

Benoît XVI à Ratisbonne : « Le caractère raisonnable de la foi »

Le pape Benoît XVI a donné, mardi, une très importante conférence à l'université de Ratisbonne où il enseigna naguère, réfléchissant aux rapports entre la foi et la raison.

Intitulée « Rencontre avec les représentants du monde des sciences », la conférence marque à l'évidence une étape de poids dans sa tentative de guérir notre Occident intellectuellement et spirituellement malade : davantage malade de son rejet de Dieu que des oppositions entre religions, si nous avons bien compris son propos. Cela n'empêche pas le Saint-Père de livrer une profonde réflexion sur ce qui, dans notre « compréhension » de Dieu, nous sépare de l'islam. Il évoque encore des ravages créés par l'entreprise de rejet de la rationalité lancée par la Réforme et aggravée par les Lumières, le kantisme et une volonté d'« inculturer » le christianisme primitif en rejetant l'hellénisme. Nous avons voulu vous donner au plus vite accès à ce texte, dans une tentative de traduction personnelle qui sera certainement corrigée lorsque Benoît XVI publiera sa conférence, revue et assortie de toutes ses notes. Veuillez donc en excuser les imperfections et les éventuelles inexactitudes.
– J.S.

Les intertitres ne sont pas dans le texte du Saint-Père mais ont été ajoutés par nos soins.

(...) Tout cela m'est revenu en mémoire récemment, lorsque j'ai lu la présentation par le Pr Theodore Khoury (Münster) d'une partie du dialogue qui eut lieu – peut-être en 1391 dans son campement d'été près d'Ankara – entre l'érudit empereur de Byzance, Manuel II Paléologue, et un Persan instruit, sur le sujet du christianisme et de l'islam, et sur la véracité des deux. C'est probablement l'empereur lui-même qui a retranscrit ce dialogue, pendant le siège de Constantinople entre 1394 et 1402 ; cela expliquerait pourquoi ses réponses comportent plus de détails que celles du savant Persan. Le dialogue s'étend largement sur les structures de foi contenues dans la Bible et dans le Coran, et concerne particulièrement l'image de Dieu et celle de l'homme, tout en revenant nécessairement, et de façon répétée, à la relation entre les trois « Lois » : l'Ancien Testament, le Nouveau Testament et le Coran. Dans cette conférence j'aimerais discuter un seul point (...) que j'ai trouvé intéressant dans le contexte de la question « foi et raison », et qui peut servir comme point de départ à mes réflexions sur celle-ci. Dans la septième conversation (controverse), (...) l'empereur aborde le thème de la djihad, la guerre sainte. L'empereur savait certainement que la sourate 2 256 dit : « Il n'y a pas de contrainte en religion. » Il s'agit d'une sourate de la première période, lorsque Mohomet était encore lui-même impuissant et menacé. Mais naturellement, l'empereur connaissait également les instructions, développées ultérieurement et consignées dans le Coran, à propos de la guerre sainte. Sans entrer dans les détails, comme la différence de traitement réservé aux hommes « du Livre » et aux « infidèles », il se tourne un peu brusquement vers son interlocuteur pour lui opposer la question centrale du rapport entre la religion et la violence en général, ainsi : « Montrez-moi exactement ce que Mahomet a apporté de neuf : vous n'y trouverez que des choses mauvaises et inhumaines, telles son commandement de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait. » L'empereur explique ensuite en détail les raisons pour lesquelles le fait de répandre la foi au moyen de la violence est déraisonnable. La violence est incompatible avec la nature de Dieu et avec la nature de l'âme. « Dieu n'est pas satisfait par le sang, et ne pas agir raisonnablement est contraire à la nature de Dieu. La foi naît de l'âme, et non du corps. Quiconque veut conduire quelqu'un vers la foi doit savoir bien parler et raisonner correctement, sans violence et sans menaces. Pour convaincre une âme raisonnable, on n'a pas besoin d'un bras fort, ou d'armes quelconques, ni d'aucun autre moyen de menacer une personne de mort... »

Djihad

L'affirmation décisive dans cet argument contre la conversion par la violence est celle-ci : ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu. L'éditeur, Theodore Khoury, observe que pour l'empereur, un Byzantin formé par la philosophie grecque, cette affirmation va de soi. Mais selon l'enseignement de l'islam, Dieu est absolument transcendant. Il ne peut être lié par aucune de nos catégories, pas même celle de la rationalité. Ici Khoury cite les travaux d'un islamiste français

distingué, R. Arnaldez, qui fait remarquer qu'Ibn Hazn allait jusqu'à dire que Dieu n'est même pas lié par sa propre volonté, et que rien ne pouvait l'obliger à nous révéler la vérité. Si telle était la volonté de Dieu, nous devrions même pratiquer l'idolâtrie.

