LA FOI, LE CŒUR ET LA RAISON

Cours de théologie



Grands discours de **Joseph Ratzinger–Benoît XVI**

SOMMAIRE

Sommaire....2
I. « Mettons-nous à genoux »....3
II. « À la recherche de la paix »....6
III. Discours aux Bernardins : "Chercher Dieu"....14
IV. Discours que le Pape a été empêché de prononcer à l'université La Sapienza de Rome....21
V. Discours du cardinal Joseph Ratzinger à l'occasion du centenaire de la mort du cardinal John Henry Newman....27
VI. Vérité du Christianisme....31
La prétention à la vérité....32
La connaissance, base de la foi chrétienne....34
Les liens à la métaphysique et à l'histoire, principes fondamentaux....36
La synthèse entre la raison, la foi et la vie....38
La rationalité du Christianisme....40
VII. Discours à Ratisbonne....43

I. « METTONS-NOUS À GENOUX »

(Cimetière allemand de la Dombe, Calvados, 4 juin 2004)

C'est le moment de nous mettre à genoux, plein de respect, devant les morts de la deuxième guerre mondiale, nous rappelant les innombrables jeunes gens de notre patrie, leur devenir, leurs espérances détruites au cours de ces sanglants massacres de la guerre. En tant qu'allemands, nous sommes douloureusement frappés à la pensée que leur élan, leur idéal, leur loyauté envers l'État aient été instrumentalisés par un régime sans justice. Mais cela n'entache pas l'honneur de ces jeunes hommes, dans les consciences desquels Dieu a pu regarder. Chacun d'eux se tient, personnellement, en sa présence, avec tout son trajet de vie, avec sa mort violente ; chacun se tient devant ce Dieu dont la bonté miséricordieuse, nous le savons, garde tous nos morts. Ils n'ont désiré faire que leur devoir, non sans de nombreux doutes et de nombreuses interrogations. Mais ils nous regardent et nous interpellent : « Et vous ? Oui, vous, qu'allez-vous entreprendre pour que les jeunes ne soient plus contraints à la guerre ? Qu'allez-vous faire pour que le monde ne soit pas, une fois encore, dévasté par la haine, la violence, le mensonge ? ».

Mais si c'est l'heure du chagrin et de l'examen de conscience, c'est aussi le moment d'une profonde gratitude, car sur ces tombes est née la réconciliation. Les ennemis d'autrefois sont devenus amis, et ils se tiennent par la main, dans une marche commune. Le sacrifice de nos morts ne fut pas vain, même en ne le considérant que d'un point de vue historique. Après la première guerre mondiale, la rancœur, l'inimitié demeuraient entre les nations qui s'étaient combattues, surtout entre français et allemands. Cette haine empoisonnait les cœurs. Le traité de Versailles avait voulu, et consciemment, humilier l'Allemagne, et la charger d'énorme poids qui réduisait les gens à des situations extrêmes, ouvrant ainsi les portes aux idéologies extrémistes et à la dictature. Les promesses mensongères de rendre à l'Allemagne sa liberté, sa dignité, son honneur, sa grandeur, se répandaient partout et étaient écoutées. Mais le principe « œil pour œil, dent pour dent » ne peut conduire à la paix, nous l'avons vu. Grâce à Dieu, rien de tel ne s'est répété après la seconde guerre mondiale. Par le plan Marshall, les Américains ont fourni à nous, les Allemands, une aide extraordinaire qui nous a permis de reconstruire notre pays, lui rendant bien-être et liberté. Après quoi, et après l'écroulement du colonialisme, durant la si difficile période de la guerre froide entre l'Est et l'Ouest, on prit rapidement conscience de ce que seul l'Europe unie pouvait faire entendre sa voix dans l'histoire, présente et future. On a compris que les diverses idéologies nationalistes qui ont déchiré notre continent, devaient disparaître pour laisser la place à une solidarité nouvelle. Cela s'est réalisé après les conflits entre la France et l'Allemagne qui, des siècles durant, ont laissé de sanglantes blessures. Grâce à Dieu, on est parvenu à une amitié toujours plus étroite entre Français et Allemands ; ainsi, dès la seconde moitié des années 50 du XXème siècle, l'Europe s'est développée d'abord à partir de cette unité centrale, s'élargissant peu à peu en cercles toujours plus larges. Et nous voici, aujourd'hui, devant ces tombes qui nous rappellent la fatale discorde d'autrefois ; mais nous voici ensemble, comme des amis, des personnes réconciliées.

Portons maintenant notre regard sur le processus de réconciliation réciproque et de solidarité qui a mûri peu à peu : il nous apparaît comme un développement logique, requis et rendu formellement possible par les nouveaux équilibres du monde. Mais il ne nous échappe pas que, en soi, cette logique ne fut pas comprise de la même façon par tous, et qu'elle ne s'est pas actualisée toute seule. L'histoire nous montre que, trop souvent, on agit contre toute logique et contre la raison. Si la politique de la réconciliation a triomphé, cela est dû au mérite de toute une génération d'hommes politiques : rappelons-nous les noms de Adenauer, Schumann, De Gasperi, de Gaulle. C'étaient des personnes intelligentes, capables d'objectivité, doué d'un sain réalisme politique. Mais ce réalisme s'enracinait dans le solide terrain de l'ethos (sic) chrétien, qu'il reconnaissait comme l'ethos de la raison. Ethos d'une raison éclairée et rendue plus fine. Ils savaient bien que la politique ne pouvait être pur pragmatisme, mais qu'elle comportait une dimension morale : la politique vise la justice et, avec elle, la paix. L'ordre politique et même le pouvoir doivent reconnaître pour origine les critères fondamentaux du droit. Mais si le sens de la politique est de rendre le pouvoir moral ainsi que l'ordre qui a pour source les principes du droit, alors tout repose sur une donnée éthique fondamentale. Mais d'où proviennent les critères essentiels de la justice ? Où pouvons-nous les trouver ? Pour ces hommes, il était évident que les dix commandements constituent le point de référence fondamentale pour la justice, valable à toutes les époques ; ils avaient relu, approfondi, réinterprété cette référence à la lumière du message chrétien. Le rôle historique de la foi chrétienne dans le retour de l'Europe à la vie est incontestable. C'est le grand mérite du christianisme, non seulement d'avoir donné naissance à l'Europe après le déclin de l'Empire gréco-romain et après la période des invasions barbares. Et la renaissance de l'Europe, après la seconde guerre mondiale, s'enracine également dans le christianisme, et donc dans la responsabilité de l'homme devant Dieu : nous en avons bien conscience, là réside le fondement ultime de l'État de droit ainsi que le stipule clairement la Constitution allemande, établie après la chute du nazisme.

Quiconque, aujourd'hui, veut construire l'Europe comme bastion du droit et de la justice, susceptible de valoir pour tous les hommes de toutes les cultures, ne peut se réclamer d'une raison abstraite, qui ignore Dieu et n'appartient à aucune culture précise, mais qui prétend mesurer toutes les cultures à l'aune de son propre jugement. Mais de quelle mesure s'agit-il ? Une telle raison, peut-elle garantir une liberté quelconque, peut-elle refuser quelque chose ? Aujourd'hui encore, responsabilité devant Dieu, enracinement dans les grandes valeurs, vérité de la foi chrétienne – valeurs qui débordent toutes les confessions chrétiennes, car elles sont communes à toutes -, telles sont les forces absolument nécessaires pour construire une Europe unie, et qui soit infiniment plus qu'un unique bloc économique : une communauté de droit, un bastion du droit, non seulement pour elle-même, mais aussi pour l'humanité entière.

Les morts de la Cambe nous interpellent : ils sont dans la paix de Dieu, mais ils ne cessent de nous demander : « Et vous, que faites-vous pour la paix ? ». Ils nous mettent en garde devant un État susceptible de perdre les fondements du droit et d'en couper les racines. Le souvenir de la souffrance et des maux de la seconde guerre mondiale uni au souvenir de la grande aventure de la réconciliation qui, grâce à Dieu, s'est accomplie en Europe, nous indiquent où se trouvent ces forces capables de guérir l'Europe et le monde.

La terre peut devenir lumineuse, et le monde peut être humain à une seule condition : laisser Dieu entrer dans notre monde.

II. « À LA RECHERCHE DE LA PAIX »

(Saint-Etienne de Caen, le 5 juin 2004)

Lorsque commença le débarquement des troupes alliées dans la France occupée par la Wehrmacht allemande, le 5 juin 1944, ce fut pour les gens du monde entier, mais également pour une très grande partie des Allemands, un signal d'espérance : que viennent bientôt la paix et la liberté en Europe. Qu'était-il arrivé ? Un criminel et ses comparses avaient réussi à prendre le pouvoir de l'État en Allemagne. Et cela créa une situation où, sous la domination du Parti, le droit et l'injustice s'imbriquaient l'un dans l'autre et souvent passaient, presque inséparablement, l'un dans l'autre. Car le régime conduit par un criminel exerçait aussi les fonctions classiques de l'État et de ses ordonnances. Il put ainsi, en un certain sens, exiger l'obéissance de droit des citoyens et le respect vis-à-vis de l'autorité de l'État (Rm 12,1ss !), mais il utilisait en même temps les instruments du droit comme instruments de ses buts criminels. L'état de droit lui-même, qui continuait en partie à fonctionner sous ses formes habituelles dans la vie quotidienne, était devenu en même temps une puissance de destruction du droit : la perversion des ordonnances qui devaient servir la justice et en même temps consolidaient et rendaient impénétrable la domination de l'iniquité, signifiait au plus profond une domination du mensonge, qui obscurcissait les consciences. Au service de cette domination du mensonge, il y avait un régime de la peur, dans lequel personne ne pouvait faire confiance à autrui, parce que tout un chacun devait, d'une certaine manière, se protéger sous le masque du mensonge. Pareil masque servait à se protéger soi-même, mais contribuait d'autre part à renforcer le pouvoir du mal. Aussi fut-il de fait nécessaire que le monde entier intervienne pour faire sauter l'anneau de l'action criminelle, pour rétablir la liberté et le droit. Qu'il en ait été ainsi, nous en rendons grâces en cette heure, et ce ne sont pas seulement les pays occupés par les troupes allemandes et livrés de la sorte à la terreur nazie, qui rendent grâces. Nous-mêmes, allemands, nous rendons grâces de ce que, à l'aide de cet engagement, nous avons recouvré la liberté et le droit. S'il y a eu jamais, dans l'histoire, un *bellum justum*, c'est bien ici, dans l'engagement des Alliés, car l'intervention servait finalement aussi au bien de ceux contre le pays desquels a été menée la guerre. Une telle constatation me paraît importante, car elle montre, sur la base d'un événement historique, le caractère insoutenable d'un pacifisme absolu. Cela n'ôte rien, bien sûr, au devoir de poser très soigneusement la question si et à quelles conditions est possible encore aujourd'hui quelque chose comme une guerre juste, c'est-à-dire une intervention militaire, mise au service de la paix et obéissant à ses critères moraux, contre des régimes injustes établis. Surtout, ce qu'on a dit fait mieux comprendre, espérons-le, que la paix et le droit, la paix et la justice sont inséparablement liés l'un à l'autre. Quand le droit est détruit, quand l'injustice prend le pouvoir, c'est toujours la

paix qui est menacée et déjà, pour une part, brisée. La préoccupation pour la paix est en ce sens avant tout la préoccupation pour une forme du droit qui garantit la justice à l'individu et à la communauté dans son ensemble.

