit, tant religieux que scientifique[34].

Le moment critique et dégénératif du rapport platonisme-empirie (2) sera expliqué par Ratzinger lors d'une confrontation avec J. Monod et son *Le hasard et la nécessité*. Notre auteur choisit le célèbre biologiste français parce qu'il représente la forme la plus haute d'absorption (et disparition) de l'élément platonicien dans la dimension matérielle qu'il est censé mesurer et

[32] Cf. *ibid.* : « Er *[*der naturwissenschaftliche Umgang mit Natur*]* präpariert sozusagen die Natur als das Tote, und in dieser Form kann er sie beherrschen ».

[33] Cf. sur la question du rapport chez Heidegger entre *technè*, *Gestell* et *Ereignis*, cf. L. Couloubaritsis, « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in *Revue de Philosophie Ancienne*, 4, 2 (1986), p. 253-297, en particulier, p. 292 et ss.

[34] Ratzinger, « Glaube und Erfahrung », *op. cit.*, p. 94.

faire objet d'expérimentation. Monod employait certes le platonisme, ou mieux l'idée de la présence d'un « principe d'identité » et d'une « invariance » dans l'évolution des phénomènes physiques et chimiques, mais de manière à le faire coïncider avec un processus de reproduction et traduction de séquences moléculaires ; processus qui n'est pas exempt de « perturbations » et « erreurs de transcription »[35]. La critique de Ratzinger élève Monod en exemple d'une radicalisation de la science moderne, où l'élément du contrôle empirique semble gagner sur celui du platonisme :

« En arrière-plan [d'Harnack et du Jésus libéral], on perçoit l'autolimitation moderne de la raison, qui a trouvé son expression classique dans les *Critiques* de Kant, mais qui, entre-temps encore, a été radicalisée par la pensée des sciences de la nature. Cette conception moderne de la raison, pour le dire en raccourci, repose sur une synthèse entre le platonisme (cartésianisme) et l'empirisme, confirmée par le progrès technique. D'une part, on présuppose la structure mathématique de la matière, pour ainsi dire, sa rationalité interne, qui permet de la comprendre et de l'utiliser dans sa forme efficiente. Ce présupposé est en quelque sorte l'élément platonicien de la compréhension moderne de la nature. D'autre part, pour nos intérêts, il y va de la fonctionnalité de la nature, où seule la possibilité de la vérification ou de la falsification par l'expérience décide de la certitude. Selon les cas, le poids entre les deux pôles peut se trouver davantage d'un côté ou de l'autre. Un penseur aussi rigoureusement positiviste que Jacques Monod s'est déclaré platonicien convaincu. »[36]

Dans ce texte, Benoît XVI concentre son analyse de la dégénération de la science moderne en soulignant l'instabilité des deux principes qui la constitue. Toutefois, le point central de la critique consistera à signaler surtout l'incapacité pour les scientifiques de conserver le présupposé de la « structure mathématique de la matière ». Plus loin, en effet, le pape mettra l'accent sur le fait que, avec l'exclusion des traditions religieuses, la domination de la « raison positiviste » ne réussit plus à légitimer « l'élément platonicien qui l'habite » : ce dernier « porte en elle une question qui la transcende, avec ses possibilités méthodologiques ». Cela comporte une situation épistémologiquement dramatique : il faut accepter la « structure rationnelle de la

[35] Cf. J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, p. 115-130.

[36] Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*: « Im Hintergrund steht die neuzeitliche Selbstbeschränkung der Vernunft, wie sie in Kants Kritiken klassischen Ausdruck gefunden hatte, inzwischen aber vom naturwissenschaftlichen Denken weiter radikalisiert wurde. Diese moderne Auffassung der Vernunft beruht auf einer durch den technischen Erfolg bestätigten Synthese zwischen Platonismus (Cartesianismus) und Empirismus, um es verkürzt zu sagen. Auf der einen Seite wird die mathematische Struktur der Materie, sozusagen ihre innere Rationalität vorausgesetzt, die es möglich macht, sie in ihrer Wirkform zu verstehen und zu gebrauchen: Diese Grundvoraussetzung ist sozusagen das platonische Element im modernen Naturverständnis. Auf der anderen Seite geht es um die Funktionalisierbarkeit der Natur für unsere Zwecke, wobei die Möglichkeit der Verifizierung oder Falsifizierung im Experiment erst die entscheidende Gewißheit liefert. Das Gewicht zwischen den beiden Polen kann je nachdem mehr auf der einen oder der anderen Seite liegen. Ein so streng positivistischer Denker wie J. Monod hat sich als überzeugten Platoniker bezeichnet ».

matière, tout comme la correspondance entre notre esprit et les structures qui régissent la nature », à l'instar d'une « datité » [*Gegebenheit*] qui est tant présupposée, que liquidée par les procédures scientifiques. C'est pour ce motif que les sciences, afin de retrouver leur fondement, nécessitent de se rapprocher à d'« autres niveaux et à d'autres façons de penser – de la philosophie et de la théologie ». Ces remarques nous orientent vers une compréhension de la révolution scientifique qui apparaît se dérouler en deux temps. Lors d'un passage similaire, mais de la période du cardinalat[37], Ratzinger expliquait que l'une des nombreuses raisons qui ont amené la science moderne à son déclin réside dans une « auto-réduction de la raison », qui se base paradoxalement sur ses « succès ». Mais ces derniers se sont révélés une « prison », étant donné que la discussion sur les lois de la méthodologie scientifique a été généralisée en effaçant leur principe : « La science naturelle, qui a façonné le nouveau monde, repose sur un fondement philosophique qu'il faut finalement chercher dans Platon ». D'un côté, on retrouve la grande tradition des fondateurs : Copernic, Galilée et Newton, tous des platoniciens. Leur idée de science se basait sur le fait d'admettre « l'hypothèse d'une structuration mathématique et spirituelle du monde et, par conséquent, […], sur la possibilité de déchiffrer son énigme et, dans l'expérience, de le rendre à la fois compréhensible et utilisable ». De l'autre, ces fondateurs avaient conduit à la « conjonction du platonisme et de l'empirisme », la vraie nouveauté da la révolution scientifique. Tout semble alors se jouer dans la capacité de ces savoirs de maintenir une médiation entre un monde ordonné selon des lois spirituelles (le langage mathématique de la nature) et le contrôle de ces lois par l'expérience. La phase radicale et problématique de cette médiation s'avère quand, comme dans le cas de Monod, on essaie d'éliminer la perception de « l'esprit » qui structure la matière et la rend lisible. Dans un certain sens, note Ratzinger, cet oubli peut se justifier à l'intérieur des limites des sciences. Mais, au moment de se traduire en discours généralisé, « le fondement même de la science devient contradictoire » :

« Car elle [la science] affirme et nie l'esprit en même temps. Mais surtout, une raison qui se limite de la sorte est une raison mutilée. Si l'homme ne peut plus s'interroger rationnellement sur les réalités essentielles de sa vie, sur son origine et sa fin, sur son devoir moral et ce qui est permis, sur la vie et la mort, mais doit laisser ses problèmes décisifs à un sentiment distinct de la raison, alors il n'élève pas la raison, mais la prive de son honneur. La désintégration de l'être humain, qui s'opère ainsi, provoque à la fois la pathologie de la religion et celle de la science. Il est évident qu'aujourd'hui, dans le détachement

[37] Ratzinger, «Glaube zwischen Vernunft und Gefühl…», *op. cit.*, p. 434-435, dont nous citons ce qui suit.

de la religion de sa responsabilité devant la raison, se développent diverses formes pathologiques de religion. »[38]

On retournera plus tard (paragraphe §3) autour de la valence éthique d'une intervention sur les structures épistémologiques des sciences. Ratzinger ne semble pas avoir seulement suivi l'histoire de la pensée scientifique, mais aussi utilisé des résultats de cette dernière et intervenu pour contraster des dérives scientistes incontrôlées. Nous nous en occuperons dans la prochaine section.

§2. Modèles scientifiques et modèles théologico-philosophiques

Comme il a été signalé par Verweyen, le Ratzinger de l'époque de Freising et Bonn semble fasciné par l'idée d'une actualisation du *Weltbild* de la tradition thomiste par le biais des données issues de la physique moderne. Cette attitude semble changer pendant la période de Tübingen, où apparaît une accentuation marquée de la « limitation méthodique des sciences naturelles à la recherche du côté phénoménique des choses ». Toutefois, les « nouvelles visions des sciences exactes lui donnait encore une illustration de l'état des choses théologiques »[39]. Déjà sur la base de l'analyse des idées ratzingeriennes autour de l'histoire des sciences, nous avons pu nous familiariser avec un schéma où le christianisme est à l'origine de la possibilité d'élaborer un concept de nature autonome et séparé de son fondement surnaturel. Le *glissement* de l'époque moderne par rapport à cette dérivation théologique impliquait une réduction totale de la rationalité à ce qui est expérimentable et contrôlable par des procédures découlant de la seule réflexion et activité humaines. Face à certains changements du *Weltbild* mécaniciste, la physique classique, et avec elle toute la philosophie et la théorie de la connaissance développées de Descartes à Kant, ont subi un bouleversement de taille, au point de permettre une reconsidération de la place que la théologie (avec sa doctrine de la création) et la philosophie (le platonisme en particulier) jouent pour la légitimation de la pensée scientifique. Ce résumé peut nous confirmer, alors, combien pour Ratzinger une confrontation entre modèles scientifiques et modèles théologico-philosophiques est utile tant pour éviter que les sciences perdent leur valeur

[38] *Ibid.*, p. 435: « Denn sie [die Wissenschaft] behauptet und leugnet den Geist zugleich. Vor allem aber ist eine so sich beschränkende Vernunft eine amputierte Vernunft. Wenn der Mensch nach den wesentlichen Dingen seines Lebens, nach seinem Woher und Wohin, nach seinem Sollen und Dürfen, nach Leben und Sterben nicht mehr vernünftig fragen kann, sondern diese entscheidenden Probleme einem von der Vernunft abgetrennten Gefühl überlassen muss, dann erhebt er die Vernunft nicht, sondern entehrt sie. Die Desintegration des Menschen, die damit gesetzt ist, ruft die Pathologie der Religion und die Pathologie der Wissenschaft gleichermaßen hervor. Dass es heute in der Lösung der Religion aus der Verantwortung vor der Vernunft in wachsendem Maß pathologische Religionsformen gibt, ist offenkundig ».

[39] Cf. Verweyen, *Die Entwicklung*…, *op. cit.*, p. 107-108.

d'enquêtes rationnelles, que pour sauver le caractère fondamental des paradigmes épistémologiques qu'elles ne peuvent pas créer ou trouver expérimentalement. Cela explique l'attention permanente chez notre auteur pour les débats relevant des savoirs scientifiques, surtout là où, comme dans le cas de la théorie de l'évolution, la « science naturelle » tend à se transformer en une sorte de « *"*erster Philosophie*"* »[40]. On essayera, dans ce qui suit, de suivre cette attention ratzingerienne pour les modèles scientifiques, dès ses premières manifestations (1) au débat sur création et évolution, qui l'occupera de la période académique jusqu'à la papauté (2).

Le lieu textuel dont fait allusion Verweyen lorsqu'il parle de la tentative ratizingerienne de mettre à jour le « Bewegungsbegriff », le « concept de mouvement » chez saint Thomas, réside dans une recension[41] (1957) à un volume d'A. Mitterer voué à une comparaison entre la « Entwicklungslehre », la « doctrine du développement » des organismes chez Augustin et celle élaborée, d'un côté par Thomas, de l'autre par la science moderne. Dans ce contexte, le jeune théologien concorde en général avec le projet de Mitterer, qui, comme notait Przywara, avait le « mérite incomparable » d'opposer à un « "saint Thomas éternel" » (qui appartient à la « métaphysique véritable ») un « "saint Thomas périssable" » (car « auteur de conceptions scientifiques aujourd'hui dépassées »)[42]. Pour Ratzinger, cela signifiait surtout que les différences entre Augustin et Thomas, et les liens possibles entre la doctrine du premier sur le devenir consécutif à l'être vivant et l'orientation de la biologie contemporaine, fournissaient un « modèle de ce qui même aujourd'hui est posé comme tâche à la théologie via la situation des sciences naturelles actuelles ». L'intérêt qu'il trouvait dans les analyses de Mitterer réside surtout dans le fait qu'elles permettaient de mieux isoler deux composantes d'un unique processus qui aurait amené, après le XIII^e^ siècle, à établir l'indépendance de la science ou philosophie de la nature, de la science théologique. Plutôt que de confirmer l'opinion sur l'aspect conservateur de la vision statique de l'être chez Thomas, Ratzinger semble en effet apprécier l'effort de rendre compte d'une option, comme celle augustinienne, que certains développements récents des théories sur l'évolution semblent faire retourner en évidence. Ce n'est pas par hasard s'il choisit de mentionner la distinction de Mitterer entre le modèle de la génération au sens « *technomorph* », où la vision aristotelico-thomiste interprétait le devenir des organismes en analogie avec le travail manuel de l'« artisan », et celui de type « *georgomorph* », qu'Augustin prenait

[40] Cf. Ratzinger, « Vorwort », in R. Spaemann, R. Löw et P. Koslowski, *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, p. VII.

[41] Cf. *id.*, « Rezension zu "A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart" » (1957), in *GS* 1, p. 676-678, dont nous citons ce qui suit.

[42] Cf. E. Przywara, « Récension de " Albert Mitterer. *Die Entwicklungslehre Augustins, im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart*" », in *Les Études Philosophiques*, vol. 14, n°1 (1959), p. 95–96.

en prêt par la dynamique vivante de la cultivation des semences. L'affrontement des deux *Weltbilder* reproduit, pour ainsi dire, une sorte de dispute *ante-litteram* entre mécanicisme et évolutionnisme, mais surtout montre l'impossibilité d'isoler les progrès possibles de l'interprétation du réel de la conceptualité philosophique et théologique.

Les exemples d'une redécouverte du poids théorique de la philosophie naturelle chrétienne pour le chemin de la science sont particulièrement présents dans les premières études de Ratzinger sur la scolastique de Bonaventure. Dans le contexte d'une enquête sur l'origine de l'utilisation du binôme « *natura-supernaturalis* » dès le XIII[e] siècle, le jeune thésard soulignait à maintes reprises comment la confrontation spécifique entre la foi chrétienne et la métaphysique aristotélicienne avait posé les bases pour de multiples synthèses, dont les développements successifs ne réussiront pas à contenir la portée unitaire, mais plutôt à accentuer un aspect qui permettait en origine de rendre compte du « caractère ontologique de la grâce »[43] : soit celui d'un ordre « statique-substantiel » de l'être auquel la Révélation s'ajoute, soit celui d'un ordre « dynamique-actuel », dont Dieu constitue la source pour tous les êtres[44]. Si, dans le premier aspect, qui domine la solution thomiste, le fait que le surnaturel soit enraciné dans la « *nature* de l'homme en tant que telle » orientera toujours plus vers la possibilité de traiter abstraitement et autonomement cette « *natura ut natura* »[45], où la grâce pénètre et exerce son œuvre transformative ; dans l'autre cas, qui inspire la vision bonaventurienne, le surnaturel se relie à la liberté créatrice de Dieu : ce dernier fonde et intervient dans la nature, en restituant ce caractère de « concrétude historique » - ou, comme Ratzinger l'appelle explicitement, « scientifico-naturalistique de type biologique »[46] - qu'elle manifeste sur la base de l'« authentique sentiment créaturel chrétien et franciscain »[47].

D'un point de vue gnoséologique, ces réflexions sont associées, enfin, aux deux théories de l'abstraction et de l'illumination : la première, conduisant à une « toujours plus forte mise en évidence de l'activité autonome de l'esprit humain »[48] ; la deuxième, établissant dans la lumière éternelle de Dieu qui irradie jusqu'à l'intérieur de l'homme la « condition unique de chaque connaissance », et donc anticipant l'idée de la fondation « *a priori* » de la certitude des

[43] Cf. *id.*, *Heilsgeschichte und Offenbarung…*, *op. cit.*, p. 342.
[44] *Ibid.*, p. 328.
[45] *Ibid.*, p. 344.
[46] *Ibid.*, p. 286-287.
[47] *Ibid.*, p. 290.
[48] *Id.*, « Licht und Erleuchtung » (1960), in *GS* 2, p. 786.

sciences[49]. Mais, pour Ratzinger, qui ici n'est pas d'accord avec Gilson et P. Duhem[50], il y a des anticipations de l'esprit moderne davantage dans cette dernière orientation d'origine augustinienne. Au-delà de la délimitation d'une nature déshistoricisée et neutre par rapport au domaine purement révélé, c'est surtout dans l'idée de « mouvement » et de l'« expérimentation» qu'il faut déceler un nexus non secondaire entre la « métaphysique de la lumière » chrétienne et les théories physiques contemporaines sur la « vitesse-limite »[51]. Le jeune théologien se référait tant à la spéculation de Robert Grossetête sur la lumière comme « *forma prima* » et « force active » de la génération du monde, qu'à la thèse de Roger Bacon sur la priorité de l'« expérimental » comme « unique critère de vérité » ; deux notions qui puissent vers une priorité du caractère ouvert et progressif de la compréhension scientifique, dont était témoin aujourd'hui l'oscillation de l'encadrement de la lumière dans un modèle de type corpusculaire ou ondulatoire[52].

Toutefois, seulement vers la fin des années 60, Ratzinger se pose concrètement la question des raisons qui déterminent l'« *historia calamitatum* » entre « sciences naturelles » et « théologie »[53]. Le problème nait, dit-il, de l'impossibilité pour la réflexion théologique d'être sujet à une « limite », étant donné que la foi ne se résout pas dans la revendication ou la prohibition de « faits » vérifiables. Ratzinger s'adresse, en premier lieu, à la théologie elle-même et à l'acceptation d'une situation où la « dispute » avec la compréhension scientifique du monde, à savoir la dispute entre construction « *a priori* » et « *a posteriori* » du réel, s'estompe et les schémas conceptuels de la foi sont valides seulement pour son champ. Cela rend possible un étrange dualisme, qui consent aux théologiens de maintenir leurs positions certes, mais sur la base de « corrections spécifiques » découlant de nouvelles acquisitions des sciences : par exemple, ils ne sont pas capables de déclarer que la doctrine de l'évolution implique une radicale « incertitude de la totalité » de l'existence et donc une « crise du salut », mais transforment les notions traditionnelles (le « paradis » ou la « faute originelle ») en « affirmations anthropologiques » sur l'histoire de la constitution interne des attitudes humaines. La position de Ratzinger impose, au contraire, de briser complètement cet équilibre :

[49] *Id.*, *Heilsgeschichte und Offenbarung*…, *op. cit.*, p. 366.
[50] *Ibid.*, p. 340-341 et n. 65 et *id.*, « Licht und Erleuchtung », *op. cit.*, p. 73o.
[51] Cf. *id.*, « Licht und Erleuchtung », *op. cit.*, p. 733.
[52] Cf. aussi la tentative de formuler un parallélisme entre la théorie de la transsubstantiation et celle de la physique moderne de la matière et de la lumière, cf. *id.*, « Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie » (1964), in *GS* 11, p. 271-298.
[53] *Id.*, « Nachwort des Theologen zu Karl Hummmel, Was Theologen nicht mehr sagen sollten. Überlegungen eines Naturwissenschaftlers» (1969), in *Theologische Quartalschrift*, 149 (1969), p. 343-349, dont nous citons ce qui suit.

« Le problème science naturelle-théologie n'est pas une question d'harmonisation dans les détails (dont la théologie ne possède simplement aucune compétence), mais concerne la distinction des niveaux méthodiques respectifs et après bien sûr la relation des méthodes réciproques. La science naturelle revendique la nature dans sa totalité et non purement jusqu'à une certaine limite. Inversement, à leur manière, la philosophie et la théologie prétendent aussi parler du "tout", mais cette totalité est évidemment autre que celle de la science naturelle. Elle [*die Ganzheit*] ne peut pas être mise en relief par le biais de l'enlèvement de réserves théologiques (l'origine de l'homme, la naissance de la vie, la "substance" des choses etc.), mais par la réflexion sur la nature chaque fois différente de la totalité considérée, tout comme par le respect de la totalité de ce qui est observé et observable, qui constitue l'espace de la science naturelle. »[54]

Qu'une telle confrontation, issue de l'« auto-délimitation » que la théologie et la philosophie opèrent par rapport aux provinces des savoirs scientifiques, ne correspond pas à un simple, quoique important, échange d'informations entre un plan et l'autre, Ratzinger lui-même l'affirme en considérant que dans une pareille distinction de « niveaux de questions », on est obligé à reconnaitre qu'il y a toujours une unique « réalité » derrière les différentes enquêtes. De l'attitude au « dialogue », il faut alors passer, selon les thématiques impliquées, à celle de la « dispute » [*Streitgespräch*]. Ratzinger entend se référer exactement à la capacité, tant pour la science que pour la spéculation philosophico-théologique, de ne pas détruire cette *Wirklichkeit* commune, mais plutôt de contribuer à la préserver à travers les méthodes respectives de chacune. Dans le cas de la « Evolutionsfrage », par exemple, il relève que la théologie a l'occasion de se rappeler de « l'ampleur de sa propre tradition » et de raviver le sens de la discussion entre l'ancienne Église et la doctrine stoïcienne de la génération. Il cite encore les recherches de Mitterer évoquées tout à l'heure, cette fois avec l'intention de démontrer que l'acceptation patristique de certaines théories, qui pourraient suggérer un lien avec l'évolutionnisme contemporain, ne doit pas être comprise comme une sorte d'apologétique ayant pour but de témoigner d'un temps où la théologie était « plus ouverte et flexible » que les siècles derniers. La possible utilisation de certains concepts (tels que la « création simultanée » ou les « *rationes semi-*

[54] *Ibid.*, p. 344 : « Das Problem Naturwissenschaft-Theologie ist nicht eine Frage des Ausgleichs in den Details (in denen die Theologie einfach keine Kompetenz besitz), sondern der Unterscheidung der jeweiligen methodischen Ebene und dann freilich auch der gegenseitigen Beziehung der Methoden. Die Naturwissenschaft beansprucht die Natur, ganz und nicht bloß bis zu irgendwelchen Grenzen hin; auf ihre Weise beanspruchen umgekehrt Philosophie und Theologie ebenfalls über "das Ganze" zu reden, aber diese Ganzheit ist ersichtlicherweise eine andere als die der Naturwissenschaft. Sie kann nicht durch ein Herausschneiden von theologischen Reservaten (wie Herkunft des Menschen, Entstehung des Lebens, "Substanz" der Dinge und so weiter) zur Geltung gebracht werden, sondern nur durch Besinnung auf die jeweils grundverschiedene Art von Tonalität, die gemeint ist, und durch Respektierung jener Tonalität des Beobachteten und Beobachtbaren, die den Raum der Naturwissenschaft darstellt ».

nales ») se base sur un argumentaire qui ne considère pas le récit de la création une « information scientifico-naturelle » (l'« exégèse allégorique » excluant absolument cette possibilité) : le « dialogue » de la science avec la Bible se posait ici, nonobstant la reconnaissance d'une conception différente de la « naissance du monde », en vertu du fait que la théologie pouvait encore formuler sa « question particulière ». Appliqué actuellement, cela comporte que, au-delà de « rejeter totalement ou en détail la théorie de l'évolution », l'information autour de cette dernière n'empêche pas à la théologie de se demander : « qu'est-ce que signifie proprement, sous ces présupposés et en considération de ces résultats, la *création de toute la réalité* à travers Dieu ? », ou encore, « comment Dieu peut être l'origine [*das Woher*] de l'homme si cette origine réside dans le royaume animal et si *Bios* et *Psyche* sont inséparables l'un avec l'autre ? ». Bien qu'il s'agisse de questions internes à la théologie et en même temps suscitées « à l'occasion des connaissances scientifiques », leur signification concrète engage toutes deux et les provoque à « écouter les affirmations de l'une et les interrogations de l'autre ».

Le thème création-évolution (1) constitue, alors, une dispute décisive et qui semble manifester le sens du rapport entre domaine théologico-philosophique et domaine scientifique. Ratzinger donne pour autant un espace assez grand à cet argument[55] et montre une double attitude, l'une plus conciliante (avant la période magistérielle), l'autre plutôt critique et relevant d'un changement de perspective où la théorie de l'évolution se constitue comme « prétention totale » ou « modèle d'éclaircissement philosophique ». Dans le premier cas, notre auteur, dans « Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie » (1969)[56], part d'une distinction qu'il considère relever de la philosophie : l'idée d'évolution concerne « phénoménologiquement » les formes individuelles qui se produisent réellement dans le monde, alors que la « foi dans la création se situe au niveau ontologique ». Cette dernière s'interroge en particulier sur ce qui se cache derrière les « choses individuelles » et tente surtout de « rendre compte de l'énigmatique "est" que nous attribuons communément à toutes les réalités existantes ». De manière plus générale, cette distinction conduit à une différenciation claire : « la foi dans la création s'occupe de la différence entre le rien et le quelque chose, tandis que l'idée d'évolution examine la différence entre quelque chose et autre chose ». En ayant posé la question d'un point de vue philosophique, Ratzinger considère que la relation problématique consiste dans la confrontation entre « deux formes de pensées différentes », où l'une, la science évolutionniste, domine sur un matériel

[55] Le résumé le plus complet de toutes les phases de l'intérêt ratzingerien pour la question création-évolution a été écrit par F. J. Novo, « The Theory of Evolution in the Writings of Joseph Ratzinger », in *Scientia et Fides*, 8, 2 (2020), p. 323-349.

[56] Cf. Ratzinger, « Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie », in *id.*, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg, 1973, p. 147-160, dont nous citons ce qui suit.

empirique et ne peut pas aborder les formulations de l'autre. C'est pour cette raison que la vraie question est de savoir « si l'idée de création, étant le sujet le plus large, peut pour sa part accepter l'idée de l'évolution dans ses paramètres ou si cela contredit son approche fondamentale ».

La manière dont Ratzinger essaie de résoudre la question comporte, comme on a vu, l'admission de l'existence de deux plans, dont le plus profond spéculativement est chargé d'évaluer la capacité des résultats scientifiques de reconnaitre l'existence d'un espace qui ne coïncide pas avec eux (chose qui, dans ce cas, ne semble pas possible en sens inverse). En effet, l'argumentation de l'essai se dirige toujours plus vers une sorte d'expérience mentale où l'« l'idée du devenir » de type évolutionniste, entendue comme « vision du monde », est transposée à l'intérieur de la foi en Dieu, comme réponse au « problème de fond de l'homme ». L'« activité créatrice » divine peut et doit se confronter avec la « vision évolutive » de la réalité car elle ne coïncide jamais avec une unique vision du monde. Cela comporte alors la capacité de soulever la question sur comment entendre le monde lorsqu'il est vu en termes d'évolution. Sous cet angle, l'Etre apparait doué d'un chemin dynamique et progressif, sans une orientation rectiligne, où les détours aussi sont possibles et conduisent au but. Toutefois, la question du sens et de la signification n'est pas résolue à l'intérieur de ce chemin et la science doit renvoyer forcément à la foi sur cette affaire. De l'autre côté, même cette dernière, si comprise comme « acte créateur de Dieu » et mouvement du *Logos* « ne nous dit pas quel est le sens de l'évolution, mais seulement qu'il y en a un » : « Tout l'ampleur du mouvement de l'être en devenir est une exécution libre - exposée au risque de la liberté - de la pensée créatrice originelle dont il reçoit son être ». En ce sens, Ratzinger affirmait, de l'intérieur de la foi dans la création, la possibilité qu'un monde en devenir pouvait configurer un objet significatif pour la science, et cela à la condition de sa dérivation d'un « esprit créatif ».

La continuation d'un tel dialogue entre foi et visions scientifiques semble brisée à la racine lorsque le cardinal Ratzinger se confronte avec une nouvelle étape de la théorie de l'évolution. En 1986, dans la préface d'un volume qui rassemblait les actes d'un colloque organisé par la CDF et la Faculté de philosophie de München sur le thème « Evolutionismus und Christentum »[57], notre auteur notait que le débat actuel ne concernait plus les contenus scientifico-naturels, mais l'élévation de l'évolution à un « Denkmodell », qui a la prétention d' « éclaircir la totalité de la réalité » : « si le Moyen-âge avait tenté une "réduction de toutes les sciences à la théologie" (Bonaventura), alors on peut parler ici d'une "réduction de toute la réalité à l'évolution". Celle-ci croit pouvoir tirer du schéma général de l'évolution même « la connaissance,

[57] Cf. *id.*, « Vorwort » à *Evolutionismus und Christentum, op. cit.*

l'ethos, la religion ». Les conséquences de cette situation inédite étaient significatives : il ne s'agissait pas d'un défi lancé seulement aux croyants, mais d'une confrontation avec la « philosophie », une dispute visant à l'« objectivité de la connaissance rationnelle et non d'une protestation de la foi contre la raison ». Au moment où l'évolutionnisme semble, aux yeux de notre auteur, transiter dans l'espace d'une forme de pensée qui ne concerne pas dans sa totalité la méthodologie des sciences, la comparaison entre modèles théologico-philosophiques et modèles scientifiques s'arrête et il est nécessaire d'établir une dispute où l'évolution, en tant que philosophie, est rendue non-opérationnelle. Ratzinger accomplit cette tâche en particulier dans la partie finale de sa conférence à la Sorbonne, « Vérité du christianisme ? »[58]. Le point critique, pour un croyant, ne consiste pas dans l'élévation de la « recherche des origines » à une discipline « royale de la biologie ». Il s'agit, au contraire, du problème de l'« extension d'une *philosophia universalis* qui veut devenir une explication générale du réel et tend à ne plus laisser aucun autre niveau de la pensée ». Ratzinger veut mettre en cause le passage de l'analyse des processus micro-évolutifs aux considérations concernant la « macro-évolution ». Au-delà des objections théoriques et empiriques, l'idée que des « lignes évolutives croissent en complexité avec le temps » pose la question de la présentation d'une doctrine de l'évolution comme « théorie universelle de tout le réel », où il n'est plus permis d'enquêter au-delà du domaine scientifico-naturel. Mais lorsqu'on accepte cette radicalisation, c'est la survivance de la méthodologie des sciences à être menacée :

« En fin de compte, il en va d'une alternative qui ne se laisse plus résoudre simplement par les sciences naturelles ni non plus au fond par la philosophie. Il en va de la question de savoir si la raison ou le rationnel se trouve ou non au commencement de toutes les choses et à leur fondement. Il en va de la question de savoir si le réel a surgi sur la base du hasard et de la nécessité […], et donc de ce qui est sans raison, si, en d'autres termes, la raison est un produit latéral accidentel de l'irrationnel et est finalement aussi insignifiant dans l'océan de l'irrationnel, ou s'il reste vrai que ce qui constitue la conviction fondamentale de la foi chrétienne et de sa philosophie : *In principio erat Verbum* – au commencement de toutes les choses il y a la force créatrice de la raison. La foi chrétienne est aujourd'hui comme hier l'option pour la priorité de la raison et du rationnel. »[59]

[58] Cf. *id.*, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 453-454, dont nous citons ce qui suit.

[59] *Ibid.*, p. 454 : « Letzten Endes geht es um eine Alternative, die sich bloß naturwissenschaftlich und im Grunde auch philosophisch nicht mehr auflösen lässt. Es geht um die Frage, ob die Vernunft bzw. Das Vernünftige am Anfang aller Dinge und auf ihrem Grunde steht oder nicht. Es geht um die Frage, ob das Wirkliche aufgrund von Zufall und Notwendigkeit […], also aus dem Vernunftlosen entstanden ist, ob also di Vernunft ein zufälliges Nebenprodukt des Unvernünftigen und im Ozean des Unvernünftigen letztlich auch bedeutungslos ist oder ob wahr bleibt, was die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens und seiner Philosophie bildet: *In principium erat Verbum* – am Anfang aller Dinge steht die schöpferische Kraft der Vernunft. Der christliche Glaube ist heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen ».

Si à cette occasion, le cardinal Ratzinger nomme le christianisme comme structure fondamentale pour réactiver la question de la rationalité du monde et des sciences, l'articulation entre modèles scientifiques et théologico-philosophiques n'arrêtera pas de se poursuivre et se présentera comme l'un moyens les plus efficaces pour redonner un « sens compréhensible » à la notion de *vera religio*.

§3. Le dispositif théologie-philosophie et les sciences chez Benoît XVI

Le moment du magistère, et surtout la période papale, délimite la textualité de référence pour déceler la manière dont notre auteur systématise ses réflexions sur le rapport entre modèles de connaissance scientifique et modèles de connaissance théologico-philosophique[60]. Comme déjà évoqué en entrée de chapitre, le *Discours*[61] (2008) au congrès pour le dixième anniversaire de l'encyclique *Fides et ratio* contient des affirmations programmatiques à ce propos. Le pape développait le thème de l'« actualité brûlante » du texte de son prédécesseur à travers l'accentuation du rôle que « la philosophie et la théologie » jouent à l'égard de la « recherche de la vérité ». Cette dernière est considérée, par le biais de la réflexion augustinienne (*De vera religione* 39, 72-73), non à l'instar d'un résultat cognitif (« Ce n'est pas la vérité qui parvient à elle-même avec le raisonnement »), mais plutôt comme une pré-donnée, une précondition que déclenche et dirige le mouvement rationnel (« c'est elle que recherche ceux qui utilisent la raison »). Autrement dit, le fait que l'homme soit à la recherche de la vérité – et cela dans la totalité de ses domaines -, démontre qu'il n'est pas et ne possède pas la vérité (« confesse que tu n'es pas toi-même ce qui est la vérité, car celle-ci ne se cherche pas elle-même ») : « Le raisonnement ne crée pas ces vérités – poursuit Augustin dans sa réflexion – mais les découvre. Celles-ci existent donc en elles-mêmes, avant encore d'être découvertes et, une fois découvertes, elles nous renouvellent ». Développer le « parcours commun » qu'ici s'ouvre entre *fides* et *ratio*, entre la « vérité de la Révélation » et la vérité « atteinte par la raison », constitue la tâche réciproque de la philosophie et de la théologie.

Toutefois, l'entrée dans un « domaine de recherche insondable comme le mystère lui-même », où ces deux instances permanent à partir du christianisme, comporte des responsabilités par rapport à toutes les constellations de foi et raison, religion et science, qui viennent ainsi se manifester et s'éclaircir en tant que composantes partielles, et donc nécessairement limitées,

[60] Les interventions papales ont fait l'objet d'une publication unitaire in *id.*, *Fede e Scienza: Un Dialogo Necessario*, Torino 2010.

[61] Cf. Benoît XVI, «Discorso ai partecipanti al congresso internazionale…», 16 octobre 2008, *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit. Autour de ce discours, cf. le commentaire de Capelle-Dumont, « Foi et raison scientifique… », *op. cit.*, p. 91 et ss.

du rapport de circularité épistémologique et herméneutique institué par la Vérité. Sous cet angle, le cas des sciences et celui de la raison politique constituent des parallèles instructifs. Si, pour Ratzinger, la question *théologico-politique* nous impose de maintenir ferme la duplicité entre État et Église, entre institutions humaines et méta-normes éthiques universelles échappant à toute institutionnalisation, un même mécanisme agit dans le cas des recherches technico-scientifiques. En effet, il ne s'agit pas de marginaliser leur « valeur positive ». Les problèmes découlant du « glissement » d'une « pensée en grande partie spéculative à une pensée le plus souvent expérimentale » ne visent pas le rétablissement d'une situation de solipsisme théorétique, où il y aurait une impossibilité pour l'homme d'exercer quelconque investigation par rapport aux phénomènes. Au contraire, dès *Einführung in das Christentum* (1968), la question était celle de reconnaitre qu'il y a deux attitudes humaines qui s'entremêlent et se distinguent : la « foi » comme « décision fondamentale » [*Grundentscheidung*] et le « savoir du faisable » [*Machbarkeitswissen*][62]. L'utilisation de la terminologie heideggérienne de la « *Machenschaft* »[63] et de la confrontation entre « pensée méditante » et « pensée calculante »[64] est orientée vers un résultat différent de celui de la reconnaissance d'une autonomie légitime réciproque. Entre les deux sphères, il s'avère la nécessité d'un rapport circulaire où la compréhension authentique de l'une renvoie à la compréhension authentique de l'autre :

« [la foi] est la forme, irréductible au savoir et sans commune mesure avec lui, d'une prise de position de l'homme à l'égard de la totalité de la réalité ; elle est ce qui donne le sens, fournissant une base à la vie humaine, sens préexistant au calcul et à l'action de l'homme, sans lequel, en définitif, il ne saurait ni calculer ni agir, faute de fondement indispensable. […] En conséquence, la foi chrétienne reconnait que le don précède l'action – sans pour autant déprécier l'action ou même la déclarer inutile. C'est parce que nous avons reçu qu'il nous est possible de "faire". »[65]

L'imbrication entre l'absoluité de la foi et la relativité des savoirs scientifiques, qui opèrent sur la base du *sens* perçu par la première, constituera la dimension épistémologique où

[62] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 79-84.

[63] Pour cette notion cf. l'article «Machenschaft» in P. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord, *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique*, Paris 2013.

[64] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 81: « Man darf hier vielleicht an eine Gegenüberstellung Martin Heideggers erinnern, der von der Dualität von rechnendem Denken und besinnlichem Denken spricht. Beide Denkweisen sind legitim und notwendig, aber eben deshalb kann keine von beiden in die andere hinein aufgelöst werden. Beides also muss es geben: das rechnende Denken, das der Machbarkeit zugeordnet ist, und das besinnliche Denken, das dem Sinn nachdenkt ».

[65] Cf. ibid., p. 82-83: « Es [das Glauben] ist die nicht auf Wissen reduzierbare, dem Wissen inkommensurable Form des Standfassens des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit, die Sinngebung, ohne die das Ganze des Menschen ortlos bliebe, die dem Rechnen und Handeln des Menschen vorausliegt und ohne die er letztlich auch nicht rechnen und handeln könnte, weil er es nur kann im Ort eines Sinnes, der ihn trägt. […] Dementsprechend ist christlicher Glaube die Option dafür, dass das Empfangen dem Machen vorangeht – womit das Machen nicht abgewertet oder gar für überflüssig erklärt wird. Nur weil wir empfangen haben, können wir auch "machen" ».

opèrent tant la philosophie que la théologie. Elles doivent « garder en éveil »[66] un sens de responsabilité par rapport à chaque tentative d'effacer cette imbrication. Certes, la « *foi* », comme souligne Benoît XVI dans le *Discours* à La Sapienza (2008), apparait être stimulée de manière particulière par « la conquête scientifique et technologique », qui avait « modifié l'antique concept de *ratio* ». En cela, il faut lire l'écho du lien intrinsèque entre christianisme et naissance des sciences modernes, lesquelles, en tant que telles, ne surgissent pas sur la base de la philosophie grecque et sa résistance à penser l'union entre platonisme et empirisme. Toutefois, le risque de marginalisation de la totalité, de la responsabilité pour le tout et de l'identification d'une partie pour le tout (on pense au problème d'une vie politique juste pour Platon), reste comme un arrière-plan commun de la discussion entre philosophie, théologie et sciences. De ce point de vue, la nouveauté théologique, issue de l'idée de la création et de la valorisation de l'agir humain dans l'histoire[67], semble approfondir et aggraver à la fois la question philosophique d'une vérité qui transcende le monde et en autorise une articulation rationnelle de ses parties : la transformation technico-scientifique de la réalité comporte tant un progrès en direction de cette dernière, que le danger d'une totalisation de ses résultats. C'est en ce sens qu'il faut lire la préoccupation théologique de Benoît XVI pour cette « marginalisation » spécifique de la « vérité ultimes des choses », laquelle découle de l'absolutisation de la « vérité contingente des lois de la nature » :

« La recherche scientifique a certainement une valeur positive. La découverte et le développement des sciences mathématiques, physiques, chimiques et des sciences appliquées sont le fruit de la raison et expriment l'intelligence avec laquelle l'homme réussit à pénétrer dans la profondeur de la création. La foi, pour sa part, ne craint pas le progrès de la science et les développements auxquels ses conquêtes conduisent lorsque celles-ci sont finalisées à l'homme, à son bien-être et au progrès de toute l'humanité.

[66] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

[67] Cf., parmi d'autres passages, Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 6 novembre 2006, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html>(consulté le 12/12/2021) : « Al contempo, il cristianesimo non presuppone un conflitto inevitabile tra la fede soprannaturale e il progresso scientifico. Il punto di partenza stesso della rivelazione biblica è l'affermazione che Dio ha creato gli esseri umani, dotati di ragione, e li ha posti al di sopra di tutte le creature della terra. In questo modo l'uomo è diventato colui che amministra la creazione e l'"aiutante" di Dio. Se pensiamo, per esempio, a come la scienza moderna, prevedendo i fenomeni naturali, ha contribuito alla protezione dell'ambiente, al progresso dei Paesi in via di sviluppo, alla lotta contro le epidemie e all'aumento della speranza di vita, appare evidente che non vi è conflitto tra la Provvidenza di Dio e l'impresa umana. In effetti, potremmo dire che il lavoro di prevedere, controllare e governare la natura, che la scienza oggi rende più attuabile rispetto al passato, è di per se stesso parte del piano del Creatore ».