En ce qui concerne la compréhension de Dieu, et par conséquent la pratique concrète de la religion, nous nous trouvons face à un dilemme qui aujourd'hui nous défie directement. La conviction que le fait d'agir déraisonnablement contredit la nature de Dieu est-elle simplement une idée grecque, ou est-elle toujours intrinsèquement vraie ? Je crois que nous voyons ici la profonde harmonie entre ce qui est grec au meilleur sens du terme et la façon dont la Bible entend la foi en Dieu. Modifiant le premier verset de la Genèse, Jean commença le Prologue de son Evangile avec ces mots : « Au commencement était le logos, le Verbe. » C'est exactement le mot qu'utilise l'empereur : Dieu agit avec le « logos ». Logos signifie à la fois raison et verbe : une raison créatrice et capable de se communiquer, exactement comme la raison. Ainsi Jean a-t-il dit le dernier mot sur la conception biblique de Dieu, et dans cette parole tous les fils souvent laborieux et tortueux de la foi biblique trouvent leur point culminant et leur synthèse. Au commencement était le « logos », et le « logos » est Dieu, dit l'Evangéliste. La rencontre entre le message biblique et la pensée grecque ne se produisit pas par hasard. La vision de saint Paul, voyant barrées les routes vers l'Asie, tandis qu'il voyait en songe un Macédonien le supplier « Venez en Macédoine, et aidez-nous » (Actes 16, 610), cette vision donc peut être interprétée comme la « distillation » de la nécessité intrinsèque d'un rapprochement entre la foi biblique et le questionnement grec.

Transcender le mythe

En réalité, ce rapprochement se faisait depuis quelque temps déjà. Le mystérieux nom de Dieu, révélé depuis le buisson ardent, un nom qui sépare Dieu de toutes les autres divinités aux noms multiples en disant simplement qu'il est, défie déjà la notion du mythe. La tentative de Socrate de vaincre et de transcender le mythe se trouve par rapport à cela en situation de proche analogie. (...) La foi biblique, en dépit de l'âpre conflit avec les gouvernants hellènes qui tentaient de la soumettre de force aux coutumes et au culte idolâtre des Grecs, rencontra pendant la période hellénistique le meilleur de la pensée grecque, à un niveau profond, ce qui aboutit à un enrichissement mutuel qui devient évident tout spécialement dans la littérature de la sagesse plus tardive. Nous savons aujourd'hui que la traduction grecque de l'Ancien Testament – celle des Septante – est bien plus qu'une simple traduction (et en ce sens peut-être pas tout à fait satisfaisante) du texte hébreu : il s'agit d'un témoignage textuel indépendant et d'une étape distincte et importante dans l'histoire de la Révélation. Il fut l'occasion d'une rencontre qui fut décisive pour la naissance et l'extension du christianisme. Une rencontre profonde entre foi et raison se produit ici, une rencontre avec les véritables lumières et la religion. Depuis le cœur même de la foi chrétienne et, en même temps, le cœur de la pensée grecque désormais unie à la foi, Manuel II pouvait dire : Ne pas agir avec « logos » est contraire à la nature de Dieu.

En toute honnêteté, il nous faut observer qu'au Moyen Age tardif nous trouvons des tendances dans la théologie qui voudraient rompre cette synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien. Contrastant avec le prétendu intellectualisme augustinien et thomiste, surgit avec Duns Scot un volontarisme qui finit par aboutir à prétendre que nous ne connaissons que la « voluntas ordinata » de Dieu. Au-delà se trouve le domaine de la liberté divine, en vertu de laquelle il aurait pu avoir fait l'opposé de tout ce qu'il a effectivement fait. Cela donne lieu à des postures qui, clairement, s'approchent de celles d'Ibn Hazn et pourraient même conduire à l'image d'un Dieu capricieux, qui ne serait même pas lié par la vérité et par la bonté. La transcendance de Dieu et son altérité sont à ce point exaltées que notre raison, notre sens du bon et du juste, ne sont plus le miroir authentique de Dieu, dont les possibilités les plus profondes demeurent inatteignables pour l'éternité, et cachées derrière ses décisions effectives.

A l'opposé de cela, la foi de l'Eglise a toujours insisté sur le fait qu'entre Dieu et nous, entre son éternel Esprit Créateur et notre raison créée, il existe une réelle analogie, où la non-ressemblance demeure infiniment plus grande que la ressemblance, mais non au point d'abolir l'analogie, ni son langage (Concile du Latran IV). (...)