En Europe, après la fin des hostilités, en mai 1945, il nous a été donné de vivre une période de paix comme notre continent ne l'a guère connue dans toute son histoire pour un temps aussi long. C'est là en grande partie le mérite de la première génération de politiciens après la guerre – Churchill, Adenauer, Schumann, De Gasperi, qu'il nous faut remercier en cette heure : nous devons remercier de ce que l'élément déterminant ne fut pas l'idée de revanche ou même de vengeance et d'humiliation des vaincus, mais le devoir de garantir à tous leur droit ; qu'à la place de la concurrence s'introduisit la collaboration, l'échange des dons offerts et acceptés, la connaissance et l'amitié mutuelles, précisément dans une diversité où chaque nation conserve son identité, et la conserve dans une commune responsabilité pour le droit, après la précédente perversion du droit. Le centre moteur de cette politique de paix fut le lien de l'agir politique avec la morale. Le *criterium* intérieur de toute politique, ce sont les valeurs morales que nous n'inventons pas mais qui sont présentes et qui sont les mêmes pour tous les hommes. Disons-le ouvertement : ces hommes politiques ont puisé leur idée morale de l'État, de la paix et de la responsabilité dans leur foi chrétienne qui avait surmonté les épreuves de l'Illuminisme et qui s'était largement purifiée dans la confrontation avec la distorsion du droit et de la morale opérée par le Parti. Ils ne voulaient pas construire un État confessionnel, mais un État formé par la raison éthique ; cependant leur foi les avait aidés à rétablir et à remettre en vie la raison asservie et dénaturée par la tyrannie idéologique. Ils ont fait une politique de la raison – de la raison morale ; leur christianisme ne les avait pas éloignés de la raison, mais il avait plutôt éclairé leur raison.

À cela s'ajoute, il est vrai, le fait que l'Europe était divisée par une frontière qui ne coupait pas seulement notre continent mais le monde entier. Une grande partie de l'Europe centrale et de l'Europe de l'Est se trouvait sous la domination d'une idéologie qui utilisait le Parti et soumettait l'État au Parti, le transformant de la sorte en parti. Ici aussi la conséquence en était une domination du mensonge et une destruction de la confiance mutuelle. Après l'écroulement de ces dictatures on a pu constater les immenses dégâts économiques, idéologiques et spirituels qu'ont provoqués ces dominations. Dans les Balkans, on en est venu à des conflits armés dans lesquels, à n'en pas douter, tout le poids historique du passé provoquait lui aussi de nouvelles explosions de violence. Si nous soulignons le caractère criminel de ces régimes et si nous sommes heureux que ceux-ci aient été renversés, nous n'en devons pas moins nous demander pourquoi, pour la majeure partie des peuples africains et asiatiques, ces États dits neutres, le régime de l'Est apparaît plus moral et, pour leur propre formation politique, plus réaliste que l'ordonnance politique et juridique de l'Occident. Cela indique sans aucun doute des déficiences dans notre structure, déficiences sur lesquelles nous devons réfléchir.

Si l'Europe, depuis 1945, connut, exception faite des conflits dans les Balkans, une période de paix, la situation du monde dans son ensemble n'en était pas moins tout autre que pacifique. De la Corée au Vietnam, à l'Inde et au Pakistan, du Bangladesh à l'Algérie, au Congo, au Biafra Nigeria, jusqu'aux antagonismes du Soudan, du Ruanda Burundi, de l'Éthiopie, de la Somalie, du Mozambique, de l'Angola, du Libéria, jusqu'à l'Afghanistan et la Tchétchénie, se développe tout un arc sanglant de conflits belliqueux auxquels il faut

ajouter les combats en et pour la Terre Sainte, et en Irak. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir la typologie de ces guerres, dont les bless

ures continuent encore à suppurer. Mais je voudrais éclairer un peu davantage deux phénomènes en quelque sorte nouveaux, parce qu'en eux vient à jour la menace spécifique, et par là aussi la tâche particulière de notre temps pour la recherche de la paix.

Un de ces phénomènes consiste dans le fait que paraît éclater tout à coup l'ordre du droit et la capacité de cohabitation de la part de communautés différentes. Un exemple typique d'une rupture de la force du droit et dès lors de l'engloutissement dans le chaos et l'anarchie, me semble présent en Somalie, mais le Libéria offre également un exemple de la façon dont une société se désagrège de l'intérieur, parce que l'autorité de l'État n'est pas en mesure de se rendre crédible comme instance de paix et de liberté, et ainsi chacun commence à rechercher son droit par la force des poings. Nous avons assisté à une chose semblable en Europe, après l'éclatement de l'État yougoslave unitaire. Des populations qui depuis des générations, malgré bien des tensions, ont vécu pacifiquement les unes avec les autres, se sont brusquement dressées les unes contre les autres avec une cruauté inconcevable. Ce fut un effondrement spirituel ; les barrières de protection ne résistèrent plus dans une nouvelle situation, et l'arsenal d'inimitié et de violence qui guettait dans les profondeurs des âmes mais qui était jusque-là retenu par les forces du droit et de l'histoire commune, explosa sans entrave. Certes, dans cette région cohabitaient les uns à côté des autres des traditions historiques différentes, qui se trouvaient depuis toujours dans une tension latente les unes envers les autres : là se rencontrent les formes latine et grecque du Christianisme, auxquelles s'ajoute la présence effective de l'Islam à travers la domination séculaire des Turcs. Mais toutes ces tensions n'avaient pas empêché une cohabitation qui était dès lors en train de se désagréger et qui poussait à l'anarchie. Comment cela était-il possible ? Comment était-il possible que brusquement, au Rouanda, la cohabitation entre Hutu et Tutsi en vienne, de toutes parts, à une hostilité sanglante ? Les causes de cet effondrement du droit et de la capacité de réconciliation sont certainement multiples. Nous pouvons en nommer l'une ou l'autre. Le cynisme de l'idéologie avait obscurci les consciences dans toutes ces régions : les promesses des idéologies justifiaient tous les moyens apparemment adaptés pour cela et avaient aboli de la sorte la notion de droit, ou même la distinction entre bien et mal. À côté du cynisme des idéologies et souvent étroitement imbriqué avec lui, se trouve le cynisme des intérêts et des grands marchés, l'exploitation éhontée des réserves de la terre. Ici aussi le bien est mis de côté par le profit et le pouvoir mis à la place du droit. Ainsi sur cette voie la force de l'éthos se dissout-elle de l'intérieur, et au bout du compte le profit recherché est finalement lui-même détruit. À ce niveau se manifeste une grande tâche pour les chrétiens du temps présent : nous devons commencer par apprendre les uns des autres à vouloir nous réconcilier et à tout faire pour que la conscience ait le pouvoir, plutôt que d'être écrasée par l'idéologie et l'intérêt. Spécialement aux Balkans (et la même chose vaut pour l'Irlande) la tâche de l'authentique œcuménisme devrait être de rechercher tous ensemble la paix du Christ, de nous l'offrir les uns aux autres, et de considérer aussi la capacité de faire la paix comme un véritable critère de vérité.

L'autre phénomène qui nous oppresse surtout aujourd'hui est la terreur qui, entre-temps, est devenue une espèce de nouvelle guerre mondiale – une guerre sans front fixe, qui peut frapper partout et ne connaît plus la distinction entre combattants et population civile, entre coupables et innocents. Étant donné que la terreur ou encore le crime organisé tout à fait ordinaire, qui renforce et étend toujours plus son réseau, pourrait également trouver accès

aux armes nucléaires et aux armes biologiques, le péril qui nous menace s'est fait terriblement grand : tant que ce potentiel de destruction se trouvait seulement entre les mains des grandes puissances, on pouvait toujours espérer que la raison et la conscience des menaces pesant sur le peuple et l'État excluraient chez les intéressés l'utilisation de ce type d'armes. Effectivement, malgré toutes les tensions entre l'Est et l'Ouest, la guerre à grande échelle, Dieu soit loué, nous a été épargnée. Mais les forces terroristes et les organisations criminelles ne font plus les comptes avec une telle raison, puisqu'un des éléments de base de la terreur repose sur le fait d'être prêt à l'autodestruction – une autodestruction qui est transfigurée en martyre et convertie en promesse.

Que pouvons-nous, que devons-nous faire dans cette situation ? Tout d'abord il convient de considérer quelques vérités fondamentales. On ne peut pas venir à bout de la terreur, c'est-à-dire de la force opposée au droit et coupée de la morale, par le seul moyen de la force. Il est sûr que la défense du droit contre la force destructrice du droit peut et doit, en certaines circonstances, se servir d'une force exactement soupesée, pour le protéger. Un pacifisme absolu qui dénie au droit tout moyen coercitif, serait la capitulation devant l'iniquité, sanctionnerait sa prise de pouvoir et livrerait le monde au diktat de la violence, ainsi que nous l'avons déjà brièvement mentionné au début. Mais pour que la force du droit ne devienne pas elle-même iniquité, il faut qu'elle se soumette à des critères stricts qui doivent être reconnus comme tels par tous. Elle doit interroger les causes de la terreur qui prend très souvent sa source dans une situation d'injustice à laquelle ne s'opposent pas des mesures efficaces. Surtout il est important d'accorder toujours à nouveau une caution de pardon, afin de briser le cercle de la violence. Là où l' « œil pour œil » est pratiqué sans merci, on ne peut trouver d'issue à la violence. Des gestes d'humanité qui, rompant avec la violence, cherchent l'homme en l'autre et en appellent à sa propre humanité, sont nécessaires, là même où ils paraissent à première vue du temps perdu. Dans tous ces cas, il est important que ce ne soit pas seulement une puissance déterminée qui maintienne le droit. Trop facilement s'immiscent ensuite, dans l'intervention, des intérêts particuliers, qui altèrent la claire vision de la justice. Il est urgent d'avoir un véritable *ius gentium* sans une prépondérance hégémonique et des interventions correspondantes : seulement ainsi peut apparaître clairement qu'il s'agit là de la protection du droit commun de tous, même ceux qui se trouvent, comme on dit, de l'autre côté de la barrière. C'est cela qui a pu convaincre, dans la Seconde Guerre mondiale, et qui a apporté la paix véritable entre les forces antagonistes. Ce dont il s'agissait, ce n'était point de renforcer un droit particulier, mais d'établir la liberté commune et la prédominance du droit véritable, même si, bien sûr, cela n'a pas pu empêcher la naissance de nouvelles structures hégémoniques.