Comme le rappelait l'auteur inconnu de la *Lettre à Diognète* : "Ce n'est pas l'arbre de la science qui tue, mais la désobéissance. Il n'y a pas de vie sans science, ni science sûre sans vie véritable" (XII, 2.4). »[68]

Cette référence à la « vie » et au fait que les sciences ne savent pas élaborer des « principes éthiques », constitue l'urgence pratique que le christianisme consigne à la *ratio* moderne, tant théologique que philosophique. Sous cet angle, alors, se profile une double tâche théologico-philosophique : d'un côté, un engagement de type épistémologique avec les sciences, afin de comprendre la priorité d'une pensée *méditante* qui les a fondées et qui les renvoie au *mystère* insondable de la vérité ; de l'autre, un contrôle de type moral, visant à éviter que les résultats et les instruments des sciences détruisent le monde qu'elles veulent connaitre et, au fond, elle-même en tant qu'activités rationnelles. On peut vérifier la présence constante des deux éléments (*épistémologique* et *éthique*) dans plusieurs interventions de Benoît XVI, toujours comme contenu d'une activité partagée circulairement entre philosophie et théologie. Lors d'un message adressé à un congrès autour du « quatrième centenaire de la découverte du télescope » (2009), le pape se penche sur le processus d'élaboration des théories sur l'univers et sur le rôle qu'à ce niveau doivent jouer les interrogations sur « le sens et la fin vers laquelle toute la création est orientée » :

« Dans cette phase, la philosophie et la théologie revêtent un rôle important, pour aplanir le chemin vers des connaissances ultérieures. La philosophie, devant les phénomènes et la beauté de la création, cherche, par son raisonnement, à comprendre la nature et la finalité ultime de l'univers. La théologie, fondée sur la Parole révélée, scrute la beauté et la sagesse de l'amour de Dieu, qui a laissé ses traces dans la nature créée (cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, la. q. 45, a. 6). Dans ce *mouvement gnoséologique* sont impliquées tant la raison que la foi ; toutes deux offrent leur lumière. Plus la connaissance de la complexité de l'univers augmente, plus elle requiert une pluralité d'instruments en mesure de pouvoir la satisfaire; aucun conflit à l'horizon entre les différentes connaissances scientifiques et les connaissances philosophiques et théologiques; au contraire, c'est uniquement dans la mesure où celles-ci parviendront à entrer en dialogue et à s'échanger leurs compétences respectives qu'elles seront en mesure de présenter aux hommes d'aujourd'hui des résultats vraiment efficaces. »[69]

[68] *Id.*, «Discorso ai partecipanti al congresso internazionale…», 16 octobre 2008, *op. cit.*: « La ricerca scientifica ha certamente il suo valore positivo. La scoperta e l'incremento delle scienze matematiche, fisiche, chimiche e di quelle applicate sono frutto della ragione ed esprimono l'intelligenza con la quale l'uomo riesce a penetrare nelle profondità del creato. La fede, da parte sua, non teme il progresso della scienza e gli sviluppi a cui conducono le sue conquiste quando queste sono finalizzate all'uomo, al suo benessere e al progresso di tutta l'umanità. Come ricordava l'ignoto autore della Lettera a Diogneto: "Non l'albero della scienza uccide, ma la disobbedienza. Non si ha vita senza scienza, né scienza sicura senza vita vera" (XII, 2.4) ».

[69] Cf. *id.*, « Messaggio del santo padre Benedetto XVI all'arcivescovo Rino Fisichella…», *op. cit.*: « La filosofia e la teologia, in questa fase, rivestono un ruolo importante, per spianare il cammino verso ulteriori conoscenze. La filosofia davanti ai fenomeni e alla bellezza del creato cerca, con il suo ragionamento, di capire la natura e la finalità ultima del cosmo. La teologia, fondata sulla Parola rivelata, scruta la bellezza e la saggezza dell'amore

La nécessité d'un « mouvement gnoséologique » constitue précisément l'indication d'un lieu où la science peut théoriser et défendre ses résultats. Plutôt qu'une imposition de perspectives externes au travail scientifique, Benoît XVI semble se référer à une dimension où théologie et philosophie fournissent des « connaissances » que la science ne peut pas objectiver (ou écarter) à travers ses méthodes. Au contraire, le rapport entre ces disciplines et les sciences est inversé. La « complexité », dira le pape lors d'une intervention ultérieure[70], face à laquelle la recherche scientifique mesure ses instruments et ses découvertes, impose par elle-même une « approche interdisciplinaire ». Or, l'idée de cette interrelation impose l'acceptation d'une connaissance qui dépasse les domaines purs du savoir objectif et thématise « l'étude de la nature en tant que réalité unifiée, intelligible et harmonieuse dans sa complexité indubitable » :

« Une telle vision possède des points de contact féconds avec la vision de l'univers adoptée par la philosophie et la théologie chrétiennes, avec sa notion d'être participant, dans laquelle chaque créature individuelle, dotée d'une perfection propre, partage également une nature spécifique et cela au sein d'un univers ordonné trouvant son origine dans la Parole créatrice de Dieu. C'est précisément cette organisation "logique" et "analogique" intrinsèque de la nature qui encourage la recherche scientifique et qui conduit l'esprit humain à découvrir la coparticipation horizontale entre les êtres et la participation transcendante de la part de l'Être Premier. L'univers n'est ni le chaos, ni le résultat du chaos, mais il apparaît toujours plus clairement comme une complexité ordonnée qui nous permet de nous élever à travers l'analyse comparative et l'analogie de la spécialisation vers un point de vue plus universalisant et inversement. Si les tous premiers moments de l'univers et de la vie échappent encore à l'observation scientifique, la science se trouve toutefois à réfléchir sur un vaste ensemble de processus qui révèlent un ordre de constantes et de correspondances évidentes et sert de composante essentielle de la création permanente. »[71]

---

di Dio, il quale ha lasciato le Sue tracce nella natura creata (cfr. San Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Ia. q. 45, a. 6). In questo *movimento gnoseologico* sono coinvolte sia la ragione che la fede; entrambe offrono la loro luce. Più la conoscenza della complessità del cosmo aumenta, maggiormente richiede una pluralità di strumenti in grado di poterla soddisfare; nessun conflitto all'orizzonte tra le varie conoscenze scientifiche e quelle filosofiche e teologiche; al contrario, solo nella misura in cui esse riusciranno ad entrare in dialogo e a scambiarsi le rispettive competenze saranno in grado di presentare agli uomini di oggi risultati veramente efficaci » (nous soulignons).

[70] Cf. *id.*, « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 8 novembre 2012, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121108_academy-sciences.html > (consulté le 12/12/2021), dont nous citons ce qui suit.

[71] *Ibid.*: « Questa visione contiene punti di contatto fecondi con la visione dell'universo adottata dalla filosofia e dalla teologia cristiane, con la nozione di essere partecipato, in cui ogni singola creatura, dotata della propria perfezione, partecipa anche a una natura specifica, e ciò all'interno di un universo ordinato che ha origine nella Parola creatrice di Dio. È proprio questa intrinseca organizzazione "logica" e "analogica" della natura a incoraggiare la ricerca scientifica e a portare la mente umana a scoprire la compartecipazione orizzontale tra esseri e la partecipazione trascendente da parte del Primo Essere. L'universo non è caos o risultato del caos, ma anzi appare sempre più chiaramente come complessità ordinata che ci permette di salire, attraverso l'analisi comparativa e l'analogia, dalla specializzazione verso un punto di vista più universalizzante e viceversa. Mentre i primi istanti del cosmo e della vita eludono ancora l'osservazione scientifica, la scienza si ritrova però a riflettere su una vasta

L'allusion à l'*analogie*, entendue dans son sens chrétien comme « organisation » logique dérivée de la « Parole créatrice de Dieu », est hautement significative du rapport que Ratzinger/Benoît XVI instaure entre science moderne et christianisme. Cette *analogie* représente le fondement ultime d'une « recherche scientifique » qui entend s'orienter horizontalement sur la rationalité des phénomènes physiques, mais verticalement autour de théories sur l'ordre ultime de l'univers. Toutefois, cela ne revient pas seulement à manifester une sorte de système catégorial qui oriente la logique de la découverte scientifique. Derrière l'*analogie* comme figure épistémologique, il se fait jour l'*analogie* comme principe éthique où le rapport de similarité entre la transcendance et les créatures comporte aussi le maximum de distanciation entre un « être par participation » et l'« *Esse subsistens* » :

« Dans la grande entreprise humaine de chercher à dévoiler les mystères de l'homme et de l'univers, je suis convaincu du besoin urgent d'un dialogue constant et d'une coopération entre les mondes de la science et de la foi pour édifier une culture du respect de l'homme, pour la dignité et pour la liberté humaine, pour l'avenir de notre famille humaine et pour le développement durable à long terme de notre planète. Sans cette interaction nécessaire, les grandes questions de l'humanité quittent le domaine de la raison et de la vérité, et sont abandonnées à l'irrationnel, au mythe, ou à l'indifférence, au grand détriment de l'humanité elle-même, de la paix dans le monde et de notre destin ultime. »[72]

Le sens, à la fois théorique et pratique, intrinsèque au dialogue entre théologie, philosophie et sciences constitue alors la signification sapientielle ultime de cette application ultérieure du dispositif général de la circularité herméneutique. L'intervention de la figure de l'Université médiévale et des deux facultés « gardiennes de la sensibilité pour la vérité » était introduite par le pape afin de présenter le contenu que le christianisme offre au monde de la culture scientifique. Il parlait « comme le représentant d'une communauté qui conserve en elle-même un trésor de connaissances et d'expériences éthiques », c'est-à-dire d'une « raison éthique » concernant toute la réalité. Dans cette *raison éthique*, qui coïncide avec la perspective du mystère de la Vérité révélée, Benoît XVI visualise, pour ainsi dire, la mise en mouvement de la circularité

serie di processi che rivela un ordine di costanti e corrispondenze evidenti e serve da componente essenziale della creazione permanente ».

[72] *Ibid.*: « Nella grande impresa umana di cercare di dischiudere i misteri dell'uomo e dell'universo, sono convinto del bisogno urgente di dialogo costante e di cooperazione tra i mondi della scienza e della fede per edificare una cultura di rispetto per l'uomo, per la dignità e la libertà umana, per il futuro della nostra famiglia umana e per lo sviluppo sostenibile a lungo termine del nostro pianeta. Senza questa necessaria interazione, le grandi questioni dell'umanità lasciano l'ambito della ragione e della verità e sono abbandonate all'irrazionale, al mito o all'indifferenza, a grande detrimento dell'umanità stessa, della pace nel mondo e del nostro destino ultimo ».

herméneutique, où philosophie et théologie non seulement articulent un discours épistémologique fondamental, mais produisent *de facto* les bases pour la tradition politique et technico-scientifique de l'Occident.

Conclusion

Les résultats de ces approches systématiques nous ont délivré une image de la distinction et de la circularité entre théologie - philosophie qui nait de l'intérieur du christianisme certes, mais se propose comme une ressource *épistémologique* et *herméneutique* directe à toutes les déclinaisons de la raison et de la foi. Il y a circularité et distinction entre les deux disciplines, philosophie et théologie, qui visent la Vérité respectivement comme recherche rationnelle inépuisable et écoute réflexive de la Parole. Il y a également circularité et distinction entre l'alliance établie entre théologie et philosophie, d'un côté, et les savoirs partiels, institutionnels, nécessairement contingents et modifiables, qui habitent le monde politique et technico-scientifique, de l'autre. Dans les deux cas, Ratzinger prône toujours d'établir une forme dialogale (héritage du personnalisme de la jeunesse, tout comme de la centralité de l'amour personnel du Christ et de l'approfondissement pratico-anthropologique de la foi par le biais de Wojtyla/Jean-Paul II). Or, « dialogue » est aussi une figure éminemment philosophique, que notre auteur semble accentuer avec force. Dans le commentaire au document de la CTI sur le pluralisme théologique (1972), notamment à la troisième thèse sur « foi et raison », la « foi » chrétienne se dresse comme continuation radicale d'une pratique qui l'unit et la distingue en même temps de la philosophie. Si la première non seulement « considère le problème du tout […] mais le réalise », le conflit qui arrive ici avec la deuxième (« dirigée vers le tout ») se constitue toujours comme un croisement avec elle : la foi « critique » et « modifie », transforme sans effacer. Etant impossible d'expliquer ce modèle à travers la « philosophie chrétienne » développée pendant le Moyen âge, Ratzinger tourne le regard vers ce dont la patristique a été témoin :

« Même dans cette époque, des philosophies contrastantes (Epicure contre la Stoa et l'Académie, jusqu'à la "philosophie existentiale" des philosophes cyniques itinérants) existaient. Même à l'époque, aucune philosophie en tant que telle était une expression cohérente de la foi. Même à l'époque, seul le débat patient et dangereux entre la foi et les philosophies permettait d'élaborer critiquement une connexion de la pensée telle qu'elle se prêtait quelque peu à l'expression de la responsabilité intellectuelle de la foi. Ce débat conflictuel créatif est, même aujourd'hui, nécessaire à la foi. »[1]

[1] Ratzinger, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus…», *op. cit.*, p. 180 : «Auch damals gab es gegeneinanderstehende Philosophien (von Epikur über Stoa und Akademie bis zur "Existenzphilosophie" der kynischen Wanderprediger); auch damals war keine Philosophie als solche möglicher Ausdruck des Glaubens; auch damals konnten nur im geduldigen und gefährlichen Streitgespräch des Glaubens mit den Philosophien kritisch ein Denkzusammenhang erarbeitet werden, der sich einigermaßen als Ausdruck für die denkerische Verantwortung des Glaubens eignete. Dieses schöpferische Streitgespräch ist dem Glauben auch heute notwendig ».

C’est peut-être exactement cette potentialité d’une dispute créative entre foi et philosophie qui constitue le dernier résultat de la signification *herméneutique* des dispositifs étudiés dans cette deuxième partie. Cela nous conduit directement vers une justification sur le terrain concret d’une textualité non solipsiste, mais produite avec et contre les autres, afin de mettre à l’épreuve la responsabilité (philosophique) pour le tout de foi et théologie. On dédiera la globalité de la troisième et dernière partie à ce moment incontournable de la circularité théologie-philosophie chez Ratzinger/Benoît XVI.

Troisième partie
Les interlocutions philosophiques de Ratzinger/Benoît XVI

Introduction

Une partie importante de l'œuvre et de l'activité de Ratzinger/Benoît XVI est constituée par des dialogues avec des théologiens, scientifiques, philosophes et politiciens. Abstraction faite des collaborations écrites, nous nous référons à des publications où la contribution de notre auteur peut être mise en lien avec celle d'un autre auteur. Dans certains cas, il ne s'agit pas d'un échange vivant, mais plutôt d'une juxtaposition d'interventions (comme cela a lieu avec K. Rahner, H. von Balthasar, H. Maier ou U. Hommes). D'autres fois, au contraire, notre auteur s'engage dans une confrontation directe où il est aussi forcé de discuter, nier ou dépasser la position de son interlocuteur. Dans le premier de cette série de débats, celui que le cardinal Ratzinger mène avec le philosophe italien P. Flores d'Arcais (2000), nous pouvons écouter les raisons contingentes qui amènent à ce type de confrontations : Ratzinger parle d'une phase, celle actuelle, caractérisée par la fin des antagonismes qui pendant la modernité avaient endurci les rapports entre « christianisme » et « Lumières ». L'un comme l'autre reconnaissent, de manière différente, être des « jumeaux », ou mieux, partager des racines communes qui plongent respectivement dans « Socrate » et dans les « valeurs humaines » découvertes par la tradition chrétienne. Ce serait par conséquent « une chose très positive que ces deux courants, qui étaient séparés et qui, jusqu'à un certain point, seront probablement séparés à l'avenir, toutefois se rencontrent, se fécondent, et l'un commence à apprendre de l'autre »[1].

Le cardinal Ratzinger légitime ainsi sa pratique dialogique à travers un discours qui anticipe, même sans en partager les motivations théoriques, celui mis en place par le philosophe allemand J. Habermas autour de l'appropriation et la traduction des « potentiels sémantiques »[2] des religions dans l'horizon post-métaphysique et dans la réflexion sur la démocratie délibérative. Une anticipation qui se concrétise lors du célèbre débat à la *Katolischen Akademie* bavaroise en 2004. Cet événement est considéré par les spécialistes comme un « momentous development » pour comprendre toute réflexion habermasienne sur la société post-séculaire[3]. De

[1] Cf. J. Ratzinger et P. Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme*, Paris 2006, p. 28-29. Dans ce qui suit, nous ferons référence à l'édition française du débat, avec parfois des modifications personnelles de la traduction française à partir du texte original.

[2] Voir le texte classique où Habermas thématise ce volet et modifie son ancienne considération du langage religieux, J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsatze*, Frankfurt 1988.

[3] Cf. E. Mendieta, «Religion», in A. Allen et E. Mendieta, *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, p. 397.

manière circulaire, le cardinal introduira lui-même l'argumentation du philosophe afin d'expliciter les motifs d'un dialogue ultérieur qu'il aura, deux mois après, avec l'historien italien E. G. Della Loggia :

« En janvier dernier, j'ai eu un échange d'idées avec Habermas, le philosophe allemand considéré comme le plus grand laïc du monde germanophone, lequel a surpris ses admirateurs il y a environ deux ans en déclarant qu'un laïc devrait prêter attention à la sagesse cachée dans les traditions religieuses. C'était une nouvelle découverte pour lui. Lors de cette même rencontre, il a exprimé l'espoir qu'il y aurait des religieux à même de déchiffrer le langage traditionnel et de traduire en langage laïque le trésor de sagesse qui, toujours selon sa conviction rigoureusement laïque, est contenu dans les traditions religieuses. »[4]

En mettant l'accent sur la reconnaissance, de la part des citoyens sécularisés, non seulement du respect pour les citoyens croyants, mais du « défi cognitif » [*kognitive Herausforderung*] ou du « statut épistémique » [*epistemischer Status*] intrinsèques aux visions religieuses du monde, le discours habermasien, bien que basé sur une instance antimétaphysique, ouvre la nécessité d'une structure de garanties réciproques entre foi et raison. La catégorie de l'« espoir », évoquée par Ratzinger dans ces lignes, doit être lue en effet comme une interprétation nullement banale de l'enjeu de répartition des charges du procès de sécularisation que Habermas assigne réciproquement à l'éthique laïque et religieuse : la première, souhaitant établir un rapport autoréflexif avec les « limites des Lumières » et ses tendances antisociales (le « Privatismus »), est contrainte à accepter la prétention de la deuxième de vouloir exercer une « influence sur la société dans son ensemble ». Ainsi, grâce à l'espoir de réussir à tenir ferme la religion comme l'« autre » asymétrique de la raison, cette dernière obtient, paradoxalement, la garantie de son autonomie et de sa capacité à formuler un « dissensus » raisonnable face aux croyances.

Il nous faudra revenir sur la manière où Habermas articule cette « nouvelle découverte » de la religion – comme la qualifie Ratzinger – avec son projet d'une « Transzendenz von innen ». Pour l'instant, l'aspect qui nous intéresse porte sur la profonde analogie que la pratique dialogique ratzingerienne manifeste avec une perspective qui ne considère pas la sécularisation comme un « jeu à somme nulle » où savoir rationnel et foi religieuse s'excluent l'un l'autre.

[4] Cf. J. Ratzinger et G. della Loggia, «Atti del Convegno su Storia, Politica e Religione» (Palazzo Colonna, Roma, 25 octobre 2004), Roma 2004, p. 11–12: « Proprio in gennaio avevo avuto uno scambio di idee con Habermas, il filosofo tedesco considerato il massimo esponente laico del mondo germanofono, il quale circa due anni fa aveva sorpreso i suoi ammiratori affermando che per un laico conviene prestare attenzione alla saggezza nascosta nelle tradizioni religiose. Per lui era una scoperta nuova, e in quello stesso incontro aveva espresso l'auspicio che vi fossero persone religiose capaci di decifrare il linguaggio tradizionale e tradurre in linguaggio laico il tesoro di saggezza che, sempre secondo la sua convinzione rigorosamente laica, è contenuto nelle tradizioni religiose ».

Avec la décision de poursuivre sa réflexion sur la vérité du christianisme sous forme d'une recherche partagée avec des interlocuteurs non croyants, Ratzinger radicalise et conduit jusqu'au fond la position dualistique et non totalisante ouverte par Habermas déjà dans son *Glauben und Wissen* (2001). Ici, la frontière « labile » [*fließend*] entre « raisons séculières et raisons religieuses » exigeait « des *deux* parties en présence qu'elles adoptent chacune pour elle-même la perspective de l'autre »[5]. La radicalisation ratzingerienne comporte, dans ce cas, l'idée que la foi chrétienne accepte de manière responsable de considérer la structure post-séculaire de la société comme le lieu unique où rendre visible les « questions fondamentales concernant l'être de l'homme ». Toutefois, cette acceptation manifeste le partage avec la raison séculaire dans l'unique manière où tous les deux se démontrent capables d'apprendre la « non-universalité » *de facto*, le caractère *contrefactuel* dirait Habermas, des présuppositions qui fondent la « Korrelationalität » de foi et raison : celle-ci montre son « évidence » non en tant qu'identification de toutes les cultures avec une culture Occidentale idéologique, mais plutôt comme un principe qui diffère toujours son accomplissement et nécessite de l'« interculturalité » pour en mésuser le caractère fragile et pourtant constitutif pour chaque culture désireuse de déterminer son sens[6]. Cela explique, d'un côté, l'insistance de Benoît XVI sur la tâche d'instaurer un « véritable dialogue des cultures et des religions », et de l'autre, la réalisation des conditions préalables qui devraient permettre à la « philosophie » et à la « théologie » de s'adresser aux « traditions religieuses de l'humanité ». Cette dernière orientation se manifeste vraiment grâce à l'utilisation d'un *dialogue* platonicien, le *Phedon*, interprété implicitement à travers la lecture guardinienne[7]. Lors du *Discours de Ratisbonne* (2006), en effet, le présupposé capable de qualifier ces traditions comme une « source de connaissance » [*Erkenntnisquelle*] se trouve explicité dans l'observation socratique selon laquelle, face au caractère erroné de certaines « opinions philosophiques », on se retrouve à mépriser tout le « discours sur l'être ». Qu'il s'agisse ici d'une injonction concernant non seulement l'aspect objectif (la réduction des facultés d'« écouter » et « répondre ») en relation à l'« aversion » occidentale pour les « questions fondamentales de sa raison », mais aussi celui subjectif de la modalité pratique d'une

[5] Cf. Habermas, « Glauben und Wissen, Dankrede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels » (Frankfurt 14 octobre 2001), in *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt 2001, p. 13. Sur la tonalité anti-hégelienne qui empreigne la proposition habermasienne et lui consent de revendiquer *positivement* la séparation réflexive entre fini et infini, entre savoir et foi, sans parvenir à son dépassement dans l'absoluité de la raison dialectique ou dans celle de la violence des fois monothéistes, cf. Trincia, « Glauben und Wissen e "ground zero" », in *Tre interventi intorno a Jürgen Habermas Glauben und Wissen*, www.filosofia.it, p. 3-9.

[6] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 53-54.

[7] Cf. Benoît XVI, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*, n. 13, où le pape suggère de se confronter avec la lecture du dialogue platonicien effectuée par R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, *op. cit.*, dans l'édition Mainz–Paderborn 1987, p. 218 – 221.

philosophie qui se déploie dialogiquement, le commentaire de Guardini permet justement de le révéler. Guardini insistait, en particulier, sur le parallélisme que Socrate utilise dans le passage à propos de la « misologie », la haine des raisonnements, et la « misanthropie », la « méfiance » envers tous les hommes. La possibilité socratique d'accéder à la « vérité des étants » [*Wahrheit des Seienden*] - traduction de l'allemand de l'expression « τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας » par Ratzinger - se trouve déterminée alors par sa double attitude jamais défaitiste à l'occasion des relations humaines *et* de leurs *logoi*. Cela explique bien pourquoi le caractère de ce qui est urgent aujourd'hui, à savoir l'« ampleur de la raison » [*Weite der Vernunft*], se joue par le biais de l'acte d' « inviter *nos interlocuteurs* au dialogue des cultures »[8].

Avec le choix de s'engager, à partir des années 2000, dans une confrontation vivante avec des représentants du monde post-séculaire intéressés au problème de la place des religions, Ratzinger/Benoît XVI met en pratique une sorte de *pré-dialogue* interne aux ressources scientifiques de l'Occident. En faisant cela, selon H.-B. Gerl-Falkovitz, il s'est chargé de la réactivation de la notion biblique d'un « atrium des peuples » [*Vorhof der Volkër*], de l'espace face au temple de Jérusalem réservé au « pèlerins non-juifs », pour le transformer en un « atrium de la raison » [*Vorhof der Vernunft*], voire en un espace où la raison assume un « caractère de seuil » entre *logoi* humains et *Logos* divin. La référence à cette image spatiale et théologique est pertinente, également parce que Gerl-Falkovitz pense en trouver une démonstration directe là où le cardinal Ratzinger entretient et publie des dialogues exclusivement avec des philosophes (P. Flores d'Arcais, M. Pera, J. Habermas). Si nous suivons cette piste avec rigueur, une recognition sommaire des remarques de Benoît XVI sur le « Parvis des gentils » pourrait ajouter quelques précisions non négligeables à propos de la nature des interlocutions qui seront intentionnées dans les chapitres suivants. Lors du discours fondateur (2009) d'une initiative qui débutera officiellement à Paris en 2011, la suggestion papale de la réactivation d'une « place libre pour les païens » qui voulaient prier le « Dieu unique » semble surtout soucieuse d'instaurer un dialogue avec ceux « qui ne connaissent Dieu, pour ainsi dire, que de loin », mais pour qui la « question de Dieu » reste un aiguillon vital[9]. Cela semble exclure de prime abord que M. Pera (2005), à l'époque Président du Sénat italien et avec qui Ratzinger a beaucoup discuté, puisse faire partie de ce groupe de nouveaux gentils. Pour ce dernier, le Dieu qu'il faut rapprocher des païens est évidemment déjà le Dieu chrétien, même si vécu d'un point de vue éthique et non confessionnel (en adoptant, de telle manière, la proposition ratzingerienne de vivre *velut si Deus*

[8] Cf. Benoît XVI, «Glaube, Vernunft und Universität…», nous soulignons.

[9] Sur la nouveauté du *Vorhof der Heiden* conçu par Benoît XVI et celui du deuxième temple, cf. G. Ravasi, « Le Parvis des Gentils », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 268, no. 1, 2012, p. 113-119.

daretur)[10]. En outre, certaines positions de Pera, concernant surtout l'« ambiguïté » du Vatican dans sa politique missionnaire centrée sur le « dialogue interculturel », s'orientent vers une tentative de critique externe à la politique ecclésiale afin qu'elle ne tombe pas dans un relativisme d'arrière-garde et endurcisse l'unicité de la « *transcendance* » chrétienne face aux autres traditions (en particulière celle islamique)[11].

Les trois auteurs que nous choisissons d'étudier (Flores d'Arcais et Habermas cités ci-dessus, auxquels se rajoute P. Odifreddi) se placent programmatiquement en dehors de l'Église et de toute possibilité d'embrasser sa perspective. Toutefois, « malgré des zones d'ombre de natures diverses » (comme l'athéisme catégorique qui unit ces interlocuteurs), la « relation avec le vrai Dieu » est ici posée sous des formes qui, même si elles ne peuvent ni ne veulent coïncider avec le christianisme, en sont secrètement inspirées (l'aspect paradoxal de l'Evangile pour Flores d'Arcais, la traduction des contenus normatifs du monothéisme comme procès de construction de l'horizon post-séculaire chez Habermas, la « religion » de la mathématique pour Odifreddi). Seulement dans ces cas-là il y a l'espoir que l'Église ouvre un *Vorhof*, un atrium « où les hommes puissent d'une certaine manière s'accrocher à Dieu, sans le connaître et avant d'avoir trouvé l'accès à son mystère »[12]. Le pape suit la transformation chrétienne du concept de délimitation du sacre et de distinction de ce qui est profane : il se réfère à la péricope sur l'expulsion des marchands et à la parole que Jésus « reprend du prophète Isaïe, c'est-à-dire que le temple devait être une maison de prière pour tous les peuples (cf. *Is* 56, 7; *Mc* 11, 17) ». Dans l'interprétation ratzingerienne, l'édification de l'Église ne s'établit pas par une séparation avec les autres, mais plutôt par un lieu où les frontières qui séparent le mystère de la foi et le *logos* des gentils représentent paradoxalement aussi un espace d'identification et de passage où se rend visible le caractère communautaire et publique de l'*ecclesia* invisible à venir. En parallèle au dialogue avec « les religions », affirmait significativement le pape, il faut « aujourd'hui surtout s'ajouter le dialogue avec ceux pour qui la religion est une chose étrangère », une tâche où le thème paulinien de la *destructio* de la « barrière qui séparait » juifs et gentils émerge comme évocation d'un nouveau type de transgression. Comparée à celle imputée à saint Paul lui-même (*At* 21, 27-32), l'édification chrétienne du temple escompte le signe positif d'une contiguïté

[10] Cf. M. Pera, *Perchè dobbiamo dirci cristiani. Il cristianismo, l'Europe, l'etica*, Milano 2008, p. 54-58.

[11] Cf. M. Pera et J. Ratzinger, *Senza radici..., op. cit.*, p. 29-32. Pour une critique de la position anti-relativiste de Pera, trop politiquement inspirée au mouvement néoconservateur à l'époque de la guerre en Iraq, cf. G. Bosetti, « Idee per una convergenza "postsecolare" », in J. Habermas et J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005, p. 16-19.

[12] Cf. Benoît XVI, « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai cardinali, arcivescovi, vescovi e direttori del governatorato scv, per la presentazione degli auguri natalizi », 21 décembre 2009, disponible sur https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri.html (consulté le 05/12/2021).

pérenne, d'une zone frontalière qui ne se limite pas à rendre profane l'extérieur, mais qui consacre aussi le lieu de passage entre le sacre et le *logos* d'un Dieu inconnu. Il s'agit, en fin de compte, de la version ratzingerienne du « komplementäre Lernprozess »[13] d'Habermas, exception faite pour sa prise de conscience de refléter un dialogue théologico-philosophique qui permane, provisoirement, dans l'enceinte du monde occidental afin de préparer le terrain pour une transgression et un accomplissement progressif du modèle chrétien du sacre.

Nous concluons ces observations introductives avec quelques mots d'explication autour de la forme de la présente partie, dont les trois chapitres articulent la matière en trois sections respectives (thèse, antithèse, solution). Il ne s'agit pas, à proprement parler, de l'application d'une procédure dialectique repliée sur elle-même induisant une sorte de dépassement de la contradiction entre des positions alternatives (les thèses des interlocuteurs et l'antithèse de Ratzinger) ; positions dont l'altérité est enfin reconnue et toutefois assumée dans l'autoconscience ou dans le savoir absolu comme une « vraie infinité », comme une conciliation qui n'exclut pas mais accepte la « lutte à mort » entre les alternatives différemment égales[14]. Au contraire l'altérité - par rapport aux thèses elles-mêmes, ainsi qu'à toute leur possible recomposition réflexive - que notre manière de procéder essaie de conserver, en proposant un résumé des deux *auctoritates* et une appréciation personnelle des thèmes touchés dialogiquement, se jouent toutes dans le respect des modalités de la « recherche de Dieu », du « *quaerere Deum* » du monachisme occidental. Une recherche que Benoît XVI, non par hasard, avait rappelée avant d'en indiquer la concrétisation ecclésiale sous forme d'un « Parvis des gentils »[15]. Notre méthodologie souhaite s'inscrire à l'intérieur d'un dualisme entre « eschatologie et grammaire », où la culture monastique ne dissolvait pas le monde (un désir de Dieu comme « désert sans chemin » et « obscurité absolue »), mais le posait négativement comme chose pénultième, comme condition pour le retournement vers le « définitif ». Si la « Parole biblique » annonce l'*eschaton* et la fin de l'histoire, avec la conséquence qu'une certaine confusion babélique permane dans chaque tentative d'unification historico-critique des « Écritures », la réception de cette nouvelle tragique pour l'existence mondaine s'effectue, et ne peut pas ne pas s'effectuer, toujours à travers les « paroles » et les « histoires » humaines. Pour Benoît XVI l'aspect communautaire de la recherche de Dieu chez les moines contient toute la paradoxalité d'un chemin

[13] Cf. Habermas et Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 33.

[14] Sur cette interprétation de la dynamique contradictoire de l'auto-négation, entendue comme étape fondamentale afin que « lo spirito arrivi al sapere di se stesso », cf. P. Vinci, « Sapere assoluto e riconosciemento », in *Archivio Di Filosofia*, 77, no. 2/3 (2009), p. 105–117.

[15] Cf. Benoît XVI, « Discorso del santo padre…», 21 décembre 2009, *op. cit.*, où le pape renvoie expressément au discours tenu au Collège des Bernardins.

vers Dieu, qui se fraie une direction (et une « résolution ») se donnant à partir de la « multiplicité » des sens, de l'identification d'une tradition vitale (et non « fondamentaliste ») qui essaie de venir à la rencontre de l'unique sens[16]. Dans le respect de ce « mouvement » dialogal, qui poursuit la vision eschatologique monastique, tout comme son « attitude vraiment philosophique », nous voulons partir des *paroles* des différents auteurs pour poursuivre avec eux un travail interprétatif qui n'entend pas expliquer ou résoudre pratiquement l'« inconciliabilité » [*Unversöhnlichkeit*] du réel (ainsi Ratzinger considérait l'enlèvement du « tragique » dans l'histoire chez Hegel et Marx), mais plutôt préserver la « question de la vérité » (qui commence avec l'interrogation socratique adressée vers les luttes des « dieux ») grâce à et en vertu du manque d'un accomplissement ultime interne à l'histoire[17].

[16] Cf. Benoît XVI, « Discours du pape Benoît xvi au Collège des Bernardins », vendredi 12 septembre 2008, *op. cit.*

[17] Cf. Ratzinger, « Glaube-Wahrheit-Toleranz », in *GS* 3/1, p. 492-493.

Chapitre I - Flores d'Arcais et Ratzinger (2000)

La publication de l'encyclique *Fides et ratio* (1998) a suscité un important débat intellectuel à l'intérieur de la culture philosophique de langue italienne[1]. La revue d'approfondissement culturel et politique *Micromega*, dirigée par le philosophe P. Flores d'Arcais[2], se distingua à deux reprises[3] pour une réception non tendre et décidemment hostile au document de Jean-Paul II. Son directeur, en particulier, affirmait que *Fides et ratio* « démontre au-delà de tout doute raisonnable que la culture catholique officielle n'a plus rien à dire à la culture *tout court* », et cela parce que la première produit une sorte d'« épreuve ontologique » basée sur le « *wishful thinking* »[4] : c'est-à-dire une démonstration de l'existence d'une vérité valide universellement sur la base de la pure « logique du désir », de l'identification du besoin humain de sens avec sa

[1] Pour une vision d'ensemble, en plus de l'article de Sabetta, « La ricezione critica di Fides et ratio…», *op. cit.*, cf. M. Da Ponte, « "Fides et ratio" : filosofi e teologi rispondono all'appello », in *Credere oggi*, 21 (2002), p. 73-98.

[2] Ancien élève de L. Colletti, avec lequel il obtient son doctorat (avec une thèse sur A. Smith et K. Marx), Flores d'Arcais a été chercheur de philosophie morale à l'Université de Rome La Sapienza jusqu'en 2009. Il a subdivisé sa vie entre activité politique et engagement intellectuel, en se situant dans une zone de référence culturelle qui va de la gauche étudiante de 68' au réformisme socialiste, pour aboutir enfin à des positions libertaires antipopulistes et fortement critiques vers l'intervention de l'Église catholique sur des thèmes relevant de la bioéthique (avortement, euthanasie, testament biologique). Nonobstant son athéisme et son anticléricalisme radicaux, il a toujours entamé un dialogue (publique et écrit) avec des figures importantes de la Curie romaine, comme le cardinal Ratzinger (voir les notes ci-dessous) et le cardinal A. Scola (avec qui il publie le livre *Dio ? : ateismo della ragione e ragioni della fede*, Venezia 2008). Fondateur et directeur de la revue *Micromega*, sa production plus strictement scientifique aborde des réflexions sur le marxisme (*La rimozione permanente : il futuro della sinistra e la critica del comunismo. Scritti 1971-1991*, Genova Marietti 1991), l'existentialisme (*Esistenza e libertà : a partire da Hannah Arendt.* Genova Marietti, 1990 ; « Politica e morale, esistenzialismo e marxismo » in *La prosa del mondo : omaggio a Maurice Merleau-Ponty*, Urbino Quattro venti, 1990; *Albert Camus filosofo del futuro*, Torino 2010), le débat entre athéisme et religion (avec G. Vattimo et M. Onfray, *Atei o credenti? : filosofia, politica, etica, scienza.* Roma 2007; avec V. Mancuso, *Il caso o la speranza? : un dibattito senza diplomazia*, Milano 2013; *La democrazia ha bisogno di Dio (falso!)* Roma 2013; *La guerra del sacro : terrorismo, laicità e democrazia radicale*, Milano 2016); l'éthique et la démocratie (*Etica senza fede* Torino 1992; *Il disincanto tradito* Torino 1994; *L' individuo libertario : percorsi di filosofia morale e politica nell'orizzonte del finito*, Torino 1999; *Il sovrano e il dissidente, ovvero La democrazia presa sul serio : saggio di filosofia politica per cittadini esigenti*, Milano 2004; *Democrazia! : libertà privata e libertà in rivolta*, Torino 2012; *Questione di vita e di morte*, Torino, 2019; con M. Ferraris, *Controversia sull'essere : un carteggio filosofico su scienza, etica, politica, religione, nella prospettiva della Documanità e del materialismo esistenziale.* Torino 2021). Avec J. Habermas, il a eu une discussion très serrée, cf. Flores D'Arcais, « La tentazione della fede (undici tesi contro Habermas) », in *Micromega*, 7 (2007), p. 3-17 (tr. fr., « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », in *Le Débat*, vol. 152, no. 5, 2008, p. 16-26) ; la réponse de Habermas, « Repetita iuvant. Una risposta a Paolo Flores d'Arcais », in *Micromega*, 6 (2008), p. 35-41 (tr. fr., « Retour sur la religion dans l'espace public. Une réponse à Paolo Flores d'Arcais », in *Le Débat*, vol. 152, no. 5, 2008, p. 27-31).; la contre-réponse finale de Flores d'Arcais, « L'insostenibile distinzione di Habermas », in *Micromega*, 6 (2008), p. 42-62.

[3] Il s'agit des volumes 5/98 (« Il dogma o la speranza ») et 1/99 (« L'Italia dei miracoli») de *Micromega*.

[4] Cf. Flores D'Arcais, « Aut fides aut ratio », in *Micromega*, 5 (1998), p. 187-206 et « Verità rivelata e verità tout court », in *Micromega*, 1/1999, p. 134-144. Les deux articles seront republiés ensemble dans un numéro spécial plus récent de *Micromega*, dédié à saint Jean-Paul II, cf. *Karol Wojtyla : il grande oscurantista*, in *Micromega*, supplément à 1 (2011), respectivement p. 143-163 et p. 189-202, dont nous citons ce qui suit.

« satisfaction » et donc de l'échange, illusoire et freudiennement délirant, entre « logique du désir » et « principe de réalité ». En ce sens, la « vérité tout court », la vérité de la recherche autonome, tant des philosophes que de la science moderne, ne saurait se légitimer qu'en vertu de l'acceptation d'une « vérité révélée » qui fournit la « réponse » définitive à notre tension vers la connaissance. Pour Flores d'Arcais, c'est précisément ici que réside une contradiction : si on donne une solution positive à notre « désir » de sens, la science et le questionnement philosophique s'éteignent, étant donné que seule la « logique du désenchantement », dévoilant le monde comme « dépourvu de sens », et pourtant entièrement dépendant de nous, ouvre la responsabilité de créer (et non trouver) un sens pour la « convivence » des tous les hommes. Sous cet angle, le catholicisme contemporain, conjointement à toute une série d'autre formes de « revanche de Dieu » amplement diffusées après la fin des totalitarismes (telles que le fondamentalisme islamique, la religiosité *new age,* la diffusion médiatique des évangélistes américains), apparaît comme une dernière tentative d'éluder le « désenchantement » : il fournit l'illusion du « salut » car il cache la fragilité des individus et pose « *axiologiquement* » sur eux le poids d'une « tradition » qui nous préserve de l'exercice de la « démocratie », ou mieux, de la participation de tous à la gestion d'une indépassable finitude de l'existence qui reste incompatible avec l'« intégralisme » sacral d'une culture spécifique.