Ce rapprochement mutuel et intime entre la foi biblique et le questionnement philosophique grec (...) nous concerne encore aujourd'hui. Etant donné cette convergence, il n'est pas étonnant que la christianisme, malgré ses origines et malgré quelques développements significatifs en Orient, ait

finalement pris son caractère historique décisif en Europe. Nous pouvons l'exprimer en sens inverse : cette convergence, avec l'ajout subséquent de l'héritage de Rome, a créé l'Europe et demeure la fondation de ce qui peut avec justesse être appelé Europe.

La thèse selon laquelle l'héritage grec, purifié par la critique, fait partie intégrante de la foi chrétienne a été contrée par un appel à la déshellénisation du christianisme (...). Vu de plus près, on peut distinguer trois étapes dans le programme de déshellénisation ; bien que liées entre elles, elles sont clairement distinctes les unes des autres dans leurs motivations et leurs objectifs.

Déshellénisation

La déshellénisation apparaît pour la première fois en relation avec les postulats fondamentaux de la Réforme au XVI^e siècle.

En examinant la tradition de la théologie scholastique, les Réformateurs se croyaient confrontés à un système de foi totalement conditionné par la philosophie, c'est-à-dire à une aliénation de la foi résultant d'une pensée qui n'émane pas d'elle. Par conséquent, la foi n'apparaissait plus comme une Parole vivante historique, mais comme un élément d'un système philosophique tutélaire. Le principe du « sola Scriptura », à l'inverse, recherchait la foi dans sa forme pure et primordiale, telle qu'on la trouve à l'origine dans la Parole biblique. (...) Lorsque Kant déclarait qu'il devait mettre la pensée de côté afin de laisser place à la foi, il poursuivait ce programme avec une radicalité que les Réformateurs ne pouvaient pas prévoir.

Il a ainsi ancré la foi exclusivement dans la raison pratique, en lui déniait l'accès à la réalité dans sa totalité.

La théologie libérale des XIX^e et XX^e siècles a apporté avec elle une deuxième étape de la déshellénisation, dont Adolf von Harnack fut le représentant le plus remarquable. Lorsque j'étais étudiant, et pendant les premières années de mon travail académique, ce programme se mit fortement à l'œuvre dans la théologie catholique aussi. Il prit comme point de départ la distinction de Pascal entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. (...) L'idée centrale de Harnack était de revenir, simplement, à l'homme Jésus et à son message simple, en amont des ajouts de la théologie et même de l'hellénisation : on

considérait ce message simple comme le point culminant du développement religieux de l'humanité. On disait que Jésus avait mis fin au culte, au profit de la moralité. On finissait par le présenter comme le père d'un message moral humanitaire. Le but fondamental était de ramener le christianisme à l'harmonie avec la raison moderne, c'est-à-dire de le libérer d'éléments d'apparence philosophique et théologique, telle la foi en la divinité du Christ et du Dieu Trinité.

En ce sens, l'exégèse critique historique du Nouveau Testament a remis la théologie à sa place au sein de l'université : pour Harnack, la théologie est quelque chose d'essentiellement historique et par conséquent, elle peut prendre sa juste place à l'université.

Derrière cette pensée se cache l'auto-limitation moderne de la raison, exprimée de façon classique dans les Critiques de Kant, mais encore radicalisée, entre-temps, par l'impact des sciences naturelles. Cette conception moderne de la raison repose, pour le dire rapidement, sur une synthèse entre le platonisme (le cartésianisme) et l'empirisme, une synthèse confirmée par le succès de la technologie. (...)

D'abord, seul le genre de certitude résultant de l'interaction entre éléments mathématiques et empiriques peut dès lors être considéré comme scientifique. Tout ce qui se proclame science doit être mesuré à l'aune de ce critère.

Et donc les sciences humaines, comme l'histoire, la psychologie, la sociologie et la philosophie tentent de se conformer à ce canon de la scientificité.

Il faut noter un deuxième point, d'importance pour nos réflexions : par sa nature même, cette méthode exclut la question de Dieu, qui apparaît comme non scientifique ou pré-scientifique. (...)

La foi reléguée

C'est l'homme lui-même qui s'entrouve réduit, car les questions spécifiquement humaines quant à notre origine et à notre destin, les questions posées par la religion et par l'éthique, n'ont alors pas de place dans le champ de la raison collective tel que le définit la « science », et doivent être reléguées dans le domaine du subjectif. Le sujet décide alors, sur la base de ses expériences, de ce qu'il considère comme acceptable en matière de religion, et la « conscience » subjective devient le seul arbitre de ce qui est éthique. De cette façon, cependant, l'éthique et la religion perdent leur pouvoir de créer une communauté et deviennent affaires purement personnelles. C'est un état de choses dangereux pour l'humanité, comme nous le voyons dans les pathologies inquiétantes de la religion et de la raison qui font nécessairement irruption lorsque la raison est à ce point diminuée que les questions de religion et d'éthique ne la concernent plus.