Mais dans la collusion actuelle entre les grandes démocraties et la terreur à motivation islamique entrent en jeu des questions dont les racines sont plus profondes encore. Il semble qu'on assiste ici à la collusion entre deux grands systèmes culturels possédant, du reste, des formes très différentes de puissance et d'orientation morale – l' « Occident » et l'Islam. Cependant, qu'est l'Occident ? Et qui est l'Islam ? L'un et l'autre sont des mondes polymorphes incluant de grandes différences internes – des mondes qui sont aussi, à bien des égards, en interaction mutuelle. Dans cette mesure, il est faux d'opposer ainsi globalement l'Occident et l'Islam. Certains tendent cependant à creuser plus profondément l'opposition : la raison éclairée ferait face ici à une forme de religion fondamentaliste-fanatique. Il s'agirait alors d'abattre avant tout le fondamentalisme sous toutes ses formes et de promouvoir la victoire de la raison pour laisser le champ libre aux

formes éclairées de la religion, mais en les qualifiant bien d'éclairées, parce que soumises en tout aux critères de cette raison.

Il est vrai que, dans cette situation, le rapport entre la raison et la religion est d'une importance décisive et que la recherche du juste rapport entre elles est au cœur de nos efforts en matière de paix. Modifiant une affirmation de Hans Küng, je voudrais dire qu'il ne peut y avoir non plus de paix dans le monde sans la véritable paix entre la raison et la foi, parce que sans la paix entre la raison et la religion, les sources de la morale et du droit tarissent. Pour expliquer le sens de ce que j'affirme, je voudrais formuler la même pensée de façon négative : il existe des pathologies de la religion – nous le voyons, et il existe des pathologies de la raison – et cela aussi nous le voyons ; et les deux pathologies constituent des dangers mortels pour la paix, et je dirais même, à l'époque de nos structures globales de puissance, pour l'humanité dans son ensemble. Regardons-y de plus près. Dieu ou la divinité peut être transformé en une absolutisation de la puissance particulière, des intérêts particuliers. Une image de Dieu devenue ainsi partisane, qui identifie l'absoluité de Dieu avec la communauté particulière ou ses zones d'intérêts, et élève par là en absolu des choses empiriques, relatives, dissout le droit et la morale : le bien est alors ce qui sert ma propre puissance ; la différence effective entre le bien et le mal s'effondre. La morale et le droit deviennent partisans. Cela empire encore lorsque la volonté d'engagement pour des fins particulières acquiert tout le poids du fanatisme de l'absolu, du fanatisme religieux, et devient par là parfaitement brutal et aveugle. Dieu est transformé en une idole dans laquelle l'homme adore sa propre volonté. Nous voyons une chose de ce genre chez les terroristes et leur idéologie du martyre, une idéologie qui, à vrai dire, dans les cas particuliers, peut être aussi tout simplement une expression du désespoir face à l'injustice du monde. Nous avons du reste devant nous, dans les sectes du monde occidental, des exemples d'un irrationalisme et d'une déviation de la dimension religieuse, qui montrent combien dangereuse devient une religion qui perd son orientation.

Mais il y a aussi la pathologie de la raison entièrement coupée de Dieu. Nous l'avons vu dans les idéologies totalitaires qui s'étaient coupées de Dieu et voulaient désormais construire l'homme nouveau, le monde nouveau. Hitler doit sans doute être qualifié d'irrationaliste. Toutefois les grands prophètes et réalisateurs du Marxisme ne se comprenaient pas moins comme des constructeurs du monde animés seulement par la raison. Peut-être l'expression la plus dramatique de cette pathologie de la raison est-elle Pol Pot, en qui se manifeste de façon immédiate la cruauté d'une telle reconstruction du monde. Cependant le développement spirituel en Occident tend lui-même toujours plus vers des pathologies destructrices de la raison. La bombe atomique avec laquelle la raison, au lieu d'être une force constructrice, cherchait sa force dans la capacité de destruction, n'était-elle pas déjà un dépassement des limites ? Quand, avec la recherche du code génétique, la raison se saisit des racines de la vie, elle tend toujours davantage à ne plus voir dans l'homme un don du Créateur (ou de « la Nature »), mais à en faire un produit. L'homme est « fait », et ce qu'on peut « faire », on peut aussi le détruire. La dignité humaine disparaît. Où donc les droits de l'homme devraient-ils encore trouver un ancrage ? Comment pourrait encore résister le respect de l'homme, même vaincu, faible, souffrant, handicapé ? En tout cela, la notion de raison s'aplatit toujours plus. Les Anciens faisaient encore, par exemple, la distinction entre la ratio et l'intellectus, entre la raison dans son rapport à la réalité empirique et manufacturable, et la raison pénétrant les couches les plus profondes de l'être, mais il ne subsiste plus, désormais, que la ratio au sens très étroit du terme. Seul ce qui est vérifiable, ou plus exactement ce qui est falsifiable, vaut encore comme rationnel : la raison se réduit à

ce qui est contrôlable au niveau expérimental. Tout le secteur de la morale et de la religion fait alors partie du domaine de ce qui est « subjectif » – il tombe en dehors de la raison commune. La religion et la morale n'appartiennent plus alors à la raison ; il n'y a plus de critères communs, « objectifs », de la moralité. Pour la religion, on ne considère pas cela de façon trop tragique – chacun doit trouver la sienne, ce qui veut dire qu'on la regarde en tout état de cause comme une sorte d'ornement subjectif, doté éventuellement de motivations utiles. Bien sûr – si la réalité n'est que le produit de processus mécaniques, elle ne comporte comme telle aucune morale. Le bien en soi, qui tenait encore tant à cœur à Kant, n'existe plus. Bien signifie simplement « meilleur que », a dit un jour un théologien moraliste décédé depuis lors. S'il en est ainsi, il n'existe pas non plus ce qui est en soi, et toujours, mal. Le bien et le mal dépendent alors du calcul des conséquences. Et c'est ainsi du reste qu'ont agi de fait les dictatures idéologiques : dans un cas donné, si cela sert la construction du monde futur de la raison, il peut être éventuellement bon de tuer des innocents. De toute façon leur dignité absolue n'existe plus. La raison malade et la religion manipulée se rencontrent finalement dans le même résultat. Toute reconnaissance de valeurs définitives, toute assertion de vérité de la part de la raison, apparaît finalement comme fondamentalisme à la raison malade. Il ne lui reste plus que la dissolution, la déconstruction, comme nous y exerce à l'avance un Jacques Derrida : il a « déconstruit » l'hospitalité, la démocratie, l'État et finalement aussi la notion de terrorisme, pour se retrouver, à la fin, épouvanté devant les événements du 11 septembre. Une raison qui ne sait plus reconnaître qu'elle-même et ce qui est empiriquement certain, se paralyse et se détruit elle-même.

La foi en Dieu, la notion de Dieu peut être manipulée et elle devient alors destructrice : telle est la menace qui pèse sur la religion. Mais une raison qui se coupe entièrement de Dieu et qui veut le confiner tout simplement dans le domaine de la subjectivité, perd le Nord et ouvre ainsi de soi la porte aux forces de destruction. Si, l'Illuminisme était à la recherche de fondements de la morale qui tiendraient encore « etsi Deus non daretur », nous devons inviter nos amis agnostiques à s'ouvrir aujourd'hui à une morale « si Deus daretur ». Kolakowski, en partant des expériences d'une société agnostique athée a montré, de façon convaincante, que sans ce point de référence absolu, l'agir de l'homme se perd dans l'indétermination et est inéluctablement à la merci des forces du mal. Comme chrétiens, nous sommes aujourd'hui appelés, non pas certes à poser des limites à la raison et à nous opposer à elle, mais à refuser de la réduire à une raison du faire, et à lutter pour sa faculté de perception du bien et du bon, du sacré et du saint. C'est alors que nous mènerons le vrai combat pour l'homme et contre l'inhumanité. Seule une raison qui est également ouverte à Dieu – seule une raison qui ne bannit pas la morale dans la sphère subjective ou l'abaisse en un calcul, peut parer la manipulation de la notion de Dieu et les maladies de la religion, et offrir des remèdes.

C'est ici qu'apparaît le grand défi que les chrétiens d'aujourd'hui devraient relever. Leur tâche, notre tâche est d'amener la raison à fonctionner intégralement, non seulement dans le domaine de la technique et du dévelop

pement matériel du monde, mais aussi et avant tout en tant que faculté de vérité, promouvant sa capacité de reconnaître le bien, condition du droit et par là également présupposé de la paix dans le monde. Notre tâche à nous, chrétiens du temps présent, est d'insérer notre notion de Dieu dans le combat pour l'homme. Deux choses caractérisent cette notion de Dieu : Dieu lui-même est Logos – sens, raison, parole, et c'est pourquoi l'homme lui correspond par l'ouverture de la raison et la défense d'une raison qui ne soit pas aveugle

aux dimensions morales de l'être. Car « logos » signifie une raison qui n'est pas simplement mathématique, mais qui est en même temps le fondement du bien et qui en garantit la dignité. La foi dans le Dieu-Logos est en même temps foi en la force créatrice de la raison ; c'est la foi dans le Dieu créateur, ce qui signifie croire que l'homme est créé à l'image de Dieu et qu'il participe donc de la dignité inviolable de Dieu lui-même. L'idée des droits de l'homme possède ici son fondement le plus profond, même si son développement et ses vicissitudes historiques ont parcouru des voies diverses.