Le cardinal Ratzinger reconnait tout de suite l'importance du débat et de ces remarques. Lors de ses réflexions sur *Fides et ratio*, il considère l'argumentaire de Flores d'Arcais comme un modèle d'une certaine « culture moderne » qui a la prétention de se faire passer pour la « culture moderne tout court » [*die moderne Kultur überhaupt*]. La manière avec laquelle cette dernière pense minimiser et ridiculiser la dénonciation de Jean Paul II, à propos d'un « tournant linguistique » qui déclare l'incapacité à remonter au-delà des interprétations et opérer « une percée vers le réel » [*Durchbruch zum Wirklichen*], démontre une « présomption arrogante et méprisante pour l'homme ». En renversant la critique du christianisme comme accomplissement du désir, Ratzinger affirme que l'encyclique ne se concentre pas simplement sur la vérité, mais sur la « question de la vérité » [*Wahrheitsfrage*]. De cette manière, elle s'oppose à tout sorte d'absolutismes, y compris celui de la « dictature du casuel devenu absolu ». Le modèle de Flores D'Arcais est bien évidemment démocratique, au sens où il fait dériver l'absoluité de l'« arbitraire », voire de la « décision d'une majorité ». L'ouverture à la vérité, défendue par *Fides et ratio,* signifie alors le contraire d'un « fondamentalisme » religieux et prône pour la « dignité » des individus capables de ne pas être soumis au pouvoir absolu de quelques empiriques « instances humaines » ou d'une quelconque empirique « instance humaine » : la « culture tout court » du positivisme, et le domaine de l'accidentel qui l'accompagne, débouchent

sur la forme la plus dangereuse d' « anti-culture ». Ainsi, au terme de cette brève discussion des thèses du « philosophe italien », Ratzinger indiquait combien il était difficile de réintroduire aujourd'hui dans le « débat publique » la « question de la vérité », notamment à cause d'un « canon des méthodes » qui interdit de la soulever dans chaque domaine scientifique. Par conséquent, « il est nécessaire de revenir à une dispute fondamentale sur l'essence de la vérité, sur la vérité et la méthode et sur la tâche de la philosophie et ses chemins possibles »[5].

Paradoxalement, ce sera dans les pages de la revue *Micromega* que cette dispute trouvera l'occasion de se développer. La conférence donnée à la Sorbonne et les *Reflexionen* sur *Fides et ratio* seront publiées dans deux volumes[6] pendant l'année 2000, à côté d'autres contributions, pour la plupart de nature philosophique, abordant comme thème fédérateur non seulement celui du "retour de la religion", mais également celui d'une philosophie qui « s'interroge toujours plus sur la religion – plutôt que sur la science – et souhaite surtout mener un dialogue avec elle »[7]. Flores d'Arcais, dans l'article « Est-ce que Dieu existe ? » [*Dio esiste ?*] explicitait mieux la *pars construens* de son intervention destructive de l'encyclique, là où cette dernière semblait fermer la porte à l'unique christianisme capable d'interagir avec le non-croyant et son difficile équilibre entre « passion pour le relatif et engagement altruiste non fondé sur la transcendance »[8]. En effet, lorsque Jean-Paul II s'opposait à la philosophie faible, il fallait aussi lire une critique contre une théologie également faible (une « christologie » qui procède d'« "en bas" »[9]) et fondée sur un « christianisme vécu comme témoignage pratique de l'Evangile »[10]. Or cette lutte contre « la culture post-moderne », argumente maintenant Flores d'Arcais, apparaît profondément ambiguë et plutôt de façade[11]. Jean-Paul II, au fond, accepte la manière dont la religion est réinvestie par une attitude philosophique qui, à partir du Kant de la raison pratique jusqu'aux mélanges entre « saint Thomas et Heidegger », ne considère pas importante de débattre sur la vérité « naturelle » du christianisme (« Dieu, âme immortelle, univers créé et pourvu d'une finalité ») et donc s'entretient avec les croyants sur la base d'une acceptation

[5] Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur – Reflexionen…», *op. cit.*, p. 462-465.

[6] Il s'agit, en ordre temporel, de : *Micromega* (2/2000), Almanacco di filosofia, numéro monographique entièrement dédiée au thème « Philosophie et religion », avec essaies, parmi d'autres, de N. Bobbio, M. Cacciari, B. Forte, R. Esposito, G. Vattimo, L. Kolakowski, M. Gauchet, où le texte du Cardinal Ratzinger (« La Verità cattolica », p. 41-53) est la traduction de l'intervention à la Sorbonne de 1999 ; ainsi que de *Micromega* (3/2000), dont une section intitulée «Est-ce que Dieu existe ? » proposait les interventions tant de Ratzinger (« Quid est veritas ? », p. 207-224, correspondant aux réflexions allemandes sur l'encyclique de 1999), que de C. A. Viano, E. Boncinelli, P. Zelleni, A. Di Gregorio.

[7] Cf. « Presentazione », in *Micromega* (2/2000), p. 5.

[8] Cf. Flores D'Arcais, « Aut fides aut ratio », *op. cit.*, p. 144.

[9] Cf. Jean-Paul II, *Fides et ratio*, §6, §33, §56 et §97.

[10] Cf. Flores D'arcais, « Aut fides aut ratio », *op. cit.*, p. 165.

[11] Cf. Florse d'Arcais, "Dio esiste?", in Micromega (2/2000), p. 17-40, dont nous citons ce qui suit.

commune autour du « sens », des « symboles » et de l'« herméneutique de la foi ». La confrontation, même critique, entre le pape et ces philosophies s'alimente d'une pareille défense par rapport aux résultats destructeurs pour la religion, et pour chaque pensée totalisante, de la tradition athée et sceptique des Lumières. Plutôt que de choisir l'adversaire qui a contribué à dévoiler le « désenchantement » du monde, et qui remet en question la « vérité » des énoncés chrétiens (et non leur « besoin » pour la vie), Jean-Paul II débat avec une sorte de miroir de lui-même : une « diverse théologie », à savoir celle du *Deus absconditus*, du « dernier Dieu » qui a hypostatisé, idolâtré et transformé l'athéisme (le « radical manque de sens ») dans une nouvelle « question métaphysique » (« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »). Formuler cette question

> « signifie déjà penser à partir du point de vue du néant et le présupposer. Préjuger l'étant comme (possible) néant, quand le fini de l'existence est au contraire l'être ferme sans lequel ne peut pas raisonner aucune question (métaphysique ou non) […] Demander est déjà garantir le manque de sens de la question métaphysique. En réalité, la question métaphysique ne s'interroge pas sur le néant […], mais *désire* une réassurance sur le sens […] Elle n'est pas une question, mais une réponse consolatoire – faite passer comme question – qui anticipe et neutralise toutes possibles réponses gênantes à la question sur le sens. »[12]

Les Lumières sceptiques et athées (Hume, Kant « partiellement », Freud, Monod) nous confrontent sur une autre question : « Pourquoi y a-t-il Dieu plutôt que les étants ? ». Dans ce cas-là, une authentique « différence ontologique » impliquerait un « écart entre étant et être de l'étant » explicable sans énigme et relevant d'une spécifique variation de l'ADN d'un primate qui fait de l'homme un animal créant « sens » : « cet écart n'est autre que le *devoir-être* », c'est-à-dire que ce n'est pas « l'erroné "être de l'étant", qui duplique l'étant ou le rend insaisissable dans le numineux de l'attente, mais il s'agit du "devoir-être de l'étant" », avec lequel l'homme, plutôt que de « suivre l'instinct », introduit un « projet » ou une « norme » à l'intérieur d'un cosmos « muet de sens ». Selon Flores d'Arcais, uniquement en acceptant ce spécifique athéisme de la raison, le « contenu de vérité » du christianisme peut éviter de se trouver banalisé et happé par une modernité qui élude les Lumières en exaltant les religions comme un instrument de « consolation ». Contraint à répondre à celui qui la contredit à travers un argument

[12] *Ibid.*, p. 38: «[Formulare la domanda metafisica] vuole dire già pensare dal punto di vista del nulla. Presupporlo. Pregiudicare l'ente come (possibile) nulla, quando il finito dell'esistenza è invece il fermo essere senza il quale non può risuonare alcuna domanda (metafisica o meno) […] Domandare è già garantire l'insensatezza della domanda metafisica. In realtà, la domanda metafisica non domanda sul nulla […], ma desidera una *desidera* una rassicurazione sul senso […] Non è una domanda. Essa è una risposta consolatoria – spacciata come una domanda – che anticipa e neutralizza le possibili risposte scomodo alla domanda di senso».

empirico-rationnel, la foi se dévoile dans son authentique « absurdité » et « folie » pour la raison. Ici, la position paulinienne (1 *Cor* 1, 21-22) défie la « tentation constantinienne » et élimine chaque conflit entre croyants et incroyants. Pourtant, en même temps, elle ouvre la possibilité que les deux travaillent ensemble, en ayant comme point de départ la finitude de l'« existence » et le « choix éthique » (coïncidant avec les valeurs évangéliques de la « justice » et de l'« amour pour le prochain »). Pour l'athée comme pour le chrétien, agir selon des commandements qui ne relèvent pas de l'imposition d'un pouvoir humain est toujours une absurdité et une folie ; pour l'un comme l'autre, le « devoir de se sacrifier », de mettre un frein à l'« hypertrophie de l'ego », découle de l'"infondabilité"[13] respectivement de l'« Autre » et de la « charité ».

Au cours de cette intervention, le directeur de *MicroMega* renvoyait directement à la contribution de Ratzinger, publiée dans le même volume – la conférence à la Sorbonne intitulée « Vérité du christianisme ? » (1999). Les références concernent des arguments ratzingeriens qui explicitent le « Logos » chrétien comme « principe premier de l'univers » certes, mais à la manière d'une « vague hypothèse anthropique »[14] ou de la réponse à la question « rhétorique » de l'« orthodoxie » (comparable à l'aut-aut existentialiste entre « Dieu et le néant » dévaluant et fuyant la finitude) : si l'homme « ne sait pas d'où il vient et pourquoi il existe, n'est-il pas en tout son être une créature manquée ? »[15]. Ce que Flores d'Arcais semble oublier dans ces citations est le fait que le cardinal se confrontait ouvertement avec le rationalisme critique de Popper et donc avec un héritier de cette tradition sceptique humienne qui fournit l'unique modèle de science (le « faillibilisme ») capable d'attaquer la vérité « métaphysique » de la foi en tant que telle et non comme une « interprétation » d'une vérité « plus originaire »[16]. Dans ce contexte, Ratzinger appliquait aux « sciences naturelles », et à la « philosophie première » fondée

[13] Nous utilisons le mot non français « infondabilité », ensemble à « infondable » et « infondé », pour exprimer la lien que Flores d'Arcais revendique avec le naturalisme de Hume et son idée que « nous ne pouvons rendre raison [*we can give no reason*] de nos principes les plus généraux et les plus raffinés, si ce n'est par l'expérience que nous avons de leur réalité » (cf. D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris 1993, p. 36). Pour le paradoxe d'un naturalisme humien entre rhétorique fondationnaliste et formules de la « non-fondation » et de l'« infondabilité », cf. J. Benoist, « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ? Après Hume », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/2 (n° 38), p. 127-144.

[14] Cf. *ibid.*, p. 18 et Ratzinger, « La verità cattolica », *op. cit.*, p. 52 (tr. allemande, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 454).

[15] Cf. Flors d'Arcais, « Dio esiste ? », *op. cit.*, p. 33 et Ratzinger, « La verità cattolica », *op. cit.*, p. 43 (tr. allemande, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 441).

[16] Cf. Flores d'Arcais, « Dio esiste ? », *op. cit.*, p. 37 et p. 29. Dans un entretien avec V. Possenti (2002), le cardinal Ratzinger considérait Popper comme l'exemple d'une pensée particulièrement diffusée en Occident, surtout après la fin du « marxisme », cf. Ratzinger, « Glauben im Kontext heutiger Philosophie…», *op. cit.*, p. 291 : « Nachdem der Marxismus angesichts der Wende von 1989 sich heute weitgehend in einer Denkpause befindet, entsprechen Philosophien vom Typ des kritischen Rationalismus von Popper am meistern dem gegenwärtigen Empfinden dessen, was man als vernünftig ansehen kann. Wahrheit als solche – so denkt man – kann man nicht erkennen, nur in kleinen Schritten von Verifikation und Falsifikation allmählich vorankommen ».

sur sa méthodologie[17], l'interdiction que le philosophe italien étendait à la théologie et aux philosophies herméneutique à propos de la possibilité de parler de ce qui est « indicible »[18]. En effet, si ces dernières ne sauraient que se taire et faire « silence » face à l'« Altérité irréductible » de Dieu, une pareille mise en demeure de l'« analogie » et de la « communicabilité »[19] devrait valoir alors pour la construction d'un savoir scientifique (par exemple la « théorie de l'évolution » comme « théorie universelle de tout le réel ») qui essaie de conceptualiser un monde réductible à « hasard et nécessité »[20]. Même ici, on constate une utilisation indue des méthodes rationnelles pour expliciter une réalité qui n'est pas rationnelle. Avec son « modèle de clarification » (les corps physiques qui « résolvent des problèmes », les « différentes espèces » qui « ont appris »)[21], Popper « montre que la raison ne peut s'empêcher de penser l'irrationnel selon sa mesure, et donc rationnellement […], rétablissant par-là implicitement le primat précisément contesté de la raison »[22]. De cette façon, le cardinal Ratzinger n'échappe pas au débat avec la tradition des Lumières, mais plutôt la contraint à réfléchir sur le fait que tant l'empiriste sceptique que la « foi chrétienne » (et sa « philosophie ») ne pourraient jamais parler de l'irrationnel ou du mystérieux sans la médiation d'une lumière cognitive qui dès le début s'y renoue : « *In principio erat Verbum* - au commencement de toutes les choses il y a la force créatrice de la raison ».

Le volume contenant ces interventions (2/2000) fut un succès éditorial et, même à cause des questions qu'il maintenait ouvertes, donna lieu à l'organisation d'un débat publique entre Flores d'Arcais et le cardinal Ratzinger à Rome (21 septembre 2000)[23]. Il convient de citer un extrait de la lettre avec laquelle ce dernier accepta l'invitation du directeur de la revue, afin de mieux comprendre les raisons et les modalités de sa participation :

« Dans mes rares moments libres, je lis *MicroMega* 2/2000 et je trouve le vaste panorama de positions extrêmement vivant et intéressant. A bien des égards, il s'agit du commentaire le plus important sur *Fides et Ratio* que je connais, car ici l'encyclique entre réellement en dialogue avec le monde culturel d'aujourd'hui, ce qui était le but du document lui-même. »[24]

[17] Cf. Ratzinger, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 454-455.
[18] Cf. Flores d'Arcais, «Dio esiste ? », *op. cit.*, p. 34-36.
[19] *Ibid*.
[20] Ratzinger, «Das Christentum…», *op. cit.*, p. 454.
[21] K. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, Hamburg 1979, p. 260, cité par Ratzinger, « Das Chritentum…», op. cit., p. 454 n. 129.
[22] Ratzinger, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 455.
[23] Les actes de la rencontre seront transcrits et publiés après l'élection de Ratzinger au siège de Pierre Cf. Ratzinger et Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?...*, *op. cit.*, p. 82-83.
[24] *Ibid.* : « Nei rari momenti liberi sto leggendo MicroMega 2/2000 e trovo estremamente vivo e interessante il vasto panorama di posizioni. Sotto molti aspetti è il commento più importante alla Fides et Ratio che io conosco,

Voici donc la motivation fondamentale de la rencontre avec Flores d'Arcais : il s'agit de la reconnaissance d'un contexte où opérer cette réflexion savante, comme « acte authentiquement philosophique » [*ein echt philosophischer Akt*] - soulignait déjà Ratzinger dans ses *Reflexionen* sur l'encyclique[25] –, que le pape souhaitait susciter à l'intérieur du débat scientifique. Et la circonstance que le premier dialogue public dans la production de notre auteur[26] se réalise sous forme d'un échange dialectique avec un représentant *par excellence* de la philosophe confirme la ligne de continuité avec *Fides et ratio*. Pendant tout le débat, cette motivation est revendiquée avec intransigeance par notre auteur, même là où son interlocuteur dévie parfois vers « un terrain trop historique, empirique et contingent » (par exemple, en relation au jugement sur les ingérences de Jean-Paul II dans l'Église polonaise en matière de législation sur l'avortement) : « Je suis venu », note le cardinal, « pour une discussion philosophique »[27]. Il s'agit d'une remarque importante, sur laquelle nous concentrerons notre analyse afin de faire émerger à quel point le noyau de la dispute ne porte pas sur une discussion de détails.

§1. La relation foi et philosophie comme modèle normatif chez Ratzinger

Pour le cardinal Ratzinger, la justification d'un dialogue croyants-non croyants se réduit au fait que, pour le christianisme, la « question de Dieu » n'est pas une affaire privée, mais plutôt quelque chose de « raisonnable et nécessaire » pour tous les hommes. Cette réponse, avec laquelle s'inaugure son argumentaire autour du « terrain commun » entre athéisme et christianisme, le cardinal la développe en discutant avec Flores d'Arcais sur le thème de la foi comme « *scandale* ». Ce dernier, affirme Ratzinger, est bien sûr présent et non seulement comme expression originaire du christianisme, mais dans « toutes les générations ». Toutefois, le scandale est aussi prédiqué dans l'Aréopage (le « centre […] de la philosophie ancienne ») et la prédication en tant que telle s'orientait aux « *phoboumenoi theon* », aux « timorés de Dieu » se réunissant « autour de la synagogue » et non plus satisfaites des « religions étatiques »[28]. Avec la citation de ces derniers, Ratzinger veut thématiser un aspect qui n'émerge pas directement de

perché qui l'Enciclica entra realmente in dialogo col mondo culturale di oggi, e questo è stato lo scopo del documento stesso ».

[25] Cf. Ratzinger, « Glaube, Wahrheit und Kultur - Reflexionen…», *op. cit.*, p. 464.

[26] Au-delà de l'occasion d'une conférence donnée ensemble à un professeur de philosophie de l'Université de Regensburg, U. Hommes (cf. U. Hommes et J. Ratzinger, *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, München 1975), l'unique discussion publique, même si caractérisée par plusieurs participants, Ratzinger l'a eu lors de la rencontre entre théologiens pour l'anniversaire des 70 ans de J. B. Metz (1998), cf. T. R. Peters-C. Urban (éd.), *Das Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999.

[27] Ratzinger et Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?..., op. cit.*, p. 52.

[28] Voir une ultérieure explication de cette communauté du « judaïsme de la diaspora », entendue comme lieu où surgit le « christianisme primitif », dans la lettre à M. Pera, cf. Pera et Ratzinger, *Senza radici*…, *op. cit.*, p. 110-111 (tr. allemande, « Eine nichtkonfessionelle christliche Religion ?... », *op. cit.*, p. 756-757).

la discussion de saint Paul avec les philosophes. Flores d'Arcais lui opposera, de fait, que le discours de l'Aréopage est la parfaite démonstration de son propre point de vue : la centralité de la « folie de la croix » et l'absurdité de la mort et résurrection du Christ par rapport aux doctrines philosophiques. Il ne suffit pas ici, souligne le philosophe italien, de noter le partage de la « crise des religions traditionnelles » : les Actes des Apôtres nous informent que « jusqu'au moment où on discute de Dieu, d'un Dieu unique, la discussion se poursuit » ; au contraire, dès qu'on introduit la « résurrection des morts, tous, pas même scandalisés ou incrédules, mais simplement ennuyés, sont partis puisque cela semblait vraiment une folie pour la raison »[29]. Lorsque le cardinal Ratzinger choisit l'image de la prédication paulinienne envers ceux qui sont « autour de la synagogue », son argumentaire porte sur un christianisme où l'« absurde » coïncide avec une annonce révélée à la « raison des hommes »[30]. Sous cet angle, le « cercle » des personnes destinataires du scandale est saisi dans son placement sur la frontière d'une « religion rationnelle » ne se réduisant pas à une « construction philosophique » et toutefois « correspondant à la raison ». L'évocation d'un espace entre le Dieu unique des juifs et le Dieu des philosophes, où résonne implicitement la question du « parvis des gentils », est alors fonctionnelle à la compréhension du christianisme comme « excès » de notre raison et « amour » non « antirationnel ». Selon Ratzinger, l'accès de Dieu aux hommes par le biais de Jésus coïncide avec la figure d'un seuil où le scandale provoque certes une transgression (tant de la synagogue que de l'Aréopage), mais toujours sous la forme d'une « folie » de Dieu *pour* le monde ; c'est-à-dire, une folie approfondissant encore plus l'exiguïté de l'espace où elle pénètre. Or, tout cela « contraste avec le concept purement philosophique de Dieu, et Paul est bien conscient de ce contraste ». En effet, la raison comme la « liberté » et l'« amour » nous rendent visible, dans l'excès, les « limites que notre spéculation philosophique pourrait déterminer pour cette divinité ». Pourtant, et réciproquement, les penseurs chrétiens ne pouvaient que thématiser cet « amour » comme « continuation », « accomplissement » et « excès au-delà des philosophies » : la « pré-présence » du Christ, « *Logos* dans le monde », n'advient pas dans le temple des religions, mais dans l'espace cognitif de cette « philosophie » qui en subira et reflètera la transgression :

« Et donc l'autodéfinition de ces premières générations était exactement cela, nous ne sommes pas juste une autre religion, comme les autres, nous avons les mêmes droits que les autres religions, mais nous sommes la continuation de la pensée humaine qui a critiqué les religions, qui a trouvé une trace de

[29] Ratzinger et Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?...*, *op. cit.*, p. 18-19.
[30] *Ibid.*, p. 16-18, dont nous citons ce qui suit.

Dieu, mais ne pouvait pas bien sûr vraiment l'identifier par sa propre force. Et la nouveauté du christianisme, selon ces Pères, c'est que ce même Dieu caché, deviné, se manifeste et dépasse alors naturellement et radicalement ce qui pouvait être vu, et cependant se révèle en accord avec cette recherche des hommes. »[31]

Il est significatif que le discours ratzingerien sur l'« excès » rationnel du scandale chrétien débouche sans discontinuité vers la question des possibles valeurs humaines partagées entre chrétiens et athées (lutte contre l'« intolérance », « engagement pour la dignité de l'homme, pour la liberté, pour la générosité envers les pauvres »). L'idée qu'il y ait une commune « responsabilité humaine » autour de ces thèmes est le résultat d'une « présence cachée », dans l'être, de quelque chose qu'on ne peut pas « manipuler » ; donc d'une limite interne qui nous signale un « message moral » et qui, même si l'athée ne la « voit » pas, constitue la racine pour une pareille lutte contre le mal. Le passage de la question du rapport entre foi-philosophie à celle concernant l'« évidence » des droits universels réitère la difficulté de la coïncidence entre l'excès de l'amour chrétien et sa reconnaissance rationnelle. L'exemple qui permet de manifester ce passage consiste dans la discussion de l'utilisation chrétienne d'un concept philosophique comme celui de « nature »[32]. Ratzinger insiste sur l'importance d'un tel processus : ce dernier nous enseigne que la « création » ne peut pas être dite ou pensée, sinon « au-delà des limites de la foi », voire à travers une traduction qui essaie de comprendre l'absurdité d'un « fondement » en soi non évident et dépourvu de la capacité de se faire norme pour une « action commune » entre athée et croyant. La question qui se pose est alors pourquoi la philosophie ? Ainsi, selon Ratzinger, l'accord avec le « stoïcisme », qui ne connaissait pas un « créateur » ou la « création », n'implique pas une naturalisation de l'excès chrétien, mais, au contraire, l'aggravation d'un concept de « nature » comme limite divine aux opérations humaines, comme « message moral » indisponible à se laisser traduire dans la législation d'un état. L'argument du conventionnalisme ancien, que Flores d'Arcais propose à nouveau, à sa manière (« Dans l'histoire l'homme a considéré comme normes valides, même suprêmes, […] les choses les plus diverses »), est considéré par Ratzinger comme un « fait statistique » qui démontre plutôt « le problème de l'histoire humaine », la « faillibilité de l'être homme » et donc l'existence d'un bien, la « nature » justement, qui se soustrait toujours au domaine d'une « majorité ». C'est à

[31] *Ibid.*, p. 21 : «E così l'autodefinizione di queste prime generazioni fu proprio quella, non siamo una religione come tante, abbiamo gli stessi diritti come le altre religioni, ma noi siamo la continuazione del pensiero umano che ha criticato le religioni, che ha trovato una pista di Dio, ma non poteva naturalmente con le proprie forze realmente identificarlo E la novità del cristianesimo secondo questi padri è che questo stesso Dio nascosto, indovinato, si mostra e poi naturalmente eccede radicalmente quanto si poteva vedere, e tuttavia si dimostra in unità con questa ricerca umana ».

[32] Cf. *ibid.*, p. 52-82, dont nous citons ce qui suit.

l'intérieur de cette problématique recherche philosophique de la « moralité de l'être » que s'installe la « création » chrétienne. Toutefois, cela ne signifie pas que la foi et la philosophie concordent exactement sur le contenu réciproque de leur *logos* (« l'élément philosophique », la nature, est en soi séparable de la « vision plus profonde de la foi ») ; et de fait, souligne Ratzinger, une « certaine exubérance dans l'utilisation de la loi naturelle dans la doctrine sociale de l'Église » nécessite d'être signalée et critiquée[33]. Penser l'« inviolabilité » des droits humains, que cela arrive selon la priorité de l'idée du bien ou d'un Dieu créateur sur la matière, relève plutôt d'un dispositif cognitif qui découvre la « nature » comme une limite morale "infondable" et pourtant source de la multiplicité des tentatives empiriques aptes à la défendre. Dans ce cadre, la « création » chrétienne n'assume pas, comme croit Flores d'Arcais, la prétention irrationnelle de faire coïncider ce qui est universel avec ce qui est confessionnel ; au contraire, elle fournit une version radicale de la manière dont la philosophie ancienne et la tradition du droit naturel ont opéré un glissement des lois humaines vers l'élaboration d'une justice naturelle.

§2. Le lien entre athéisme scientifique et fragilité du droit

Ce qui permet un dialogue sincère entre athée et chrétien se fonde, pour Flores d'Arcais, en sens inverse d'une prétention missionnaire. Il ne s'agit pas de faire « perdre la foi » et convaincre de l'« inexistence de Dieu ». D'ailleurs, même le *credo quia absurdum*, l'attitude originelle du christianisme, est le symbole de l'opposition à chaque imposition de type rationnel ou pratique. Précédemment au débat, en s'appuyant sur la théologie de K. Barth et D. Bonhoeffer, Flores d'Arcais avait conjugué la renonciation à chaque « communication discursive » (« publique ») de la foi avec la compréhension de la « transcendance » comme engagement pour le « prochain », pour une « solidarité » accessible et non « infinie »[34]. Maintenant, ce discours se réitère afin de fournir les motifs pour lesquels il est nécessaire de ne pas être indifférent au discours scandaleux de la foi :

« Être athée, c'est simplement croire que tout se joue ici, dans notre existence finie et incertaine. Et que donc ce qui compte, ce sont les valeurs que l'on choisit dans cette existence, la cohérence entre les valeurs que l'on choisit et la façon dont on se comporte ; sur cette base, précisément parce que tout se

[33] Ratzinger intervient très tôt, pour des raisons liées à l'analyse bonaventurienne du binôme scolastique *natura-supernaturalis*, autour des « oscillations » de la « loi naturelle » chrétienne entre dimension historique et dimension métaphysique, cf. Ratzinger, *Offenbarung und Heilgeschichte…*, *op. cit.*, p. 274-291. Une extension de ces recherches au champ plus général de la doctrine sociale de l'Église on peut la retrouver in *ibid.*, « Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwängungen zum Thema », in *GS* 4, p. 769-776. Pour une reconstruction de la pensée ratzingerienne autour du droit naturel cf. M. R., Hölscher, *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI : die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart Naturrecht*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2004.

[34] Cf. Flores d'Arcais, « Dio esiste ? », *op. cit.*, p. 31 et p. 33-40.

joue dans l'horizon de cette existence, s'établissent les alliances, les solidarités, les conflits, les affrontements. »[35]

La foi partage cette perspective, et donc devient chose intéressante pour l'athée, au moment où elle arrête de se présenter comme l'« accomplissement de la raison ». La « différence spécifique » de la foi par rapport à la philosophie, au-delà de la convergence vers la question d'un Dieu unique, devrait rester toujours la « mort » et « résurrection » de Jésus-Christ. Flores d'Arcais trace alors une sorte de *parallélisme immobile* entre rationalité et irrationalité, entre droit de la raison contre la foi et droit de la foi « contre la raison ». Ces deux instances, autrement dit, se confrontent et se détruisent seulement apparemment, parce qu'en réalité, si considérées authentiquement, elles conduisent à un résultat pratique similaire. Comparé à ce que nous avons remarqué ci-dessus à propos du cardinal Ratzinger, le parallélisme qui se produit dans le cas actuel ne consent pas à des passages d'un plan à l'autre, de la philosophie sceptique et empiriste - revendiquée par Flores d'Arcais - à la folie de la croix. Pourtant, il faut constater qu'il y a une concordance avec les « valeurs de l'Evangile », en particulier avec la formule : « Mais que votre parole soit : Oui, oui ; non, non ; car ce qui est de plus vient du mal » (*Mt* 5, 37). Le *plus* qui cimente cette union consisterait dans l'acceptation de certains valeurs chrétiennes (la renonciation à l'« égoïsme », le sacrifice pour les « autres »), mais vues comme quelque chose de « donnée » et que le fidèle ne peut pas imposer aux autres et démontrer. L'idée de la « création » joue ici le rôle d'une suprastructure totalisante et diabolique que le chrétien construit pour accepter et diluer le scandale de son message. Elle peut certes aboutir à des résultats nobles, comme le fait que les croyants sont toujours plus enclins, par rapport aux athées, à mettre en pratique les percepts de la solidarité. Néanmoins, cela constitue, au fond, la conséquence d'une attitude qui a rendu plus « facile » d'assimiler un message existentiel que les sciences nous délivrent brutalement. Ceux qui ont la foi, au sens de la foi dans la création et dans la naturalité du christianisme, possèdent seulement un *plus* d'« espérance ou d'illusion », tout en manquant de la « lucidité et de la conscience de la finitude » et du « désenchantement »[36].

Pour Flores d'Arcais, alors, il reste une seule « question cruciale » sur laquelle intervenir : lutter contre le fait que l'« idée de création » soit le fondement d'une « société pluraliste

[35] Ratzinger et Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?...*, *op. cit.*, p. 14 : « Essere atei significa semplicemente ritenere che tutto si gioca qui, nella nostra esistenza, finita e incerta. E quindi che contano i valori che si scelgono in questa esistenza, la coerenza fra i valori che si scelgono e i propri comportamenti, e su questa base, proprio perché tutto si gioca qui, nell'orizzonte di questa esistenza, su questa base si stabiliscono le alleanze, le solidarietà, i conflitti, gli scontri ».

[36] Cf. *ibid.*, p. 18-25.

», contraster l'équivalence entre « *recta ratio* » et certaines vérités chrétiennes (l'avortement ou l'euthanasie comme un « crime ») ; mais, plus généralement, considérer que les normes, pour être telles, c'est-à-dire inviolables, nécessitent d'être naturelles et d'impliquer une sorte d'écriture interne aux « chromosomes de l'univers et de la réalité » :

« Je crois qu'il n'existe aucune loi naturelle, qu'il existe de nombreuses lois humaines, qui souvent au cours de l'histoire ont des traits communs mais jamais tous les traits, et que donc la prétention d'identifier une moralité particulière avec une loi naturelle, même si elle est noble et élevée, entraîne avec elle tous les risques d'intolérance. »[37]

Si le fondement des « droits-devoirs naturels », argumente Flores d'Arcais, « était réellement la création » alors l'« inviolabilité humaine » impliquerait un « fondement très fragile », parce qu'il découle de la croyance d'un groupe de personne. Au contraire, si on part des théories de l'univers et de l'évolution nous arriverons à comprendre que notre existence est plutôt le fruit de circonstances accidentelles, lesquelles auraient pu conduire probablement à des « directions totalement diverses ». Sur ce point, les droits humains se révèlent fragiles, au sens où leur unique force découle du « courage de reconnaitre qu'ils sont des droits civils ». Afin que ces derniers s'affirment, il a été nécessaire de former une « religion laïque » capable de les illustrer comme « connaturels à la nature humaine »[38]. Cependant, ils restent provisoires, incertains et donc objets d'un « choix » personnel sur lequel fonder une société. Le processus de sécularisation se déploie effectivement non comme la traduction publiquement accessible des potentiels sémantiques des religions prônées par Habermas (chose qui pour Flores d'Arcais reste auto-contradictoire, vu que ces dernières se caractérisent « par le caractère dirimant du recours à "Dieu le veut ! "») [39]. Par séculaire est signifié l'enlèvement de l'illusion où les valeurs humaines sont des normes « obvies » et « incontestables » même sans quelqu'un qui lutte pour elles. Cependant, cette lutte est comprise non à l'instar de l'imposition d'une loi, mais de l'invitation à comprendre nos décisions comme infondées, comme « folie » - et ici le parallèle avec la *caritas* chrétienne semble se manifester - d'une solidarité qui impute à chacun de reconnaitre l'égale dignité du choix de l'autre :

« Nous ne devons pas, pour défendre ce noyau de valeurs inaliénables, penser qu'elles sont écrites dans la nature, car cela nous amène à penser que - puisqu'elles sont écrites dans la nature - tôt ou tard

[37] *Ibid.*, p. 54 : « Credo che non esista nessuna legge naturale, che esistano tante leggi umane, che spesso nel corso della storia hanno dei tratti comuni, ma che non hanno mai tutti i tratti comuni, e che quindi la pretesa di identificare con una legge naturale una particolare morale, per quanto alta e nobile, porti con sé tutti i rischi di intolleranza ».

[38] Cf. *ibid.*, p. 68-72.

[39] Cf. Flores d'Arcais, « Onze thèses contre Habermas… », *op. cit.*, p. 17-18.

elles seront reconnues. Non. Elles sont si peu inscrites dans la nature qu'elles sont le résultat d'une très laborieuse évolution historique et des sacrifices de bien des générations, de bien des individus. Et justement à cause de cela, parce que nous voulons qu'elles soient indispensables à notre coexistence ; et nous savons qu'elles ne reposent que sur nos épaules. Pour cette raison, il faut les défendre avec intransigeance, jour après jour. Car nous savons être totalement responsables de ces valeurs. »[40]

§3. L'existence de Dieu entre transcendance et finitude

Les remarques que nous souhaitons soulever, afin de tracer une appréciation philosophique du dialogue entre le cardinal Ratzinger et Flores d'Arcais, consistent à se demander si le terrain commun que les deux interlocuteurs ont essayé de restituer admet ou non une zone de réel partage. Au fond, les contributions qui ont déclenché implicitement le débat se concluaient en évoquant un même engagement : pour Ratzinger, il s'agissait d'entreprendre une « discussion » sur la « rationalité » avec la philosophie issue de la méthode positive et de l'évolutionnisme (« ce qui n'est arrivé jusqu'ici que dans une faible mesure »)[41] ; pour Flores d'Arcais, c'était la possibilité de « parler », et non de « se taire », autour de l'apport du croyant au dévoilement de la sphère de l'agir pratique[42]. Est-ce qu'ils sont parvenus à gagner des éléments utiles à l'avancement de la perspective théorique qui les oriente ? Ou, à l'inverse, la discussion a fait surgir des limites indépassables qui minent la poursuite d'un dialogue ? La « rationalité » du christianisme, qui continue à se communiquer par le biais d'un modèle spéculatif d'origine grecque, peut-elle être reconnue et écoutée de l'interne de l'athéisme scientifique moderne ? Et ce dernier, en ayant dévoilé l'illusion tant des religions que des philosophies herméneutiques, reçoit une légitimation du scandale de l'Evangile ?

D'une certaine manière, la confrontation du christianisme avec l'athéisme que nous avons suivi jusqu'ici délivre un résultat non banal pour la compréhension de cette catégorie de la « vérité » qui reste, probablement, l'unique objet en commun entre les deux interlocuteurs : c'est-à-dire, la « vérité » non entendue comme sens ou interprétation du manque de sens de l'existence, mais comme possibilité de connaitre la « vérité proprement dite sur Dieu et les

[40] Ratzinger et Flores d'Arcais, *Est-ce que Dieu existe ?..., op. cit.*, p. 79 : « Noi non dobbiamo, per difendere quel nucleo di valori irrinunciabili, pensare che siano scritti nella natura, perché questo ci porta a pensare che – visto che sono iscritti nella natura – prima o poi verranno riconosciuti. No. Sono così poco iscritti nella natura, che sono il portato di una faticosissima evoluzione storica, e di sacrifici di generazioni e di persone. E proprio per questo, perché noi li vogliamo irrinunciabili per la nostra convivenza, e sappiamo che poggiano solo sulle nostre spalle, proprio per questo dobbiamo e possiamo difenderli in un modo intransigente, giorno per giorno. Perché sappiamo di essere totalmente responsabili per questi valori ».

[41] Cf. Ratzinger, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 453.

[42] Cf. Flores d'Arcais, « Dio esiste ? », *op. cit.*, p. 40.

choses divines »[43]. Même Flores d'Arcais demandait à l'Église catholique de s'intéresser au « contenu de vérité de la religion », de remonter au centre du différend qui concerne l'exclusion moderne de Dieu du champ de la connaissance théorétique ; et, par conséquence, de ne pas accepter avec sérénité ou résignation l'espace régulatif laissé à l'idée de Dieu. De cette perspective, Ratzinger semble avoir toujours reconnu que le noyau de la crise de la théologie chrétienne au XX^e^ siècle coïncide non seulement avec une crise interne au savoir théologique, lequel ne trouve pas une juste articulation entre *theologie naturalis* et *theologia revelata*, entre métaphysique et histoire : si tel était le cas, notait-il quelques années après Vatican II, la situation d'aujourd'hui ne différerait pas de celle de la patristique, où la « structure du christianisme » devait se penser comme relation entre « *oïkonomia* et *théologie*, entre *dispositio* et *natura* ». Au contraire, avec la transformation du terme « *dispositio* (ou *dispensatio*) » en « *Historia Salutis* », expression traduisant l'allemand *Heilsgeschichte*, on se posait à l'intérieur d'une diverse époque de la compréhension de la religion et de la philosophie par rapport aux Pères. Après quelques lignes, il se réfère expressément, par le biais de Söhngen, au gouffre excavé des Lumières entre *vérité de fait* et *vérité de raison* ; un *hiatus* à partir duquel, toutefois, surgit aussi le problème de la correspondance et indépendance réciproques de « théologie spéculative » et « théologie historique », dont la confrontation porte sur laquelle des deux mérite d'être « propédeutique » à l'autre (en manifestant ainsi, symétriquement, une tentative de rétablissement de la continuité perdue entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce leibnizienne)[44]. Qu'il y ait derrière le « problème de la *theologia naturalis* » - comme l'indique le sous-titre de l'*Antrittvorlesung* ratzingerienne de Bonn (1959) - la projection et l'entrelacement d'une crise concernant non seulement un aspect de la *methaphysica specialis*, mais de la *metaphysica generalis*, à savoir d'une métaphysique qui ne s'occupe plus de l'être et de l'étant mais plutôt des conditions subjectives qui président à la constitution de la réalité phénoménale ou à la production pratique d'un monde en commun, c'est précisément ce que Ratzinger a indiqué, comme

[43] Cf. Ratzinger, « Das Christentum… », *op. cit.*, p. 441.

[44] Cf. Ratzinger, « Heilsgeschichte, Metaphysik…», *op. cit.*, p. 73-76 et la citation de Söhngen, considéré comme un auteur qui redécouvre, grâce aux protestants (Barth et Brunner), l'« antériorité de la parole divine sur la pensée humaine », cf. Söhngen, « Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube », in *id.*, *Einheit in der Theologie…*, *op. cit.*, p. 347 : « Die christliche Theologie muß innere Einheit von historischer und spekulativer Theologie sein. Die spekulative Theologie ist nicht die eigentliche Theologie und die historische Theologie eine mehr oder weniger propädeutischer Theologie. Wie hieß es in der Aufklärung? Die Tatsachenwahrheiten haben den Wert einer Propädeutik für die Vernunftwahrheiten; das Positive einer Religion ist propädeutisches Vehikel der Vernunftreligion. Ein christlicher Theologe kann also nicht mit gutem Gewissen vom propädeutischen Charakter der historischen Theologie reden. Die historische Theologie ist genau so eigentliche Theologie wie die spekulative Theologie, oder vielmehr die eigentliche Theologie ist das lebendige Ganze von historischer und spekulativer Theologie».

nous l'avons déjà évoqué. Avec la « démolition de la métaphysique spéculative », Kant institutionnalise, pour ainsi dire, l'expérience pascalienne du manque de communication entre le rationalisme solipsiste de Descartes et le Dieu miséricordieux de Jésus-Christ. Et toutefois, l'entreprise de généraliser l'opposition entre le « Dieu de la religion » et le « Dieu des philosophes » rendait évident, pour Ratzinger, le sens problématique, moderne, du besoin de chercher une médiation ou systématisation entre choses non plus communicables : l'universalité et la subjectivité, ou, comme il les appelle ayant à l'esprit la *Konformität* schelerienne, entre « théorie » et « expérience ».