Les tentatives pour construire une éthique à partir des lois de l'évolution ou de la psychologie et de la sociologie finissent simplement par n'aboutir à rien.

(...) Je dois brièvement évoquer la troisième étape de la déshellénisation qui se produit actuellement. A la lumière de notre expérience du pluralisme culturel, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec l'hellénisme à laquelle on parvint dans l'Eglise primitive était une inculturation préliminaire, qui ne devrait point lier les autres cultures. Ces dernières sont réputées avoir le droit de revenir au simple message du Nouveau Testament antérieur à cette hellénisation, afin de l'inculturer à nouveau dans leurs propres milieux particuliers.

Cette thèse n'est pas seulement fautive ; elle est grossière et manque de précision. Le Nouveau Testament fut écrit en grec et porte l'empreinte de l'esprit grec, qui était déjà parvenu à maturité pendant que l'Ancien Testament se développait. Il est vrai qu'il y a des éléments dans l'évolution de l'Eglise primitive qui ne doivent pas être intégrés dans toutes les cultures. Néanmoins, les décisions fondamentales sur les rapports entre la foi et l'usage de la raison humaine font partie de la foi elle-même ; ce sont des développements propres à la foi elle-même.

Et j'en viens ainsi à ma conclusion.

Cette tentative, à grands traits, d'une autocritique de la raison moderne, n'a rien à voir avec un enfermement ou un retour avant le temps des Lumières, un rejet de ce que l'âge moderne a saisi. Les aspects positifs de la modernité doivent être accueillis sans réserve et nous sommes reconnaissants à l'égard des merveilleuses possibilités qu'elle a

données à l'humanité ; et du progrès en humanité qui nous a été donné.

L'éthos scientifique, en outre, consiste en la volonté d'obéir à la vérité et en tant que tel, il incarne une attitude qui correspond à l'essence même du christianisme. (...)

Alors que nous nous réjouissons des nouvelles possibilités offertes à l'humanité, nous voyons aussi les dangers qui en émanent et nous devons nous demander comment nous pouvons les surmonter. Nous n'y parviendrons que si la raison et la foi se regnent d'une façon nouvelle, si nous surmontons l'auto-limitation de la raison à l'empiriquement vérifiable, et si nous ouvrons de nouveau ses vastes horizons. En ce sens la théologie appartient véritablement à l'université et trouve sa place dans le vaste domaine du dialogue des sciences, non point seulement comme une discipline historique et comme l'une des sciences humaines, mais précisément en tant que théologie, elle-même recherche sur la rationalité de la foi.

Le seul dialogue des cultures

C'est à ce prix seulement que nous devenons capables de cet authentique dialogue des cultures et des religions dont nous avons si urgemment besoin aujourd'hui. Dans le monde occidental on tient largement que seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui se fondent sur elle sont universellement valides. Mais les cultures profondément religieuses du monde considèrent cette exclusion du divin de l'universalité de la raison comme une attaque contre leurs convictions les plus profondes. Une raison sourde au divin, qui relègue la religion au domaine des sous-cultures est incapable d'entrer dans un dialogue des cultures.

En même temps, comme j'ai essayé de le montrer, la raison scientifique moderne avec son élément intrinsèquement platonicien porte en elle-même une question qui la mène au-delà d'elle-même et au-delà des possibilités de sa méthodologie. La raison scientifique moderne doit tout simplement accepter la structure rationnelle de la matière, et la correspondance entre notre esprit et les structures rationnelles prévalentes de la nature en tant que fait donné, sur laquelle sa méthodologie doit s'appuyer.

La question de savoir pourquoi il doit en être ainsi est une vraie question, une question qui doit être déferée par les sciences naturelles devant d'autres modes et registres de pensée : la philosophie et la théologie. Pour la philosophie et – quoique d'une autre manière – pour la théologie, l'écoute des grandes expériences et des intuitions des traditions religieuses de l'humanité, et celles de la foi chrétienne en particulier, est une source de connaissance, l'ignorer restreindrait de façon inacceptable notre écoute et notre réponse.

Ici, il me souvient d'une chose dite par Socrate à Phédon. Dans leurs précédentes conversations, beaucoup d'opinions philosophiques fausses avaient été soulevées, et donc Socrate affirme : « Il serait aisément compréhensible que quelqu'un puisse être à ce point irrité par toutes ces notions fausses que, pendant

le restant de ses jours, il méprise et moque tout discours sur l'être – mais ainsi il serait privé de la vérité de l'existence et souffrirait d'un grand manque. » L'Occident a été longtemps menacé par cette aversion à l'égard des questions qui sous-tendent sa rationalité, et ne peut qu'en souffrir de très grands maux.(...)