Dieu est Logos. À cela s'ajoute un second élément. La foi chrétienne en Dieu nous dit aussi que Dieu – la Raison éternelle – est Amour. Elle nous dit qu'il ne constitue pas un être axé sur lui-même, sans relation. Justement parce qu'il est souverain, parce qu'il est Créateur, parce qu'il embrasse tout, il est Relation et il est Amour. La foi en l'incarnation de Dieu en Jésus Christ, et en sa souffrance et mort pour l'homme, est l'expression suprême d'une conviction : que le cœur de toute morale, le cœur de l'être lui-même et son origine la plus intime est l'amour. Cette affirmation est le refus le plus fort de toute idéologie de la violence, elle est la vraie apologie de l'homme et de Dieu. Pour autant, n'oublions pas que le Dieu de la raison et de l'amour est aussi le Juge du monde et des hommes – le garant de la justice, à laquelle tous les hommes devront rendre compte. Maintenir actuelle la vérité du jugement est, face aux tentations du pouvoir, une mission fondamentale : chacun doit rendre compte. Il y a une justice qui n'est pas abolie par l'amour. On en trouve dans le Gorgias de Platon une parabole émouvante que la foi chrétienne, loin de l'infirmer, amène vraiment à sa pleine validité. Platon explique comment l'âme, après la mort, se trouve finalement nue devant le Juge. Désormais ne compte plus quel rang elle a occupé dans le monde. Que ce soit l'âme du roi de Perse ou d'un quelconque dominateur : le Juge voit les stigmates, provenant du parjure et de la justice, « que les diverses actions lui ont imprimés dans l'âme. Et il voit toutes les déformations produites par le mensonge et la vanité. Et il ne voit rien de droit, parce que cette âme a grandi en dehors de la vérité : il la voit, en somme, pleine de désordre et de laideur, en raison de la licence, de la luxure, d'outrecuidance et l'intempérance de ses actes… Quelquefois, au contraire, voyant une âme ayant vécu saintement et conformément à la vérité, que ce soit l'âme d'un citoyen ordinaire ou d'une personne simple, … il est pris d'un sens d'admiration et il l'envoie dans les Îles des Bienheureux ». Là où de telles convictions sont fortes, sont également en vigueur le droit et la justice.

Je voudrais mentionner encore un troisième élément de la Tradition chrétienne qui est de fondamentale importance pour les adversités de notre temps. La foi chrétienne a supprimé – sur la base du chemin de Jésus – l'idée de la théocratie politique. Elle a – en termes modernes – établi la sécularité d'un État dans lequel les chrétiens cohabitent, dans la liberté, avec des tenants d'autres convictions, une cohabitation ayant pour base, du reste, la responsabilité morale commune qui est donnée par la nature de l'homme, par la nature de la justice. De ceci, la foi chrétienne distingue le Royaume de Dieu, qui n'existe pas en ce monde en tant que réalité politique et ne peut exister comme tel, mais advient par la foi, l'espérance et la charité, et doit transformer le monde de l'intérieur. Dans les conditions actuelles du monde, le Royaume de Dieu n'est pas un royaume du monde ; il est plutôt un appel à la liberté de l'homme et pour la raison, un appui pour que celle-ci puisse accomplir sa propre tâche. Les tentations de Jésus ont finalement pour motif cette distinction, le rejet de la théocratie politique, la relativité de l'État et le droit propre de la raison, en même temps que la liberté de choix, qui est garantie à tout homme. En ce sens, l'État laïc est un résultat de la décision chrétienne fondamentale, même s'il a fallu une longue lutte pour en comprendre toutes les conséquences. Ce caractère séculier, « laïc », de l'État inclut en son essence cet équilibre entre

raison et religion que j'ai essayé de montrer auparavant. Par là il s'oppose aussi au laïcisme idéologique qui voudrait en quelque sorte établir un État de la pure raison, un État qui est coupé de toutes les racines historiques et ne connaît plus, dès lors, que les fondements moraux s'imposant à cette raison. Ainsi ne lui reste-t-il, à la fin, que le positivisme du principe de la majorité, et la décadence du droit qu'il entraîne, autant que celui-ci, au bout du compte, est régi par la statistique. Si les États de l'Occident s'engageaient tout entiers sur cette voie, ils ne pourraient à la longue résister à la pression des idéologies et des théocraties politiques. Un État, même laïc, a le droit, et même l'obligation de trouver son support dans les racines morales marquantes qui l'ont construit ; il peut et il doit reconnaître les valeurs fondamentales sans lesquelles il ne serait pas devenu ce qu'il est et sans lesquelles il ne peut survivre. Un État de la raison abstraite, anhistorique, ne saurait subsister.

Pratiquement cela signifie que nous, chrétiens, nous devons nous efforcer, avec tous nos concitoyens, à donner au droit et à la justice un fondement moral s'inspirant des idées chrétiennes fondamentales, quelle que soit d'ailleurs la façon dont chacun en interprète les origines et le met en harmonie avec le tout de sa vie. Mais pour que de telles convictions rationnelles communes soient possibles, pour que la « droite raison » ne perde pas la faculté de voir, il importe que nous vivions avec énergie et pureté notre propre héritage, afin qu'il soit rendu visible et efficace, avec toute sa force intérieure de persuasion, dans l'ensemble de la société. Je voudrais conclure par un mot du philosophe de Kiel, Kurt Hübner, qui laisse apparaître clairement ce souhait : « Nous pourrons éviter le conflit avec les cultures qui nous sont aujourd'hui hostiles, à condition seulement de démentir le reproche véhément de l'oubli de Dieu, en redevenant pleinement conscients du profond enracinement de notre culture dans le Christianisme. Certes cela ne suffira pas à écarter le ressentiment que la supériorité de l'Occident provoque en beaucoup de domaines façonnant largement la vie aujourd'hui, mais cela pourra contribuer de façon importante à éteindre le feu religieux qui, à y regarder de près, alimente naturellement sa flamme… ». C'est un fait : si nous ne faisons pas mémoire du Dieu de la Bible, du Dieu qui s'est fait proche en Jésus Christ, nous ne trouverons pas le chemin de la paix.

Commentaire vidéo par le professeur Jean-Baptiste Noé

III. Discours aux Bernardins : "Chercher Dieu"

Collège des Bernardins, Paris

Vendredi 12 septembre 2008

Monsieur le Cardinal,

Madame le Ministre de la Culture,

Monsieur le Maire,

Monsieur le Chancelier de l'Institut,

Chers amis,

Merci, Monsieur le Cardinal, pour vos aimables paroles. Nous nous trouvons dans un lieu historique, lieu édifié par les fils de saint Bernard de Clairvaux et que votre grand prédécesseur, le regretté Cardinal Jean-Marie Lustiger, a voulu comme un centre de dialogue de la Sagesse chrétienne avec les courants culturels, intellectuels et artistiques de votre société. Je salue particulièrement Madame le Ministre de la Culture qui représente le gouvernement, ainsi que Monsieur Giscard d'Estaing et Monsieur Chirac. J'adresse également mes salutations aux ministres présents, aux représentants de l'UNESCO, à Monsieur le Maire de Paris et à toutes les autres autorités. Je ne veux pas oublier mes collègues de l'Institut de France qui savent ma considération et je désire remercier le Prince de Broglie de ses paroles cordiales. Nous nous reverrons demain matin. Je remercie les délégués de la communauté musulmane française d'avoir accepté de participer à cette rencontre ; je leur adresse mes vœux les meilleurs en ce temps du ramadan. Mes salutations chaleureuses vont maintenant tout naturellement vers l'ensemble du monde multiforme de la culture que vous représentez si dignement, chers invités.

J'aimerais vous parler ce soir des origines de la théologie occidentale et des racines de la culture européenne. J'ai mentionné en ouverture que le lieu où nous nous trouvons était emblématique. Il est lié à la culture monastique. De jeunes moines ont ici vécu pour s'initier profondément à leur vocation et pour bien vivre leur mission. Ce lieu, évoque-t-il pour nous encore quelque chose ou n'y rencontrons-nous qu'un monde désormais révolu ? Pour pouvoir répondre, nous devons réfléchir un instant sur la nature même du monachisme occidental. De quoi s'agissait-il alors ? En considérant les fruits historiques du monachisme, nous pouvons dire qu'au cours de la grande fracture culturelle,

provoquée par la migration des peuples et par la formation des nouveaux ordres étatiques, les monastères furent des espaces où survécurent les trésors de l'antique culture et où, en puisant à ces derniers, se forma petit à petit une culture nouvelle. Comment cela s'est-il passé ? Quelle était la motivation des personnes qui se réunissaient en ces lieux ? Quels étaient leurs désirs ? Comment ont-elles vécu ?

Avant toute chose, il faut reconnaître avec beaucoup de réalisme que leur volonté n'était pas de créer une culture nouvelle ni de conserver une culture du passé. Leur motivation était beaucoup plus simple. Leur objectif était de chercher Dieu, quaerere Deum. Au milieu de la confusion de ces temps où rien ne semblait résister, les moines désiraient la chose la plus importante : s'appliquer à trouver ce qui a de la valeur et demeure toujours, trouver la Vie elle-même. Ils étaient à la recherche de Dieu. Des choses secondaires, ils voulaient passer aux réalités essentielles, à ce qui, seul, est vraiment important et sûr. On dit que leur être était tendu vers l'« eschatologie ». Mais cela ne doit pas être compris au sens chronologique du terme - comme s'ils vivaient les yeux tournés vers la fin du monde ou vers leur propre mort - mais au sens existentiel : derrière le provisoire, ils cherchaient le définitif. Quaerere Deum : comme ils étaient chrétiens, il ne s'agissait pas d'une aventure dans un désert sans chemin, d'une recherche dans l'obscurité absolue. Dieu lui-même a placé des bornes milliaires, mieux, il a aplani la voie, et leur tâche consistait à la trouver et à la suivre. Cette voie était sa Parole qui, dans les livres des Saintes Écritures, était offerte aux hommes. La recherche de Dieu requiert donc, intrinsèquement, une culture de la parole, ou, comme le disait Dom Jean Leclercq : eschatologie et grammaire sont dans le monachisme occidental indissociables l'une de l'autre (cf. L'amour des lettres et le désir de Dieu, p.14). Le désir de Dieu comprend l'amour des lettres, l'amour de la parole, son exploration dans toutes ses dimensions. Puisque dans la parole biblique Dieu est en chemin vers nous et nous vers Lui, ils devaient apprendre à pénétrer le secret de la langue, à la comprendre dans sa structure et dans ses usages. Ainsi, en raison même de la recherche de Dieu, les sciences profanes, qui nous indiquent les chemins vers la langue, devenaient importantes. La bibliothèque faisait, à ce titre, partie intégrante du monastère tout comme l'école. Ces deux lieux ouvraient concrètement un chemin vers la parole. Saint Benoît appelle le monastère une dominici servitii schola, une école du service du Seigneur. L'école et la bibliothèque assuraient la formation de la raison et l'eruditio, sur la base de laquelle l'homme apprend à percevoir au milieu des paroles, la Parole.