Lorsque nous considérons le passage que notre auteur rédige à propos d'une autre figure de la *theologia naturalis*, c'est-à-dire celle dérivée de la tripartition stoïcienne des théologies et récupérée chez Augustin par la caractérisation de sa *vera religio*, se profile la conviction que la confrontation décisive arrive au même niveau (le terrain commun précisément) préconisé par Flores d'Arcais : celui où se défient l'idée d'une connaissance faisant des assomptions sur la réalité et sur l'existence de Dieu (comme celle grecque et chrétienne) et la solution kantienne, qui applique la distinction *noumène-phénomène* au champ théologique, en provoquant, outre la distinction critique entre raison pratique et raison théorétique, aussi le paradoxe d'une symétrique - et insuffisante - distinction entre l'idéal de la religion rationnelle et l'expérience réelle de la révélation historique[45]. Un insuffisance, cette dernière, qui se traduit chez Flores d'Arcais dans la nécessité, pour le non croyant qui a accepté l'inexistence de Dieu sur le plan empirique et sa réduction à un moyen consolatoire pour rendre la vie moins terrible (un *postulat* illusoire, pourrions-nous dire), de se diriger vers l'expérience évangélique originaire : c'est-à-dire, là où le mécanisme éthique de la tolérance humaine, comme réponse au manque de sens de la vie, trouve la réalisation la moins sujette à se traduire en système (sous réserve qu'elle se maintient dans l'*absurdum* de la foi) et la plus capable de persévérer dans la *caratis* vers les autres.

Il faut analyser, arrivé à ce point, afin de contraster les effacements toujours possibles de l'"infondabilité" ultime de la moralité, si cet athéisme qui se découvre proche des croyants a la possibilité aussi de faire émerger la valeur spécifique de son adversaire mortel : la vérité de la métaphysique ancienne précritique. En défendant l'idée d'une loi naturelle elle-même "infondable", non au sens d'un instrument que l'homme façonnerait pour résoudre l'irrationalité de son existence, Ratzinger détache la *vérité* chrétienne de la possibilité de se traduire dans une structure théorique – comme celle moderne acceptée avec honnêteté par la tradition sceptique

[45] Sur l'« insufficienza teorica della pura fede razionale » et l'intégration offerte par la religion révélée autour de l'origine du mal radical, cf. les remarques de Olivetti, « Introduzione alla "Religione" di Kant », in *Archivio di Filosofia*, 80, 3, (2012), p. 107 et ss.

- qui renverse la priorité de l'existence de Dieu, et de sa transcendance, par rapport à la finitude humaine. L'observation du cardinal autour de la futilité de l'argument conventionnaliste, lequel voudrait interdire une justice naturelle à partir de la multiplicité contradictoire de ce que les hommes considèrent comme bien, apparaît significatif dans ce propos. Elle entend rapprocher l'altérité morale de la loi divine au concept de *nature* que la philosophie grecque a élaboré sur la base de la découverte, ou de la mise en évidence, d'un monde en proie à la contradiction[46]. Autrement dit, le christianisme et la recherche philosophique de la justice ne posent pas Dieu ou le bien afin de dépasser la *finitude* ; au contraire, ils concordent sur le fait que c'est seulement à partir de l'existence d'un principe *transcendent* toutes les lois que nous pouvons percevoir le caractère fini de la vie humaine. Si cette perspective est valable, et pour Ratzinger elle décèle le secret de l'exposition de la vérité chrétienne dans la conceptualité de la vérité grecque, l'athéiste Flores d'Arcais sera contraint à admettre qu'il existe une vérité *infondable*, et capable de force morale, qui ne se produit pas exclusivement avec la mort de Dieu ou l'option envers l'irrationnel. Au-delà de la question de la « transformation » [*Veränderung*] de l'élément philosophique de la part du Dieu du christianisme - qui pour Ratzinger transforme un aspect qui est lui interne et donc perpétue en soi une sorte d'infini « appropriation » [*Aneignung*] de la philosophie[47] - la vérité de la *nature* ou celle de la *création* constituent exactement l'adversaire *infondable* et mortel de cette vérité athéiste, étant donné à la fois leur irréductibilité à la finitude du monde et leur capacité à saisir la misère d'une existence dépourvue d'un fondement transcendent.

[46] Pour cette conception, qui fait coïncider la « discovery of nature » et la naissance de la « political philosophy », cf. Strauss, *Natural right and history*, Chicago 1953. Sur une possible convergence entre Ratzinger et Strauss sur ce point cf. Guerra, « Modernity, Creation, and Catholicism: Leo Strauss and Benedict XVI », in G.M. Vaughan (éd.), *Leo Strauss and His Catholic Readers*, Washington 2018, p. 94-115.

[47] Cf. la notion, déjà evoquée dans la deuxième partie (chapitre I), de l'« amour pour ce que nous voulons connaitre », notion typique de la foi et de la philosophie, mais aussi loi interne de la théologie au sens de « recherche du visage du Seigneur » in Ratzinger, « Der Gott des Glaubens… », *op.cit.*, p. 210, avec référence à Augustin (*En. in Ps* 104, 3) : « Was [das *quaerite faciem eius semper*] auch immer o an neuen Erkenntnissen gewonnen wird – es wird und soll dabei nicht ausser Kraft gesetzt warden das Wort, das Augustin zu diesem Psalmvers bemerkt. ‟Das ist ohne Zweifel das ‘Suchet *immerdar* sein Antlitz’, dass nicht das Finden diesem Hineinfragen, das die Liebe kennzeichnet, ein Ende bereite, sondern mit wachsender Liebe auch wachse das Hineinfragen in den Geliebten.»; in *id.*, « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus… », *op. cit.*, p. 179 et n. 9, avec référence à Bonaventure (I *Sent* prooem q. 2 ad 6 : « Sed quando fide non assentit propter rationem, sed propter amorerm eius cui assentit, desiderat habere rationes ; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium ») ; enfin, in *id.*, « Glaube, Philosophie…», *op. cit.*, p. 122, où Ratzinger recoupe les sources augustinienne et bonaventurienne.

Chapitre II - Habermas et Ratzinger (2004)

Le rapport de J. Habermas avec la religion est ancien, mais a continué à se renouveler au fil des ans[1]. Il débute avec sa thèse, dédiée à l'Absolu et l'histoire chez Schelling (1954)[2], pour arriver à nos jours avec la publication d'une volumineuse histoire de la philosophie, qui a pour sous-titre « *Am Leitfaden des Disckurses über Glauben und Wissen* » (2019)[3]. Selon une partition classique, et développée par Habermas lui-même[4], il faut compter quatre périodes où se déploie ce rapport. Une première étape (1) comporte la thématisation de la religion à l'intérieur de considérations relevant tant de l'anthropologie philosophique que de la théorie de la sécularisation élaborée par K. Lowith. Dans les deux cas, il est intéressant de noter que Habermas pense toujours les phénomènes religieux à partir d'une perspective dualistique : la distinction entre actions instrumentales et actions mimétiques ou rituelles étudiées à partir de A. Gehlen[5] ; l'approfondissement de comment la « contraction de Dieu » schelligienne, qui relève du mysticisme chrétien et juif, rend possible la réflexion de Hegel et Marx respectivement sur la société rationnelle et sur le matérialisme historique[6]. Deuxièmement (2), depuis les années 70 jusqu'à l'ouvrage majeur *Théorie de l'agir communicationnel* (1982)[7], Habermas s'occupe de la religion au sein de la théorie sociale et de la vision classique de la sécularisation comme privatisation et désocialisation des contenus mythiques et rituels. Après une initiale considération du rôle sotériologique de la foi religieuse (donatrice de « sens » et « consolation ») qui semble se

[1] Pour une première approche à la question, cf. C. J. Calhoun, E. Mendieta et J. VanAntwerpen (éd.), *Habermas and religion*, Cambridge 2013. La bibliographie sur l'argument est devenue de plus en plus vaste, du moins à partir de la parution de Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*…, *op. cit*. Pour le débat avec la théologie et les théologiens, cf. E. Arens (éd.), *Habermas und die Theologie : Beitrage zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989 (tr. fr., *Habermas et la théologie*, Paris 1993) et N. Adams, *Habermas and theology*, Cambridge 2006.

[2] Habermas, *Das Absolute und die Geschichte: Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Doctoral Dissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 1954.

[3] *Id.*, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, et *Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.

[4] Cf. Mendieta, «Religion», *op. cit.*, p. 394-399.

[5] Cf. Habermas, « Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel) » (1958), in *id.*, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt 1973, p. 102-103.

[6] Cf. *id.*, « Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes » (1961) in *id.*, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/ Berlin 1963, p. 108-161, Frankfurt 1971, p. 172-227.

[7] Pour un résumé plus ample de cette étape et des deux successives, cf. A. Trenta, *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, Roma 2013, p. 21-80. Dans ce qui suit, nous ferons référence à la présentation contenue dans cet ouvrage, lequel est utile surtout pour la capacité de manifester la plurivocité ambiguë des approches habermasiennes à la religion (théoretico-cognitive, motivationnelle, politico-institutionnelle), cf. *ibid.*, p. 30-31.

revitaliser momentanément dans les sociétés industrielles mais sans avoir un grand avenir[8], il poursuit une interprétation originale des thèses des pères de la sociologie moderne, Weber et Durkheim. En relation au premier, Habermas note que, dans son idée de la modernité comme procès évolutif de rationalisation, il ne prend pas en considération une « forme sécularisée d'éthique religieuse de la fraternité à la hauteur de la science moderne et de l'art autonome, une éthique communicative détachée de son fondement lié aux religions de rédemption »[9]. A la place de la tension wébérienne entre religion et monde, il faut comprendre les contextes normatifs archaïques, en suivant la théorie durkheimienne sur les fondements sacrés de la morale, à l'intérieur d'un procès de dissolution linguistique (la *Versprachlichung*) qui en sublime la garantie symbolique et en libère le sédiment de rationalité communicationnelle. Toutefois, ce sera seulement avec la parution de *Pensée post-métaphysique* (1988) qu'Habermas élabore la notion des *potentiels sémantiques* de la religion, lesquels ne sont pas traduisibles dans la forme d'une raison procédurale. Lors de cette troisième étape (3), le langage religieux assume une propre spécificité et une valeur en soi qui le distinguent certes de la philosophie post-métaphysique, mais qui constituent pour cette dernière même un intérêt *cognitif*. Le concept d'« appropriation » se fait jour comme catégorie explicitant la tâche d'interprétation, non toujours accomplissable et pourtant nécessaire, des ressources inspiratrices pour la moralité moderne que les traditions – notamment celle judéo-chrétienne – expriment avec des intuitions excédant la raison :

> « Tant que le langage religieux comporte des contenus sémantiques qui nous inspirent ou même nous sont indispensables, et qui (jusqu'à nouvel ordre ?) se dérobent à la force expressive d'un langage philosophique, n'étant pas encore traduits dans des discours argumentés, la philosophie – même sous sa forme post-métaphysique – ne pourra ni remplacer ni évincer la religion. »[10]

Cette cognition de la religion, qui à la fois engage la philosophie et signale un confin indépassable entre *Glauben* et *Wissen*, sera l'objet d'analyse de la quatrième partie du parcours habermasien (4). Sa thématisation comporte aussi la relance d'autres, nouveaux, intérêts qui concourent à l'urgence de se confronter à la crise de l'Etat libéral et la revitalisation de potentiels sémantiques déjà traduits juridiquement. L'entrée d'une approche motivationnelle du religieux semble surgir à l'intérieur du conflit des positions entre laïcs et croyants dans la société

[8] Cf. *id.*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, p. 15-37.

[9] *Id.*, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt 1981, p. 331.

[10] *Id.*, *Nachmetaphysisches Denken…*, *op. cit.*, p. 60: « Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysichen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können ».

post-séculière. C'est proprement ici que le débat avec Ratzinger s'insère. Le rôle de la traduction des potentiels sémantiques des religions agit sur un plan où se mélangent valeurs épistémiques et sphère publico-institutionnelle, cette dernière considérée maintenant comme un lieu fragile et sujet à être écrasé par des formes de compréhension radicale de la sécularisation (entre l'optimisme capitaliste et le pouvoir réfrénant de foi à outrance)[11].

L'organisateur de la rencontre entre le philosophe allemand et le cardinal Ratzinger à la *Katholische Akademie in Bayern*, F. Schuller, justifiera le choix du thème (« Les fondements moraux pré-politiques d'un État libéral ») sur la base de sa brulante actualité. Les questions relèvent du rapport entre sphère politique et sciences (la « bioéthique »), ou de l'identité européenne face au multiculturalisme religieuse (la « querelle sur le chador »). Il fournissait aussi quelques repères plus théoriques, avec la référence à R. Dahrendorf et sa recherche de « ligatures communes » qui fournissent un sens à l'intérieur d'une même société pluraliste ; recherche à laquelle devrait correspondre la tâche du croyant d'insérer, dans « cette reconnaissance sociale », son lien à une source transcendante[12]. Habermas peut être considéré comme un auteur qui, au moins à partir des années 90, thématise la question des rapports entre raison, religions et démocratie. La production de Ratzinger commence, pendant une période similaire, à développer une réflexion originale sur le *politique*, l'Europe et le monde des cultures : lors d'une conférence de 1984, « Demokratie, Pluralismus, Christentum », il avait discuté les thèses de Böckenförde – auxquelles Habermas fera allusion dans son intervention en 2004 - sur l'impossibilité de considérer l'Etat libéral séculaire à la manière d'une « *societas perfecta* ». Le cardinal soulevait l'affirmation d'éléments non-politiques, auxquels la démocratie pluraliste ne peut pas renoncer, ni garantir elle-même, sur la base d'une réflexion historico-politique autour des années s'écoulant depuis la fin de la deuxième guerre mondiale : la forme de gouvernement démocratique avait été saluée en Occident avec une « emphase quasi religieuse » et qui a un résultat comparable seulement au « malaise actuel » par rapport à la réalisation des promesses démocratiques. Il n'était pas question de « crises économiques », mais de la manifestation de « courants spirituels » internes à la démocratie qui la minent à la base, en empêchant d'évaluer la différence, comme c'était le cas à l'époque, entre marxisme et démocratie. Cela conduisit Ratzinger à avancer la réflexion suivante :

[11] Cf. *id.*, « Glauben und Wissen…», *op. cit.* et *id.*, « The Resurgence of Religion – a Challenge for a Secular Selfunderstanding of Modernity? », 13 septembre 2007, Lecture at Società Italiana di Filosofia Politica, in Ferrara A. (éd.), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma 2009, p. 24-41.

[12] Cf. F. Schuller, « Begrüßung », in *Zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34 (2004), p. 1.-2.

« Nous pouvons constater tout d'abord que la démocratie pluraliste n'est jamais assurée de manière absolue. Elle ne se maintient pas toute seule dans une situation telle qu'elle réunit tous les citoyens dans un assentiment fondamental de l'Etat. Même si la démocratie est assez bien gérée, comme cela a été peu ou prou le cas chez nous au cours des trente dernières années, elle n'emporte pas automatiquement la conviction qu'elle constitue, en dépit de toutes ses insuffisances, le meilleur des systèmes politiques. »[13]

La thèse de Böckenförde subit ici une sorte de radicalisation. Selon le juriste allemand, si les éléments indispensables sur lesquels l'Etat libéral se fonde - c'est-à-dire la liberté de religion et plus généralement la liberté de conscience – ne peuvent pas être soumis à une force coercitive telle qu'elle finirait par détruire la finalité ultime pour laquelle les institutions démocratiques se mobilisent, il est tout aussi vrai que le pré-politique contient un intrinsèque potentiel d'intolérance, qui semble se révolter contre les moyens aptes à le protéger. On répond trop facilement, notait alors Ratzinger, en identifiant le christianisme avec le pré-politique qui sauve la démocratie, et cela parce qu'il faudrait, tout d'abord, s'investir dans une « auto-critique du christianisme dans ses effets politiques ». Avec la reconnaissance d'un « contexte de fondation » se situant dans l'intersection de messianisme et raison pratique, d'héritage grecque et judéo-chrétien, notre auteur arrivait enfin à reformuler le pré-politique comme une force critique qui produit un *politique* conscient de la nécessaire « acceptation » de son imperfection, c'est-à-dire de l'impossibilité de se substituer aux religions ou d'en être l'instrument.

Tout en restant théoriquement loin l'une de l'autre, les réflexions d'Habermas et Ratzinger se rencontraient, de manière autonome, sur la question du malaise de la société démocratique et le besoin de réactiver des forces spirituelles difficilement – sinon dangereusement – traduisibles en langage politique. Par conséquent, ils commencent à élaborer la structure possible d'un rapport de communication entre le contenu des traditions, en particulier celles monothéistes, et la sphère séculaire de l'agir normatif. Le débat sur lequel nous porterons notre analyse a été soumis à de multiples évaluations : philosophiques[14], théologiques[15] et politico-

[13] Ratzinger, « Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?...», *op. cit.*, p. 528: « Nun, es wird daraus deutlich, dass die pluralistische Demokratie niemals einfach gesichert ist. Sie bleibt nicht von selber so, dass sie ihre Burger in einer grundlegenden Zustimmung zum gemeinsamen Staat vereint. Selbst wenn sie einigermaßen gut gehandhabt wird, wie es bei uns trotz allem in den letzten dreißig Jahren der Fall war, bringt sie nicht automatisch die Überzeugung hervor, dass sie in aller Unzulänglichkeit das beste Staatswesen sei ».

[14] Cf. V. Possenti, « Stato, diritto, religione: il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger », in *Annals of Philosophy*, 62, 1 (2014), p. 71-85; R. Court, « Raison et religion. À propos de la discussion Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger », in *Esprit*, 314, 5 (2005), p. 38-50; P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Milano 2019, p. 95-134. Pour une appréciation critique du débat, sur la base de la philosophie pratique kantienne, cf. A. F. Koch, « Polis und Kosmos. Habermas, Ratzinger und Kant über Politik und Religion », in *Contextos kantianos. International Journal of Philosophy*, 10 (2019), p. 43-58.

[15] Cf. P. Lüning, « Glaube, Vernunft und Willen: Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas », in *Theologische Revue*, 103 (2007), p. 361-374. Pour une extension de la discussion à la théorie du *Weltethos*, cf. K.-J., Kuschel, « "Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden

juridiques[16]. Les deux interlocuteurs sont reconnus pour partager le donné contingent de la post-sécularité[17], sinon même la « nature dialectique de la sécularisation »[18]. Or, si cela est indéniable, vu l'emploi mutuel du vocabulaire de la complémentarité/corrélation entre foi et raison, une interrogation critique sur la signification de ces catégories dans leur pensée émerge également. On a parlé, par exemple, d'une « irrationalité » par rapport à la requête habermasienne d'un *apprentissage* réciproque entre laïcs et croyants. La traduction des potentiels de ces derniers doit se conduire toujours sur la base d'une raison laïque, c'est-à-dire fondée sur un discours accessible universellement et donc en contraste avec le critère d'autorité intrinsèque aux traditions. La cognitivité d'un travail similaire devrait être interprétée plutôt comme purement fonctionnelle à rétablir un niveau différent, celui institutionnel et légiférant, où le contenu des traditions, en soi, ne se révèle plus à l'ordre du jour[19]. Par ailleurs, même l'ouverture interculturelle du cardinal Ratzinger, bien évidente dans son discours de 2004[20], subissait une mise en question. La supposée rigidité de la doctrine magistérielle, notamment en référence à la condamnation de la transformation idéologique et relativiste du « dialogue »[21] entre les religions exprimées par la déclaration *Dominus Iesus* (2000), ne venait-elle pas en contraste avec ces signes d'ouverture proférés dans le cadre d'une discussion purement académique ? Il nous incombera alors une vérification, après l'examen des deux argumentaires, de la consistance intérieure du résultat sur lequel semblent préalablement s'accorder Habermas et Ratzinger : c'est-à-dire si le parcours de ceux-ci, notamment après le débat munichois, a continué à soutenir le caractère profondément *cognitif*, et non aléatoire, de la pratique dialogique entre foi et raison.

konnen ...” Zum Diskurs zwischen Joseph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Kung », in *Politische Studien*, 1 (2006), p. 27-41.

[16] Cf. Bosetti, « Idee per una convergenza "postsecolare" », *op. cit.*; M. Rosati,« Postfazione. Prove di dialogo (asimettrico) », in Habermas et Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, *op. cit.*, p. 85-93; J. Ndayambaje, « Le procéduralisme et la loi naturelle. Pour un approfondissement du débat Habermas-Ratzinger », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 288, 1 2016, p. 83-102.

[17] Bosetti, « Idee per una convergenza "postsecolare" », *op. cit.*, p. 12-13.

[18] Koch, « Polis und Kosmos… », *op. cit.*, p. 44.

[19] Cf. Trenta, *Religione politica…*, *op. cit.*, p. 69-80.

[20] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 57: « Es ist für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig, sich auf ein Hören, eine wahre Korrelationalität auch mit diesen Kulturen einzulassen ». On retournera plus tard sur l'interprétation de ce passage.

[21] Cf. Ratzinger, « Vorstellung der Erklärung Dominus Iesus…», *op. cit.*, p. 887: « Dialog bedeutet für ein relativistisches Denken : die eigene Position oder den eigen Glauben und die Überzeugungen der anderen auf die gleiche Ebene heben, so dass sich alles auf einen Austausch von grundsätzlich gleichwertigen, relativen Meinungen reduziert mit dem Ziel, ein Maximum an Zusammenarbeit und Integration zwischen den verschiedenen religiösen Auffassungen zu erreichen ».

§1. La valeur épistémique de la religion à l'intérieur de la raison politique

Habermas choisit, stratégiquement, d'introduire la question des « fondements moraux pré-politiques d'un état libéral »[22] en se référant à la manière dont Böckenförde avait thématisé le manque de garantie des « présupposés normatifs » des institutions démocratiques modernes. Cela lui permet de se démarquer d'une polarisation trop rigide et partagée, au sens inverse, tant par Böckenförde que par J. Rawls : d'un côté, l'état constitutionnel doit s'appuyer sur les « traditions » éthiques qui « obligent collectivement » ; de l'autre, ces dernières, tout en considérant le « "fait du pluralisme" », ne peuvent pas justifier le rôle de l'Etat, dont l'essence est de garantir aux doctrines compréhensives (religieuses ou philosophiques) l'acquisition d'une argumentation neutre[23]. Habermas nous dit que cette dernière option, celle de la *neutralité politique* rawlsienne apparaît trop faible pour contredire l'hypothèse de Böckenförde. Plus tard, il affirmera aussi vouloir donner un « sens non dangereux »[24] [*unverfänglichen Sinn*] aux théorèmes du juriste allemand. Toutefois, il n'entend pas considérer le « statut épistémique » des traditions (surtout religieuses) comme détachables – à la manière d'une « plus-value » - du processus d'autoréflexion qui appartient à la constitution post-métaphysique (et donc non religieuse) des sociétés sécularisées[25].

Vu sous cet angle, Habermas réitère fondamentalement son ancienne compréhension de la situation communicative idéelle[26], laquelle apparait suspendue entre Kant et Hegel, entre apriori et empirie : c'est-à-dire entre, d'un côté, le fait que les sociétés historiques ne coïncident pas avec la forme de vie anticipée dans la situation discursive idéelle (un *Sollen* régulatif) ; et, de l'autre, la circonstance que cette situation idéelle semble déjà être présupposée dans chaque acte d'entente linguistique (un *Vorschein*, une apparence constitutive). Déclinée dans le contexte du rapport entre les traditions religieuses et la politique libérale, comme cela avait été établi lors de *Glaube und Wissen* (2001), nous pouvons appliquer la suspension entre *Sein* et *Sollen* – qui reste profondément aporétique et donc nécessitant toujours une sorte de renvoi biunivoque (ou d'un « „hegelianischen" Lernprozesse »[27] comme Habermas l'appellera dans le débat avec Ratzinger) – à celle qui se déroule entre le « sens commun éclairé par l'aspiration

[22] Il s'agit du titre du sujet choisi par la *Katholischen Akademie in Bayern*, cf. Schuller, « Vorwort », in Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…, op. cit.*, p. 7-14.

[23] Sur le rapport entre neutralité et raison publique chez Rawls, cf. C. Del Bò, « John Rawls e l'idea di neutralità », in *Biblioteca della libertà*, XLVIII (2013), p. 97-111.

[24] Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…, op. cit.*, p. 32.

[25] *Id.*, p. 16-17.

[26] Cf. Habermas, « Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann», in J. Habermas et N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, p. 142-290.

[27] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…, op. cit.*, p. 31.

démocratique » et le sens commun acceptable par les « membres d'*une* communauté de croyance »[28]. Par conséquent, la religion, a priori, n'assure pas qu'elle puisse se révéler tant en *Vorschein*, une apparence qui ruine son contenu normatif en violence, que dans une anticipation contrefactuelle de l'aspiration mentale à « une sphère publique traversée par une *pluralité de voix* »[29]. Pour cette raison, c'est-à-dire pour éviter que le *Sollen* de la société pluraliste ne se dégrade pas en pure hypothèse empirique, Habermas sera contraint à égaler traditions religieuses et Lumières sous forme d'un processus partagé concernant non simplement la réflexion sur le sens de la sécularisation (« la raison profane » sait que le « passage du sacré au profane a commencé avec ces grands religions universelles »), mais plus généralement un système de constitution de sens toujours déjà donné et relevant de la seule conscience post-séculière[30].

Il n'est pas surprenant, alors, que les trois premières étapes de l'argumentaire habermasien, séparées par un remarquable *excursus* sur l'autoréflexion de la philosophie autour de ses propres « racines métaphysico-religieuses »[31], essayent d'assurer à l'Etat libéral (un « républicanisme » de type kantien) une stabilisation cognitive et motivationnelle interne. Les « raisons externes » semblent plutôt provoquer la perte de la « solidarité » des régimes démocratiques, notamment indentifiables dans une « dynamique, politiquement incontrôlée, d'économie et société globalisées »[32]. D'ailleurs, tout cela reste fonctionnel au « concept non déficitaire de raison » défendu par Habermas, lequel s'impose, dans le sillage de la fondation postkantienne des principes libéraux de la constitution », contre une approche décisionniste à la « validité du droit ». Le processus démocratique, en tant que « procédure de production juridique légitime », se fond sur des « présupposés faibles quant au contenu normatif de la constitution communicationnelle des formes socioculturelles vécues » ; autrement dit, sur une conception du « pouvoir de l'Etat » où ce sont les citoyens associés eux-mêmes qui le produisent et le constituent en satisfaisant « les conditions d'une formation inclusive et discursive de l'opinion et de la volonté ». En ce sens, le processus constituant ne doit pas refréner un pouvoir déjà existant ou représenter un résidu de « substance éthique non juridique » appartenant au *politique* (d'où la nécessité que la validité du « droit positif » s'appuie sur des convictions pré-politiques). En

[28] Habermas, « Glauben und Wissen…», *op. cit.*, p. 12.
[29] *Ibid.*, p. 13.
[30] Pour la question de l'« illusione » qui consent, tant dans « la teoria critica e linguistico-transcendentale », que dans la « teoria sistemica », à passer de l'idéal régolatif de la communauté à celui constitutif, cf. Olivetti, « Ecclesiologia filosofica e teoria della società », in *id.*, (éd,), *Esistenza mito ermeneutica: scritti per Enrico Castelli*, Padova, 1980, p.429-448.
[31] Ratzinger et Habermas, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 28.
[32] *Ibid.*, p. 26.

même temps, et réciproquement, cette autoréférentialité et « consistance cognitive » des structures juridiques, vues à partir de « ressources argumentatives » indépendantes des traditions religieuses et métaphysiques, véhicule et mobilise aussi une « conscience morale » [*moralische Einsicht*] : une concrète motivation à la discussion publique des citoyens, laquelle dépasse l'intérêt pour la garantie de leur « liberté négative » ; motivation orientée à interdire, à l'intérieur du processus démocratique et en vertu d'une « compréhension correcte de la constitution », tout type d'indifférence par rapport à la mise en question des principes constitutionnels, même au-delà des frontières nationales[33].

C'est dans cette sorte de climax de légitimation *autarchique* du libéralisme que Habermas fait entrer l'hypothèse d'une déstabilisation externe à la démocratie intervenant dans les espaces occupés par des formes de communication politique. La transformation des sphères privées de la part des marchés - entités qui « bien entendu ne sauraient être démocratisées à la manière des administrations publiques » -, semble produire une sorte de choc dépolitisant : elle ne concerne pas tout de suite le plan national, mais pénètre en première lieu sur la couche de l'autoréférentialité juridique la plus extérieure à la limite de l'engagement cognitif-motivationnel, celui de la fondation du système « supranational » de garantie des sociétés internationales. A ce niveau, là où s'effondre l'espérance de pouvoir justifier de manière illimitée l'idéal d'une communauté républicaine, Habermas évoque la religion comme le « point de référence transcendent » qui, selon les théories post-modernes de « critique de la raison » (séculière), pourrait soigner l'Occident de sa « rationalisation autodestructive ». La différence entre cette évocation du divin et les précédentes (religion au sens d'un « arrière-plan religieux commun » pour la naissance d'une « solidarité citoyenne très abstraite ») consiste dans le fait que maintenant elle est utilisée pour traiter de manière non-dramatique [*undramatisch*] la tragédie d'une « raison communicationnelle » qui manifeste une validation repliée sur elle-même. Il est significatif, à ce propos, qu'Habermas n'insiste pas trop sur le « potentiel destructeur » des monothéismes, comme il avait fait dans *Glauben und Wissen*[34]. La réaction aux attentats terroristes du 11 septembre pourrait en partie excuser ce manque. Cependant, ce qui motive l'omission relève plutôt de l'élaboration de la structure théorique qui doit soutenir non simplement le « souvenir », mais la résolution du « caractère dialectiquement inachevé de notre propre processus occidental de sécularisation »[35], dont parlait l'essai de 2001. Autrement dit, la religion s'apprête désormais à être caractérisée, *ensemble* à la philosophie et comme son « Autre », à l'instar de ce référent

[33] *Ibid.*, p. 23-24.
[34] Cf. *id.*, « Glaube und Wissen…», *op. cit.*, p. 10.
[35] *Ibid.*, p. 9.

épistémique capable de rééquilibrer les processus d'autofondation réflexifs de la modernité dans la société post-séculière :

« La question est de savoir si une modernité ambivalente pourra trouver sa stabilité uniquement grâce aux forces séculières d'une raison communicationnelle, et je crois qu'il est mieux de poser cette question non pas en la poussant à l'extrême du point de vue d'une critique de la raison, mais en la traitant sans dramatisation, comme une question empirique et ouverte. Ce faisant, je ne voudrais pas introduire le phénomène de la persistance de la religion, dans un environnement qui continue à se séculariser, simplement comme un état de fait social. La philosophie doit aussi prendre au sérieux ce phénomène pour ainsi dire de l'intérieur, comme un défi cognitif. »[36]

Qu'Habermas évince tout de suite le concept de religion, comme « question empirique et ouverte » [*eine offene empirische Frage*], en s'orientant vers un *excursus* sur l'autoréflexion de la philosophie sur elle-même dans l'idéalisme allemand, n'est pas étonnant. Il s'agit de redécouvrir cette « figure de la pensée » qui a permis d'établir le fondement de la philosophie des Lumières et sa distinction négative par rapport à un « Autre » (l'absolu infini posé au-delà de l'intellect) ; mais il s'agit aussi de relever le danger d'une auto-dissolution des Lumières qui renoncent à cet Autre et posent en système cette négativité vers le point le plus haut de la philosophie. Toutefois, la catégorie de la « réflexion » n'est pas utilisée ici par Habermas au sens purement hégelien ou post-hégelien, voire à la manière d'un dépassement de la séparation négative entre fini-infini vers l'absoluité infinie de la raison dialectique. L'évitement d'une raison en proie à elle-même et l'application d'une méthode de « conversion » de la raison - qui découvre ses limites en les dépassant vers (son) Autre -, sont interprétés plutôt en direction anti-dialectique : il s'agit de maintenir ferme la distinction entre fini et infini, de différencier entre une « philosophie » consciente de sa « faillibilité » et le « discours religieux » dépendant des « vérités de foi », afin ne pas éliminer la différence, dramatique, qui décèle et sauve le « fondement » et le fondé, la promesse (ou « espérance ») de sens et la présupposition de sens dans la « conscience normative » des citoyens séculaires. Contrairement à Kant et Hegel, note Habermas, cette « différenciation » n'a pas la prétention – « par-delà le savoir mondain socialement institutionnalisé » - de déterminer la vérité ou la fausseté du contenu des traditions religieuses. Toutefois, elle ne vise pas un pure « respect » de ces croyances. La disponibilité à apprendre

[36] Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 28: « Ich halte es für besser die Frage, ob sich eine ambivalente Moderne allein aus säkularen Kräften einer kommunikativen Vernunft stabilisieren wird, nicht vernunftkritisch auf die Spitze zu treiben, sondern undramatisch als eine offene empirische Frage zu behandeln. Damit möchte ich das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen. Die Philosophie muss dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen ».

[*lernbereit*], qui est introduite ici comme tâche spécifique de la philosophie, mais qui se déclinera ensuite comme un processus d'« apprentissage complémentaire », comporte des motivations non-fonctionnelles. Ce qui est en jeu semble se constituer dans une reconnaissance asymétrique de contenus épistémiques qui s'auto-impliquent et dont la thématisation (celle de cette auto-implication réciproque précisément) constitue le contenu intrinsèque des sociétés post-séculaires : ces dernières, en effet, imposent de « reconnaître que la "modernisation de la conscience publique" englobe et transforme de manière réflexive, dans des phases successives, les mentalités tant religieuses que profanes »[37].

En ce sens, pour Habermas, il s'agit de reconquérir non seulement deux savoirs parmi d'autres, mais de remonter à la source de la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes sociaux qui ouvrent à la modernité politique. L'asymétrie entre - dans ce cas spécifique - la Révélation et la raison est très importante car elle semble justifier leur identité. La signification de la compénétration réciproque de « christianisme et métaphysique grecque » contient la possibilité de ne pas considérer la raison séculière comme une forme d'autofondation, mais plutôt, à l'instar d'un savoir mondain qui reçoit sa détermination de la traduction du « sens religieux originaire » provenant de son Autre, de son infini inréductible à tout système public. De fait, réciproquement, les communautés religieuses ne peuvent pas simplement se résoudre à une adéquation passive de leur *ethos* aux lois imposées par la société séculière, étant donné que ces dernières vivent du *sens* non institutionnalisable qu'elles essaient de traduire universellement. Sous cet angle, souligne Habermas, l'« attente normative à laquelle l'État libéral confronte les communautés religieuses rencontre les intérêts propres à ces dernières dans la mesure où s'ouvre ainsi pour elles la possibilité d'exercer une influence spécifique sur la société dans son ensemble à travers l'espace public politique ». Le « statut épistémologique » partagé ici par les « citoyens dépourvus de sensibilité religieuse » [*religiös unmusikalischen Bürger*] et les croyants, correspond à une situation d'autoréflexion critique sur les confins qui distinguent et unissent les deux systèmes différenciés de la société post-séculière. Paradoxalement, remarquait Habermas, cette dernière peut être défendue comme forme idéelle de société si le « désaccord » persistant entre foi et savoir ne se transforme pas en un dépassement indu de l'un vers l'autre : le *Wissen* réussi à imposer, de manière *raisonnable*, des limitations à l'intégration séculaire du *Glaube* sous

[37] Cf. *ibid.*, p. 30-33: « Dieses postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die "Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins" phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert ».

réserve que celle-ci rappelle aux Lumières combien leur « sphère publique » se constitue toujours en référence à des ressources infinies de sens[38]. On pourrait bien affirmer, en conclusion, que la motivation d'un intérêt réciproque, à l'heure de l'élargissement empirique de l'espace démocratique vers de nouvelles expériences sociales (parfois positives, comme le renouveau de la solidarité via la renaissance religieuse ; parfois négatives, comme les violences terroriste et économico-technique), devient urgent à partir d'une signification non purement fonctionnelle du contenu que foi et savoir anticipent en vue de la réalisation de l'idéal d'une raison politique post-séculaire[39].

§2. La non-évidence du droit et l'interculturalité

Certains commentateurs ont affirmé qu'Habermas et Ratzinger incorporent la connaissance de leurs conférences. Cela comporterait une sorte d'actualisation directe de la structure théorique qui opère au-dessus du dialogue, voire l'acte de faire des « concessions » réciproques l'un l'autre, ainsi que de proposer des « questions nouvelles »[40]. Si, d'un côté, Habermas semble implicitement renvoyer à Ratzinger, lorsqu'il souligne que son « libéralisme politique » se fonde sur la tradition d'un « droit rationnel » (*Vernuftrecht*) et non sur la doctrine classique ou religieuse du « droit naturel » [41], de l'autre, le texte du cardinal nomme ouvertement son interlocuteur et semble lui répondre symétriquement. Habermas, de fait, se distancie de la petite histoire du *Naturrecht* exposée par le cardinal : pour celui-ci, la dernière étape de la recherche rationnelle de la justice, après la transformation du concept de nature par le biais de la science moderne, coïncide avec la formulation des « droits humains », lesquels ne sont pas inventés mais imposent toujours que le « sujet des droits » puise ses valeurs à partir de « devoirs humains »[42]. Au contraire, pour Habermas, la doctrine moderne jusnaturaliste implique une « fondation autonome » de la morale et du droit. Le rappel catholique au « *lumen naturale* » pourrait éventuellement être généalogiquement juste (la scolastique espagnole fournit des ressources pour

[38] Autour du problème controversé de cette valeur *épistémique* de la religion, dont la reconnaissance pourrait demander aux citoyens non croyants d'être inauthentiques envers leur processus d'autocompréhension basé sur des « ragioni accettabili da chiunque », cf. Trenta, *Religione politica…*, *op. cit.*, p. 67-68 et ss.

[39] Notre idée d'une prédominance de l'aspect épistémique sur celui fonctionnel (qui, d'ailleurs, n'essaie que de respecter la *littera* du discours d'Habermas), contre d'autres interprétations qui soulignent le contraire, découle de l'observation que l'*excès* intraduisible de la religion n'est pas, et ne peut pas être, intentionné en relation à la seule sphère publique, « informale e generale » (cf. pour cette thèse, Trenta, *Religione politica…*, *op. cit.*, p. 79-80). Dans la conférence habermasienne l'unique polarité disponible apparaît celle entre communauté religieuse et citoyens de la « sphère politique publique » (donc non simplement publique, cf. Habermans et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 35-36) ; d'où la nécessité, non purement motivationnelle, mais constitutive et fondatrice de l'appel à apprendre l'une de l'autre.

[40] Cf. Bosetti, « Idee per una convergenza "postsecolare" », *op. cit.*, p. 9.

[41] Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 18.

[42] *Ibid.*, p. 51.

fixer des « droits humains »), et pourtant le caractère profane et l'indépendance de la Révélation marquent profondément les courants de la philosophie du XVII[e] et du XVIII[e] siècle.

La question du « pouvoir » [*Macht*] et du « droit » [*Recht*], de la politique qui soumet le « pouvoir » violent au service de la force du « droit », donc celle de la distinction entre les manières de défendre le « droit » (son « devenir » [*Werden*]) et la fondation de l'évidence de principes éthiques communs (les « mesures internes » [*inneren Maßen*] du droit), constituent la polarité autour de laquelle tourne l'intervention ratzingerienne[43]. Elle manifeste, ainsi considérée, un contrepoint construit délibérément pour renverser la stratégie habermasienne : à la place d'une radicale autofondation de la raison post-métaphysique, laquelle réintègre épistémiquement les ressources de sens qui de fait sont toujours au-delà et (parfois) contre elle, Ratzinger opte pour un affaiblissement profond des « instruments de la formation de la volonté démocratique ». Cette opération a pour finalité de ne pas enlever le drame de la recherche effrénée d'une « forme commune de responsabilité juridique », mais plutôt de considérer la culture démocratique –en tant que valeur non reconnue par toutes les cultures - comme le miroir sur lequel se reflète la difficulté de rejoindre politiquement le « *Verbindende* », ce « qui relie » la totalité[44]. Une scène mondiale constituée par une forte interdépendance réciproque et un pouvoir technologique difficilement contrôlable deviennent des expériences qui stimulent une sorte de problématisation positive de la possibilité de donner une réponse définitive, pour chaque situation donnée, à la question du « bien ». Dans cette perspective, par exemple, se fier à l'augmentation des connaissances scientifiques n'est pas d'emblée une solution : c'est seulement à travers la « responsabilité philosophique », qui accompagne de manière critique la partialité de ces connaissances, qu'on peut espérer de déterminer une conscience éthique. La même chose se reflète dans la politique. Ici, l'exercice des moyens de coopération qui permettent de garantir l'administration du pouvoir et de juger la démocratie comme « la forme d'ordre politique la plus appropriée » laissent ouverte, surtout dans la forme du « principe majoritaire », la question de la « fondation des principes éthiques du droit ». Et pourtant, ce drame, cette faiblesse intime de ce qui devient politiquement meilleur, se révèle de la plus grande importance : avec l'époque moderne, on s'aperçut d'avoir besoin de réifier, avec des chartes et déclarations, l'absoluité des « droits humains », d'en rappeler à l'« évidence intrinsèque ». Ratzinger considère cela une sorte d'autodafé de la démocratie, où cette dernière trahit une « autolimitation »

[43] *Ibid.*, p. 42-44, dont nous citons ce qui suit.
[44] *Ibid.*, p. 53.

[*Selbstbeschränkung*] qui ne résulte pas de la politique, mais assume un « caractère philosophique ». Elle conduit à nous demander

« s'il n'existe pas quelque chose qui ne pourra jamais devenir du droit, donc ce qui toujours reste en soi du non-droit ou, à l'inverse, ce qui de par son essence est indéfectiblement un droit précédant toute décision de la majorité et un droit qu'elle doit respecter. »[45]

Cette autoréflexion interne à la culture démocratique, et autour de ses limites, Ratzinger la partage aussi comme autoréflexion interne au christianisme. Toutes les deux devraient se considérer comme universelles et il se pourrait aussi qu'elles le soient « *de iure* ». Pourtant, celles-ci doivent reconnaître « *de facto* » leur admissibilité et compréhensibilité seulement en « certaines parties de l'humanité ». D'ailleurs, la conséquence que Ratzinger tire de cet argumentaire ne conduit pas à considérer l'universalité partagée au sens d'une supériorité de deux instances occidentales sur le reste du monde. Paradoxalement, c'est exactement la réflexion (universelle) que l'une a apporté sur les limites de l'autre à ouvrir l'espace vers l'« interculturalité » et la reconnaissance d'une « corrélation polyphonique » entre toutes les cultures. Ce qui devrait lier christianisme et raison séculaire, selon Ratzinger, est en effet une critique faite aux pathologies où raison et religion tombent lorsqu'elles essaient de disposer mondainement de l'essence de l'homme, dont les droits universels sont censés le protéger : il est question, bien évidemment, de la « *hybris* » incarnée dans les conflits mondiaux, mais aussi du « terrorisme » religieux, qui prétend de faire valoir les commandements divins contre l'« impiété de la société occidentale »[46]. Or, cette réflexion *de iure* peut s'étendre aux autres cultures en vertu de la constatation qu'il y a une protestation *de facto* face au caractère reproductible et opérationnel du modèle occidental. Le dialogue interculturel s'impose – en approfondissant les remarques du cardinal Ratzinger sur *Dominum Iesus*[47] - sur le chemin de la signification pratique que l'absoluité salvifique chrétienne et les droits humains modernes communiquent à propos de la fragilité de la fondation d'une « doctrine des devoirs humains ». Face à l'injonction habermasienne de sensibiliser le non-croyant « unmusikalische » aux ressources de sens du croyant, Ratzinger répond en étendant cette intonation à une polyphonie d'acteurs. Ceux-ci peuvent fournir des

[45] *Ibid.*, p. 43: « [die Frage], ob es nicht das gibt, was nie Recht werden kann, also das, was immer in sich Unrecht. bleibt, oder umgekehrt auch das, was seinem Wesen nach unverrückbar Recht ist, das jeder Mehrheitsentscheidung vorausgeht und von ihr respektiert werden muss ».

[46] *Ibid.*, p. 46.

[47] Cf. Ratzinger, « Vorstellung der Erklärung Dominus Iesus…», *op. cit.*, p. 890: " Die Achtung und der Respekt vor den Religionen und Kulturen der Welt, die eine objektive Bereicherung in der Förderung der menschlichen Würde und in der Entfaltung der Zivilisation gebracht haben, verringern weder die Originalität und die Einzigkeit der Offenbarung Jesus Christi noch schmälern sie die missionarische Aufgabe der Kirche […]".

intuitions sur les structures immuables de l'être (par exemple, le « dharma », les « ordres célestes » de la tradition chinoise), lesquelles préservent de l'*hybris* les deux instances, et témoignent de la persistance non simplement occidentale, et banalement évidente, d'une réflexion qui a prétention à l'universalité[48].

§3. Un doppelter Lernprozess entre Habermas et Ratzinger ?

Une évaluation philosophique de ce débat, comme c'était le cas pour celui avec Flores d'Arcais, doit s'interroger, en première instance, sur la capacité de ces auteurs à intégrer ou non le type de dialogue entre *Glauben* et *Wissen* que chacun d'eux a appris de l'autre. Apparemment, Ratzinger semble déjà avoir répondu de manière affirmative à cette question lors de la confrontation munichoise : « Par rapport aux conséquences pratiques, je me sens en large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas sur une société post-séculière, sur la volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation de la part de chacun »[49]. Plus encore, avec la référence aux « Pères de l'Église », il associe explicitement la disponibilité à l'« apprentissage » habermasienne avec le processus d'*appropriation* et *purification* du philosophique de la part de la foi, qui constitue le modèle épistémologique de fond de la théologie chrétienne. Ce modèle, herméneutiquement, réactive la recherche philosophique, guidée par la « lumière divine de la raison » [*das göttliche Licht der Vernunft*], par un « organe de contrôle » visant à purifier continuellement la religion.

Il est tout aussi vrai, d'autre part, que Ratzinger insistera sur sa « vision personnelle », c'est-à-dire sur l'entrée de cette troisième dimension des cultures, à côté de *Glauben* et *Wissen,* dans le souci de faire progresser le « processus de purification universel » où les « normes » et les « valeurs » reconnues par tous les hommes puissent gagner une « nouvelle luminosité »[50] [*neue Leuchtkraft*]. Ces cultures, continuait-il, ne peuvent pas être mises à l'écart, comme une « "quantité négligeable" », expression en français dans le texte, qui probablement se réfère à un passage de la *Negative Dialektik* où Adorno – philosophe largement cité par notre auteur - défiait la « pensée identifiante » pour se tourner vers le « non-identique »[51]. Cette suggestion

[48] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 35 et p. 57.

[49] *Ibid.*, p. 56: « Hinsichtlich der praktischen Konsequenzen finde ich mich in weitgehender Übereinstimmung mit dem, was Herr Habermas über eine postsäkulare Gesellschaft, über die Lernbereitschaft und die Selbstbegrenzung nach beiden Seiten hin ausgeführt hat ».

[50] *Ibid.*, p. 58.

[51] Cf. T. W. Adorno, *La dialectique négative*, Paris 1992, p. 15: « Étant donné la situation historique, la philosophie a son véritable intérêt là où Hegel, d'accord avec la tradition, exprimait son désintérêt : dans le non-conceptuel, l'individuel et le particulier ; dans ce que depuis Platon a été écarté comme éphémère et négligeable et sur quoi Hegel colla l'étiquette d'existence paresseuse. Son thème serait les qualités ravalées par elle comme contingentes au rang de *quantité négligeable*. Ce qui est urgent pour le concept, c'est ce à quoi il n'atteint pas, ce

adornienne ne se révèle pas trop arbitraire, en considérant tant la réflexion que Ratzinger voulait ouvrir (enlever la présomption de totalisation de la « foi chrétienne » et de la « rationalité "séculière" » face à l'autre hétérogène de la culture), que le position de son interlocuteur, ancien élève de l'Ecole de Francfort certes, mais peut-être continuateur peu capable de maintenir une *dialectique ouverte* - ni identifiant ni distinguant - avec la réalité des traditions religieuses.

L'allocution à l'Université romaine La Sapienza (2008) nous donne la confirmation d'un possible éloignement critique de la manière dont Habermas réintègre sa reconnaissance d'un non-traduisible dans l'idéal d'une communauté linguistique post-métaphysique. A cette occasion, le pape posait une objection tant à Rawls qu'à Habermas, à propos de la fondation ultime de ce qu'ils entendent par le critère « raisonnable » afin de ne pas exclure la religion du débat politique. Tous les deux, continuait-il, considèrent ce critère comme non distinguable des processus argumentatifs orientés vers la formation d'une « volonté politique » ; ou mieux, vers une volonté qui sera toujours liée à des « intérêts » partiels, mais jamais à la recherche de la « vérité ». Pour intégrer réellement la religion dans la société, et construire avec elle un discours sur la justice et les limites de la liberté, Ratzinger/Benoît XVI renvoie à un autre modèle. Comme déjà évoqué plusieurs fois, ce modèle suit l'approche dialogique du Socrate de Platon : la confrontation critique de la raison avec les religions mythiques, qui se présente, en même temps, à la manière d'une « interrogation » théorique orientée vers le « bien »[52]. Le pape applique ce modèle tant à la démarche philosophique et théologique en général (d'où leur analogie intrinsèque), qu'à la structure de ce véritable « dialogue des cultures et des religions », dont la philosophie et la théologie sont responsables[53] . Dans les deux cas, il faut rendre opérationnel un modèle de *réceptivité* où la raison, le « sujet pensant », ne part pas du « point zéro », mais se pose à l'écoute de la sagesse historique des traditions ou de la Parole divine.

La dernière question qu'on peut poser à l'expansion d'un tel modèle *au-delà de la limite* de l'Occident, c'est-à-dire vers les cultures de l'« hindouisme », du « bouddhisme » ou des « cultures indigènes » d'Afrique et d'Amérique[54], est de savoir si réellement le dialogue entre philosophie et Révélation, entre le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes, supporte une traductibilité conséquente. En effet, comme affirmait L. Strauss, si l'accord entre les deux ne concerne pas simplement le « *theos nomos* », la reconnaissance d'une « loi divine » - qui est

qu'exclut son mécanisme d'abstraction, ce qui n'est pas déjà un exemplaire du concept ». Sur ces lignes cf. les remarques de M.-A. Richard, « La dialectique de T. W. Adorno », in *Laval Théologique et Philosophique*, 55, 2 (juin 1999), p. 267-283.

[52] Cf. Benoît XVI, « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», *op. cit.*

[53] Cf. *id.*, « Glaube, Vernunft und Universität…», *op. cit.*

[54] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 54.

« bonne » parce qu'« ancestrale » et proche des dieux -, mais le « problème » du *theos nomos* ou du critère qui permet de penser une loi divine déterminée comme « la *loi* divine » unique pour tous les hommes[55] ; s'il s'avère que cette alliance problématique entre la *nature* et le Dieu biblique est possible – chose reconnue par notre auteur, comme vu dans la discussion avec Flores d'Arcais sur le concept de « création » -, en quel sens serait-il possible d'ouvrir un processus d'apprentissage envers ce qui se pose en dehors de cette alliance ? S'agit-t-il simplement de mettre en place une phénoménologie des conceptions rituelles, magiques et cosmologiques, qui résistent encore à une sécularisation violente ? Ou, de façon similaire à Habermas, Ratzinger montre-t-il aussi une sorte de totalisation de l'interculturalité, basée cette fois non sur une raison communicationnelle, mais sur le dispositif patristique de la relation philosophie-théologie, qui essaie de se réactiver, face à ses éventuelles pathologies, en se reflétant dans son *autre* ?

Ces interrogations, qu'il faudrait mettre à l'épreuve en matière de théologie des religions et de dialogue interreligieux - et que nous souhaitons laisser ouvertes[56] -, ne semblent pas trop s'éloigner des réserves et critiques exprimées par Habermas face au *Discours de Ratisbonne*. Lors d'une brève intervention pour retirer le *Prime Priece*[57] (2007), le philosophe allemand accuse le pape de s'être opposé fortement à la « polarisation » moderne entre foi et raison. L'« ancienne » polémique hellénisation/déshellénisation du christianisme nous conduit, explique-t-il, sur un plan où la « théologie chrétienne » se soustrait des défis de la « raison moderne post-métaphysique ». Avec l'option d'une « synthèse idéologique » de foi et raison élaborée par Augustin et Thomas s'arrête la possibilité de devenir sensible aux « différences culturelles » et donc de participer activement – et non par imposition externe – à la constitution

[55] Cf. Strauss, « Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization », in *Modern Judaism*, 1, 1 (1981), p. 41 et ss.

[56] Qu'il y ait une composant philosophique forte dans la manière où Ratzinger conçoit l'option dialogique chrétienne se manifeste dans sa comparaison entre la *kénose* de Dieu et la pauvreté socratique de l'*Apologie* et du *Criton* platoniciens, cf. Ratzinger, « Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis » (1997), in *GS* 8/2, p. 1120-1236, publié pour la première fois avec l'intitulé « Le dialogue interreligieux et la relation judéo – chrétienne », in *Revue des sciences morales et politiques*, 1997, p. 127-40, notamment p. 39 : « Mais ce Dieu devenu saisissable est précisément le Dieu tout à fait mystérieux. Son abaissement librement choisi, sa "*kénose*", est pour ainsi dire, une nouvelle façon, la nuée du mystère dans lequel il se cache et à la fois se montre. Car quel paradoxe pourrait être plus grand que précisément celui-ci : Dieu est vulnérable et peut être mis à mort ? La Parole qui est le Verbe Incarné et le Crucifié excède toujours incommensurablement toutes les paroles humaines, et c'est ainsi que la kénose de Dieu *est exactement le lieu où les religions peuvent se rapprocher sans prétention de domination*. Le Socrate de Platon montre, en particulier dans l'*Apologie* et dans le *Criton*, le rapport entre la vérité et la non-violence, entre la vérité et la pauvreté. Socrate est crédible parce que son plaidoyer pour "le Dieu" ne lui procure ni position ni possession, mais l'a repoussé, au contraire, dans la pauvreté et finalement dans le rôle d'accusé. La pauvreté est la forme authentiquement divine d'apparition de la vérité : ainsi peut-elle exiger l'obéissance sans perte d'identité » (nous soulignons).

[57] Cf. Habermas, « Ein Bewusstsein von dem, was fehlt », in *Neue Zürcher Zeitung*, 10/2/2007, p. 71, dont nous citons ce qui suit (tr. fr. avec l'intitulé « Une conscience de ce qui manque » *id.*, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris 2008, p. 141-151).

d'un état qui est « idéologiquement neutre » et capable de nous protéger de l'« excessive généralisation des jugements dépendant du contexte » [*Überverallgemeinerung kontextabhängiger Urteile*]. Habermas explicite mieux, dans cette confrontation à distance avec la critique papale aux trois vagues de la déshellénisation, le sens positif qu'il voulait donner à la « compénétration réciproque du christianisme et de la métaphysique grecque »[58], dont il avait parlé en 2004. Déjà à l'époque, la signification réelle de cet événement ne concernait pas l'« hellénisation du christianisme » (« qui ne fut pas bénéfique sous tous rapports »). En effet, il s'agissait d'un « travail d'appropriation » et de « traduction salvatrice » se reflétant dans des contenus conceptuels hautement normatifs (« responsabilité, autonomie, justification », « histoire et mémoire », « recommencement, innovation, retour », « émancipation ») : ces contenus transforment bien évidemment leur sens religieux originaire, mais ne l'épuisent pas et l'ouvrent aux autres croyants et aux non croyants. Lors du discours de 2007, Habermas indique cette compénétration comme une étape d'une plus vaste « généalogie de la "raison commune" », à laquelle participent de manière complémentaire, et non alternative, la philosophie et la religion depuis l'« âge axial »[59].

Ainsi faisant, il anticipe le fil conducteur de sa nouvelle « histoire de la philosophie »[60]. Dans cet ouvrage, en suivant ouvertement la perspective de K. Jasper[61], la première révolution de l'image du monde arrive, par rapport aux formes de la pensée primitive, avec une révolution parallèle, à la fois intellectuelle et religieuse, qui démarre chez les philosophes grecques et les grandes religions mondiales. Cependant, le texte de 2007 nous informe que la reconnaissance de cette origine commune tend à s'effondrer, surtout dans la pensée philosophique moderne et post-métaphysique (d'où le contraste avec les religions), et cela à cause de cette « division du travail » [*Arbeitsteilung*] qui s'instaure entre métaphysique et christianisme lors de leur rencontre :

« Il est vrai qu'au cours de l'histoire de l'Occident, la pensée métaphysique est entrée dans une *division du travail* avec le christianisme qui lui a permis de se retirer de l'administration des biens de salut aspirés de manière contemplative ; mais dans ses débuts platoniciens, la philosophie promettait aussi à ses disciples une promesse de salut contemplatif similaire à celle des autres "religions de l'idée" cosmocentriques de l'Est (Max Weber). La métaphysique, du point de vue de la poussée cognitive [*kognitiven Schubs*] du mythe vers le logos, se rapproche du côté de toutes les visions du monde qui ont émergées à cette époque, y compris le monothéisme mosaïque. Ils permettent tous d'envisager le monde dans

[58] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 31.
[59] Cf. Habermas, «Ein Bewusstsein…», *op. cit.*
[60] Cf. *id.*, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band* 1…, *op. cit.*, p. 175 et ss.
[61] L'expression *Achsenzeit* relève du livre de K. Jasper, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

son ensemble d'un point de vue transcendant et de distinguer le flux des phénomènes des essentialités sous-jacentes. Avec la réflexion sur la position de l'individu dans le monde est surgie une nouvelle conscience de la contingence historique et de la responsabilité du sujet agissant. »[62]

Cette longue citation nous est utile pour entrevoir la centralité qu'Habermas donne à cette *poussée cognitive* partagée de manière différente par la philosophie et les religions. Il s'agit, à bien des égards, du début de l'interprétation rationnelle du monde comme un ensemble de pratiques d'une communauté linguistique. De fait, le *saut* cognitif se manifeste en contraste avec les efforts de cohésion sociale que les traditions primitives résolvent rituellement ou à travers des complexes symboliques[63]. Avec l'âge axial, on assiste à l'entrée en jeu d'un dualisme, où, d'un côté, le divin sort du monde donné et s'essentialise en principe transcendant ; de l'autre, la conscience humaine acquit un rôle indépendant et la capacité de se mettre en rapport avec des idéalités ou des contenus salvifiques. L'apprentissage réciproque entre christianisme et métaphysique constituera alors une rencontre entre « figures complémentaires de l'esprit »[64], qui se dirigent, ensemble, vers une sécularisation progressive des leurs contenus (distinction entre raison naturelle et foi, traduction philosophique de notions bibliques et évangéliques). D'ailleurs, une sécularisation, qui semble débuter dans l'activation du dualisme axiale lui-même, où le complexe sacral primitif, devenu maintenant transcendant et distinct du monde, sera toujours plus sujet à une récupération humaine et communicationnelle (une opération, pour le dire avec Habermas, de *transcendance de l'interne*). Pour cette raison, la foi religieuse reste pour une société post-séculaire, et pour son savoir post-métaphysique, quelque chose d'« opaque, qui ne peut être ni nié ni simplement accepté »[65]. Elle fait partie intégrante, avec la pensée philosophique, d'un processus d'« autocompréhension » où la raison fonde les bases pour une société

[62] Cf. Habermas, « Ein Bewusstsein…», *op. cit.*: « Das metaphysische Denken ist zwar im Laufe der abendländischen Geschichte mit dem Christentum eine Arbeitsteilung eingegangen, die es ihm ermöglichte, sich aus der Verwaltung erstrebter Heilsgüter zurückzuziehen; aber in ihren platonischen Anfängen hatte auch die Philosophie ihren Jüngern ein ähnlich kontemplatives Erlösungsversprechen gegeben wie die anderen kosmozentrischen "Gedankenreligionen" des Ostens (Max Weber). Unter dem Gesichtspunkt des kognitiven Schubs vom Mythos zum Logos rückt die Metaphysik an die Seite aller damals entstandenen Weltbilder, ein schließlich des mosaischen Monotheismus. Sie alle ermöglichen es, die Welt von einem transzendenten Standpunkt aus als Ganzes in den Blick zu nehmen und die Flut der Phänomene von den zugrundeliegenden Wesenheiten zu unterscheiden. Und mit der Reflexion auf die Stellung des Individuums in der Welt entstand ein neues Bewusstsein von historischer Kontingenz und von der Verantwortung des handelnden Subjekts ».

[63] Cf. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band* 1…, *op. cit.*,, *op. cit.*, p. 141 et ss.

[64] Habermas, «Ein Bewusstsein…», *op. cit.*: « Wenn aber religiöse und metaphysische Weltbilder ähnliche Lernprozesse in Ganggesetzt haben, gehören *beide Modi, Glauben und Wissen, mit ihren in Jerusalem und Athen basierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft*, in deren Medium sich heute die Söhne und Töchter der Moderne über sich und ihre Stellung in der Welt verständigen. Diese moderne Vernunft wird sich selbst nur verstehen lernen, wenn sie ihre Stellung zum zeitgenössischen, reflexiv gewordenen religiösen Bewusstsein klärt, indem sie den gemeinsamen Ursprung der beiden komplementären Gestalten des Geistes aus jenem Schub der Achsenzeit begreift » (nous soulignons).

[65] Cf. *ibid.*

neutre et régie par les règles d'un langage publique. Néanmoins, en même temps, sa subsistance comporte aussi une persistance radicale des anciennes ressources rituelles que la période axiale essayait de sublimer et de transformer. Si Benoît XVI fait l'erreur de ne pas vouloir suivre le chemin de la « déshellénisation » et donc de bloquer la formation d'une « raison commune » sur une étape intermédiaire encore métaphysique et non autoréflexive, Habermas, à notre avis, se retrouve circulairement bloqué dans la légitimation de la cognitivité de l'« âge axial ». L'« opacité »de la religion semble être une ressource pour la raison post-séculaire parce qu'elle rappelle (et justifie) le *sens* de l'opération de la « transformation » du complexe sacral à partir d'une trace vivante et encore visible aux « fils et filles de la modernité ». Le blocage, dont nous parlons, qui est témoigné indirectement par un progressif intérêt habermasien pour les expériences archaïques comme « sources de solidarité »[66], consiste dans le risque de totalisation et indifférenciation entre fondement d'une opération cognitive (le passage du « mythe vers le logos » à partir d'une expérience sacrale indépassable) et la chose fondée (la raison discursive et son expression politique dans la démocratie constitutionnelle). Chez Ratzinger/Benoît XVI, le modèle de la synthèse entre « Athènes, Jérusalem et Rome »[67] - passage tant central que de transition dans l'histoire de la philosophie d'Habermas[68] - évite, peut-être, ce risque pour le simple motif qu'il n'implique pas un accomplissement progressif dans les structures des sociétés immanentes. Grâce à la critique d'Habermas, selon laquelle la synthèse patristique formulée par le pape s'oppose à son destin de post-sécularité, nous pouvons mieux comprendre combien l'extension interculturelle dont Ratzinger parlait implique une scène théorique non homogène à celle du philosophe allemand : l'entrée des autres cultures dans le « processus de purification universelle » n'efface pas leurs sources vitales, mais les différencie de chaque transformation mondaine possible, en les éclaircissant de ce qui rend opérationnel à nouveau les « valeurs et les normes essentielles »[69]. Ainsi, s'il y a un « apprentissage complémentaire » entre Habermas et Ratzinger, il faut le voir dans la réciproque invitation à considérer épistémologiquement essentielles des pratiques et des expériences religieuses jusqu'à maintenant retenues incompatibles avec l'autocompréhension de l'Occident.

[66] Cf. Habermas, « A Hypothesis concerning the Evolutionary Meaning of Rites », in *id.*, *Postmetaphysical Thinking II*, Cambridge 2017, p. 43-56; pour un résumé général sur ce foyer, cf. Arens, « Ritual and Myth », in Allen et Mendieta, *The Cambridge Habermas Lexicon*, *op. cit.*, p. 400-401.

[67] Cf. Benoît XVI, « Besuch des deutschen Bundestags…», *op. cit.*

[68] Cf. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band* 1…, *op. cit.*, notamment le chapitre IV (« Die Symbiose von Glauben und Wissen im christlichen Platonismus und die Entstehung der römische-katholischen Kirche »), p. 481-615.

[69] Cf. Habermas et Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung…*, *op. cit.*, p. 58.

Chapitre III - Odifreddi et le pape émérite (2013)

Une différence évidente apparaît, d'un point de vue formel et de contenu, entre les deux dialogues précédents et ce dernier. La discussion entre P. Odifreddi - professeur de logique mathématique et vulgarisateur scientifique[1] – et le pape émérite est philosophiquement et théologiquement moins dense que les autres. En outre, l'articulation du débat se déploie plutôt sur la base d'un commentaire épistolaire du premier au livre du deuxième, *Caro Papa, ti scrivo. Un matematico ateo a confronto con il papa teologo* (2011) [*Cher pape, je t'écris. Un mathématicien athée confronté avec le pape théologien*][2] – qui, à son tour, réalise une lecture critique de *Einführung in das Christentum.* Ainsi, le choix d'analyser la confrontation avec Odifreddi, et de conclure notre thèse par elle, relève plutôt de l'occasion de pouvoir mesurer la pensée de Ratzinger à un représentant *par excellence* de ce canon positiviste devenu l'unique modèle de « science et rationalité » en Occident[3]. Si avec Flores d'Arcais et Habermas, nous avons des philosophes qui s'interrogent, de manière différente, sur la possibilité de susciter une responsabilité éthique à l'intérieur de la modernité post-séculaire ; avec Odifreddi, la discussion s'orient vers une culture logico-mathématique qui, solidaire à une « théorie englobante de l'évolution », peut déterminer, et a déterminé, une nouvelle « philosophie première »[4]. Le cardinal avouait que seulement la confrontation avec cette inédite « *philosophia universalis* » rend possible de susciter l'« alternative », discutée après avec Flores d'Arcais, entre un monde qui a pour fondement la « rationalité » et un monde livré sur l'« océan de l'irrationnel ». Toutefois, la figure d'Odifreddi, de par sa provenance directe du milieu scientifique et non philosophique[5], consent

[1] Après une production scientifique touchant la théorie de la calculabilité, Odifeddi a été professeur de logique à l'Université de Turin (1983-2007) et visiting professer à la Cornell University (1985-2003). Il poursuivra, dès 1999 et en lien avec toute une littérature athée contre *Fides et ratio*, une activité de vulgarisation (livres, articles de journaux, conférences) touchant plusieurs thématiques relevant tant de l'histoire des sciences que de la religion ou de leur rapport. Parmi celles les plus pertinentes pour notre sujet, cf. P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la scienza : le religioni alla prova del nove.* Torino 1999 (tr. fr., *L'évangile selon la science: les religions à la preuve par neuf*, Paris 2003); *id.*, *Il computer di Dio: pensieri di un matematico impertinente*, Milano 2000; *id.*, *Il diavolo in cattedra : la logica da Aristotele a Gödel*, Torino 2003; *id.*, *Penna, pennello e bacchetta : le tre invidie del matematico*, Roma Bari 2005; *id.*, *Perché non possiamo essere cristiani : (e meno che mai cattolici)*, Milano 2007.

[2] Odifreddi, *Caro Papa, ti scrivo: un matematico ateo a confronto con il papa teologo*, Milano 2011.

[3] Cf. Ratzinger, « Das Christentum…», *op. cit.*, p. 453.

[4] Cf. *ibid.*, p. 454.

[5] Cf. les remarques de D. Didero, « Recensione a "P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*"», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 92, 1 (janvier-mars, 2000), p. 181-185, selon lequel Odifreddi semble connaitre certes la science (notamment la logique mathématique) du XXème siècle, mais ignore la réflexion épistémologique sur la rationalité de la méthodologie scientifique. La question est toutefois un peux plus complexe, étant donné que Odifreddi se revendique comme élève de K. Gödel et G. Kreisel et donc est bien conscient de l'incomplétude des formalisations mathématiques, tout comme de sa relevance pour la critique au

à isoler la donnée brute de la science moderne avant qu'elle puisse déclencher une réflexion, au sens weberien, sur l'incapacité de la démarche scientifique à démontrer sa propre valeur. En effet, sur l'arrière-plan de la thèse de Nietzsche autour de l'inexistence d'une « science sans présupposé »[6], Ratzinger insistait dans *Einführung in das Christentum* sur l'importance de la « foi » comme lieu des « décisions fondamentales » qui rendent possible un savoir scientifique et, en même temps, dévoilent les « limites de la compréhension moderne de la réalité »[7]. Odifreddi choisit justement ce livre comme base du dialogue car il perçoit la positivité du rapport que son auteur essaie de construire entre christianisme et attitude scientifique. Autrement dit, la question du « sens » et du « fondement » des sciences, le fait que leurs résultats ne soient pas suspendus à une pure conception empirique et phénoménique de la réalité, mais renvoient à la dimension d'un « Verstehen », de la « compréhension » relationnelle du sens et du fondement, semblent aussi des thèmes urgents et intéressants pour un mathématicien athée.

Cette dernière caractéristique, l'athéisme, si associée à l'attitude comtienne d'Odifreddi, qui considère sa perspective comme une religion « laïque »[8] fondée sur l'*évangile de la science* – selon le titre de son premier ouvrage de vulgarisation[9] -, converge avec les analyses ratzingeriennes sur l'origine et l'essence de la « pensée technique »[10]. Celle-ci, en binôme avec une nouvelle considération de l'agir humain dans l'histoire, se révèle aux yeux du théologien un phénomène qui découle de la « dédivinisation chrétienne du monde »[11] et la radicalise. Il en résulte non seulement que la méthode des sciences naturelles vit d'un présupposé religieux qu'elle tend à oublier, mais aussi que la « nature » ainsi dédivinisée, et objet de la technique, ouvre la porte à une nouvelle forme de « paganisme »[12]. Les « nouveaux païens », dont Ratzinger parlait déjà au début des années 60, dirigent la recherche de l'absolu vers eux-mêmes et donc opèrent, à la place de l'« idolâtrie » de la nature, une « auto-divinisation » des opérations

conventionnalisme et pour l'ouverture d'une nouvelle philosophie de la science. Il faudrait se demander, plutôt, d'où découle son scientisme progressiste et sa distanciation, par exemple, des réflexions plus déchantées d'un J. Monod, cf. Odifreddi (éd.), *Kreiseliana : about and around Georg Kreisel*, Wellesley 1996 et *id.*, *Il Dio della logica: vita geniale di Kurt Gödel, matematico della filosofia*, Milano 2018. Sur les conséquences épistémologiques découlant du théorème de Gödel, cf. P. Raattkainen, « On the Philosophical Relevance of Godel's Incompleteness Theorems », in *Revue internationale de philosophie*, 234, 4 (2005), p. 513-534.

[6] Cf. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §344: « Man sieht, auch die Wissenschaft ruht auf einem Glauben, es giebt gar keine „voraussetzungslose" Wissenschaft ». Pour la centralité de ce motif dans la pensée de M. Weber, cf. G. Miligi, « Weber e il mondo della scienza », in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 6 (2005), disponible sur <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/gianluca-miligi-01#fnref:10> (consulté le 10/12/2021).

[7] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 70-88.

[8] Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo, caro matematico ateo: dialogo tra fede e ragione, religione e scienza*, Milano 2013, p. 24.

[9] Cf. Odifreddi, *Il Vangelo della scienza…*, *op. cit.*, p. 211.

[10] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 75-77.

[11] Cf. *id.*, «Atheismus [Lexikonartikel, 1964]», in *GS* 3/1, p. 179.

[12] Cf. *ibid.*, p. 180 et *id.*, « Neuheidentum », *op. cit.*

humaines[13]. Avec Odifreddi, qui appartient plutôt au récent « new atheism »[14] et aux protestations féroces contre la revitalisation des religions dans l'espace publique dès la fin du XX[e] siècle, Ratzinger peut alors tester concrètement la thèse de la non-neutralité de la « *Denkform* »[15] scientifique occidentale par rapport aux formes de spiritualité qu'elle voudrait effacer. En ce sens, il se dirige aussi indirectement vers une question philosophique et théologique. Si, en effet, la raison qui a détourné ces dernières de la métaphysique remonte au deuil de l'incapacité de procéder « *more geometrico* » et de rejoindre le même succès que les sciences[16], l'analyse de l'objet scientifique – et de ceux qui s'en occupent à titre préliminaire – dévoile, à son tour, la persistance d'un caractère religieux ou spéculatif visant à quelque chose de non réductible aux faits. De cette façon, la corrélation entre la « foi » et le « savoir de ce qui est faisable » [*Machbarkeitswissen*][17], entre la compréhension de l'être comme fondement non expérimentable et la constellation des savoirs visibles, se renfonce et démontre tout le risque d'une dissociation où l'un prétend nier l'autre.

L'athéisme religieux d'Odifreddi apparait, à ce propos, vraiment instructif. Il représente une sorte de moment excentrique par rapport au combat idéologique du troisième millénaire entre obscurantisme religieux et recherche scientifique. Cela ne se montre pas simplement en parcourant les affirmations autour de l'affinité élective qui lient la théologie et la mathématique (elles sont « religions, en même temps, personnellement expérientielles et collectivement sapientielles. Les deux aspirent à la qualification de *katholika*, universelle, au sens de s'adresser à tous les hommes respectivement de bonne volonté et de bonne rationalité »[18]). En effet, derrière la volonté d'accepter le modèle ratzingerien d'un dialogue entre croyants et non croyants fondé sur le « doute » comme « lieu de communication »[19] [*Ort der Kommunikation*], il faut

[13] Cf. *id.*, « Atheismus…», *op. cit.*, p. 180.

[14] Sur l'histoire de ce mouvement, lié formellement aux publications de R. Dawkins, D. Dennett et S.Harris, mais qui comprend toute une galaxie de positions à fort impact publique et débouchant sur une sorte de « scientisme » pour la plus part hostile à la philosophie académique, cf. T. Zenk, « New Atheism », in S. Bullivant et M. Ruse (éd.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, p. 245 et M. Pigliucci, « New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement», in *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII (2013), p. 142-153. Pour une étude bibliographique sur le nouveau athéisme et les réactions critiques dans le milieu anglais et allemand, cf. U. Swarat, « Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem Der "Neue Atheismus" und seine Kritiker », in *Theologische Rundschau*, 75, 4 (décembre 2010), p. 385-415. Autour du rapport entre nouveau athéisme et retour des religions, cf. G. Filoramo, « Trasformazione del religionse e ateismo », in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (avril 2011), p. 3-14.

[15] Cf. Ratzinger, «Atheismus…», *op. cit.*, p. 179.

[16] Cf. *id.*, « Glaube und Philosophie », *op. cit.*, p. 246

[17] Cf. *id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 79-84.

[18] Cf. Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 24.

[19] Cf. *ibid.*, p. 13, la référence est au passage suivant de Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 60-61.

aussi lire l'intérêt du mathématicien à s'engager dans le débat sur les « deux cultures » (scientifique et humaniste) ouvert par le célèbre essai de C. Snow[20]. Le souci de rétablir un rapport entre le langage des sciences humaines et celui des disciplines technico-scientifiques est ressenti comme essentiel par Odifreddi car sa lutte pour la science n'évite pas le devoir de se déployer à travers un discours public et socialement communicable. Le dialogue avec le pape émérite s'encadre dans cette forme de divulgation apologétique qui, si elle ne cache pas le désir de substituer à la culture humaniste (philosophie et théologie comprises) celle scientifique (le soi-disant phénomène de la « troisième culture »[21]), a pourtant le mérite de vouloir se confronter directement avec son adversaire ; et cela au risque de subir un renversement complet de son aspiration à se présenter comme une religion adéquate.

§1 La science comme vera religio

L'argumentaire du mathématicien Odifreddi, qui considère une grande partie de son vécu personnel comme déterminé par la thématique de la religion[22], essaie de répondre principalement aux deux citations ratzingeriennes qu'il met en valeur dans sa contribution. La première se réfère à la profession de foi dans le Dieu trinitaire et à la manière dont le chrétien lie entre elles les « différentes datités »[23] de la triple expérience divine. Dans ce contexte, Ratzinger soulevait la question, à son avis, centrale pour l'Église ancienne : si cette triade de rapports affirme quelque chose concernant simplement l'homme ou si elle nous révèle une information sur comment « Dieu est en soi-même ». Quand on pense trancher le problème en considérant « pensable » seulement la première option, continuait le théologien, on court le risque d'échapper à la « portée » de l'alternative. Tel est le contexte où Odifreddi extrapole la citation suivante : « Il s'agit ici de savoir si l'homme, dans sa relation à Dieu, a affaire juste aux reflets de sa propre conscience ou s'il lui est donné d'aller vraiment au-delà de soi et de rencontrer Dieu lui-même »[24]. L'arrière-plan de cette interrogation remontait, pour Ratzinger, à la différence entre le « pur idéalisme » et le « christianisme »[25]. Seulement dans ce dernier cas, où la structure

[20] Cf. C. P. Snow, *The two cultures and the scientific revolution*, New York 1962. Odifreddi écrira une contribution dans la nouvelle édition italienne de ce livre, cf. A. Lanni (éd.), *Le due culture*, Venezia 2005, p. 132 et ss. Pour la position d'Odifreddi dans ce débat, cf. aussi K. Colanero et S. Redaelli, *Le due culture : due approcci oltre la dicotomia*, Roma 2016, p. 29 et ss.

[21] Cf. J. Brockman, *The Third Culture*, New York 1995.

[22] Cf. Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 5-7.

[23] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 159, dont nous citons ce qui suit.

[24] Cf. Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 4.

[25] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 141-147 (it.), où cette alternative est abordée de manière approfondie, surtout par rapport à l'idéalisme mathématique.

« logique-idéelle de la réalité » correspond à l'« expression d'une pensée créatrice *préexistante* », l'homme est considéré capable de connaitre quelque chose par rapport à Dieu qui échappe à la circularité d'une conscience toujours « près de soi » [*bei sich selber*]. Sur la base d'un même argumentaire, il faut considérer aussi la deuxième citation du texte de Ratzinger : « Il n'est pas possible de mettre ensemble la foi chrétienne et la "religion dans les limites de la raison pure" : le choix est indispensable »[26]. Odifreddi, de fait, admet cette alternative et la développe suivant la rigide opposition ratzingerienne de l'époque entre le Dieu de la foi et un Dieu des philosophes tout interne à l'activité contemplative humaine[27]. Pour le mathématicien, qui choisit d'être à côté de ce dernier, la position chrétienne (« métaphysique », « métahistorique » et orientée vers une « pure science-fiction ») se trouve dans l'impasse de faire valoir des prétentions anthropomorphes. En référence au *Jésus de Nazareth,* il considère, par exemple, une erreur logique (« *post hoc, ergo propter hoc* ») l'idée rabbinique, reportée par Benoît XVI, selon laquelle l'« alliance » précède la « création » et le cosmos n'est pas créé afin d'avoir des astres, mais pour avoir un « espace » d'alliance entre Dieu et l'homme. La faille consiste, en s'appuyant sur Hume, dans l'erreur de croire que, si deux événements se présentent successivement, alors « ils sont liés causalement »[28].

Cette problématique majeure se retrouve accentuée dans tout le commentaire d'Odifreddi aux pages ratzingeriennes sur le *Credo* de 1968[29]. Elle débute avec la critique du concept de « foi » que Ratzinger associe à l'expérience de toucher une dimension du réel en dehors des choses touchables et visibles. Pour le mathématicien, cette explication pourrait conduire facilement à associer la foi à une « psychose » qui a l'intention d'aller au-delà de la stabilité d'un savoir vérifiable et qui, en plus, ne s'accomplit pas de manière universelle ou « *katholika* », mais impose un rite de passage (c'est le concept de « Kehre », notion heideggérienne que Ratzinger utilise ouvertement pour décrire la position existentielle de la confession chrétienne)[30]. Toutefois, au moment d'examiner de plus près la distinction entre foi et mentalité scientifique d'aujourd'hui que ce texte proposait, l'étonnement d'Odifreddi augmente face à une opposition qui semble dictée par la méconnaissance des résultats et la finalité de l'« entreprise scientifique ». En effet, et paradoxalement, les sciences ressemblent plus à la caractérisation ratzingerienne de la foi comme « deuxième forme d'accès à la réalité » concernant ce qui est purement visible. Ce qui empêche Ratzinger d'élaborer une considération plus correcte de la question est

[26] Cf. *ibid.*, p. 300 (it.)
[27] Cf. *idib.*, p. 82-92 (it.)
[28] Cf. Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 84-86.
[29] Cf. *ibid.*, p. 15-22, dont nous citons ce qui suit.
[30] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 94-96.

le manque d'une évaluation positive de la productivité d'une méthode qui limite les phénomènes et gagne une « potentialité épistémologique de la science ». Cette dernière, de fait, ne relève pas d'une simple domination technologique sur la nature, mais comporte aussi une limitation méthodologique qui seule nous permet de pénétrer l'être caché des choses dont parle aussi la foi de Ratzinger. La science, dès Parménide et Pythagore, se tient toujours loin du domaine du sensible et les deux facteurs qui la feront évoluer incluent, d'un côté, une « amplification » et un « élargissement » des sens (à travers des moyens inventés par les hommes), de l'autre, une réélaboration « théorique et mathématique des résultats expérimentaux ».

Tout cela signifie, note Odifreddi, qu'entre foi et science la bataille est encore ouverte car le concept de « vérité » qui se trouve en jeu entre les deux comporte une similaire corrélation entre vrai et être. C'est en ce sens que surgit une sorte de paradoxale double reconnaissance d'un *logos* comme « structure mathématique de la réalité » et un *Logos* comme libre principe créateur[31]. La tâche de la foi ne sera pas de trancher l'alternative, mais de fournir une crédibilité rationnelle à l'une ou à l'autre. La manière où Ratzinger résout la coexistence entre ces attitudes implique une sorte d'indue priorité donnée au *Logos* en tant que liberté par rapport à la nécessité du monde physico-mathématique. En effet le texte de 1968 avançait l'idée selon laquelle l'« être » qui peut fonder le monde ne se situe qu'au-delà de ce dernier et en relation de liberté avec ses composants. D'où la conséquence que la « suprême loi » du cosmos implique la « nécessité » de la liberté, à savoir de quelque chose d'« inconcevable » [*Unbegreiflichkeit*] et d'« incompréhensible »[32] [*Unberechenbarkeit*]. Toutefois, pour Odifreddi, ce résultat est difficilement « réplicable » à ces discours car ce saut vers la « métaphysique » comporte l'avantage de ne ni vouloir ni pouvoir « se soumettre à des vérifications ». Seulement après avoir constaté que les images de la conscience, de la liberté et de l'amour du *Logos* renvoient à des affirmations sur les domaines humains de la conscience, de la liberté et de l'amour, la confrontation avec Ratzinger acquit un sens.