Pour avoir une vision d'ensemble de cette culture de la parole liée à la recherche de Dieu, nous devons faire un pas supplémentaire. La Parole qui ouvre le chemin de la recherche de Dieu et qui est elle-même ce chemin, est une Parole qui donne naissance à une communauté. Elle remue certes jusqu'au fond d'elle-même chaque personne en particulier (cf. Ac 2, 37). Grégoire le Grand décrit cela comme une douleur forte et inattendue qui secoue notre âme somnolente et nous réveille pour nous rendre attentifs à la réalité essentielle, à Dieu (cf. Leclercq, ibid., p. 35). Mais elle nous rend aussi attentifs les uns aux autres. La Parole ne conduit pas uniquement sur la voie d'une mystique individuelle, mais elle nous introduit dans la communauté de tous ceux qui cheminent dans la foi. C'est pourquoi il faut non seulement réfléchir sur la Parole, mais également la lire de façon juste. Tout comme à l'école rabbinique, chez les moines, la lecture accomplie par l'un d'eux est également un acte corporel. « Le plus souvent, quand legere et lectio sont employés sans spécification, ils désignent une activité qui, comme le chant et

l'écriture, occupe tout le corps et tout l'esprit », dit à ce propos Dom Leclercq (ibid., p. 21).

Il y a encore un autre pas à faire. La Parole de Dieu elle-même nous introduit dans un dialogue avec Lui. Le Dieu qui parle dans la Bible nous enseigne comment nous pouvons Lui parler. En particulier, dans le Livre des Psaumes, il nous donne les mots avec lesquelles nous pouvons nous adresser à Lui. Dans ce dialogue, nous Lui présentons notre vie, avec ses hauts et ses bas, et nous la transformons en un mouvement vers Lui. Les Psaumes contiennent en plusieurs endroits des instructions sur la façon dont ils doivent être chantés et accompagnés par des instruments musicaux. Pour prier sur la base de la Parole de Dieu, la seule labialisation ne suffit pas, la musique est nécessaire. Deux chants de la liturgie chrétienne dérivent de textes bibliques qui les placent sur les lèvres des Anges : le Gloria qui est chanté une première fois par les Anges à la naissance de Jésus, et le Sanctus qui, selon Isaïe 6, est l'acclamation des Séraphins qui se tiennent dans la proximité immédiate de Dieu. Sous ce jour, la Liturgie chrétienne est une invitation à chanter avec les anges et à donner à la parole sa plus haute fonction. À ce sujet, écoutons encore une fois Jean Leclercq : « Les moines devaient trouver des accents qui traduisent le consentement de l'homme racheté aux mystères qu'il célèbre : les quelques chapiteaux de Cluny qui nous aient été conservés montrent les symboles christologiques des divers tons du chant » (cf. ibid., p. 229).

Pour saint Benoît, la règle déterminante de la prière et du chant des moines est la parole du Psaume : Coram angelis psallam Tibi, Domine – en présence des anges, je veux te chanter, Seigneur (cf. 138, 1). Se trouve ici exprimée la conscience de chanter, dans la prière communautaire, en présence de toute la cour céleste, et donc d'être soumis à la mesure suprême : prier et chanter pour s'unir à la musique des esprits sublimes qui étaient considérés comme les auteurs de l'harmonie du cosmos, de la musique des sphères. À partir de là, on peut comprendre la sévérité d'une méditation de saint Bernard de Clairvaux qui utilise une expression de la tradition platonicienne, transmise par saint Augustin, pour juger le mauvais chant des moines qui, à ses yeux, n'était en rien un incident secondaire. Il qualifie la cacophonie d'un chant mal exécuté comme une chute dans la regio dissimilitudinis, dans la 'région de la dissimilitude'. Saint Augustin avait tiré cette expression de la philosophie platonicienne pour caractériser l'état de son âme avant sa conversion (cf. Confessions, VII, 10.16) : l'homme qui est créé à l'image de Dieu tombe, en conséquence de son abandon de Dieu, dans la 'région de la dissimilitude', dans un éloignement de Dieu où il ne Le reflète plus et où il devient ainsi non seulement dissemblable à Dieu, mais aussi à sa véritable nature d'homme. Saint Bernard se montre ici évidemment sévère en recourant à cette expression, qui indique la chute de l'homme loin de lui-même, pour qualifier les chants mal exécutés par les moines, mais il montre à quel point il prend la chose au sérieux. Il indique ici que la culture du chant est une culture de l'être et que les moines, par leurs prières et leurs chants, doivent correspondre à la grandeur de la Parole qui leur est confiée, à son impératif de réelle beauté. De cette exigence capitale de parler avec Dieu et de Le chanter avec les mots qu'Il a Lui-même donnés, est née la grande musique occidentale. Ce n'était pas là l'œuvre d'une « créativité » personnelle où l'individu, prenant comme critère essentiel la représentation de son propre moi, s'érige un monument à lui-même. Il s'agissait plutôt de reconnaître attentivement avec les « oreilles du cœur » les lois constitutives de l'harmonie musicale de la création, les formes essentielles de la musique émise par le Créateur dans le monde

et en l'homme, et d'inventer une musique digne de Dieu qui soit, en même temps, authentiquement digne de l'homme et qui proclame hautement cette dignité.

Enfin, pour s'efforcer de saisir cette culture monastique occidentale de la parole, qui s'est développée à partir de la quête intérieure de Dieu, il faut au moins faire une brève allusion à la particularité du Livre ou des Livres par lesquels cette Parole est parvenue jusqu'aux moines. Vue sous un aspect purement historique ou littéraire, la Bible n'est pas simplement un livre, mais un recueil de textes littéraires dont la rédaction s'étend sur plus d'un millénaire et dont les différents livres ne sont pas facilement repérables comme constituant un corpus unifié. Au contraire, des tensions visibles existent entre eux. C'est déjà le cas dans la Bible d'Israël, que nous, chrétiens, appelons l'Ancien Testament. Ça l'est plus encore quand nous, chrétiens, lions le Nouveau Testament et ses écrits à la Bible d'Israël en l'interprétant comme chemin vers le Christ. Avec raison, dans le Nouveau Testament, la Bible n'est pas de façon habituelle appelée « l'Écriture » mais « les Écritures » qui, cependant, seront ensuite considérées dans leur ensemble comme l'unique Parole de Dieu qui nous est adressée. Ce pluriel souligne déjà clairement que la Parole de Dieu nous parvient seulement à travers la parole humaine, à travers des paroles humaines, c'est-à-dire que Dieu nous parle seulement dans l'humanité des hommes, à travers leurs paroles et leur histoire. Cela signifie, ensuite, que l'aspect divin de la Parole et des paroles n'est pas immédiatement perceptible. Pour le dire de façon moderne : l'unité des livres bibliques et le caractère divin de leurs paroles ne sont pas saisissables d'un point de vue purement historique. L'élément historique se présente dans le multiple et l'humain. Ce qui explique la formulation d'un distique médiéval qui, à première vue, apparaît déconcertant : Littera gesta docet – quid credas allegoria…(cf. Augustin de Dacie, Rotulus pugillaris, I). La lettre enseigne les faits ; l'allégorie ce qu'il faut croire, c'est-à-dire l'interprétation christologique et pneumatique.

Nous pouvons exprimer tout cela d'une manière plus simple : l'Écriture a besoin de l'interprétation, et elle a besoin de la communauté où elle s'est formée et où elle est vécue. En elle seulement, elle a son unité et, en elle, se révèle le sens qui unifie le tout. Dit sous une autre forme : il existe des dimensions du sens de la Parole et des paroles qui se découvrent uniquement dans la communion vécue de cette Parole qui crée l'histoire. À travers la perception croissante de la pluralité de ses sens, la Parole n'est pas dévalorisée, mais elle apparaît, au contraire, dans toute sa grandeur et sa dignité. C'est pourquoi le « Catéchisme de l'Église catholique » peut affirmer avec raison que le christianisme n'est pas au sens classique seulement une religion du livre (cf. n. 108). Le christianisme perçoit dans les paroles la Parole, le Logos lui-même, qui déploie son mystère à travers cette multiplicité et la réalité d'une histoire humaine. Cette structure particulière de la Bible est un défi toujours nouveau posé à chaque génération. Selon sa nature, elle exclut tout ce qu'on appelle aujourd'hui « fondamentalisme ». La Parole de Dieu, en effet, n'est jamais simplement présente dans la seule littéralité du texte. Pour l'atteindre, il faut un dépassement et un processus de compréhension qui se laisse guider par le mouvement intérieur de l'ensemble des textes et, à partir de là, doit devenir également un processus vital. Ce n'est que dans l'unité dynamique de leur ensemble que les nombreux livres ne forment qu'un Livre. La Parole de Dieu et Son action dans le monde se révèlent seulement dans la parole et dans l'histoire humaines.

Le caractère crucial de ce thème est éclairé par les écrits de saint Paul. Il a exprimé de manière radicale ce que signifie le dépassement de la lettre et sa compréhension holistique, dans la phrase : « La lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Co 3, 6). Et encore : « Là où est l'Esprit…, là est la liberté » (2 Co 3, 17). Toutefois, la grandeur et l'ampleur de cette perception de la Parole biblique ne peut se comprendre que si l'on écoute saint Paul jusqu'au bout, en apprenant que cet Esprit libérateur a un nom et que, de ce fait, la liberté a une mesure intérieure : « Le Seigneur, c'est l'Esprit, et là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté » (2 Co 3, 17). L'Esprit qui rend libre ne se laisse pas réduire à l'idée ou à la vision personnelle de celui qui interprète. L'Esprit est Christ, et le Christ est le Seigneur qui nous montre le chemin. Avec cette parole sur l'Esprit et sur la liberté, un vaste horizon s'ouvre, mais en même temps, une limite claire est mise à l'arbitraire et à la subjectivité, limite qui oblige fortement l'individu tout comme la communauté et noue un lien supérieur à celui de la lettre du texte : le lien de l'intelligence et de l'amour. Cette tension entre le lien et la liberté, qui va bien au-delà du problème littéraire de l'interprétation de l'Écriture, a déterminé aussi la pensée et l'œuvre du monachisme et a profondément modelé la culture occidentale. Cette tension se présente à nouveau à notre génération comme un défi face aux deux pôles que sont, d'un côté, l'arbitraire subjectif, et de l'autre, le fanatisme fondamentaliste. Si la culture européenne d'aujourd'hui comprenait désormais la liberté comme l'absence totale de liens, cela serait fatal et favoriserait inévitablement le fanatisme et l'arbitraire. L'absence de liens et l'arbitraire ne sont pas la liberté, mais sa destruction.