Odifreddi s'oriente alors vers cette tentative de contourner les limites de l'ineffabilité divine à travers l'analogie opérée par son interlocuteur entre la formulation d'une théologie trinitaire et les métaphores scientifiques. Ratzinger expliquait que, pour éviter de considérer le développement de l'histoire des dogmes à l'instar d'un champ de bataille, il faudrait mieux s'adresser à la « loi de complémentarité » découverte en physique : les réalités données dans la nature (la lumière, la matière) sont des résultats impossible à se saisir dans une unique forme

[31] Cf. Odifreddi-Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 38-42.
[32] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 155.

d'« expérimentation »[33]. Par conséquent, nous parvenons à voir un seul aspect à la fois sans réussir, en outre, à le reconduire à d'autres aspects. Si le principe est correct, son application à la théologie ne peut aller au-delà de la citation ratzingerienne de N. Bohr et de son exemplification du dit principe à une « complémentarité entre justice et miséricorde divine ». La difficulté principale avec cette métaphore, ainsi qu'avec l'extension de la notion de « paquet d'ondes » [*Wellepaket*] à l'*actualitas divina,* consiste dans le risque de vouloir appliquer à la théologie des modèles reconductibles à opérations numériques (un retour, alors, au Dieu de la mathématique dans l'interne du Dieu de la foi) : « Plutôt qu'un support au christianisme, tout cela fournit, au contraire, une formidable confirmation du pythagorisme et de sa devise *chaque chose est nombre*. Ou, si l'on préfère, plutôt qu'un support à la religion du *Logos* personnifié et hypostatisé, la physique moderne fournit une ultérieure et prévisible confirmation de la religion du *logos* mathématique, qui depuis toujours inspire et informe l'entière entreprise scientifique ».

Odifreddi conclut sa lecture de l'exposition ratzingerienne de la confession de foi en fournissant une « reformulation laïque » du *Credo*[34]. Ce dernier pose comme principe transcendant la « Nature », comme Seigneur l'« Homme » ou l'« Humanité » (au sens d'un « dernier-né » ayant le « devoir naturel de respecter et préserver l'environnement et toutes les autres formes de vie »). Or ce « matérialisme humaniste » ne suffit pas et, d'ailleurs, se limiterait à configurer une sorte de faible ersatz de la religion. Il est aussi nécessaire d'introduire la dimension de l'« Esprit » afin de manifester une nouvelle et meilleure conception de la religion. Ce à quoi Odifreddi fait allusion ici semble assumer un aspect double : 1) « Esprit » signifie quelque chose d'« immanent » qui procède de la « Nature » et de l'« Homme » ; 2) « Esprit » indique une « *manifestation* » spécifique de la Nature ou de la « Raison cosmique » parmi d'autres possibles. Avec cette distinction, on évite de tomber, selon le mathématicien, dans des erreurs de « surévaluation » de la dimension spirituelle et cognitive : d'un côté, de lui donner un caractère transcendant ; de l'autre, le préjugé qu'elle soit liée « seulement à la complexité d'un système » (même des animaux supérieurs, machines et computers, peuvent en témoigner la présence). Ce qui, en effet, concerne « notre Esprit » et ses conquêtes scientifiques assume l'aspect d'un ordre rationnel non imposé d'un sujet aux choses, mais objectivement intrinsèque à la Nature. Pourtant, ce *Logos* découvert de l'homme comporte toujours un aspect « émergent », à savoir le fait de constituer la manifestation d'une partie jamais épuisable de la Raison cosmique. C'est ici qu'apparait, selon Odifreddi, un « sentiment » de l'homme face à la Nature et à sa médiation

[33] Cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 166-167.
[34] Cf. Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 104-107, dont nous citons ce qui suit.

par le biais de l'Esprit ; sentiment qui montre la possibilité qu'une autre « expérience religieuse », une *vera religio* de Pythagore à Einstein, se donne à côté du christianisme et dont les « religions institutionnelles constituent seulement des caricatures superficielles ».

§2 Les limites de la « religion mathématique »

Le pape émérite articule sa réponse au livre d'Odifreddi en six moments. Toutefois, la discussion du « point central » du dialogue entre la « foi "scientifique" » de son interlocuteur et la « foi des chrétiens » se trouve déjà toute articulée dans le premier moment[35]. Les autres ne font que retourner en effet sur l'acceptation de la "religiosité" de la mathématique, et cela dans le but d'en démontrer l'inconsistance et l'incomplétude. Une religion, note notre auteur en concluant sa lettre, nécessite de tenir compte au moins des « trois thèmes fondamentaux de l'existence humaine »[36], c'est-à-dire la liberté, l'amour et le mal ; thèmes qui ne sont pas traités par Odifreddi et qui démontrent la limitation de son savoir à une sphère partielle de la réalité et nécessitant un remplissage éthique. Nonobstant cet écart, le pape émérite reconnait qu'entre lui et le mathématicien subsistent des « convergences », lesquelles, en union à la « franchise » réciproque, ont permis une augmentation de la « connaissance ».

L'écho baconien de l'*augumentatio scientiarum* semble rhétoriquement se répandre dans les remarques de notre auteur, qui en renversera bien entendu le sens. Dans *Spe salvi,* Benoît XVI avait élevé le baron de Verulam à la figure exemplaire de la « transformation » moderne de la foi chrétienne en « idéologie du progrès »[37]. Avec lui, une nouvelle époque se manifeste sur la base du caractère rédempteur d'une méthodologie d'interprétation de la nature où cette dernière est soumise aux lois humaines. Les conséquences pratiques de ce tournant, où « raison » et « liberté » se déterminent toujours plus dans leur « aspect politique » comme sources de réalisation concrète de l'espérance chrétienne, arrivent jusqu'à Kant (et à son ambiguïté face au rapprochement du « royaume de Dieu ») : c'est-à-dire le Kant fasciné par les événements de la Révolution française et de la « victoire du principe du bien sur le principe du mal » ; et le Kant qui prend en considération qu' « à côté du terme naturel de toutes les choses, il s'en trouve aussi un contre nature, pervers »[38]. Cette parabole autoréflexive de la modernité semble alimenter l'avertissement du pape émérite envers les scientifiques, tel qu'Odifreddi, qui ne s'aperçoivent pas des « problèmes »[39] liés à leur méthode. Même s'ils avouent des mystères (l'« origine

[35] Cf. *ibid.*, p. 120.
[36] *Ibid.*, p. 127.
[37] Cf. Benoît XVI, *Spe salvi,* §16-17 et §25.
[38] Cf. *ibid.*, §18-19.
[39] Cf. Odifreddi etBenoît XVI, cit., p. 118-128, dont nous citons ce qui suit.

de l'univers », l'« émergence de la vie », l'« origine de la conscience des êtres vivants les plus développés »), le thème de la « dignité » de l'homme, comme distincte des autres animaux, ne surgit pas et tend à s'identifier avec l'affirmation d'une indiscutable potentialité épistémologique des sciences. C'est exactement cette logicité de la conscience scientifique qui est contestée chez Odifreddi, qui la considère l'unique possible facteur d'augmentation du savoir. Toutefois, cette affirmation, pour le pape émérite, constitue un « saut » logique, non moins problématique que celui qu'accomplit la foi chrétienne au moment de passer des « *logoi* » au « *Logos* ».

Le point essentiel à retenir, selon le pape émérite, est l'entrée en binôme de foi et philosophie comme représentants privilégiés d'un « saut » que le scientifique à la fois n'admet pas et prétend éviter. Le passage de l'« empirie à la métaphysique, et avec cela, à un autre niveau, de la pensée et de la réalité », n'implique pas un objet de démonstration mais la constatation d'une limite interne à la connaissance de la réalité qui permet de fixer la distinction entre une « raison objective » (celle mathématique par exemple) et une « raison subjective » (celle qui concerne, différemment, les philosophes grecques et à la foi chrétienne). Quelque chose en plus de l'argumentation exposée dans *Einführung in das Christentum* est avancé ici [40]. Si dans ce livre, comme déjà évoqué, la notion de « pur idéalisme » comprenait un ensemble multiple de figures (le pythagorisme, le platonisme, les sciences mathématiques), maintenant la catégorie de philosophie participe, avec la foi, à l'effort d'échapper à une objection de la part du mathématicien : le choix d'un *Logos* personnel, et non du *logos* autonome de la pure conscience, signifierait, pour ce dernier, tomber dans un « anthropomorphisme » indigne de la *vera religio*. Afin de comprendre pourquoi la notion d'une « Raison » comme « Personne » créatrice et libre ne constitue pas une « réduction » de la grandeur du *Logos* chrétien (et non seulement du *logos* mathématique), il faut considérer la « foi trinitaire » et l'effort spéculatif qu'elle a comporté. Il s'agit de noter, en particulier, que dans ce cas spécifique les « anthropomorphismes » constituent une sorte de verbalisation de la nécessité de dépasser l'« arrogance de la pensée » face à son totalement autre, au « mystère » de Dieu qu'on peut pressentir seulement de loin. Le langage de la théologie négative (le pape émérite cite le Pseudo-Denys et donc implicitement se réfère à la notion d'une théologie qui parle de Dieu à partir de l'Écriture, voire du lieu qui « le laisse parler lui-même »[41]) assume dès lors une signification fondamentale pour la philosophie

[40] A bien des égards, déjà dans ce texte, il est possible de déceler un moment d'entente non idéaliste entre christianisme et philosophie. Avant de parler du « caractère personnel » de la foi chrétienne, Ratzinger évoque un aspect du *Verstehen*, commun à la Bible et aux grecs, qui dépasse continuellement notre conception et reconnait que « nous sommes à notre tour conçus », cf. Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 87-88.

[41] Cf. *id.*, « Was ist Theologie? », *op. cit.*, p. 293-295.

qui essaie d'articuler conceptuellement le passage de l'empirique à la métaphysique. Avec le modèle de la saisie « analogique » de Dieu et du maintien de sa « dissimilitude », le philosophe approfondit la circularité de sa « conscience objective » et ressent la nécessité de ne pas pouvoir accuser d'anthropomorphisme l'hypothèse du renvoi croyant à une « Personne » ou une « raison conscient de soi ». Cependant, réciproquement, foi et philosophie sont unies par rapport à ceux qui persistent à demander une démonstration scientifique (donc toute circulairement interne au domaine de la conscience objective) du « saut » vers la métaphysique.

La limite de la religion mathématique se trouve, en conclusion, dans la transformation de ses légitimes cogitations en manifestations de la réalité ultime. La « science-fiction », qui est pour Odifreddi une caractéristique des récits évangéliques, est pourtant l'instrument fondamental pour progresser, surtout dans les sciences : « Ce que vous exposez sur les théories autour du début et de la fin du monde, moi je le considère comme de la science-fiction dans le bon sens du terme : il s'agit de visions et anticipations pour aboutir à une vraie connaissance ; mais elles sont, précisément, seulement des imaginations avec lesquelles nous essayons de nous rapprocher de la réalité ». Pourtant, un abus de la « science-fiction » existe même dans la science religieuse d'Odifreddi, lorsque celui-ci pense éteindre la dignité de la conscience subjective en vertu des intelligences artificielles. Cet argument, souligne le pape émérite, n'est pas tout à fait convaincant : « L'intelligence artificielle, en effet, est évidemment une intelligence transmise par des sujet conscients, une intelligence déposée dans des appareils. Elle a donc une origine claire dans l'intelligence des créateurs humains de tels dispositifs ». C'est donc à cause d'une sorte d'auto-emprisonnement à l'intérieur de ses propres résultats, que le scientifique escompte la limite de ne se reconnaitre plus en tant qu'homme libre (même dans ses théorisations) et sujet au risque : « quoique la neurobiologie dise ou non autour de la liberté, dans le drame réel de notre histoire, elle est présente comme réalité déterminante et doit être prise en considération. Mais votre religion mathématique ne connait aucune réponse à la question de la liberté, elle ignore l'amour et ne fournit aucune information sur le mal ».

§3 Le Dieu des philosophes et le Dieu de la science

La question à notre avis la plus intéressante dans le dialogue entre Odifreddi et le pape émérite concerne le statut controversé de la notion du *Dieu des philosophes* dans la pensée ratzingerienne. L'intérêt de la critique d'Odifreddi consiste à s'installer totalement dans cette divinité ambiguë, entre idéalisme (platonicien ou hégelien) et mathématique, et de réussir à la radicaliser en posant une ligne de distinction entre le *Dieu de la science* (l'unique vrai divinité) et toute autre forme de spéculation ou religion reconductible à une caricature métaphysique de

la méthode scientifique. Pourtant, selon le schéma classique de la distinction Dieu des philosophes/Dieu de la foi, que nous trouvons chez *Einfühurng in das Christentum* - mais qui se reflète aussi dans plusieurs contextes au moins jusqu'à la moitié des années 70'[42] -, il faut constater une différenciation de taille. Il y a un *Dieu des philosophes* au sens du Dieu de la « vérité de l'être » contre le mythe « des dieux de la religion »,[43] qui sera après objet d'appropriation et transformation dans le Dieu de Jésus-Christ. Mais il se vaut un *Dieu des philosophes* trouvé par les mathématiciens, dont parlait déjà Pascal et que Ratzinger associe à d'autres figures de la science contemporaine, par exemple Einstein ou J. Jeans[44]. La différence entre les deux, nonobstant leur dénomination commune, se pose lorsqu'on considère qu'ils appartiennent à des moments historiques différents que Ratzinger avait soigneusement séparé : la réflexion sur l'être comme « *logos* » qui renvoie à une « pensée originelle » [*Urgedanken*], le premier ; la réflexion sur l'être comme *factum* et *faciendum*, comme objet d'opérations humaines passées ou futures, le deuxième. Ce dernier, à bien des égards, constitue le seul possible *Dieu de la science* (le Dieu glorifié par Odifreddi), lequel se détache de la foi et de la philosophie entendues comme des opérations réflexives qui thématisent un « Intellect » qui nous pense et nous contient[45].

Toutefois, chez Ratzinger, nous trouvons aussi une structure alternative interne au christianisme (et à la liberté créative de son *Dieu de la foi*), laquelle ne se donne pas comme contenu du passage du mythe au *logos*, ou d'une réflexion sur l'être pensant dont nous sommes les pensées. Cette alternative est celle qui s'institue après la transformation de l'idéalisme philosophique, voire après le passage d'un Dieu ferme en soi même (et dans sa pensée) à un Dieu qui aime se mettre en « relation » avec les hommes[46]. Le primat de l'histoire, de la liberté, de la personne, du particulier, ne provoque pas seulement une modification de la notion de l'unité d'un Dieu pensée pure (la naissance, comme répète souvent Ratzinger, d'une « philosophie de

[42] Après la fin de la période académique, la notion de *Dieu des philosophes* acquit un caractère toujours plus positif et lié exclusivement au choix que le christianisme ancien a fait pour la philosophie et contre les religions, cf. parmi d'autres, Benoît XVI, « Discorso di sua santità Benedetto XVI ai partecipanti al VI Simposio europeo dei docenti universitari sul tema "Allargare gli orizzonti della razionalità. Prospettive per la filosofia" », 7 juin 2008, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ.html> (consulté le 10/12/2021) : « Tale affermazione [le pape se réfère aux pages de *Einfürung in das Christentum*, où il est dit que la foi a fait un choix net contre les dieux de la religion mais en faveur du Dieu des philosophes], che rispecchia il cammino del cristianesimo fin dai suoi albori, si rivela pienamente attuale nel contesto storico culturale che stiamo vivendo. Infatti solo a partire da tale premessa, che è storica e teologica ad un tempo, è possibile venire incontro alle nuove attese della riflessione filosofica. Il rischio che la religione, anche quella cristiana, sia strumentalizzata come fenomeno surrettizio è molto concreto anche oggi ».

[43] Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 140-141.

[44] Cf. *ibid.*, p. 150.

[45] Cf. *ibid.*, p. 71-77.

[46] Cf. *ibid.*, p. 145.

la liberté ») [47]. Ratzinger est conscient que même les impulsions les plus typiques, et aussi dangereuses, de la modernité découlent du passage du monde grec au monde chrétien et qu'une polarité entre l'« être » et le « faisable », entre la « foi » et le « savoir », domine et nécessite un contrôle qui en démarque les limites. Dans cette perspective, comme on peut voir, il ne s'agit pas d'une opposition entre *Dieu de la foi* et *Dieu des philosophes*, mais d'une corrélation entre le *Dieu de la foi* et les savoirs scientifiques et techniques.

On pourrait bien se demander dans cette systématisation : où en est l'ancien *Dieu des philosophes* ? Est-il complètement résorbé dans la transformation chrétienne ? Ou il reste, comme l'envisage Ratzinger, un modèle d'idéalisme de base que nous retrouvons dans l'Intellect des anciens et dans la conscience subjective des modernes ? À notre avis, l'exemple d'Odifreddi, qui considère le *Dieu de la foi* une métaphysique indémontrable et se range du côté d'un soi-disant *Dieu de la science*, constitue une sorte d'autoréflexion du mathématicien à partir des catégories empruntées au livre de Ratzinger. Sa prétention à vouloir se représenter comme une *vera religio* ou un *évangile de la science* (qui ne se retrouve pas dans la philosophie)[48] comporte certes une radicalisation de la dimension du « faisable », mais sans cacher la relation avec son *autre*, la réflexion sur le fondement du sens. Le fait qu'il choisisse de ne pas poser une option pour un *Dieu des philosophes*, ou qu'il considère que la philosophie continue une tradition de spéculation pythagoricienne débouchant sur la *religion mathématique*, s'adapte bien au schéma ratzingerien de l'époque : Odifreddi ne fournit pas un troisième membre entre « foi » et « savoir » et admet naïvement leur corrélation telle qu'elle existe à partir du christianisme. Seulement pendant une période plus tardive, Ratzinger développera, comme on l'a remarqué, une discussion approfondie sur le rôle de la philosophie (en binôme avec la théologie) comme « fondement logique et épistémologique des sciences »[49]. Cela démontre la forte instabilité qui ressort alors que, dans la discussion entre un théologien et un scientifique, la notion d'un *Dieu des philosophes* n'est pas préalablement éclaircie et différenciée par rapport à l'implication réciproque du *Dieu de la foi* avec le *Dieu de la science.*

[47] Cf. *ibid.*, p. 153.
[48] Odifreddi et Benoît XVI, *Caro Papa teologo…*, *op. cit.*, p. 118.
[49] Benoît XVI, « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze », 28 octobre 2010, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101028_pont-academy-sciences.html>(consulté le 10/12/2021).

Conclusion

Les trois débats n'avaient pas l'intention d'éprouver les données systématiques mises en lumière lors de la deuxième partie. En effet, s'il est impossible de nier que plusieurs motifs (le rapport foi-raison, religion-politique, foi-science) ont été abordées, le gain le plus évident reste celui d'avoir réussi à mesurer concrètement, à travers une confrontation voulue et vécue, la centralité de la relation théologie-philosophie chez Ratzinger/Benoît XVI. Ce dernier s'en fait porteur dans le moment de défendre, contre le scepticisme athée de Flores d'Arcais, un concept de rationalité philosophique (d'origine grecque) ouvert à l'*infondabilité* du mystère créateur ; dans le moment de préserver, de manière plus approfondie que Habermas, un espace d'évidence éthique à l'humanité sur la base de la purification patristique de raison et religion ; enfin, dans le moment de protéger, contre la naïveté d'Odifreddi, les sciences naturelles et historiques avec une philosophie et une théologie qui ne débouchent pas en idolâtrie respectivement de la nature et de l'histoire.

En ligne avec ces remarques, les interlocutions font ressortir un élément déjà plusieurs fois noté dans le parcours de Ratzinger/Benoît XVI : l'accentuation du rôle que la philosophie joue dans la compréhension de la foi et de la théologie chrétiennes pendant le passage de la dimension académique à celle magistérielle. L'équilibre entre métaphysique et histoire, que les maîtres Augustin et Bonaventure avaient rendu possible grâce au passage de la vie contemplative à la pratique pastorale, se décline différemment chez notre auteur. Avec l'engagement institutionnel dans l'Église, la responsabilité pour le *corps du Christ* impliquera toujours davantage une attention à la limite visible qui distingue et unit la communauté des fidèles aux autres réalités politiques et sociales (les « nations » ou les « gentils »). Vu sous cet angle, dans un premier temps, le besoin de philosophie en théologie ne développe pas une discussion sur la transformation des concepts de la première en notions précédemment impensables, mais se préoccupe de vérifier la présence d'un *Vohrof,* d'un *atrium* de la pensée où le christianisme puisse rendre visible sa percée transformative de l'élément philosophique.

Les interlocutions philosophiques assument alors un rôle hautement significatif dans le parcours théologique de Ratzinger/Benoît XVI. Elles n'exposent pas un enrichissement de contenus (même si, par rapport à *Einfühurung in das Christentum*, une réapparition positive du Dieu des philosophes semble se faire jour), mais en délivrent plutôt une mise en mouvement. Lors du dialogue et de l'échange de positions, parfois réciproquement dures (Flores d'Arcais,

Odifreddi), parfois apparemment complémentaires (Habermas), les « Bausteine », les « pierres de construction » de la théologie fondamentale de notre auteur se retrouvent à subir une sorte de mise à l'épreuve qui n'est pas étrangère au caractère fragmentaire, expérimental et non-systématique que la « doctrine des principes théologiques » ratzingeriens revendiquait ouvertement[1]. Lors d'un essai de cette *Prinziepienlehre*, « Glaube und Bildung », notre auteur expliquait ce caractère en approfondissant un sens renouvelé de la mission. Destinée à être prêchée aux autres, la foi va aussi « au-devant de ses questions ». Cependant, en allant vers les autres, la foi se « questionne » aussi elle-même : « Pour pouvoir donner une formation, je dois nécessairement me laisser former moi-même »[2]. Ce passage Ratzinger l'avait élaboré en se référant aux réflexions de son élève Verweyen. Celui-ci développait une « théologie fondamentale » qui enquêtait sur ses possibilités, en se posant les questions provenant des autres, en particulier les non croyants[3]. En ce sens, la théologie se conçoit comme une philosophie certes, mais au sens « "critique" qu'elle doit nécessairement inclure dans sa réflexion la totalité des questions possibles »[4]. Nous croyons que le moment peut-être le plus éloquent de cet entrecroisement de théologie, philosophie et amour pour le questionnement, Ratzinger/Benoît XVI l'a démontré en développant, toujours plus dans une orientation dialogique, la réflexion sur sa foi.

[1] Cf. Ratzinger, « Vorwort zu: J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie » (1982), in *GS* 9/1, p. 41.

[2] *Id.*, « Glaube und Bildung », *op. cit.*, p. 921.

[3] Cf. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, in Düsseldorf 1969, p. 24: « Nun gehören zur Sorge und Not des anderen seine Fragen. Will ich diese ernst nehmen, so müssen sie mich betreffen, nicht als ob, sondern indem sie meine eigenen werden. Im Fragen aber geschieht Reflexion. Sofern nun der *Glaube* dem anderen zur Frage wird, bin ich aus dem Gebot zur Liebe in die Reflexion auf den Glauben gewiesen, d.h. in die *Theologie*. Sofern ihm dieser Glaube nicht nur in einzelnen Inhalten, sondern als Vollzug selbst in seinem Grund und seiner Möglichkeit zur Frage wird, entsteht die Notwendigkeit von "Fundamentaltheologie". Die Fragestellung erhält eine besondere Gestalt in der Begegnung mit dem Nichtglaubenden. Auch und gerade er stellt Fragen, die zu meinen eigenen werden müssen, soll er in diesem Fragen nicht aus meiner Liebe herausfallen. Noch mehr: Das Gebot zur Liebe ist zugleich Auftrag zur Heilsverkündigung, da christliche Liebe nur als Verkündigung der Liebe Gottes zum Menschen sein kann. Das heißt dann aber, daß dort, wo im anderen die für sein Heil wesentlichen Fragen verdeckt sind, ich versuchen muß, sie aufzudecken. Ich muß die Fragen des Nichtglaubens als meine eigenen gestellt haben, will ich dem anderen so begegnen, wie es das Gebot der Liebe fordert ».

[4] *Ibid.*

Conclusion générale

Au terme de notre thèse, nous souhaitons dresser un bref bilan de toutes les étapes de la présente recherche, avec la mise en évidence des résultats et des pistes pour un éventuel approfondissement futur. Le problème de départ, comprendre comment la thématique philosophique surgit de l'intérieur des intérêts théologiques du jeune Ratzinger pour ensuite se joindre avec une nouvelle appréciation de la philosophie lors de la période magistérielle, a guidé toute l'investigation historico-problématique autour de la *Denkform* de notre auteur (Première partie). Ce problème, qui constitue la base d'où évaluer le sens de la contribution ratzingerienne sur la *philosophie de la religion*, délivre le profil d'une pensée qui s'interroge sur la *crise* de l'Europe et de l'Occident, crise entendue comme rupture spécifique d'un dispositif chrétien de relation entre foi et raison. Dans un premier temps, cette *crise* est vécue comme une crise théologique qui nécessite une réponse théologique (la philosophie étant une discipline *autre* qui subit un processus d'appropriation / transformation de la part de la théologie). Dans un second temps, Ratzinger découvre une responsabilité réciproque entre philosophie et théologie à l'égard de la recherche de la vérité et du statut scientifique de tous les savoirs et pratiques humains. Nous avons délimité temporellement les années où il est possible de vérifier l'accentuation de ces deux moments. Néanmoins, il reste à faire une investigation qui encadre de manière rigoureuse l'ensemble de la textualité (y compris la littérature homilétique) et qui décèle l'intérêt progressif pour les auteurs et les thématiques philosophiques. Avec la publication intégrale des *GS*, cette tâche pourra trouver une base de vérification concrète.

Le passage à une enquête de type théorétique sur la structure *épistémologique* et *herméneutique* a constitué le centre de notre travail. Notre intention n'était pas d'imposer des catégories conceptuelles étrangères au langage ratzingerien, mais plutôt de saisir la dynamique d'une réflexion sur la foi chrétienne où la philosophie semble redoubler sa présence et trouver un jumeau avec qui débattre et apprendre. Vu sous cet angle, le constat d'un mouvement de l'épistémologie à l'herméneutique (tout comme celui de la théologie à la philosophie) dévoile une pensée qui essaie de donner une réponse à la scientificité de son propre domaine - la réflexion sur la Parole de Dieu-, tout en découvrant la nécessité d'une circularité entre cette Parole et la recherche humaine de sagesse. Le fait que certains foyers thématiques (la politique, la science ou l'exégèse) gagneront une place toujours plus centrale, témoigne d'une tournure spéculative où notre auteur s'engage à proposer une confrontation avec son *autre* philosophique. Même dans ce cas, il devient possible d'enquêter et de collecter de manière plus ample la textualité

concernant ces foyers. Les *GS*, avec la publication en 2021 du volume 3 dédié aux écrits ratzingeriens sur la philosophie et la culture[1], ont entamé une première tentative en ce sens. On propose ici explicitement un lien radical et constitutif entre ces dernières et les thématiques relevant de l'agir pratique (morale, Europe, démocratie).

L'idée herméneutique qui sous-tend l'ouverture de la rationalité séculaire aux défis de la théologie chrétienne et la théologie chrétienne aux défis de la rationalité séculaire se concrétise dans la figure et la pratique dialogique. Notre Troisième partie a voulu éclaircir un jalon de la production ratzingerienne où la réflexion épistémologique est concrètement saisie dans son essence de démarche interprétative et explicative du *logos* chrétien vers les autres. La *disputatio* entre Ratzinger/Benoît XVI et les philosophes ou scientifiques doit se considérer alors comme une forme de textualité privilégiée dans cette thèse. Le couple théologie-philosophie se transforme ici en un couple vivant, non limité à rester confiné dans les plis d'une discussion académique. En conclusion, cette *disputatio* confirme l'utilité d'une approche non purement restreinte au commentaire d'une textualité spécifique : l'*Aus-legung,* le travail exégétique appliqué à Ratzinger lui-même, impose une dimension d'écoute polyphonique, où la Parole divine, la parole des philosophes et celle des théologiens essaient de se traduire et de se répondre réciproquement. Nous considérons ce dernier point comme l'un des résultats que l'ensemble des pages précédentes a apporté afin d'obtenir une meilleure connaissance de la pensée ratzingerienne.

En outre, étant donné que la catégorie du dialogue se révèle un élément si constitutif, il ne semble pas injustifié de fournir une appréciation du modèle théorique de la relation théologie-philosophie chez Ratzinger/Benoît XVI à l'aide d'une comparaison avec le modèle institué par un philosophe apparemment très loin de notre auteur comme Leo Strauss[2]. Au-delà d'un possible rapprochement autour de l'évaluation de la philosophe politique platonicienne, le parallèle que nous proposons vise à restituer la position de Ratzinger à l'intérieur de ce qui a été défini comme un « nouvel âge » pour les rapports entre la foi et la raison. Il s'agit d'une époque où la philosophie et la théologie, entendues comme les deux modalités de la pensée humaine qui

[1] Cf. à ce propos, les remarques de R. Schönberger, « Beitrage zu einer Theologie der Kultur. Eine erste Erkundung », in *GS* 3/1, p. 21-39.

[2] La possibilité d'un parallèle entre Strauss et Ratzinger a fait l'objet d'une série de publications, toutes aboutissant à l'absence d'une assonance profonde entre ces deux auteurs, cf., par ordre chronologique, N. Schlueter, « Leo Strauss and Benedict XVI on the Crisis of the West », in *Modern Age*, Winter/Spring, 2013, (Vol. 55, Nos. 1-2), p. 22-33; S. Arhens, « "Drei Wellen der Modernität" und "Drei Wellen der Enthellenisierung"- Anmerkungen zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger», in Volker Kapp et Werner Theobald (éd.), *Das Geheimnis der Wirklichkeit : Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*, Freiburg-München, 2014, p. 90-103 ; M. D. Guerra, « Modernity, Creation, and Catholicism : Leo Strauss and Benedict XVI », *op. cit.* Pour une synthèse de ces contributions, et une interpretation alternative du parallèle Strauss-Ratzinger, nous nous permettons de renvoyer à De Caprio, « La relation philosophie-théologie dans la pensée de Leo Strauss et de Joseph Ratzinger : une confrontation possible ? », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 13 (2020), p. 138-153.

thématisent ces « rapports », sont reconnues dans leur statut d'instances *irréductibles* et mutuellement *indispensables*, après les tentatives de synthèse réciproque ou de rupture radicale[3]. L'analogie entre Strauss et Ratzinger se base, en effet, sur la reconnaissance de l'existence, dans la rencontre d'Athènes et de Jérusalem, d'un *champ de liaison* nouveau par rapport au passé, renvoyant à la mise en contact de deux revendications de l'Absolu. Tant dans la forme d'un conflit inépuisable (Strauss), que dans celle d'une collaboration positive et réciproque (Ratzinger), il s'agit pour ces auteurs de l'événement d'une rencontre entre des alternatives fondamentales précédemment séparées (la « critique philosophique des mythes en Grèce » et celle « prophétique des dieux en Israël »)[4]. L'analogie consiste, de surcroît, dans le fait qu'ils sont obligés d'élaborer une défense singulière de la péculiarité de leurs savoirs. Cette défense ne s'offre pas aisément aux synthèses : si pour Strauss, par exemple, la *skepsis* grecque ne peut prétendre être la juste recherche de la vérité que si elle n'exige pas d'avoir définitivement réfuté la Révélation ; pour Ratzinger, l'acte de foi ne se maintient comme *totalement autre* de la philosophie que s'il n'échappe pas à la tâche de rendre *pensable,* sous des formes toujours nouvelles, la *parole* indisponible interpelant le croyant.

On pense, pour fournir une légitimation textuelle, à la conférence straussienne « *Reason and Revelation* »[5] (1948). Strauss commence par constater que la Bible « offers the only challenge to the claim of philosophy which can reasonably be made », car elle comprend, contrairement à la politique ou à la poésie, que le but de l'homme « is what is really good and not what merely seems to be good » et qu'on peut l'atteindre « only through knowledge of the good ». Le défi de Jérusalem tire son importance du fait de s'annoncer, avec la plus grande cohérence, comme *la* véritable articulation naturelle du Tout, du cosmos provenant de la création libre d'un Dieu caché et pourtant initiateur d'un pacte qui guide l'homme vers un Royaume trans-politique. Dès la rencontre entre Athènes et Jérusalem, semble dire Strauss, la réponse philosophique à la question « Quelle est la meilleure vie ? » reçoit un enrichissement sans précédent, puisque dorénavant l'« attitude d'enquête interrogative » ne sera pas seulement sollicitée par la caverne des opinions mondaines, mais aussi au moyen de la lumière d'un « discours du témoignage » revendiquant la même absoluité de la philosophie[6]. Gérald Sfez a compris la valeur

[3] Cf., pour les différents paradigmes de la relation philosophie-théologie dans l'histoire occidentale, Capelle-Dumont, « Exercice philosophique et pensée croyante », in *Études. Revue de culture contemporaine*, 1999/7, (Tome 391), p. 51-62.

[4] Strauss, « Progress or Return ?... », *op. cit.*, p. 34-35 et Ratzinger, *Einführung…*, *op. cit.*, p. 136-137.

[5] Cette conférence a été publiée in H. Meier, *Leo Strauss and the theological-political problem*, Cambridge 2006, p. 141-180, dont nous citons ce qui suit.

[6] G. Sfez, *Leo Strauss, foi et raison*, Paris 2007, p. 211.

« incontournable » que Strauss confère à sa « tension fondamentale », en soulignant l'importance des « *formes d'énonciation* » à travers lesquelles Athènes et Jérusalem expriment une sorte de véritable « devoir du différend »[7]. Pour Sfez, les deux autorités légitimes de la raison et de la Révélation refusent ainsi d'admettre l'existence d'un « tribunal » tiers qui les juge. En effet, leur désaccord découle du fait que la dispute a lieu dans « le langage » de l'une ou de l'autre, en produisant dans tous les cas une falsification et un préjudice concernant le statut de chacune des deux autorités. Si l'on utilise l'« idiome de l'affirmation », qui appartient exclusivement à la foi, comme la pierre angulaire de la procédure philosophique, la raison ne peut fournir aucune preuve contre l'irréfutabilité de la Révélation, car sa prétention cognitive serait animée d'une dérive totalisante et omnisciente. En revanche, si la philosophie met au centre le « *modus* de l'interrogation » et fait valoir « un autre sens du jugement » - en vertu duquel toute affirmation certaine sur la foi est suspendue -, elle réussit à rejeter la croyance comme mode de vie supérieure, et donc à faire gagner la cause de ceux qui considèrent de la plus haute importance une discussion centrée sur les pour et les contre de chaque alternative : comme l'affirme Strauss, « by saying that we wish to hear first and then to act to decide, we have already decided in favor of Athens against Jerusalem »[8]. Mais ici également, le risque existe de s'engager dans une transposition injustifiée de la foi dans le tribunal de ceux qui cherchent des « preuves certaines et objectives » : « le point de vue de la révélation, en se prononçant en faveur du fait d'agir et de trancher, ne peut que juger sans fournir d'autres preuves que le signe de la croyance, le témoignage dans l'action ». Tout le réel « secret » de cette circularité sans résolution consiste peut-être dans le fait que les deux discours représentent des manières différentes de « biaiser avec la véridiction explicite ». À travers Athènes et Jérusalem, selon une telle lecture de Strauss, nous ne rencontrons ni des affirmations sur les « choses qui sont », ni un « réalisme de l'Être », mais des formes de l'âme qui avancent ou saisissent plus que ce qu'elles peuvent ou pourront savoir. En fin de compte, le conflit entre le choix du croyant et celui de l'*eros* philosophique ne semble pas pouvoir être résolu par une « décision » privée de quelqu'un, mais il renvoie plutôt à la reconnaissance dramatique de l'existence dans l'humain de deux voies d'accès à l'Absolu, qui tirent leur validité de cette seule Vérité qui ne peut pas être choisie.

Pour passer maintenant à Ratzinger, dans sa conférence « Faith, philosophy and theology » (1984), il approfondit l'affirmation selon laquelle la philosophie a donné « à la foi l'un de ses

[7] *Ibid*., p. 193-222, dont nous citons ce qui suit.

[8] Strauss, « Jerusalem and Athens », in Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany 1997, p. 380.

premiers thèmes de configuration », en proposant les remarques suivantes[9]. Cette configuration, nous dit-il, oblige non seulement à s'arrêter sur la reconnaissance d'une alliance non négligeable entre foi et philosophie au nom du *logos* contre toutes sortes de mythologies. Elle entraine également une autre considération : d'une part, la « réalité du chrétien » préserve ses propres caractéristiques en raison de la non-destruction de l'interrogation spécifique de la philosophie ; d'autre part, la philosophie reste « fidèle à son propos » uniquement à travers l'acceptation de l'« interpellation de la foi ». En esquissant les « trois niveaux » (les « questions fondamentales » de la vie et de la mort, l'affirmation de Dieu comme « prétention » à l'universalité et la relation entre « amour et vérité ») d'une discussion qui conduit de l'« aporie » de l'opposition à l'évolution positive des liens entre théologie et philosophie, Ratzinger n'omet pas d'expliquer « comment effectivement les deux disciplines se joignent, et comment on peut distinguer l'exigence rationnelle différente [*der unterschiedliche rationale Anspruch*] qui les caractérise ». Ce qui vient au premier plan dans ce texte, c'est surtout le « besoin », pour la « pureté et la nouveauté de la foi » - même pour sa préservation en tant qu'« *agapè* de Dieu et des hommes » -, d'une personne qui interroge et recherche, en exerçant l'autonomie d'une philosophie non-gnostique ; c'est-à-dire d'une pensée « questionnant toujours, attendant des réponses qu'elle est incapable de donner elle-même », et qui configure donc, comme dirait Strauss, une quête « not able ever to become wisdom » parce qu'elle voit que « the problems are always more evident than the solutions ». Cela vaut, inversement, pour la subsistance d'une raison humaine qui « va jusqu'au fond des choses ». Cette dernière n'a pas le droit « de se débarrasser de l'aiguillon [*Stachel*] de la question de Dieu », qui est certes « conçu comme l'Être pur ou la Pensée pure », mais qui est aussi accompagné d'une « transformation » radicale qui ébranle, corrige et défie le mode de vie philosophique, en orientant son inachèvement, son *eros* tourné vers le monde des idées, en direction de la « puissance créatrice » et relationnelle du « Dieu un et trine ».

Nous estimons que c'est ici, ainsi que dans l'image d'une tension/influence mutuelle décrite par Strauss, qu'il est possible de repérer un dispositif conceptuel, qui rend le mouvement circulaire entre la philosophie et la théologie capable d'accueillir la virtualité d'un différend que la position de l'un implique aux yeux de l'autre ; tout en sachant qu'on ne peut éluder la spécificité de ce qui les distingue réciproquement. Pour une preuve supplémentaire, il est utile de renvoyer au premier paragraphe de *Einführung in das Christentum* (« Zweifel und Glaube - die Situation des Menschen vor der Gottesfrage »)[10], où Ratzinger se propose de déterminer « la situation de l'homme devant le problème de Dieu » dans une perspective qui surmonte la

[9] Ratzinger, « Glaube, Philosophie… », *op. cit.*, dont nous citons ce qui suit.
[10] *Id.*, *Einführung*…, *op. cit.*, p. 54-61, dont nous citons ce qui suit.

question, toujours grave, de l'adoption ou non, pour « celui qui cherche à parler de la foi à des gens conditionnés par la vie et la mentalité modernes », d'un langage adéquat à son époque. À travers un parcours autocritique, le théologien comprend qu'il partage un destin commun avec l'« incroyant », marqué par la « menace du doute », de la « fragilité » du Tout sur lequel ils fondent tous deux leurs convictions. En proposant les exemples concrets des tentations de sainte Thérèse de Lisieux ou de la scène d'ouverture du *Soulier de satin* de Claudel, Ratzinger cherche à élaborer une sorte de processus dialectique où croyants et incroyants voient s'imbriquer leurs dimensions spécifiques, étant donné que les uns saisissent chez les autres le « gouffre » qui s'ouvre alors qu'un choix entre les alternatives fondamentales est accompli. Si l'inquiétude vécue par une sainte « si aimable et apparemment d'une simplicité sans problème », ou par le personnage du missionnaire Jésuite « naufragé » - mais « attaché à la croix » -, symbolisent le « seul endroit » où la foi semble continuellement renvoyer, une telle « incertitude » contamine également celui qui, en refusant Dieu, essaie de mener une « existence exempte de trouble ». Le fait que le croyant reconnaisse être « accablé de problèmes » et « menacé de chute dans le vide », constitue un signal d'avertissement même pour l'incroyant, qui « ne pourra jamais se débarrasser de la question […] de savoir si en définitif le positivisme est la vérité ». En questionnant « le caractère clos de ce monde visible qui embrasse, selon lui, la réalité totale », l'incrédule, s'il veut être conséquent sans risquer de tomber dans l'obscurité - et donc s'il met en œuvre la méthode de la *skepsis* classique qui, pour Strauss, signifie avant tout « looking at things, considering things » et non la capacité à offrir une « demonstrative answers to the fundamental questions » -, doit s'interroger sur la foi et sa capacité unique à exprimer le réel : « il est impossible d'éluder le dilemme de la condition humaine. Celui qui veut échapper à l'incertitude de la foi tombera dans l'incertitude de l'incroyance, car, en dernière analyse, il sera toujours incertain face au problème de la foi ».