En considérant « l'école du service du Seigneur » - comme Benoît appelait le monachisme -, nous avons jusque là porté notre attention prioritairement sur son orientation vers la parole, vers l'« ora ». Et, de fait, c'est à partir de là que se détermine l'ensemble de la vie monastique. Mais notre réflexion resterait incomplète, si nous ne fixions pas aussi notre regard, au moins brièvement, sur la deuxième composante du monachisme, désignée par le terme « labora ». Dans le monde grec, le travail physique était considéré comme l'œuvre des esclaves. Le sage, l'homme vraiment libre, se consacrait uniquement aux choses de l'esprit ; il abandonnait le travail physique, considéré comme une réalité inférieure, à ces hommes qui n'étaient pas supposés atteindre cette existence supérieure, celle de l'esprit. La tradition juive était très différente : tous les grands rabbins exerçaient parallèlement un métier artisanal. Paul, comme rabbi puis comme héraut de l'Évangile aux Gentils, était un fabricant de tentes et il gagnait sa vie par le travail de ses mains. Il n'était pas une exception, mais il se situait dans la tradition commune du rabbinisme. Le monachisme chrétien a accueilli cette tradition : le travail manuel en est un élément constitutif. Dans sa Regula, saint Benoît ne parle pas au sens strict de l'école, même si l'enseignement et l'apprentissage – comme nous l'avons vu – étaient acquis dans les faits ; en revanche, il parle explicitement, dans un chapitre de sa Règle, du travail (cf. chap. 48). Augustin avait fait de même en consacrant au travail des moines un livre particulier. Les chrétiens, s'inscrivant dans la tradition pratiquée depuis longtemps par le judaïsme, devaient, en outre, se sentir interpelés par la parole de Jésus dans l'Évangile de Jean, où il défendait son action le jour du shabbat : « Mon Père (…) est toujours à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (5, 17). Le monde gréco-romain ne connaissait aucun Dieu Créateur. La divinité suprême selon leur vision ne pouvait pas, pour ainsi dire, se salir les mains par la création de la matière. « L'ordonnancement » du monde était le fait du démiurge, une divinité subordonnée. Le Dieu de la Bible est bien différent : Lui, l'Un, le Dieu vivant et vrai, est également le Créateur. Dieu travaille, il continue d'œuvrer dans et sur l'histoire des hommes. Et dans le Christ, il entre comme Personne dans l'enfantement laborieux de l'histoire. « Mon Père est toujours à l'œuvre et moi aussi je suis à l'œuvre ». Dieu Lui-même est le Créateur du monde, et la création

n'est pas encore achevée. Dieu travaille, ergázetai ! C'est ainsi que le travail des hommes devait apparaître comme une expression particulière de leur ressemblance avec Dieu qui rend l'homme participant à l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde. Sans cette culture du travail qui, avec la culture de la parole, constitue le monachisme, le développement de l'Europe, son ethos et sa conception du monde sont impensables. L'originalité de cet ethos devrait cependant faire comprendre que le travail et la détermination de l'histoire par l'homme sont une collaboration avec le Créateur, qui ont en Lui leur mesure. Là où cette mesure vient à manquer et là où l'homme s'élève lui-même au rang de créateur déiforme, la transformation du monde peut facilement aboutir à sa destruction.

Nous sommes partis de l'observation que, dans l'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes, l'attitude de fond des moines était le quaerere Deum - se mettre à la recherche de Dieu. C'est là, pourrions-nous dire, l'attitude vraiment philosophique : regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. Celui qui devenait moine, s'engageait sur un chemin élevé et long, il était néanmoins déjà en possession de la direction : la Parole de la Bible dans laquelle il écoutait Dieu parler. Dès lors, il devait s'efforcer de Le comprendre pour pouvoir aller à Lui. Ainsi, le cheminement des moines, tout en restant impossible à évaluer dans sa progression, s'effectuait au cœur de la Parole reçue. La quête des moines comprend déjà en soi, dans une certaine mesure, sa résolution. Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre. En d'autres termes, l'annonce de la Parole est nécessaire. Elle s'adresse à l'homme et forge en lui une conviction qui peut devenir vie. Afin que s'ouvre un chemin au cœur de la parole biblique en tant que Parole de Dieu, cette même Parole doit d'abord être annoncée ouvertement. L'expression classique de la nécessité pour la foi chrétienne de se rendre communicable aux autres se résume dans une phrase de la Première Lettre de Pierre, que la théologie médiévale regardait comme le fondement biblique du travail des théologiens : « Vous devez toujours être prêts à vous expliquer devant tous ceux qui vous demandent de rendre compte (logos) de l'espérance qui est en vous » (3, 15). (Le Logos, la raison de l'espérance doit devenir apologie, doit devenir réponse). De fait, les chrétiens de l'Église naissante ne considéraient pas leur annonce missionnaire comme une propagande qui devait servir à augmenter l'importance de leur groupe, mais comme une nécessité intrinsèque qui dérivait de la nature de leur foi. Le Dieu en qui ils croyaient était le Dieu de tous, le Dieu Un et Vrai qui s'était fait connaître au cours de l'histoire d'Israël et, finalement, à travers son Fils, apportant ainsi la réponse qui concernait tous les hommes et, qu'au plus profond d'eux-mêmes, tous attendent. L'universalité de Dieu et l'universalité de la raison ouverte à Lui constituaient pour eux la motivation et, à la fois, le devoir de l'annonce. Pour eux, la foi ne dépendait pas des habitudes culturelles, qui sont diverses selon les peuples, mais relevait du domaine de la vérité qui concerne, de manière égale, tous les hommes.

Le schéma fondamental de l'annonce chrétienne ad extra - aux hommes qui, par leurs questionnements, sont en recherche – se dessine dans le discours de saint Paul à l'Aréopage. N'oublions pas qu'à cette époque, l'Aréopage n'était pas une sorte d'académie où les esprits les plus savants se rencontraient pour discuter sur les sujets les plus élevés, mais un tribunal qui était compétent en matière de religion et qui devait

s'opposer à l'intrusion de religions étrangères. C'est précisément ce dont on accuse Paul : « On dirait un prêcheur de divinités étrangères » (Ac 17, 18). Ce à quoi Paul réplique : « J'ai trouvé chez vous un autel portant cette inscription : "Au dieu inconnu". Or, ce que vous vénérez sans le connaître, je viens vous l'annoncer » (cf. 17, 23). Paul n'annonce pas des dieux inconnus. Il annonce Celui que les hommes ignorent et pourtant connaissent : l'Inconnu-Connu. C'est Celui qu'ils cherchent, et dont, au fond, ils ont connaissance et qui est cependant l'Inconnu et l'Inconnaissable. Au plus profond, la pensée et le sentiment humains savent de quelque manière que Dieu doit exister et qu'à l'origine de toutes choses, il doit y avoir non pas l'irrationalité, mais la Raison créatrice, non pas le hasard aveugle, mais la liberté. Toutefois, bien que tous les hommes le sachent d'une certaine façon – comme Paul le souligne dans la Lettre aux Romains (1, 21) – cette connaissance demeure ambigüe : un Dieu seulement pensé et élaboré par l'esprit humain n'est pas le vrai Dieu. Si Lui ne se montre pas, quoi que nous fassions, nous ne parvenons pas pleinement jusqu'à Lui. La nouveauté de l'annonce chrétienne c'est la possibilité de dire maintenant à tous les peuples : Il s'est montré, Lui personnellement. Et à présent, le chemin qui mène à Lui est ouvert. La nouveauté de l'annonce chrétienne ne réside pas dans une pensée, mais dans un fait : Dieu s'est révélé. Ce n'est pas un fait nu mais un fait qui, lui-même, est Logos – présence de la Raison éternelle dans notre chair. Verbum caro factum est (Jn 1, 14) : il en est vraiment ainsi en réalité, à présent, le Logos est là, le Logos est présent au milieu de nous. C'est un fait rationnel. Cependant, l'humilité de la raison sera toujours nécessaire pour pouvoir l'accueillir. Il faut l'humilité de l'homme pour répondre à l'humilité de Dieu.

Sous de nombreux aspects, la situation actuelle est différente de celle que Paul a rencontrée à Athènes, mais, tout en étant différente, elle est aussi, en de nombreux points, très analogue. Nos villes ne sont plus remplies d'autels et d'images représentant de multiples divinités. Pour beaucoup, Dieu est vraiment devenu le grand Inconnu. Malgré tout, comme jadis où derrière les nombreuses représentations des dieux était cachée et présente la question du Dieu inconnu, de même, aujourd'hui, l'actuelle absence de Dieu est aussi tacitement hantée par la question qui Le concerne. Quaerere Deum – chercher Dieu et se laisser trouver par Lui : cela n'est pas moins nécessaire aujourd'hui que par le passé. Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.

Merci beaucoup.

IV. Discours que le Pape a été empêché de prononcer à l'université La Sapienza de Rome

Texte du discours que le Pape aurait dû prononcer à l'Université "La Sapienza" de Rome, le 17 janvier 2008. La visite a été annulée le 15 janvier 2008.

M. le Recteur Magnifique,
Mesdames et Messieurs les Représentants des Autorités politiques et civiles,
Illustres professeurs et membres du personnel technique et administratif,
Chers jeunes étudiants!

C'est pour moi un motif de profonde joie de rencontrer la communauté de la "*Sapienza* - Université de Rome", à l'occasion de l'inauguration de l'Année académique. Depuis des siècles, cette université marque le chemin et la vie de la ville de Rome, faisant fructifier les meilleures énergies intellectuelles dans tous les domaines du savoir. Que ce soit à l'époque où, après sa fondation voulue par le Pape Boniface VIII, l'institution dépendait directement de l'Autorité ecclésiastique, ou par la suite, lorsque le *Studium Urbis* s'est développé comme institution de l'Etat italien, votre communauté universitaire a conservé un haut niveau scientifique et culturel, qui l'inscrit parmi les universités les plus prestigieuses du monde. L'Eglise de Rome regarde depuis toujours avec sympathie et admiration ce centre universitaire, reconnaissant son engagement, parfois difficile et laborieux, dans la recherche et pour la formation des nouvelles générations. Ces dernières années ont été marquées par des moments significatifs de collaboration et de dialogue. Je voudrais rappeler en particulier la rencontre mondiale des Recteurs à l'occasion du Jubilé des Universités, qui a vu votre communauté prendre en charge non seulement l'accueil et l'organisation, mais surtout la proposition prophétique et complexe de l'élaboration d'un "nouvel humanisme pour le troisième millénaire".