Ce n'est pas un hasard si les pages ratzingeriennes utilisent, au moment de théoriser cette « impossibilité de refus » mutuel entre les deux attitudes, « une histoire juive, notée par Martin Buber ». Ratzinger relève, dans le dialogue d'un rabbin avec un « rationaliste » sur la « vérité » de Dieu, une « dialectique permanente entre le doute et la foi, entre la tentation et la certitude ». Le « Zaddik » avait opposé aux élucubrations du « savant » rien d'autre qu'un « peut-être cela est-il vrai ! », c'est-à-dire l'évidence d'une situation où « personne n'est capable de fournir une preuve mathématique de Dieu », pas même le croyant. Et pourtant, ceci n'implique pas « la justification » de l'incroyance, parce que cette dernière aussi n'échappera jamais à l'inquiétant « peut-être ». Par conséquent, Ratzinger conclut en se demandant s'il n'est pas nécessaire, puisque « le croyant comme l'incroyant » connaissent « le doute et la foi » de manière telle que

« chez l'un, la foi sera présente contre le doute, chez l'autre, grâce au doute et sous forme de doute », de faire de la *dubitatio* un « lieu de communion » : l'acte de douter, qui « empêche l'un et l'autre de se claquemurer dans leur tour d'ivoire », produit « une occasion d'ouverture réciproque », où « le croyant partagera […] la destinée de l'incroyant, et celui-ci […] ressentira le défi lancé inexorablement par la foi ».

Après tout ce qui précède, on peut avancer que la comparaison Strauss-Ratzinger/Benoît XVI nous fournit un éclaircissement parallèle. Elle fait ressortir davantage, chez les deux auteurs, la présence d'une *structure normative*, véritable et propre à l'humain, qui ne laisse pas de place pour la réalisation d'une réfutation ou d'une négation des *différences radicales* entre la philosophie et la théologie. La scène théorique qui se déploie renvoie alors à un défi entre le philosophe et le théologien où l'absoluité de leurs positions est, à la fin, mutuellement sauvegardée plutôt que vaincue. Cela est possible parce que tant l'acte philosophique de réfutation de la Révélation dont parle Strauss, que celui des nécessaires transformations et purifications du Dieu des philosophes défendu par Ratzinger, utilisent en dernière instance les armes théoriques de l'*autre* et donc le légitiment, bien que ce soit en réduisant la revendication de rejoindre de manière indépendant l'Absolu. Nous sommes emmenés vers un horizon où le destin de la critique rationnelle de la foi, tout comme celui de l'apologie du *logos* de l'espérance chrétienne, se joue entièrement dans l'espace structurel qui accueille deux langages *diversement* et *relativement absolus*. Ces derniers font dériver la défense de leur distinction logico-axiologique de l'impossibilité systématique de refuser intérieurement, voire à partir d'une position tout aussi absolue et anti-relativiste, la caractéristique, par nature irréfutable, de ceux qui prétendent fournir *la* réponse définitive à la question « Comment bien vivre ? ».

Un tel argument, à notre avis, fournit une suggestion spéculative non banale pour la réflexion contemporaine sur la pensée des deux auteurs. L'historien Arnaldo Momigliano, dans un essai bien connu sur Strauss[11], a tenté de comprendre l'atmosphère sibylline de la conférence straussienne *Jerusalem and Athens* en renvoyant l'égalité de valeur de l'« acceptation de la loi divine » et de la « sagesse des Grecs » à la « position secrète du philosophe *dans* le judaïsme ». Pour Strauss, rationaliste problématique comme son maître Maimonide, entre Révélation et philosophie, logiquement parlant, ne se donne pas une troisième alternative (« *tertium non datur* »). Mais cela émerge toujours sur la base d'un acte de philosopher qui, après l'épisode du contact avec la religion biblique, se propose comme tentative incessante de « parler de raison dans le monde de la foi, de présenter le cas de la raison pour qui ou de qui, bien que respectant et

[11] A. Momigliano, « Herméneutique et pensée politique classique chez Leo Strauss », in *id.*, *Contributions à l'histoire du judaïsme*, Paris 2002, p. 227-240, dont nous citons ce qui suit.

comprenant la foi, ne la partage pas ». Cette mission ne pouvait se réaliser chez Strauss que dans la forme d'une « nécessité primordiale d'éclairer pour lui-même la tradition de ses pères et le sens de leur sacrifice séculaire » ; et ce parce que c'est le propre des philosophes juifs du Moyen âge de légitimer la valeur de la science et de la raison devant l'exigence de vérité provenant de la Torah en tant que « code of divine origin »[12]. En outre, continue Momigliano, cela n'empêche pas le fait que Strauss, « familier comme il était de Thomas d'Aquin et en général de la philosophie médiévale chrétienne et musulmane », aurait pu « parler en parfaite connaissance non seulement au judaïsme, mais aussi aux deux autres religions révélées ».

À partir de ce témoignage, nous avançons la question suivante : n'est-il pas possible d'interpréter dans ces termes, quoique inversés, le rappel ratzingerien à la rationalité de la foi, au devoir de « montrer que la théologie est une affaire éminemment sérieuse qui intéresse la vie humaine »[13]? Aussi paradoxale que cela puisse paraître - notamment face à la distinction straussienne entre le caractère « legal » de la religion dans la pensée juive et la foi « formulated in dogmas » dans la pensée chrétienne[14] - cette supposition nous permettrait de maintenir ferme le sens structurel de la polarité straussienne Athènes-Jérusalem, en le soustrayant à la circonstance d'être *de facto* un schéma opérationnel uniquement dans l'état « precarious » de la philosophie juive ou islamique qui interagissait exclusivement avec l'*halakah* ou le *fiqh*. S'il n'y a pas de doute que chez Strauss, « the religious science » de saint Thomas, en tant que « dogmatic theology », autorise et exige, afin de se légitimer « apart from, and in addition to, the philosophic disciplines », l'étude de celles-ci (à l'opposé de la non philosophique « traditional Jewish science » à laquelle Maïmonide s'adressait), ne se trouve-t-on pas ainsi en présence d'une installation de la dichotomie Révélation-raison dans le cœur même du phénomène de la christianité ? Et donc, la spéculation théologique décrite et professée par l'œuvre de Ratzinger ne pourrait-elle pas constituer, parce qu'elle exprime une réflexion sur une « parole » historiquement vivante tout en répondant raisonnablement à l'interrogation philosophique, le meilleur candidat pour représenter le point de vue du « theologian open to the challenge of philosophy »[15]? Ce dernier doit adopter - exactement comme cela se passe pour le philosophe straussien mais en reversant la perspective visuelle à l'avantage de la théologie - autant une position bien claire en faveur de Jérusalem et contre Athènes que la disponibilité d'hisser l'horizon relationnel de ces deux au rang d'une structure absolue et *de iure* toujours engagée dans les modes de vie de

[12] Strauss, « How to Study Medieval Philosophy », in *Interpretation*, vol. 23, n. 3 (printemps 1996), p. 329 et 333.

[13] Ratzinger, *Einführung…, op. cit.,* p. 55.

[14] Strauss, « How to study… », *op. cit.,* p. 334 et ss., dont nous citons ce qui suit.

[15] *Id.*, « Progress or return ? », *op. cit.*, p. 116.

chacune d'elles. La tentative de mesurer une convergence possible entre Ratzinger et Strauss pourrait permettre dès lors de mieux comprendre le sens d'un « unresolved conflict » entre philosophie et théologie. Pour ce faire, on a réellement besoin d'un *tertium*, voire d'une base de reconnaissance réciproque où le philosophe et le théologien admettent avoir compris qu'il est impossible de conserver « the secret of vitality of the Western civilization »[16] sans interpeller l'autre. Strauss manifeste cette reconnaissance en ne demeurant pas simplement un philosophe, mais, comme l'a remarqué Momigliano, en devenant un « philosophe dans le judaïsme », un philosophe qui comprend la nécessité vitale de se confronter avec la tradition religieuse dans laquelle il est né. Ratzinger, en revanche, témoigne de la même nécessité en tant que croyant qui ne renonce pas au devoir de parler de l'espérance chrétienne dans le monde du questionnement philosophique grec ; monde où cette espérance semble trouver pour lui sa première, et unique, forme d'expression fondamentale. C'est donc cette double, et différente, implication réciproque, inhérente aux couples philosophie/judaïsme et christianisme/philosophie, que nous supposons à l'instar d'une troisième perspective de la relation théologie-philosophie. Elle dévoile, au fond, la légitimité d'un *tertium*, qui unit inexorablement les représentants d'Athènes et de Jérusalem par la voie privilégiée de Rome et caractérise la contribution originelle que Ratzinger/Benoît XVI peut aider à ouvrir *avec* la proposition straussienne et *au-delà* d'elle.

[16] *Ibid.*

Bibliographie

Textes-sources

Les *Gesammelte Schriften*, publiées par Herder, sous la direction scientifique de l'Institut Papst Benedikt XVI, comprennent 14 volumes à ce jour. Voici la liste complète de ce que nous avons cité :

1. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, Die Dissertation und weitere Studien zu Augustinus und zur Theologie der Kirchenväter, 2011.

2. *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, 2009.

3. *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft, 2 Teilbänder, 2019.

4. *Einführung in das Christentum*, Bekenntnis – Taufe – Nachfolge, 2014.

6. *Jesus von Nazareth*, Beiträge zur Christologie, 2 Teilbänder, 2014.

7. *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Formulierung – Vermittlung – Deutung, 2 Teilbänder, 2012.

8. *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, 2 Teilbänder, 2015.

9. *Glaube in Schrift und Tradition*, Zur Theologischen Prinzipienlehre, 2 Teilbänder, 2016.

10. *Auferstehung und Ewiges Leben*, Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung, 2012.

11. *Theologie de Liturgie*, Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, 2014.

12. *Künder des Wortes und Diener eurer Freude*, Theologie und Spiritualität des Weihesakraments, 2010.

13. *Im Gespräch mit der Zeit*, 3 Teilbänder, 2016.

14. *Predigten*, Homilien – Ansprachen – Meditationen, 3 2 Teilbänder, 2019.

Les contributions contenues dans les *GS* citées (par ordre alphabétique) :

- « Anthropologische Grundlegung des Begriffs Überlieferung. Tradition und Humanität » (1973), in *GS* 9/1, p. 476-497.
- « Auferstehung als Sendung » (1959), in *GS* 14, p. 633-636.
- « Auferstehung und ewiges Leben » (1959), in *GS* 10, p. 310-322.
- « Bemerkungen zum Schema "De fontibus revelationis"» (1962), in *GS* 7/1, p. 157-174.

- « Das Christentum – die wahre Religion? » (1999), in *GS* 3/1, p. 439-456.
- « Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie » (1964), in *GS* 11, p. 271-298.
- « Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche » (1963), in *GS* 8/1, p. 290-307.
- « Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens » (1968), in *GS* 9/1, p. 499-521 (ce *Referat* était suivi par une discussion qui est publiée in T. Michels (éd.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Regensburg 1970, p. 81-95).
- « Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften » (1992), in *GS* 3/1, p. 561-567.
- « Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus » (1961), in *GS* 1, p. 489-510.
- « Die Lehre der Kirchenväter in der Enzyklika *Fides et ratio*» (1998), in *GS* 3/1, p. 260-270.
- « Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs » (1965), in *GS* 9/1, p. 391-431.
- « Europa – Hoffnungen und Gefahren » (1990), in *GS* 3/2, p. 646-666.
- « Europe – verpflichtendes Erbe für die Christen » (1979), in *GS* 3/2, p. 701-718.
- « Freiheit und Wahrheit » (1995), in *GS* 3/1, p. 501-523.
- « Glaube, Philosophie und Theologie» (1984), in *GS* 9/1, p. 109-124.
- « Glauben im Kontext heutiger Philosophie. Ein Gesprach mit dem Philosophen Vittorio Possenti » (2002), in *GS* 3/1, p. 285-294.
- « Rezension zu ‟ G. Söhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie. Grundgedanken zu einer Theologie des "Weges"*» (1960), in *GS* 9/1, p. 658-660.
- « Rezension zu ‟A. Mitterer, Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart” » (1957), in *GS* 1, p. 676-678.
- « Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie » (1960), in *GS* 9/1, p. 234-250.
- « Vorstellung der Erklärung Dominus Iesus im Pressesaal des Heiligen Stuhls am 5. September 2000 », in *GS* 6/2, p. 885-891.
- « Vorwort zu: J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie » (1982), in *GS* 9/1, p. 39-41.
- « Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Drey » (2002), in *GS* 9/1, p. 272-277.
- « Atheismus [Lexikonartikel, 1964]», in *GS* 3/1, p. 174-182.

- « Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Uber die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt » (1984), in *GS* 3/1, p. 527-544.
- « Communio – ein Programm » (1992), in *GS* 7/2, p. 1106-1119.
- « Das Gewissen in der Zeit » (1972), in *GS* 4, p. 681-695.
- « Das Konzil und die moderne Gedankenwelt » (1961), in *GS* 7/1, p. 73-91.
- « Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung » (1966), in *GS* 7/2, p. 863-886.
- « Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges » (1966), in *GS* 8/2, p. 1035-1050.
- « Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie » (1965), in *GS* 9/1, p. 553-595.
- « Demokratisierung der Kirche?» (1970), in *GS* 12, p. 159-186.
- « Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Friede und Gerechtigkeit », in *GS* 3/2, p. 597-610.
- « Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zum so gennanten Schema 13 des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1965), in *GS* 7/1, p. 479-526.
- « Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis » (1997), in *GS* 8/2, p. 1120-1236.
- *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (1959), in *GS* 3/1, p. 189-210.
- « Der heutige Mensch vor der Gottesfrage » (1973), in *GS* 3/1, p. 104-109.
- « Der Katholizismus nach dem Konzil » (1966), in *GS* 7/2, p. 1003-1025.
- « Der Mensch und die Zeit im Denken des hl. Bonaventura. Zugleich ein Beitrag zum Problem des Mittelalterlichen Augustinismus » (1960), in *GS* 2, p. 734-743.
- « Der Streit um die Moral. Fragen der Grundlegung ethischer Werte » (1984), in *GS* 4, p. 718-731.
- « Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus » (1970), in *GS* 1, p. 511-529.
- « Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura» (1963), in *GS* 2, p. 767-786.
- « Die christliche Brüderlichkeit » (1960), in *GS* 8/1, p. 37-101.
- *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (1971), in *GS* 1, p. 555-607.

- « Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus. Einleitung und Kommentar zu den Thesen I-VIII und X-XII der Internationalen Theologenkommission » (1973), in *GS* 9/1, p. 159-210.
- « Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1985), in *GS* 8/1, p. p. 258-283.
- « Die erste Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konsils» (1963), in GS 7/1, p. 296-322.
- *Die Geschichtstheologie das heiligen Bonaventura* (1959), in *GS* 2, p. 419-659.
- « Die letzte Sitzungsperiode des Konzils » (1966), in *GS* 7/1, p. 527-577.
- « Die wichtigste kulturelle Herausforderung unserer Zeit. Vorstellung der Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II., Rom 15. Oktober 1998 », in *GS* 3/1, p. 252-259.
- *Einführung in das Christentum* (1968), in *GS* 4, p. 31-322.
- « Einheit und Vielfalt der Religionen. Der Ort des christlichen Glaubens in der Religionsgeschichte » (1964/2003), in *GS* 3/1, p. 307-333.
- « Einleitung und Kommentar zum Prooemium, zu Kapitel I, II und VI der Offenbarungskonstitution "Die Verbum"» (1967), in *GS* 7/2, p. 715-793.
- « Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode » (1965), in *GS* 7/1, p. 417-472.
- « Eschatologie und Utopie » (1977), in *GS* 10, p. 394-411.
- *Eschatologie. Tod und ewiges Leben* (1977), in *GS* 10, p. 31-277.
- « Europa in der Krise der Kulturen » (2005), in *GS* 3/2, p. 765-777.
- « Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen» (2000), in *GS* 3/2, p. 727-746.
- « Ewigkeit [Lexikonartikel, 1959]», in *GS* 10, p. 323-325.
- « Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion "*Libertatis conscientia*" » (1986), in *GS* 10, p. 562-581.
- « Gedanken zur Krise der Verkündigung » (1957), in *GS* 9/2, p. 854-868.
- « Geleitwort zu: Romano Guardini, *The Lord*», (1996) in *GS* 6/2, p. 1079-1081.
- « Gewissen und Wahrheit » (1992), in *GS* 4, p. 696-717.
- « Glaube – Wahrheit – Toleranz » (2002), in *GS* 3/1, p. 483-500.
- « Glaube als Erkenntnis und als Praxis – die Grundoption des christlichen Credo » (1975), in *GS* 9/1, p. 42-53.
- « Glaube als Umkehr – Metanoia » (1972), in *GS* 9/1, p. 70-84.
- « Glaube und Bildung » (1974), in *GS* 9/2, p. 916-928.

- « Glaube und Erfahrung » (1980), in *GS* 9/1, p. 85-100.
- « Glaube zwischen Vernunft und Gefühl » (1988), in *GS* 3/1, p. 419-438.
- « Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf meine "Einführung in das Christentum" » (1969), in *GS* 4, p. 323-339.
- « Glaube, Religion und Kultur » (1992), in *GS* 3/1, p. 345-364.
- « Glaube, Wahrheit und Kultur -Reflexionen im Anschluß an die Enzyklika "Fides et ratio"» (1999), in *GS* 3/1, p. 457-480.
- « Glauben und Philosophie » (1969), in *GS* 3/1, p. 238-251.
- « Heil un Geschichte » (1969), in *Wort und Wahreit*, 25 (1970), p. 3-14.
- « Heil und Geschichte» (1982), in *GS* 9/1, p. 522-546.
- « Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie » (1967), in *GS* 3/ 1, p. 73-97.
- « Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah » (1954), in *GS* 1, p. 420-439.
- « Interpretation – Kontemplation – Aktion. Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie » (1982), in *GS* 9/1, p. 125-134.
- « Jenseits des Todes » (1972), in *GS* 10, p. 372-389.
- *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung* (2006), in *GS* 6/1, p. 129-413.
- « John Henry Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche », in *GS* 4, p. 732-736.
- « Katholische Theologie [Lexikonartikel, 1962] », in *GS* 9/1, p. 251-257.
- « Kein Heil außerhalb der Kirche? » (1965), in *GS* 8/2, p. 1051-1077.
- « Kirche und wissenschaftliche Theologie » (1978), in *GS* 9/1, p. 677-688.
- « Kirche – Systematisch [Lexikonartikel, 1961] », in *GS* 8/1, p. 205-219.
- « Kirchliches Lehramt und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bibelkommission» (2003), in *GS* 9/2, p. 830-840.
- « Laudatio auf Ministerpräsident Dr.h.c. Alfons Goppel. Zur Verleihung des Romano-Guardini-Preises 1978», in *GS* 3/2, p. 818-825.
- « Leib Christi [Lexikonartikel, 1961] », in *GS* 8/1, p. 286-289.
- *Licht der Welt*, in *GS* 13/2, p. 841-985.
- « Licht und Erleuchtung » (1960), in *GS* 2, p. 712-733.
- « Neuheidentum [Lexikonartikel, 1962] », in *GS* 3/1, p. 170-173.
- « Observations sur le concept d'Église de Tyconius dans le Liber Regularum » (1956), in *GS* 1, p. 440-456.

- *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* [= bisher unveröffentlichter Text des 1955 eingereichten Manuskriptes], in *GS* 2, p. 53-417.
- « Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung » (1985), in *GS* 10, p. 524-561.
- « Rezension zu "A. Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach John Henry Kardinal Newman*"» (1956), in *GS* 8/2, p. 1265-1266.
- *Salz der Erde*, in *GS* 3/1, p. 207-458.
- « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute» (1988), in *GS* 9/2, p. 790-819.
- « Theologhische Fragen aud dem II. Vatikanischen Konzil » (1963), in *GS* 7/1, p. 330-344.
- « Theologie und Kirchenpolitik » (1980), in *GS* 9/1, p. 340-353.
- « Ticonius [Lexikonartikel, 1965] », in *GS* 1, p. 669-670.
- « Tradition [Lexikonartikel, 1965] », in *GS* 9/1, p. 432-441.
- « Ursprung und Wesen der Kirche» (1990), in *GS* 8/1, p. 220-243.
- « Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur » (2003), in *GS* 3/1, p. 365-389.
- *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in *GS* 1, p. 42-418.
- « Vom Sinn des Advents » (1958), in *GS* 14/1, p. 92-100.
- « Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche » (1956), in *GS* 8/1, p. 140-156.
- « Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundsatz und seine Aussagekraft» (1985), in *GS* 6/2, p. 719-741.
- « Vorwort zu : Joseph Ratzinger, Dogma und Verkündigung, München 1973 », in *GS* 9/2, p. 849-850.
- « Wahrer Friede und wahre Kultur: Christlicher Glaube und Europa » (1980), in *GS* 3/2, p. 792-798.
- « Was ist für den christlichen Glauben heute konstituiv? » (1975), in *GS* 9/1, p. 54-69.
- « Was ist Theologie?» (1978), in *GS* 9/1, p. 286-295.
- « Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft » (1992), in *GS* 3/2, p. 843-860.
- « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart » (1990), in *GS* 3/2, p. 625-645.
- « Wege des Glaubens im Umbruch der Gegenwart », in *GS* 9/2, p. 625-645.
- « Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1966), in *GS* 7/2, p. 980-1002.

- « Wendezeit für Europa ? » (1991), in *GS* 3/2, p. 667-688.
- « Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura » (1960), in *GS* 2, p. 744-766.
- « Wissenschaft – Glaube – Wunder » (1972), in *GS* 9/2, p. 752-768.
- « Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre » (1957), in *GS* 2, p. 663-692.
- « Zum Personverständnis in der Theologie » (1965), in *GS* 3/1, p. 54-72.
- « Zum Problem der Entmythologisierung des Neuen Testamentes » (1960), in *GS* 9/2, p. 734-751.
- « Zur "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" » (1990), in *GS* 9/1, p. 689-707.
- « Zur dogmatischen Konstitution uber die Kirche "Lumen Gentium"» (1965), in *GS* 7/2, p. 645-679.
- « Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen » (1968), in *GS* 9/1, p. 596-609.
- « Zur Konzilsdiskussion über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung » (1964), in *GS* 7/1, p. 473-478.
- « Zur Theologie des Totes » (1959), in *GS* 10, p. 296-309.

Les textes non publiés dans les *GS* (par ordre chronologique) :

- RATZINGER, J., «Gratia praesupponit naturam. Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms», in J. Ratzinger et H. Fries (éd.), *Einsicht und Glaube*, RATZINGER, J. ET FRIES, H., (ÉD.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1962, p. 135-149.
- « Gottlieb Sönghen. Zum 75. Geburtstag », in *CiG*, 19 (1967), p. 182-183.
- « Nachwort des Theologen zu Karl Hummmel, Was Theologen nicht mehr sagen sollten. Überlegungen eines Naturwissenschaftlers» (1969), in *Theologische Quartalschrift*, 149 (1969), p. 343-349.
- « Das Ganze im Fragment. Gottlieb Söhngen zum Gedächtnis», in *CiG*, 23 (1971), p. 398-399.
- « Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie », in *id.*, *Dogma und Verkündigung*, München-Freiburg, 1973, p. 147-160.
- « Im Dienste der Durchsichtigkeit des Glaubens » (1974), in H. Wild (éd.), *Notwendige Bücher. Heinrich Wild zum 65. Geburtstag*, München 1974, p. 133-135.

- « Die Gabe der Weisheit » (1977), in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur fundamentaltheologie*, München 1982, p. 372-382.
- « Vorwort », in R. Spaemann, R. Löw et P. Koslowski, *Evolutionismus und Christentum*, Weinheim 1986, p. VII-IX.
- *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998 (tr. fr., *Ma vie : souvenirs, 1927-1977*, Paris 1998).
- « L'unità di missione e persona nella figura di Giovanni Paolo II - Vent'anni nella storia », in Benedetto XVI, *Giovanni Paolo II. Il mio amato predecessore*, Roma 2007, p. 15-42 (première publication in Ratzinger, Giovanni Paolo II: vent'anni nella storia, Roma 1998, p. 7-31). Tr. fr., *Jean Paul II. Vingt ans dans l'histoire*, Paris 1998.
- «Das Lehramt Johannes Pauls II. in seinen 14 Enzykliken» (2003), in *OR (D)*, n. 30/31, (25 juillet 2003), p. 10-11.
- Lettre du cardinal Ratzinger à Läpple (23 juin 1995), «Tu te trouves au début de mon chemin philosophique et théologique », in 30 giorni, n°01/02 2006, disponible sur <http://www.30giorni.it/articoli_id_10151_l4.htm > (consulté le 30/11/2021).
- DELLA LOGGIA, G., (avec), «Atti del Convegno su Storia, Politica e Religione» (Palazzo Colonna, Roma, 25 octobre 2004), Roma 2004.
- PERA, M., (avec), *Senza radici: Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Milano 2004. Les *GS* ont publié les deux textes du cardinal Ratzinger contenus dans ce livre : « Europa in der Krise der Kulturen » et « Eine nichtkonfessionelle christliche Religion ? Reflexionen im Anschluss an den Vorschlag des Präsidenten des Senats der Republik Italien, Marcello Pera », in *GS* 3/2, respectivement p. 765-777 et p. 747-764.
- « Begegnugen mit Papst Johannes Paul II » (2004), in V. Wladyslaw (éd.), *Die Kraft des Augenblicks. Begegnungen mit Papst Johannes Paul II.*, Freiburg 2004, p. 44-58.
- FLORES D'ARCAIS, P., (avec), *Est-ce que Dieu existe ? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme*, Paris 2006, p. 28-29 (tr. fr. de J. Ratzinger et P. Flores d'Arcais, « Dio esiste ? », Roma 2005).
- THOMAS D'AQUIN, (d'après) *Untersuchungen über die Liebe. Übersetzt von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2017.
- HABERMAS, J., (avec), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien 2005. Les *GS* ont publié seulement le texte de la Stellungnahme

du cardinal Ratzinger, « Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates », in *GS* 3/2, p. 887-898 (tr. fr., *Raison et religion : la dialectique de la sécularisation*, Paris 2010).

- «Zur Gründung der Josef Pieper Arbeitsstelle an der Theologischen Fakultät Paderborn», in *Theologie und Glauben*, 100 (2010), p. 377-378.
- « Homélie du Pape Benoît XVI pour la Messe et Béatification du vénérable Cardinal John Henry Newman », 19 septembre 2010, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100919_beatif-newman.html> (consulté le 1/12/2021).
- BENOÎT XVI, *Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald*, München 2016 (tr. fr., *Dernières conversations*: avec Peter Seewald, Paris 2006).

Les textes avant l'élection papale dont la publication originale est faite dans une langue différente de l'allemand (par ordre chronologique) :

RATZINGER, J., «Vorwort», in P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, p. 79.

- « Schritte einer spirituellen Bewegung. Vorwort zu "Theological Highlights of Vatican II"», in GS 7/1, p. 293-5, publié pour la première fois avec l'intitulé « Preface to "Theological highlights of Vatican 2", New York 1966, p. 1-2.
- «Preface to "*The theology of history in st. Bonaventure*"», Chicago 1971, p. V-VI.
- « Glaube, Philosophie und Theologie» (1984), in *GS* 9/1, p. 109-124, publié pour la première fois avec l'intitulé « Faith, Philosophy and Theology », in Communio (USA), 4 (1984), p. 350-363.
- « Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils » (1985), in *GS* 8/1, p. 258-283, publié la première fois avec l'intitulé « L'ecclesiologia del Vaticano II », in J. Ratzinger et H.U. von Balthasar, *La Chiesa del Concilio*. Milano 1985, p. 9-24.
- « Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori » (1985), in *GS* 13/1, p. 40, publié pour la première fois avec l'intitulé *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*, Roma 1985.
- « Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute» (1988), in *GS* 8/2, p. 798, publié la première fois avec l'intitulé « Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today », in This World. A Journal of Religion and Public Life, 22

(1988), pp. 1-19 (tr. fr., in R. Guardini, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, I. de la Potterie, *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris 2000, p. 63-109).

- «John Henry Newman gehört zu den großen Lehrern der Kirche», in *GS* 4, p. 732-736, publié pour la première fois avec l'intitulé «Presentation: The Theology of Cardinal Newman», in M.K. Strolz et M. Binder (éd.), Academic Symposium and Celebration of the first Centenary of the Death of John Henry Newman, Rome 1991, p. 141-146.
- « Gewissen und Wahrheit », in *GS* 4, p. 696-717, publié pour la première fois avec l'intitulé « Conscience and truth», in Communio (USA), 19 (1992), pp. 647-657 (tr. fr. «Conscience et vérité », in *id.*, *La communion de Foi (Volume 2). Discerner et agir*, Paris, p. 187-206).
- « Die Freiheit, das Recht und das Gute. Moralische Prinzipien in demokratischen Gesellschaften » (1992), in *GS* 3/1, p. 561-567, publié pour la première fois avec l'intitulé « Andreï Sakharov : science, conscience et liberté », in *Acta philosophica*, 2 (1993), p. 301-306.
- « Geleitwort zu : Romano Guardini, *The Lord*», in *GS* 6/2, p. 1079-1081, publié pour la première fois avec l'intitulé « Introduction», R. Guardini, *The Lord*, Washington 1996, p. XI-XIV.
- Ratzinger, « Der Dialog der Religionen und das jüdisch-christliche Verhältnis » (1997), in *GS* 8/2, p. 1120-1236, publié pour la première fois avec l'intitulé « Le dialogue interreligieux et la relation judéo – chrétienne », in *Revue des sciences morales et politiques*, 1997, p. 127-40
- Ratzinger, « Discours de remerciement lors de la réception des insignes de commandeur de la Légion d'honneur à la Villa Bonaparte à Rome » (11 mai 1998), in *France Catholique*, 22 mai 1998, p. 23.
- « Das Christentum – die wahre Religion ? », conférence à la Sorbonne (27 novembre 1999), in *GS* 3/1, p. 447, publié pour la première fois avec l'intitulé « Vérité du Christianisme ? », in *La Documentation catholique*, (1) 2000, p. 29-35.
- « Vorstellung der Erklärung Dominus Iesus im Pressesaal des Heiligen Stuhls am 5. September 2000 » (2000), in *GS* 6/2, p. 885-891, publié pour la première fois avec l'intitulé « Introduzione. Contesto e significato della Dichiarazione "Dominus Iesus"», in *OR*, 6/9/2000, p. 9.
- « Glauben im Kontext heutiger Philosophie. Ein Gesprach mit dem Philosophen Vittorio Possenti » (2002), in *GS* 3/1, p. 285-294, publié la première fois avec l'intitulé

« La religione tra moderno e postmoderno », in *Il Monoteismo. Annuario di filosofia*, Milano 2002, p. 19-34.

- «Kirchliches Lehrmat und Exegese. Reflexionen aus Anlass des 100-jährigen Bestehens der Päpstlichen Bi-belkommission», 10 mais 2003, in *GS* 9/2, p. 830-840, publié pour la première fois avec l'intitulé « A 100 anni dalla costituzione della Pontificia Commissione Biblica. Il rapporto fra Magistero della Chiesa ed esegesi», in *OR*, 10 mai 2003, p. 6 (tr. fr. in *30Jours*, 6, 2003), p. 60-66.
- «Europa in der Krise der Kulturen » (2005), in *GS* 3/2, p. 765-777, publié pour la première fois avec l'intitulé « L'Europa nella crisi delle culture », in *id.*, *L'Europa nella crisi delle culture : Premio San Benedetto, monastero di Santa Scolastica*, Siena 2005.
- « Missa pro eligendo romano pontifice. Omelia del cardinale Joseph Ratzinger Decano del collegio cardinalizio », 18 avril 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html > (consulté le 08/12/2021).

Les textes du magistère papal consultés (par ordre chronologique):

BENOÎT XVI, « Missa pro ecclesia. Primo messaggio di sua santità Benedetto XVI al termine della concelebrazione eucaristica con i cardinali elettori in cappella Sistina », 20 avril 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/urbi/documents/hf_ben-xvi_mes_20050420_missa-pro-ecclesia.html> (consulté le 08/12/2021).

- « Grußwort von Benedikt XVI. Besuch im Dom Kölns », 18 août 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050818_cologne-cathedral.html> (consulté le 03/12/2021).
- « Discorso di sua santità Benedetto XVI alla Curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi », 22 décembre 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>(consulté le 05/12/2021). Tr. fr., *id.*, *Mon Concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Paris 2012, p. 289-298.
- *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> (consulté le 08/12/2021).

- « Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen », Discours à l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html> (consulté le 1/12/2021). Tr. fr., *id.*, *Voyage apostolique de Benoît XVI à Munich, Altötting et Ratisbonne* (9-14 septembre 2006), Paris 2006.
- « Discorso di sua santità Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 6 novembre 2006, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html> (consulté le 12/12/2021).
- « Udienza generale », 21 mars 2007, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070321.html> (consulté le 08/12/2021).
- *Spe salvi*, 30 novembre 2007, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html> (consulté le 08/12/2021).
- « Allocuzione del Santo padre Benedetto XVI per l'incontro con l'università degli studi di Roma "La Sapienza"», discours non prononcé, 17 janvier 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html> (consulté le 08/12/2021).
- « Discorso di sua santità Benedetto XVI ai partecipanti al VI Simposio europeo dei docenti universitari sul tema "Allargare gli orizzonti della razionalità. Prospettive per la filosofia" », 7 juin 2008, < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20080607_docenti-univ.html> (consulté le 10/12/2021).
- « Entretien du pape Benoît XVI accordé aux journalistes au cours du vol vers la France » (12 septembre 2008), disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_francia-interview.html> (consulté le 03/12/2021).
- Cf. Benoît XVI, « Discours du pape Benoît xvi au Collège des Bernardins », vendredi 12 septembre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-cultura.html> (consulté le 05/12/2021).

- «Discorso ai partecipanti al congresso internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense nel X anniversario dell'enciclica "Fides et ratio"», 16 octobre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081016_x-fides-et-ratio.html> (consulté le 11/12/2021), tr. fr. in P. Capelle-Dumont, « Foi et raison scientifique. Introduction à la lecture du discours de Benoît XVI sur "Fides et ratio"», in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2008/4, n. 252, p. 91-99.
- « Messaggio del santo padre Benedetto XVI all'arcivescovo Rino Fisichella…», 26 novembre 2009, op. cit. Cf. aussi le rapport que le pape institue entre christianisme, Galilei et évolution, en utilisant l'image du « livre de la nature » in id., « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze », 31 octobre 2008, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081031_academy-sciences.html> (consulté le 12/12/2021)
- « Udienza generale su Ambrogio Autperto », 22 avril 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090422.html> (consulté le 11/12/2021).
- *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html> (consulté le 08/12/2021).
- « Messaggio del santo padre Benedetto XVI all'arcivescovo Rino Fisichella, rettore della Pontificia università Lateranense, in occasione del convegno sul tema: "Dal telescopio di Galileo alla cosmologia evolutiva. Scienza, filosofia e teologia in dialogo"», 26 novembre 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/pont-messages/2009/documents/hf_ben-xvi_mes_20091126_fisichella-telescopio.html> (consulté le 12/12/2021).
- «Discorso del santo padre Benedetto XVI ai cardinali, arcivescovi, vescovi e direttori del governatorato scv, per la presentazione degli auguri natalizi », 21 décembre 2009, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20091221_curia-auguri.html> (consulté le 05/12/2021).
- « Udienza generale su san Bonaventura », 17 mars 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html> (consulté le 11/12/2021).

- « Udienza generale su san Tommaso d'Aquino », 2 juin 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html> (consulté le 11/12/2021).
- « Udienza generale su san Tommaso d'Aquino », 16 juin 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100616.html > (consulté le 11/12/2021).
- « Concelebrazione eucaristica. Omelia del santo padre Benedetto XVI. Visita pastorale a Sulmona », 4 juillet 2010, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100704_sulmona.html> (consulté le 11/12/ 2021).
- « Udienza ai partecipanti al Simposio internazionale su Erik Peterson (25 ottobre 2010) », disponible sur <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2010/10/27/0654/01489.html> (consulté le 12/12/2021).
- « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze », 28 octobre 2010, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2010/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20101028_pont-academy-sciences.html> (consulté le 10/12/2021).
- « Besuch des deutschen Bundestags Ansprache von Papst Benedikt XVI. », 22 septembre 2011, disponible sur <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html> (consulté le 08/12/2021).
- « Discorso del santo padre Benedetto XVI ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 8 novembre 2012, disponible sur < https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20121108_academy-sciences.html>(consulté le 12/12/2021).
- *The Garden of God. Toward a human ecology*, M. M. Morciano (éd.), Washington 2014.

Les textes du pape émérite consultés (par ordre chronologique):

BENOÎT XVI, ODIFREDDI, P., (avec), *Caro Papa teologo, caro matematico ateo: dialogo tra fede e ragione, religione e scienza*, Milano 2013.

- «Discorso del Papa emerito Benedetto XVI a l'Université Urbaniana», 21 octobre 2014, in *OR*, 22/08/2014, p. 8.

- *«* La moltiplicazione dei diritti e la distruzione dell'idea di diritto *»*, in *id.*, *Liberare la libertà: fede e politica nel terzo millennio*, Siena 2018, p. 9-15 (tr. fr. in *id.*, *Libérer la liberté: foi et politique*, Paris 2018).
- « Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat "De Judaeis" », in *Communio* (IKZ), 4 (2018), p. 387-406 (tr. fr. in *id.*, *L'Alliance irrévocable. Joseph Ratzinger – Benoît XVI et le judaïsme*, Paris 2018).

Traductions consultées en français et en italien des textes de J. Ratzinger/Benoît XVI (par ordre chronologique) :

RATZINGER J., *La théologie de l'Histoire de saint Bonaventure*, Paris 2007.

- *Peuple et Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*, (tr. E. Iborra), avec une préface de J.-M.- Salamito, Paris 2017.
- *Dogma et annonce*, Paris 2012.
- *Mon concile Vatican II. Enjeux et perspectives*, Paris 2012.
- HABERMAS, J. (avec), *Ragione e fede in dialogo*, Venezia 2005.
- *Fede e Scienza: Un Dialogo Necessario*, Torino 2010.

Bibliographie secondaire

Ouvrages sur Ratzinger/Benoît XVI (par ordre alphabétique) :

AGAMBEN, G., *Le mystère du mal. Benoît XVI et la fin des temps*, Montrouge 2017.

BELLANDI, A. *La fede cristiana come "stare e comprendre". La giustificazione dei fondamenti della fede in Joseph Ratzinger*, Roma 1996.

BOEVE, L. et MANNION, G. (éd.), *The Ratzinger reader : mapping a theological journey*, London-New York, 2010.

COCCOLINI, G., *Alla ricerca di un ethos politico. La relazione tra teologia e politica in Joseph Ratzinger*, Trapani 2011.

GALLAGHER, M. P., *Faith Maps: Ten Religious Explorers from Newman to Joseph Ratzinger*, London 2010.

GUERRA, M. D. (éd.), *Pope Benedict XVI and the politics of modernity*, London-New York 2014.

HOFMANN, P. (éd.), *Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil*, Paderborn 2008.

HOFMANN, P., *Benedikt XVI : Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn 2009.

HÖLSCHER, M. R., *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger / Papst Benedikt XVI : die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart Naturrecht*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2004.

HORN, S. O. ET SCHMIDT, W. (éd.), *Hoffnung und Auftrag. Die Reden Benedikts XVI. zur Politik*, München 2017.

HUBER, W., *Das Denken Joseph Ratzingers*, Tübingen 2017.

JALL, A., *Erfahrung von Offenbarung. Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers*, Regensburg 2019.

LÄPPLE, A., *Benedikt XVI. und seine Wurzeln: was sein Leben und seinen Glauben prägte*, Augsburg 2006.

MELLONI, A., *L'inizio di papa Ratzinger: lezioni sul conclave del 2005 e sull'incipit del pontificato di Benedetto XVI*, Torino 2006.

NICHOLS, A., *The Thought of Pope Benedict XVI. New Edition: An Introduction to the theology of Joseph Ratzinger*, London 2007.

PABST, A. (éd.), *The Crisis of Global Capitalism: Pope Benedict XVI's Social Encyclical and the Future of Political Economy*, Cambridge 2012.

PFISTER, P. (ÉD.), *Ratzinger und das Erzbistum Munchen* : *Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beitrage und Erinnerungen*, Regensburg 2006.

PFNÜR, V., *Das Werk Joseph Ratzinger, papst Benedikt 16. : bibliographisches hilfsmittel zur erschliessung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur papstwahl*, Augsburg 2009.

QUY, J. L. C., *Theologische Verwandtschaft : Augustinus von Hippo und Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI*, Würzburg, 2009.

ROWLAND, T., *Ratzinger's faith, The theology of Pope Benedict XVI*, New York 2008.

RUTSCHE, M., *Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger*, München 2007.

SARTO, P. B., *La theología de Joseph Ratzinger. Una introduccíon*, Madris 2011.

SCHALLER, C. ET SCOTTI, G. A., (éd.), *Die Jesus-Trilogie Benedikts XVI. Eine Herausforderung für die moderne Exegese*, Regensburg 2017.

SCHALLER, C., *Kirche - Sakrament und Gemeinschaft: zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, Regensburg 2011.

SCHLÖGL, M., *Am Anfang eines großen Weges: Joseph Ratzinger in Bonn und Köln*, Regensburg 2014.

SCHLÖGL, M., *Joseph Ratzinger in Münster, 1963-1966*, Münster 2012.

SOTTOPIETRA, P. G., *Wissen aus der Taufe : Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg 2003.

STÜBINGER, T., *Theologie aufs Ganze : zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers*, Regensburg 2014.

TAGLIAFERRI, M. (éd.), *Il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger. Un confronto*, Assisi 2011.

TÜCK, J.-H. (éd.), *Der Theologenpapst: eine kritische Würdigung Benedikts XVI*., Freiburg-Basel- Wien 2013.

TWOMEY, R., *The conscience of our age. A theological Portrait*, Castel Gandolfo, 2005.

VERWEYEN, H., *Joseph Ratzinger-Benedikt XVI : die Entwicklung seines Denkens*, Darmstadt 2007.

WAGNER, K., ET. RUF, A. H (éd.), *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, München 1977.

WEILER, T., *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997.

WICKS, J., *Professor Ratzinger at Vatican II: A Chapter in the Life of Pope Benedict*, New Orleans 2007.

WIEDENHOFER, S., *Die Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI : ein Blick auf das Ganze*, Regensburg 2016.

Articles ou contributions brèves sur Ratzinger/Benoît XVI (par ordre alphabétique) :

AHRENS, S., « Max Horkheimer und Joseph Ratzinger Vertreter einer über sich selbst »aufgeklärten Aufklärung », in *Diskurs*, 8 (2012), p. 21-33.

ARHENS, S., « "Drei Wellen der Modernität" und "Drei Wellen der Enthellenisierung"-Anmerkungen zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger», in Volker Kapp et Werner Theobald (éd.), *Das Geheimnis der Wirklichkeit : Kurt Hübner zum 90. Geburtstag*, Freiburg-München, 2014, p. 90-103.

ALES BELLO, A., « La questione di Dio fra fede, religione e filosofia », in S. Grygiel et S. Kampowskip, *Fede e ragione, libertà e tolleranza: riflessione a partire dal discorso di Benedetto 16. all'Università di Ratisbona*, Siena 2009, p. 145-158.

BAUDRY, P., « Liturgie et totalitarisme dans la thèse de doctorat de Joseph Ratzinger : "*Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin*" » (1951) », in *Transversalités*, (2017/3), n° 142, p. 59-74.

BELLANDI, A., « Considerazioni sullo statuto epistemologico della teologia negli scritti di Joseph Ratzinger », in *Vivens homo*, 6 (1995), p. 43-62.

BELLEZA, J. I., « Joseph Ratzinger, Student of Thomas », in *Berkeley Journal of Religion and Theology*, 5 no. 1 (2019), p. 94-120.

BLANCO SARTO, P., « Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965), in *Anuario de Historia de la Iglesia*, 15 (2006), p. 43-66.

BOEVE, L., « "La vrai réception du Vatican II n'a pas encore commencé". Joseph Ratzinger, Révélation et autorité du Vatican II », in *Ephemeride Theologicae Lovanienses*, 85/4, (2009), p. 305-339.

BOSETTI, G., « Idee per una convergenza "postsecolare" », in J. Habermas et J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, *op. cit.*, p. 7-38.

BRAGUE, R., «Preface à "*The theology of history in st. Bonaventure*», Chicago 1971, p. 1-11.

BURNS, D. E., « Augustine and platonic political philosophy : the contribution of Joseph Ratzinger », in R. J. Dougherty (éd.), *Augustin's political thought*, Rochester 2019, p. 245-272.

CANÍZARER, J. S., « Razón y fe en la fundación del comprender. Reflexiones desde el magisterio de Benedicto XVI », in *Scripta Theologica*, 40 (2008/3), p. 859-873.

COURT, R., « Raison et religion. À propos de la discussion Jürgen Habermas-Joseph Ratzinger », in *Esprit*, 314, 5 (2005), p. 38-50.

DE CAPRIO, D., « Ratzinger (Joseph), Le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes », in *REtAug*, 65 (2019), p. 487-489.

DE CAPRIO, D., « La relation philosophie-théologie dans la pensée de Leo Strauss et de Joseph Ratzinger : une con-frontation possible ? », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 13 (2020), p. 138-153.

DENEKEN, M., « Le "discours de Ratisbonne" : une bonne leçon », in *Revue de Sciences religieuses*, 83/4 (2009), p. 493-510.

GIOSTRA, A., « Benedict XVI and the Limits of Scientific Learning», in *Scientia et Fides*, 7(1)/2019, p. 96-110.

GUERRA, M. D., « Modernity, Creation, and Catholicism: Leo Strauss and Benedict XVI », in G.M. Vaughan (éd.), *Leo Strauss and His Catholic Readers*, Washington 2018, p. 94-115.

HEILB, X., « Theologische Denker als Mitarbeiter der Wahrheit - Romano Guardini und Papst Benedikt XVI.», in *Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI.*, 1 2008, p. 59-88.

HENRIX, H. H., « Pope Benedict XVI and the Jews: a relationship under suspicion? », in *Israel Affairs*, 16 (2010), p. 535-561.

HEYER, R., « L'impossible commandement de l'amour. A propos de l'encyclique Deus caritas est », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 240 (2006/3), p. 35-45.

HOFMANN, P., « Joseph Ratzingers Beiträge zur Fondamentaltheologie », in *GS* 9/1, p. 23-29.

IBORRA, E., « Introduction », in J. Ratzinger, *Mon Concile Vatican II*, *op. cit.*, p. 13-51.

IBORRA, E., « Introduction », in Ratzinger, *Dogme et annonce*, Paris 2012, p. 9-11.

INTROVIGNE, M., « Teologia e politca. Benedetto XVI legge Erik Peterson (1890-1960) », in *Censur. Center for studies on New Religions*, disponible sur <http://www.cesnur.org/2010/mi-peterson.html> (consulté le 12/12/2021).

ISRAEL, G., « Quando Ratzinger difese Galileo alla Sapienza », in G. Pani, *Il caso Galileo : il metodo scientifico e la Bibbia : Ratzinger-Galileo alla Sapienza*, Palermo 2008, p. 15-18.

IVANECKÝ, P., « La critica di Benedetto XVI al relativismo odierno », in *Teología y Vida*, 55/1 (2014), p. 173-199.

KOCH, A. F., « Polis und Kosmos. Habermas, Ratzinger und Kant über Politik und Religion », in *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy*, 10 (2019), p. 43-58.

KOMONCHAK, J. A., « Le valutazioni sulla Gaudium et spes : Chenu, Dossetti, Ratzinger », in J. Doré et A. Melloni, Volti di fine Concilio. Studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II, Bologna 2000, p. 115-153.

KOMONCHAK, J. A., « The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision », in *Commonweal*, vol. CXXXII, n. 11, (3 juin 2005), p. 11-14.

KUSCHEL, J., « "Wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden konnen ..." Zum Diskurs zwischen Jo-seph Ratzinger, Jürgen Habermas und Hans Kung », in *Politische Studien*, 1 (2006), p. 27-41.

LÜNING, P., « Glaube, Vernunft und Willen: Anmerkungen zum Disput zwischen Papst Benedikt und Jürgen Habermas », in *Theologische Revue*, 103 (2007), p. 361-374.

MAIER, H., « Der Schriftsteller Joseph Ratzinger », in *Communio* (IKaZ), 26, 3 (1997), p. 278-285.

MCKENNA, M., F., « The Promise of Enlightenment and the Incalculability of Freedom: A Consideration of Horkheimer and Adorno's Critique of Enlightenment in Relation to Ratzinger's Notion of Freedom », in *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 21, 3, (2018), p. 114-139.

NDAYAMBAJE, J., « Le procéduralisme et la loi naturelle. Pour un approfondissement du débat Habermas-Ratzinger », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, 288, 1 2016, p. 83-102.

NICHOLS, A., «Joseph Ratzinger's Theology of political ethics », in *New Blackfriars*, 68, 808 (1987), p. 380-392.

NOVO, F., J., « The Theory of Evolution in the Writings of Joseph Ratzinger », in *Scientia et Fides*, 8, 2 (2020), p. 323-349.

POSSENTI, V., « Stato, diritto, religione: il dialogo tra Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger », in *Annals of Philosophy*, 62, 1 (2014), p. 71-85.

QUY, J. L. M. C., « Athens and Jerusalem: christian philosophy according to Ratzinger », in *The Heythrop Journal*, LVI (2015), p. 948–957.

QUY, J. L. M. C., « Joseph Ratzinger's Contribution to the Preparatory Debate of the Dogmatic Constitution "Dei Verbum" », in Gregorianum, 94, no. 1 (2013), p. 35–54.

QUY, J. L. M. C., « Der Einfluss des Augustinus auf die Theologie des Papstes Benedikt XVI.», in *Augustiniana*, 56, 3/4 (2006), p. 411-432.

RAUWEL, A., « Récension à "Joseph Ratzinger, Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin" », in *Archives de Sciences sociales des religions*, 184 (2018), p. 352-354.

ROSATI, M., « Postfazione. Prove di dialogo (asimettrico) », in Habermas et Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo, op. cit.*, p. 85-93.

SCHAEFFLER, R., « Die Tradition philosophischer Forschung und Lehre an der Theologischen Fakultät in München und ihre Wirkung auf Joseph Ratzinger », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 9 (2016), p. 39-45.

SCHLÖGL, M., « "Der Glaube braucht den Mut der Vernuft zu sich selbst". Grundlinien der Rezeption Josef Piepers im Werk von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.», in T. Möllenbeck et B. Wald (éd.), *Die Wahrheit bekennen : Josef Pieper im Dialog mit Romano Guardini, Hans Urs von Balthasar, T. S. Eliot, C. S. Lewis und Joseph Ratzinger*, München 2017, p. 275-293.

SCHLÖGL, M., «"Sein Werk wird noch viele zu sagen haben". Biografische und theologische Anmerkungen zur Freundschaft von Paul Hacker und Joseph Ratzinger», in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 5 (2012), p. 49-61.

SCHÖNBERGER, R., « Beitrage zu einer Theologie der Kultur. Eine erste Erkundung », in *GS* 3/1, p. 21-39.

SCHLUETER, N., « Leo Strauss and Benedict XVI on the Crisis of the West », in *Modern Age*, Winter/Spring, 2013, (Vol. 55, Nos. 1-2), p. 22-33.

SCHULLER, F., « Begrüßung », in *Zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 34 (2004), p. 1.-2.

SOTTOPIETRA, P., « Joseph Ratzinger – Neo-Afklärer. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 3 (2010), p. 58-85.

SPAEMANN, R., « Réflexions sur la leçon de Ratisbonne du pape Benoît XVI », in Benoît XVI, W. Farouq, A. Glucksamann, et al. (éd.), *Dieu sauve la raison*, Paris 2008, p. 127-148.

STEENBERGHEN VAN, F., « Recension à "J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*"», in *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 309-310.

TORRI, E., « Foi chrétienne et retour du religieux : la position de Joseph Ratzinger », in *Nouvelle revue théologique*, 135 (2013/1) , p. 81-97.

TURA, R., «La teologia di Joseph Ratzinger – Saggio introduttivo», in *Studia Patavina*, n°1, 1974, p. 145-182.

TURA, R., «Joseph Ratzinger», in P. Vanzan et H. J. Schultz, *Lessico dei teologi del 20. Secolo (supplemento a Mysterium Salutis, V. 12)*, Brescia 1978, p. 747-757.

VALENTE, G. et AZZARO, P., « Ce recommencement qui a fleuri au milieu des décombres », in *30 giorni*, n°01/02, 2006, disponible sur <http://www.30giorni.it/articoli_id_10150_l4.htm> (consulté le 30/11/2021).

VATTIMO, G., « A "Dictatorship of Relativism"? Symposium in Response to Cardinal Ratzinger's Last Homily. Introduction: "Surtout Pas de Zèle" », in *Common Knowledge*, 13, 2-3, (2007), p. 214-218.

VERWEYEN, H., « Joseph Ratzinger und die Exegese Die Antrittsvorlesung in Münster im Kontext des Gesamtwerks », in *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI.*, 7 (2015), p. 48-60.

VINEL, F., « Récension de "Joseph Ratzinger, Peuple et maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin" », in *Revue des Sciences religieuses*, 93/4 (2019), p. 438-440.

VIOLI, S., « La rinuncia di Benedetto XVI. Tra diritto, storia e coscienza », in *Rivista Teologica di Lugano*, 2 (2013), p. 203-214.

VODERHOLZER, R., « Die biblische Hermeneutik Joseph Ratzingers », in *MThZ*, 56 (2005), p. 400-414.

WIEDENHOFER, S., « Den Glauben für die Gegenwart neu auslegen. Die Theologie von Benedikt XVI.», in *Lebendige Seelsorge*, 56 (2005), 312-316.

WRIGHT, W. M., « Patristical Biblical Hermeneutics in Joseph Ratzinger's *Jesus of Nazareth* », 7 (2011), in p. 191-207.

ZUCAL, S., «Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo», in *Vita e Pensiero*, 89 (2008) 4, p. 79-88.

Ouvrages de caractère général (par ordre alphabétique) :

AA.VV., *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo: simposio interdisciplinare organizzato dalla Facoltà di teologia della Pontificia università S. Tommaso d'Aquino*, Milano 1989.

ADAMS, N., *Habermas and theology*, Cambridge 2006.

ADORNO, T. W., *La dialectique négative*, Paris 1992.

AGAMBEN, G., *Il tempo che resta*. *Un commentario alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

ALICI, L., PICCOLOMINI, R., PIERETTI, A., (ÉD.), *Agostino nella filosofia del Novecento. 1, Esistenza e libertà*, Roma 2000.

ARENS, E., (éd.), *Habermas und die Theologie: Beitrage zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989 (tr. fr., *Habermas et la théologie*, Paris 1993).

ARJAKOVSKY, P., FEDIER F ET FRANCE-LANORD, H., *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique*, Paris 2013.

ARTIGAS, M. ET DE TOCA, M. S., *Galileo y el Vaticano : historia de la Comision pontificia de estudio del caso Galileo (1981-1992)*, Madrid 2008.

BALTHASAR von, H. U, *Glaubhaft ist nur liebe,* Einsiedeln 1963.

BALTHASAR VON, H. U., *Karl Barth : Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951.

BELLO, A. A., *La ricerca della verità: dalla fenomenologia alla filosofia cristiana,* Roma 1993.

BESOLI, S. ET GUIDETTI, L., *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Macerata 2000.

BORGHESI, M., *Critica della teologia politica : da Agostino a Peterson : la fine dell'era costantiniana*, Genova 2013.

BOURDIN, B., *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris 2005.

BROCKMAN, J., *The Third Culture*, New York 1995.

BULTMANN, R., *Nouveau Testament et mythologie,* Genève 2013.

BUXBAUM, E. M., *Petrus Canisius und die kirchliche Erneuerung des Herzogtums Bayern (1549-1556)*, Roma 1973.

CACCIARI, M., *Il potere che frena*, Milano 2013.

CALHOUN, J., MENDIETA, E. ET VANANTWERPEN, J. (éd.), *Habermas and religion*, Cambridge 2013.

CAMBIANO, G., *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988 (tr. fr., *Le retour des Anciens*, Paris 1994).

CAPELLE-DUMONT, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 1998.

CAPELLE-DUMONT, P., *Finitude et Mystère III*, Paris 2016.

CARDINI, F., *Europa. Le radici cristiane,* Rimini 2002.

COLANERO, K. ET REDAELLI, S., *Le due culture: due approcci oltre la dicotomia*, Roma 2016.

DAHLKE, B., *Karl Barth, Catholic Renewal and Vatican II*, London 2012.

DE MATTEI, R., *De Europa : tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Firenze 2006.

DU MOULIN ECKART, R., *Geschichte der deutschen Universitäten*, Stuttgart 1929.

ESCHBACH, G., *Peter Wust : Dialectique de la condition humaine*, Thèse de Doctorat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Strasbourg), 1964.

FLYNN, G. ET MURRAY, P. D., (ÉD.), *Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, Oxford 2013.

FORNI ROSI, G., *Il dibattito sul modernismo religioso*, Roma-Bari 2000.

GAUTIER, B., *Balthasar en dialogue avec Barth*, Paris 2014.

GIGLIOTTI, V., *La tiara deposta : la rinuncia al papato nella storia del diritto e della Chiesa*, Firenze 2013.

GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale. Première serie*, Paris 1932.

GILSON, E., *La philosophie de Bonaventure*, Paris 1943.

GREISCH, J., *Le buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Tome I, Paris 2002.

GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935.

GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates*, Mainz–Paderborn 1975.

GUARDINI, R., *Der Tod des Sokrates*, Mainz–Paderborn 1987.

HABERMAS, J., *Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, et *Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin 2019.

HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsatze*, Frankfurt 1988.

HABERMAS, J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971.

HABERMAS, J., *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt 1981.

HAN, S.-H., *Die Wirklichkeit des Menschen im Personalismus Martin Bubers, Ferdinand Ebners, Emil Brunners und Friedrich Gogartens*, Hamburg 2001.

HOCEDEZ, E., *Histoire de la théologie au XIX^e^ siècle. 3, Le Règne de Léon XIII, 1878-1903*, Paris 1947.

HOLZER, V., *Le Christ devant la raison* : *la christologie devenue philosophème*, Paris 2017.

HOWARD, T. A., *The Pope and the Professor: Pius IX, Ignaz von Döllinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford 2017.

HUME, D., *Traité de la nature humaine*, Paris 1993.

ISERLOH, E., *Johannes Eck (1486-1543). Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe*, Münster 1981.

KAMLAH, W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart 1951.

KANTOROWICZ, E. H., *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen âge*, Paris 1989.

KÜNG, H., *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München 1987.

LANNI, A., (éd.), *Le due culture*, Venezia 2005.

LEVINAS, E., *A l'heure des Nations*, Paris 1988.

LÜBBE, H., *Säkularisierung : Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965.

METZ, J.-B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.

MEYER, H., *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, t. I, Würzburg 1947.

MICHELS, T. (éd.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Regensburg 1970.

MONOD, J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970

MONOD, J.-C., *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002.

ODIFREDDI, P., *Caro Papa, ti scrivo: un matematico ateo a confronto con il papa teologo*, Milano 2011.

ODIFREDDI, P., *Il Vangelo secondo la scienza : le religioni alla prova del nove*. Torino 1999 (tr. fr., *L'évangile selon la science: les religions à la preuve par neuf*, Paris 2003).

PARAVICINI BAGLIANI, A., *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma 1996.

PERA, M., *Diritti umani e cristianesimo: la Chiesa alla prova della modernità*, Milano 2015.

PERA, M., *Perchè dobbiamo dirci cristiani. Il cristianismo, l'Europe, l'etica*, Milano 2008.

PIEPER, J., *Uber die Schwierigkeit heute zu glauben*, München 1974.

PIEPER, J., *Verteidigungsrede für Philosophie*, München 1966.

PONCELET, C., *Dreifacher Gebrauch der Vernunft: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie bei Gottlieb Söhngen*, Regensburg 2017.

RASHKOVER, R., *Revelation and theopolitics : Barth, Rosenzweig and the politics of praise*, 2005.

RATZINGER, J. ET FRIES, H., (ÉD.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg-Basel-Wien 1962.

SCHAEFFLER, R., *Philosophische Einübung in die Theologie. Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*, Freiburg München 2004.

SCHAEFFLER, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, München 1973.

SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik I. Gott der Dreieinige*, München 1948 (3ème et 4ème édition).

SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik II. Gott der Schöpfer und Erlöser*, München 1949 (3éme et 4é édition).

SCHRÖDER, I., *Die staatlichen philosophisch-theologischen Hochschulen in Bayern von 1923 bis 1978*, München 2003.

SFEZ, G., *Leo Strauss, foi et raison*, Paris 2007.

SNOW, P., *The two cultures and the scientific revolution*, New York 1962.

SÖHNGEN, G., *Philosophische Einübung in die Theologie : Erkennen, Wissen, Glauben*, Freiburg 1955.

STAGI, P., *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Milano 2019.

STEENBERGEN VAN, F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966.

STEIN, E., *Briefe an Hedwig Conrad Martius*, H. Conrad-Martius (éd.), München 1960.

STEIN, E., *Des Hl. Thomas v. Aquino Untersuchungen über die Wahrheit : Quaestiones disputatae de veritate*, Gesamtausgabe Band 23-24, (éd.) A. Speer et F. V. Tommasi, Freiburg-Basel-Wien 2008.

STEINBÜCHEL, T., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*, Darmstadt 1966 (Fac.-sim. de l'éd. 1936).

STEINBÜCHEL, T., *Die Philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1938.

STRAUSS, L., *Natural right and history*, Chicago 1953.

STRAUSS, L., *Natural right and history*, Chicago-London 1953.

STRAUSS, L., *The City and Man*, Chicago 1964.

TOMMASI, F. V., *Analogia della persona in Edith Stein*, Roma 2012.

TRENTA, A., *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, Roma 2013.

TRIPPEN, N., *Josef Kardinal Frings (1877-1978). Vol. 2 : Sein Wirken fur die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre*, Paderborn, 2005.

VERWEYEN, H., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes: zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, in Düsseldorf 1969.

VERWEYEN, J., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes : zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, in Düsseldorf 1969.

WILMSEN, A., *Zur Kritik des logischen Transzentalismus*, Paderborn 1935.

WOJTYLA, K., *Person and community : selected essays*, Roma 1993.

WOJTYLA, K., *Person and community : selected essays*, Roma 1993.

WOJTYLA, K., *Segno di contraddizione: meditazioni*, Milano 2001 (première édition en 1977).

WUST, P., *Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920.

WUST, P., *Lettres de France et d'Allemagne. Correspondance avec ses amis français*, Paris 1985.

ZACHHUBER, J., *Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch*, Oxford 2013.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I Theil, Leipzig 1892.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II Theil, Erste Abteilung, Leipzig 1922.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II Theil, Zweite Abteilung, Leipzig, 1921.

Articles de caractère générale (par ordre alphabétique) :

ARENS, E., « Ritual and Myth », in A. Allen et E. Mendieta, *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, p. 400-401.

AUBERT, R., « Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII », in G. Rossini (éd.*), Aspetti della cultura cattolica nell'Età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 di cembre I960, Roma 1961, p. 133-227.

BENOIST, J., « Le naturalisme, avec ou sans le scepticisme ? Après Hume », in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/2 (n° 38), p. 127-144.

BERTOLA, E., « Martin Grabmann storico della filosofia medievale », in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, Vol. 6, 3 (1951), p. 217-229.

BERTONE, T., «Conferenza in occasione del X anniversario dell'enciclica *Fides et ratio*» (16 ottobre 2008), disponible sur <https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2008/documents/rc_seg-st_20081016_fides-et-ratio_it.html> (consulté le 11/12/2021).

BIFFI, I., « Étienne Gilson. Uno storico della filosofia, un filosofo, che è un uomo», in *id.*, *Figure medievali della teologia. Vol. III*, Milano 2008, p. 463-485.

BOURDIN, B., « La doctrine sociale de l'Église : histoire et enjeux contemporains de la théologie politique du magistère », in J.-Y. Naudet, *La doctrine sociale de l'Église face aux mutations de la société*, Paris 2018, p. 53-74.

BOURDIN, B., « Les raisons de la délégitimation d'une théologie politique chrétienne : la théologie politique implicite de Peterson », in *Transversalités*, vol. 110, no. 2, 2009, p. 155-62.

BRINO, O., « L'Agostino di Guardini », in *Humanitas*, LXXIV (2/3) 2019, p. 411-422.

BRITO, E., « La "philosophie chrétienne" a-t-elle un avenir ? », in *Revue théologique de Louvain*, 4 (2005), p. 508-538.

CAPELLE-DUMONT, P., « Exercice philosophique et pensée croyante », in *Études. Revue de culture contemporaine*, 1999/7, (Tome 391), p. 51-62.

CAPELLE-DUMONT, P., « La vérité philosophique entre raison et sagesse », in P. Capelle-Dumont et J. Greisch (éd.), *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*, Paris 2004, p. 99-109.

CASTELLI, E., « Le due chiese », in *Demitizzazione e ideologia*. *Atti del convegno promosso da E. Castelli*, Cedam, Padova 1973, p. 19-23.

CESA, C., « Zeller et Feuerbach », in *Revue Internationale de Philosophie*, 26, 101 (1972), p. 405-423.

CONGAR, Y. M.-J., « *Civitas Dei* et *ecclesia* chez saint Augustin », in REtAug, III, 1 (1957), p. 1-14.

COPERS, G., « Récensions à "M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. I. Gott der Dreieinige* », in *Revue Philosophique de Louvain*, 47 (1949), p. 535–537.

COULOUBARITSIS, L., « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in *Revue de Philosophie Ancienne*, 4, 2 (1986), p. 253-297.

CURTIUS, E., R., « Zur Geschichte des Wortes Philosophie im Mittelalter », in *Romanische Forschungen*, 57, 2/3 (1943), p. 290-309.

D'ORNELLAS, P., « Mgr Wojtyla et la constitution *Gaudium et spes* : l'Église et la personne humaine », in *Recherches philosophiques*, V (2009), p. 185-204.

DA PONTE, M., « "Fides et ratio" : filosofi e teologi rispondono all'appello », in *Credere oggi*, 21 (2002), p. 73-98.

DE FRANCESCHI, S. H., « Ambiguïtés historiographiques du théologico-politique : Genèse et fortune d'un concept », *Revue historique*, 643, 3 (2007), p. 653-685.

DEL BÒ, C., « John Rawls e l'idea di neutralità », in Biblioteca della libertà, XLVIII (2013), p. 97-111.

DIDERO, D., « Recensione a "P. Odifreddi, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*"», in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 92, 1 (janvier-mars, 2000), p. 181-185.

EHRLE, F., «Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts», in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 5 (1889), pp. 603-635.

FANTOLI, A., « La Chiesa cattolica e Galileo nel XX secolo », in *Revista portuguesa de filosofia*, 63, 1-3 (2007), p. 581-608.

FILORAMO, G., « Trasformazione del religionse e ateismo », in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1 (avril 2011), p. 3-14.

FLORES D'ARCAIS, P., « Aut fides aut ratio », in *Micromega*, 5 (1998), p. 187-206 (republié in *Karol Wojtyla : il grande oscurantista*, supplément à 1 (2011) de *Micromega*, p. 143-163).

FLORES D'ARCAIS, P., « Verità rivelata e verità tout court », in *Micromega*, 1/1999, p. 134-144 (republié in *Karol Wojtyla : il grande oscurantista*, in supplément à 1 (2011) de *Micromega*, p. 189-202).

FLORES D'ARCAIS, P., « La tentazione della fede (undici tesi contro Habermas) », in *Micromega*, 7 (2007), p. 3-17 (tr. fr., « Onze thèses contre Habermas. La foi, la démocratie et le rationalisme », in *Le Débat*, vol. 152, no. 5, 2008, p. 16-26).

FLORSE D'ARCAIS, P., "Dio esiste?", in *Micromega* (2/2000), p. 17-40.

FRUGONI, A., « Celestino V », in *Enciclopedia dantesca*, 1 (1970), p. 905-907.

GIGLIOTTI, V., « Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della renuntiatio papae nella storia giuridica medievale », *Ephemerides Iuris Canonci*, 56 (2016), n. 1, p. 31-70.

GREGORY, T., « Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo », in *Belfagor*, 19, 1 (1964), p. 1-16.

GREISCH, J., « "analogia entis" et "analogia fidei" : une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara), in Les Études philosophiques, 3/4, (1989), p. 475-496.

GRONDIN, J., « Canonicité et philosophie herméneutique », in *Théologiques*, 1/2 (octobre 1993), p. 9–23.

HABERMAS, J., « Ein Bewusstsein von dem, was fehlt », in *Neue Zürcher Zeitung*, 10/2/2007, p. 71 (tr. fr. avec l'intitulé « Une conscience de ce qui manque », in *id.*, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris 2008, p. 141-151).

HABERMAS, J., « A Hypothesis concerning the Evolutionary Meaning of Rites », in *id.*, *Postmetaphysical Thinking II*, Cambridge 2017, p. 43-56

HABERMAS, J., « Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel) » (1958), in *id.*, *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt 1973, p. 89-111.

HABERMAS, J., « The Resurgence of Religion – a Challenge for a Secular Selfunderstanding of Modernity? », 13 septembre 2007, Lecture at Società Italiana di Filosofia Politica, in Ferrara A. (éd.), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma 2009, p. 24-41.

HABERMAS, J., « Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann», in J. Habermas et N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt 1971, p. 142-290.

HABERMAS, J., «Glauben und Wissen. Dankrede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels» (Frankfurt, 14 octobre 2001), in *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt 2001, p. 9-15 (tr. fr., « Foi et savoir », in *id.*, *L'avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, Paris 2002, p. 147-176.

HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes » (1961) in *id.*, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/ Berlin 1963, p. 108-161, Frankfurt 1971, p. 172-227.

HAGGERTY, W., « On the possibility of Christian Philosophy. Gilson and Van Steenberghen », in *Saint Anselm Journal*, 14, 2 (2019), p. 17-35.

HALEY, P., « Rudolf Sohm on Charisma », *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2 (1980), p. 185-197.

JEAN-PAUL II, « Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle scienze», 31 octobre 1992, disponible sur <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/october/documents/hf_jp-ii_spe_19921031_accademia-scienze.html> (consulté le 12/12/2021).

KAMLAH, W., « Die Theologie und das „griechische Denken », in Bauer K.H., et al., *Studium Generale*, 1950, p. 690.

KLOEDEN VON, K., «T. Steinbüchel» in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, XV. Band, Erganzungen II, Herzberg, 1999, p. 1340-5.

LETTIERI, G., « Potere e critica del religioso. La sfida razionale, etica, politica del dogma cristiano in prospettiva storico-critica », in M. Campli, G. I. Giannoli, C. Paravati, F. Tortora (éd.), *Fedi e libertà. Riflessioni*, Roma 2020, p. 122-143.

LIÉGÉ, P.-A., « Une théorie de la praxis de l'Église », in *Recherches actuelles. 1. Institut catholique de Paris*, Paris 1971, p. 51-72.

MARINI, A., « Celestino V e il mito del papa angelico », in *Studi Storici*, Anno 41, n.4, 2000, p. 1001-1022.

MEIER, H., *Leo Strauss and the theological-political problem*, Cambridge, 2006.

MENDIETA, E., «Religion», in A. Allen et E. Mendieta, *The Cambridge Habermas Lexicon*, Cambridge 2019, p. 394-399.

MILIGI, G., « Weber e il mondo della scienza », in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, 6 (2005), disponible sur <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/gianluca-miligi-01#fnref:10> (consulté le 10/12/2021).

MILLET-GÉRARD, D., « Paul Claudel lu par Hans Urs von Balthasar: Continuité de la tradition culturelle européenne », in *Claudel et l'Europe : actes du colloque de la Sorbonne, 2 décembre 1995*, Lausanne 1997, p. 28-51.

MOMIGLIANO, A., « Herméneutique et pensée politique classique chez Leo Strauss », in *id., Contributions à l'histoire du judaïsme*, Paris 2002, p. 227-240.

NEUNER, P., « Michael Schmaus und der Neubeginn der Theologie an der Universität München nach 1945 », in *MThZ* 57 (2006), p. 386-398.

OLIVETTI, M. M., « Introduzione alla "Religione" di Kant », in *Archivio di Filosofia*, 80, 3, (2012), p. 101-122.

OLIVETTI, M. M., « Ecclesiologia filosofica e teoria della società », in *id.*, (éd,), *Esistenza mito ermeneutica: scritti per Enrico Castelli*, Padova, 1980, p.429-448.

OLIVETTI, M., M., « Filosofia della religione », in *Archivio di Filosofia*, 80, 3 (2012), p. 165-227.

ORAA, J. M. A., « Raison critique ou raison herméneutique ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993), p. 409-440.

PARENTE, M. I., « Eduard Zeller storico della filosofia antica», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 19, 3 (1989), p. 1087-1115.

PEPIN, J., « La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstruction et recherche des sources », in REtAug, 2 (1956), p. 265-294.

PIGLIUCCI, M., « New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement», in *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVII (2013), p. 142-153.

PIGUET, J.-C., « La pensée de Wilhelm Kamlah », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 11, 1 (1961), p. 42-50.

PRZYWARA, E., « Récension de " Albert Mitterer. Die Entwicklungslehre Augustins, im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart" », in *Les Études Philosophiques*, vol. 14, no. 1 (1959), p. 95–96.

RAATTKAINEN, P., « On the Philosophical Relevance of Godel's Incompleteness Theorems », in *Revue internationale de philosophie*, 234, 4 (2005), p. 513-534.

RAHNER, K., « Rezension zu "M. Schmaus, *Katholische Dogmatik. 3. und 4. umgearbeitete Auflage. 1. Band. 2. Band*" », in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 72, 1 (1950), p. 113.

RAVASI, G., « Le Parvis des Gentils », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 268, no. 1, 2012, pp. 113-119.

REDACTION DE LA REVUE, « La "Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale" », in *Cahiers de civilisation médiévale*, (11) juillet-septembre 1960, p. 377.

REDACTION DU BULLETIN, « Le futur Benoît XVI et Henri de Lubac », in *Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac*, VIII, 2006, p. 4-9.

REDACTION DU BULLETIN, « La notion de philosophie chrétienne », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, XXXI (1931), p. 37-93.

RICHARD, M.-A., « La dialectique de T. W. Adorno », in *Laval Théologique et Philosophique*, 55, 2 (juin 1999), p. 267-283.

ROSEMANN, P. W., «Martin Grabmann (1875-1949)», in H. Damico (éd.), *Medieval scholarship : biographical studies on the formation of a discipline. 3 Philosophy and Arts*, New York-London 2000, p. 55-74.

RUSSO, A., « Hans Kung e la teologia come scienza", in *Studiu*m, 2, 2010, p. 197-206.

SABETTA, A., « La ricezione critica di Fides et ratio a cinque anni dalla sua pubblicazione », in *Euntes Docete*, 57, 2004, p. 169-197.

SCHNELL, R., « Literarische Innere Emigration », in *Dichtung in finsteren Zeiten. Deutsche Literatur und Faschismus*, Hamburg 1998, pp. 120–160.

SÈBE, J.-B., *Le Christ, l'écrivain et le monde : théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar*, Paris 2012.

SÖHNGEN, G., «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», in J. Feimer et M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, p. 907-980.

SÖHNGEN, G., « Die Neubegründung der Metaphysik und die Gotteserkenntnis », in A. Dyroff (éd.), *Probleme der Gotteserkenntnis*, Münster 1928, p. 1-55.

SÖHNGEN, G., « Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube », in *id.*, *Einheit in der Theologie…*, *op. cit.*, p. 342-369.

SÖHNGEN, G., « Die katholische Theologie als Wissenschaft und Weisheit», in *Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie*, I 2 (1932), p. 49-69.

SÖHNGEN,G., «Bonaventura als Klassiker der analogia fidei», in *Wissenschaft und Weisheit*, (2) 1935, p. 97-111.

SÖHNGEN,G., «Die Weisheit der Theologie durch den Weg der Wissenschaft», in J. Feimer et M. Löhrer (éd.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band I, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, p. 907-980.

SÖNGHEN, G., « Analogia fidei : I. Gottähnlichkeit allein aus dem Glauben ? II. Die Einheit in der Glaubenswissenschaft », in *Catholica*, 3 (1934), p. 113-136.

SÖNGHEN, G.,« Analogie entis oder analogia fidei?», in *Wissenschaft und Weisheit*, 3-4 (1943), p. 91-100 (après républié in *id.*, *Die Einheit in der Theologie*. *Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, p. 235-247).

SPIEGELBERG, H., « Recension à *Philosophie der Lebensziele* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, n.3 (1950), p. 438-442.

STEENBERGHEN VAN, F. « Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale », in *Revue philosophique de Louvain*, 36 (1979), p. 487-508.

STEENBERGHEN VAN, F., « Philosophie et christianisme. Épilogue d'un débat ancien », in *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1988), p. 180-191.

STEENBERGHEN VAN, F., «In Memoriam. Monseigneur Martin Grabmann», in *Revue philosophique de Louvain*, 13, 1949, p. 161-164.

STIGLMAYR, J., « "Altkirchliche" und "altchristliche" Literaturgeschichte », in *Zeitschrift für katholische Theologie*, Vol. 40, No. 1 (1916), p. 103-121.

STRAUSS, L., « Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization », in *Modern Judaism*, 1, 1 (1981), p. 17-45.

STRAUSS, L., « How to Study Medieval Philosophy », in Interpretation, vol. 23, n. 3 (printemps 1996), p. 319-338.

STRAUSS, L., « Jerusalem and Athens », in Strauss, L., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Albany 1997, p. 377-407.

SWARAT, U., « Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem Der "Neue Atheismus" und seine Kritiker », in *Theologische Rundschau*, 75, 4 (décembre 2010), p. 385-415.

TERÁN-DUTARI, J., « Die Geschichte des terminus "analogia entis" und das Werk Erich Przywaras », in *Philosophisches Jahrbuch*, 1970, p. 163-179.

TOURPE, E., « Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l'histoire de la métaphysique thomiste », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 85 (2001/3), p. 433-460.

TRINCIA, F. S., « Il problema di una scienza del mondo della vita », in A. Ferrarin (éd.), *Passive synthesis and life-world*, Pisa 2006, p. 325-348.

TRINCIA, F., S., « Glauben und Wissen e "ground zero" », in *Tre interventi intorno a Jürgen Habermas Glauben und Wissen*, www.filosofia.it, p. 3-9.

VINCI, P., « Sapere assoluto e riconosciemento », in Archivio Di Filosofia, 77, no. 2/3 (2009), p. 105–117.

WENZL, A., « Ontologie der Freheit », in Zeitschrift für philosophische Forschung, 3, 1948, p. 50-59.

WILMSEN, A., « Zur Kritik der phänomenologischen „Seins"-Philosophie », in *Philosophisches Jahrbuch*, 57, 2 (1947), p.242-255.

WILMSEN, A., «Ende der alten Ontologie», in *Scholastik*, 28 (1953), p. 361–381.

WOJTYLA, K., « Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis" umana », in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 69, 3, (1977), p. 513-524.

WUNCHERER-HULDENFELD, A. K., «Il pensiero fondamentale di Ferdinand Ebner», in Communio (IT), n°175-176 (2001), p. 17-31.

ZELLER, E., « Über das Wesen der Religion » (1845), in *id.*, *Kleiner Schriften*, Band III, Berlin 1911, p. 118-123.

ZENK, T., « New Atheism », in S. Bullivant et M. Ruse (éd.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, p. 245.

ZINGROSSI, A., «La "Katholische Dogmatik" de M. Schmaus», in *Divus Thomas*, 58 (1955), p. 441–451.

Université de Strasbourg

École doctorale | Théologie, sciences religieuses | ED 270
Université de Strasbourg

Davide DE CAPRIO

Théologie et philosophie dans la pensée de Joseph Ratzinger/Benoît XVI

Résumé

La thèse examine le fil conducteur soutenant la totalité du parcours de J. Ratzinger/Benoît XVI, articulé autour de la relation entre foi et raison, et plus largement entre théologie et philosophie. Ces dernières sont mises en évidence grâce à un dispositif de confrontation bilatérale, qui s'avère vital pour les deux et dont le l*ogos* chrétien se porte garant. A partir du cardinalat, en connexion avec l'encyclique *Fides et ratio* (1998), l'absoluité du christianisme résidera dans la réalisation de ce dispositif et la *vera religio* acquiert un rôle exemplaire, même au-delà de la discussion interne à la théologie. Elle intervient dans un débat plus ample où sont en jeu des questions issues de la crise de la métaphysique et contribue à différencier et sauvegarder le statut de vérité de la philosophie et de la théologie par rapport aux autres ordres de rationalité, qui ont souvent tendance à s'autonomiser et à nier la scientificité de ces dernières (d'où le combat ratzingerien contre le naturalisme, le pragmatisme, le sociologisme, le relativisme éthique, etc.).

Ratzinger, Benoît XVI, Philosophie de la religion, Histoire des doctrines théologiques, Théologie et politique, Philosophie morale et politique, Herméneutique, Épistémologie de la croyance religieuse, Science et religion

Résumé en anglais

The thesis examines the leitmotif that runs through the entire path of J. Ratzinger/Benedict XVI, articulated around the relationship between faith and reason, and more broadly between theology and philosophy. The latter are brought to light thanks to a bilateral confrontation, which is vital for both and for which the Christian *logos* stands as guarantor. From the cardinalate onwards, in connection with the encyclical *Fides et ratio* (1998), the absoluteness of Christianity will reside in the realisation of this device and the *vera religio* acquires an exemplary role, even beyond the internal discussion of theology. It intervenes in a wider debate in which questions arising from the crisis of metaphysics are at stake and contributes to differentiating and safeguarding the truth status of philosophy and theology in relation to other orders of rationality, which often tend to become autonomous and deny the scientificity of the latter (hence the Ratzingerian struggle against naturalism, pragmatism, sociologism, ethical relativism, etc.).

Ratzinger, Benedict XVI, Philosophy of religion, History of theological doctrines, Theology and politics, Moral and political philosophy, Hermeneutics, Epistemology of religious belief, Science and religion