Je suis heureux aujourd'hui d'exprimer ma gratitude pour l'invitation qui m'a été adressée à venir dans votre université pour y tenir une leçon. Dans cette perspective, je me suis tout d'abord posé la question: Que peut et que doit dire un Pape en une telle occasion? Dans ma leçon à Ratisbonne, j'ai bien sûr parlé en tant que Pape, mais j'ai surtout parlé en qualité d'ancien professeur de cette université qui fut la mienne, en cherchant à relier souvenirs et actualité. A l'université de la "*Sapienza*", l'antique université de Rome, je suis cependant invité en tant qu'Evêque de Rome, et je dois donc parler comme tel. Certes, la "*Sapienza*" était autrefois l'université du Pape, mais aujourd'hui c'est une université laïque avec l'autonomie qui, en fonction du concept même de sa fondation, a toujours fait partie de la nature de l'Université, laquelle doit exclusivement être liée à l'autorité de la vérité. C'est dans sa liberté à l'égard de toute autorité politique et ecclésiastique que l'Université trouve sa fonction particulière, même pour la société moderne, qui a besoin d'une institution de ce genre.

Je reviens à ma question de départ: Que peut et que doit dire le Pape au cours de la rencontre avec l'université de sa ville? En réfléchissant à cette question, il m'a semblé qu'elle en contenait deux autres, dont l'éclaircissement devrait à lui seul conduire à la réponse. En effet, il faut se demander: Quelle est la nature et la mission de la papauté? Et encore: Quelle est la nature et la mission de l'Université? Je ne voudrais pas, en ce lieu, vous retenir par de longs discours sur la nature de la papauté. Une brève explication suffira. Le Pape est tout

d'abord l'Evêque de Rome et, comme tel, en vertu de la succession de l'Apôtre Pierre, il a une responsabilité épiscopale à l'égard de l'Eglise catholique tout entière. Le terme "évêque-*episkopos*" qui, dans sa première signification, renvoie à l'idée de "surveillant", a déjà été assimilé, dans le Nouveau Testament, au concept biblique de Pasteur: il est celui qui, d'un point d'observation élevé, a une vision d'ensemble, s'assurant du juste chemin et de la cohésion de l'ensemble. En ce sens, la tâche ainsi définie oriente tout d'abord le regard vers l'intérieur de la communauté des croyants. L'Evêque - le Pasteur - est l'homme qui prend soin de cette communauté; celui qui la maintient unie, la gardant sur le chemin vers Dieu, chemin qui, selon la foi chrétienne, est montré par Jésus - et non seulement montré: pour nous, Il est lui-même le chemin. Mais cette communauté, dont l'Evêque prend soin - qu'elle soit grande ou petite - vit dans le monde; ses conditions, son chemin, son exemple et sa parole influent inévitablement sur la totalité de la communauté humaine. Plus elle est importante, plus ses bonnes conditions ou sa dégradation éventuelle se répercuteront sur l'ensemble de l'humanité. Nous voyons aujourd'hui très clairement de quelle manière les conditions des religions et la situation de l'Eglise - ses crises et ses renouveaux - agissent sur l'ensemble de l'humanité. De ce fait, le Pape, précisément comme Pasteur de sa communauté, est également devenu toujours plus une voix de la raison éthique de l'humanité.

Une objection apparaît cependant immédiatement: le Pape, de fait, ne parlerait pas vraiment en fonction de la raison éthique, mais tirerait ses jugements de la foi et ne pourrait donc pas prétendre qu'ils soient valables pour ceux qui ne partagent pas cette foi. Nous devrons encore revenir sur ce thème, car c'est la question absolument fondamentale qui est posée là: Qu'est-ce que la raison? Comment une affirmation - surtout une norme morale - peut-elle se démontrer "raisonnable"? Ici, je ne voudrais pour le moment que brièvement observer que John Rawls, bien que niant à des doctrines religieuses compréhensives le caractère de la raison "publique", voit toutefois dans leur raison "non publique" au moins une raison qui ne pourrait pas, au nom d'une rationalité endurcie par le sécularisme, être simplement méconnue par ceux qui la soutiennent. Il voit un critère de cet aspect raisonnable, entre autres, dans le fait que de telles doctrines découlent d'une tradition responsable et motivée, à partir de laquelle au fil du temps ont été développées des argumentations suffisamment valables pour soutenir la doctrine relative. Dans cette affirmation, il me semble important de reconnaître que l'expérience et la démonstration au long des générations, ainsi que le fonds historique de la sagesse humaine, sont également un signe de son caractère raisonnable et de sa signification durable. Face à une raison a-historique qui cherche à se construire toute seule uniquement dans une rationalité a-historique, la sagesse de l'humanité comme telle - la sagesse des grandes traditions religieuses - est à valoriser comme une réalité que l'on ne peut pas impunément jeter au panier de l'histoire des idées.

Revenons à la question de départ. Le Pape parle comme le représentant d'une communauté de croyants dans laquelle, au cours des siècles de son existence, a mûri une sagesse déterminée de la vie; il parle comme le représentant d'une communauté qui conserve en elle-même un trésor de connaissance et d'expérience éthiques, qui est important pour l'humanité tout entière: en ce sens, il parle comme le représentant d'une raison éthique.

Mais on doit alors se demander: Qu'est-ce que l'Université? Quelle est sa tâche? C'est une question immense, à laquelle, encore une fois, je ne peux répondre qu'en style presque télégraphique, avec quelques observations. On peut dire, je pense, que la véritable et profonde origine de l'Université se trouve dans la soif de connaissance qui est le propre de l'homme. Il veut connaître la nature de tout ce qui l'entoure. Il veut la vérité. Dans ce sens, on peut voir dans l'interrogation de Socrate l'impulsion qui vit naître l'Université occidentale. Je pense, par exemple - pour ne mentionner qu'un texte - au dialogue avec *Euthyphron*, qui, face, à Socrate défend la religion mythique et sa dévotion. Socrate oppose à ce point de vue la question suivante: "Tu crois sérieusement qu'entre les dieux il y a des querelles, des haines,

des combats... *Euthyphron*, devons-nous recevoir toutes ces choses comme bonnes?" (6 b.c). Dans cette question apparemment peu pieuse - qui chez Socrate découlait cependant d'une religiosité plus profonde et plus pure, de la recherche du Dieu vraiment divin - les chrétiens des premiers siècles se sont reconnus eux-mêmes, ainsi que leur démarche. Ils ont accueilli leur foi non de manière positiviste, ou comme une issue à des désirs non satisfaits; ils l'ont comprise comme la dissipation du brouillard de la religion mythologique, pour faire place à la découverte du Dieu qui est Raison créatrice et, dans le même temps, Raison-Amour. C'est pourquoi, la raison qui s'interroge sur le Dieu le plus grand, ainsi que sur la véritable nature et le véritable sens de l'être humain, était pour eux non une forme problématique d'absence de religiosité, mais qu'elle faisait partie de l'essence de leur façon d'être religieux. Ils n'avaient donc pas besoin de répondre à l'interrogation socratique, ou de la mettre de côté, mais ils pouvaient et devaient même accueillir et reconnaître comme une partie de leur identité la recherche difficile de la raison, pour parvenir à la connaissance de la vérité tout entière. C'est ainsi que pouvait et devait même naître dans le cadre de la foi chrétienne, dans le monde chrétien, l'Université.

Il est nécessaire d'accomplir un pas supplémentaire. L'homme veut connaître - il veut la vérité. La vérité est avant tout un élément en relation avec le fait de voir, de comprendre, avec la *theoría*, comme l'appelle la tradition grecque. Mais la vérité n'est jamais seulement théorique. En établissant une corrélation entre les Béatitudes du Discours sur la Montagne et les dons de l'Esprit mentionnés dans Isaïe 11, Augustin a affirmé une réciprocité entre "*scientia*" et "*tristitia*": le simple savoir, dit-il, rend triste. Et de fait, celui qui voit et qui apprend seulement tout ce qui survient dans le monde finit par devenir triste. Mais la vérité signifie davantage que le savoir: la connaissance de la vérité a pour objectif la connaissance du bien. Tel est également le sens de l'interrogation socratique: Quel est le bien qui nous rend vrais? La vérité nous rend bons, et la bonté est vraie: tel est l'optimisme qui est contenu dans la foi chrétienne, car à celle-ci a été accordée la vision du Logos, de la Raison créatrice qui, dans l'incarnation de Dieu, s'est en même temps révélée comme le Bien, comme la Bonté elle-même.

Dans la théologie médiévale, il y eut un débat approfondi sur le rapport entre théorie et pratique, sur la juste relation entre connaître et agir - un débat que nous ne devons pas développer ici. De fait, l'Université médiévale avec ses quatre Facultés comporte cette corrélation. Commençons par la Faculté qui, selon la conception de l'époque, était la quatrième, la Faculté de médecine. Même si elle était considérée davantage comme un "art" que comme une science, toutefois, son inscription dans le monde de l'*universitas* signifiait clairement qu'elle s'inscrivait dans le cadre de la rationalité, que l'art de soigner était sous la conduite de la raison et se trouvait soustrait au domaine de la magie. Soigner est une tâche qui requiert toujours davantage que la simple raison, mais c'est précisément pour cela qu'il y a une connexion entre savoir et pouvoir, que le soin appartient à la sphère de la ratio. Inévitablement apparaît la question de la relation entre théorie et pratique, entre connaissance et action dans la Faculté de droit. Il s'agit de donner une juste forme à la liberté humaine, qui est toujours liberté dans la communion réciproque: le droit est le présupposé de la liberté et non son opposé. Mais se pose immédiatement la question: Comment définir les critères de la justice qui rendent possible une liberté vécue ensemble et qui permettent à l'homme d'être bon? A ce point il nous faut revenir au présent: comment peut être trouvée une norme juridique qui constitue une hiérarchisation de la liberté, de la dignité humaine et des droits de l'homme. C'est la question qui nous intéresse aujourd'hui dans les processus démocratiques de formation de l'opinion et qui dans le même temps nous angoisse comme une question pour l'avenir de l'humanité. Jürgen Habermas exprime, selon moi, un vaste consensus de la pensée actuelle, lorsqu'il dit que la légitimité d'une charte constitutionnelle, en tant que présupposé de la légalité, découlerait de deux sources: de la participation politique égalitaire de tous les citoyens et, d'autre part, de la forme raisonnable qui voit la

résolution des oppositions politiques. En ce qui concerne cette "forme raisonnable", Habermas note qu'elle ne peut pas être une simple bataille en vue de majorités arithmétiques, mais qu'elle doit se caractériser comme un "processus d'argumentation sensible à la vérité" (*wahrheitssensibles Argumentationsverfahren)*. C'est une belle formule, mais c'est quelque chose d'extrêmement difficile à réaliser dans une pratique politique. Les représentants de ce "processus d'argumentation" public sont - nous le savons - principalement les partis en tant que responsables de la formation de la volonté politique. En effet, ils auront immanquablement en vue tout particulièrement l'obtention de majorités et ainsi ils ne prendront en compte presque inévitablement que des intérêts qu'ils promettent de satisfaire; toutefois ces intérêts sont souvent particuliers et ne sont pas véritablement au service de l'ensemble. La sensibilité pour la vérité est toujours à nouveau remplacée par la sensibilité pour les intérêts. Je trouve significatif qu'Habermas parle de la sensibilité pour la vérité comme d'un élément nécessaire dans le processus d'argumentation politique, en réinscrivant ainsi le concept de vérité dans le débat philosophique et dans le débat politique.

Mais alors, la question de Pilate devient inévitable: Qu'est-ce que la vérité? Et comment la reconnaît-on? Si pour cela on renvoie à la "raison publique", comme le fait Rawls, il s'ensuit nécessairement aussi la question: Qu'est-ce qui est raisonnable? Comment démontre-t-on qu'une raison est une raison vraie? Dans tous les cas, il devient à partir de là évident que, dans la recherche du droit à la liberté, à la vérité de la juste convivialité, il faut écouter des instances différentes des partis ou de groupes d'intérêts, sans pour cela vouloir le moins du monde contester leur importance. Nous revenons ainsi à la structure de l'Université médiévale. A côté de la Faculté de droit, on trouve les Facultés de philosophie et de théologie, auxquelles était confiée la recherche sur "l'être homme" dans sa totalité et avec celle-ci le devoir de conserver vivante la sensibilité pour la vérité. On pourrait même dire que c'est la fonction permanente et véritable de ces deux Facultés: être les gardiennes de la sensibilité pour la vérité, empêcher que l'homme s'éloigne de la recherche de la vérité. Mais comment peuvent-elles remplir cette tâche? Il s'agit d'une question sur laquelle il faut toujours se pencher à nouveau et qui n'est jamais posée ni résolue de manière définitive. Ainsi, je ne peux pas ici proposer véritablement une réponse, mais plutôt inviter à demeurer en chemin avec cette question - en chemin avec les grands qui au fil de l'histoire, ont lutté et cherché, par leurs réponses et leur inquiétude pour la vérité, renvoyant continuellement au-delà de toute réponse particulière.

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. Le mérite historique en revient à saint Thomas d'Aquin qui, face aux différentes réponses des Pères en raison des contextes historiques a mis en lumière l'autonomie de la philosophie et, avec elle, le droit et la responsabilité propres de la raison qui s'interroge en s'appuyant sur ses forces. Se différenciant des philosophies néoplatoniciennes, où la religion et la philosophie s'interpénétraient de manière inséparable, les Pères avaient présenté la foi chrétienne comme la vraie philosophie, soulignant également que cette foi correspond aux exigences de la raison en recherche de vérité; que la foi est le "oui" à la vérité, par rapport aux religions mythiques devenues une simple habitude. Mais, au moment de la naissance de l'Université, ces religions n'existaient plus en Occident; il n'y avait que le christianisme, et il fallait donc souligner de manière nouvelle la responsabilité propre de la raison, qui ne disparaît pas dans la foi. Saint Thomas oeuvra à un moment privilégié: pour la première fois les écrits philosophiques d'Aristote étaient accessibles dans leur intégralité; les philosophies juives et arabes étaient présentes comme des appropriations et des prolongements spécifiques de la philosophie grecque. Ainsi le christianisme, dans un nouveau dialogue avec la raison d'autrui, qu'il rencontrait, dut lutter pour son propre caractère raisonnable. La Faculté de philosophie que l'on appelait la "Faculté des artistes" et qui, jusqu'alors, n'avait été qu'une propédeutique à la théologie, devint une véritable Faculté,

un partenaire autonome de la théologie et de la foi qui se réfléchissait en elle. Nous ne pouvons pas approfondir ici le débat passionnant qui en découla. Je dirais que l'idée de saint Thomas sur le rapport entre philosophie et théologie pourrait être exprimée dans 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". "Sans confusion" signifie que chacune des deux doit conserver son identité. La philosophie doit rester véritablement une recherche de la raison dans sa liberté et dans sa responsabilité; elle doit voir ses limites et précisément ainsi sa grandeur et son étendue. La théologie doit continuer à puiser dans un trésor de connaissance qu'elle n'a pas inventée elle-même, qui la dépasse toujours et qui, ne pouvant jamais totalement s'épuiser dans la réflexion, engage précisément pour cela toujours de nouveau la pensée. Avec le "sans confusion" s'applique également le "sans séparation": la philosophie ne part pas chaque fois du point zéro du sujet pensant, de manière isolée, mais elle s'inscrit dans le grand dialogue du savoir historique, qu'elle accueille et développe toujours à nouveau, de façon à la fois critique et docile; mais elle ne doit pas non plus se fermer à ce que les religions et en particulier la foi chrétienne ont reçu et donné à l'humanité comme indication du chemin. Au cours de l'histoire, des choses dites par des théologiens ou encore traduites dans la pratique par les autorités ecclésiales se sont révélées historiquement fausses et nous déconcertent aujourd'hui. Mais, dans le même temps, il est vrai que l'histoire des saints, l'histoire de l'humanisme qui a grandi à partir de la foi chrétienne, démontrent la vérité de la foi en son noyau essentiel, en en faisant ainsi également un élément pour la raison publique. Bien sûr, beaucoup de ce que disent la théologie et la foi ne peut être approprié qu'à l'intérieur de la foi et ne peut donc pas se présenter comme une exigence pour ceux auxquels cette foi demeure inaccessible. Mais dans le même temps, il est vrai que le message de la foi chrétienne n'est jamais seulement une "*comprehensive religious doctrine*" au sens où l'entend Rawls, mais encore une force purificatrice pour la raison elle-même, qu'elle aide à être toujours davantage elle-même. Le message chrétien, en vertu de son origine, devrait toujours être un encouragement en vue la vérité et une force contre la pression du pouvoir et des intérêts.

Or, jusqu'à présent, j'ai uniquement parlé de l'Université médiévale, en tentant toutefois de laisser transparaître la nature permanente de l'Université et de sa tâche. A l'époque moderne, se sont ouvertes de nouvelles dimensions du savoir, qui sont mises en valeur dans l'Université, surtout dans deux grands domaines: tout d'abord dans les sciences naturelles, qui se sont développées à partir de la connexion entre l'expérimentation et une rationalité présupposée de la matière; en second lieu, dans les sciences historiques et humanistes, où l'homme, en scrutant le miroir de son histoire et en éclairant les dimensions de sa nature, cherche à mieux se comprendre lui-même. Dans ce développement s'est ouverte à l'humanité non seulement une mesure immense de savoir et de pouvoir; mais la connaissance et la reconnaissance des droits et de la dignité de l'homme ont également grandi, et nous ne pouvons que nous en réjouir. Toutefois le chemin de l'homme ne peut jamais se dire achevé et le danger de la chute dans le manque d'humanité n'est jamais tout simplement conjuré: nous le voyons bien dans le panorama de l'histoire actuelle! Le danger pour le monde occidental - pour ne parler que de lui - est aujourd'hui que l'homme, eu égard à la grandeur de son savoir et de son pouvoir, ne baisse les bras face à la question de la vérité. Et cela signifierait en même temps que la raison, en définitive, se plierait face à la pression des intérêts et à l'attraction de l'utilité, contrainte à la reconnaître comme critère ultime. Du point de vue de la structure de l'Université, il existe un danger que la philosophie, ne se sentant plus en mesure de remplir son véritable devoir, ne se dégrade en positivisme; que la théologie avec son message adressé à la raison soit confinée dans la sphère privée d'un groupe plus ou moins grand. Toutefois, si la raison - inquiète de sa pureté présumée - devient sourde au grand message qui lui vient de la foi chrétienne et de sa sagesse, elle se dessèche comme un arbre dont les racines n'atteignent plus les eaux qui lui donnent la vie. Elle perd le

courage pour la vérité et n'en sort pas grandie, mais devient plus petite. Appliqué à notre culture européenne, cela signifie que si elle veut seulement se construire elle-même en fonction de sa propre argumentation et de ce qui sur le moment la convainc et - préoccupée de sa laïcité - se détache des racines qui la font vivre, elle n'en devient pas alors plus raisonnable ni plus pure, mais elle se décompose et se brise.

Je retourne ainsi à mon point de départ. Qu'est-ce que le Pape a à faire ou à dire à l'Université? Il ne doit certainement pas chercher à imposer aux autres, de manière autoritaire, la foi, qui ne peut être donnée que dans la liberté. Au-delà de son ministère de Pasteur dans l'Eglise et en raison de la nature intrinsèque de ce ministère pastoral, il est de son devoir de maintenir vive la sensibilité pour la vérité; d'inviter toujours à nouveau la raison à se mettre à la recherche du vrai, du bien, de Dieu et, sur ce chemin, de la pousser à découvrir les lumières utiles apparues au fil de l'histoire de la foi chrétienne et à percevoir ainsi Jésus Christ comme la lumière qui éclaire l'histoire et aide à trouver le chemin vers l'avenir.

Du Vatican, le 17 janvier 2008.

BENEDICTUS PP. XVI

Commentaire vidéo sur demande (pierre.laffon@gmail.com)

V. Discours du cardinal Joseph Ratzinger à l'occasion du centenaire de la mort du cardinal John Henry Newman

Rome
Samedi 28 avril 1990

Je ne me sens pas compétent pour parler sur les thèmes indiqués, il pourrait cependant vous intéresser et correspondre au thème d'aujourd'hui de dire quelque chose de mon approche personnelle sur Newman, où se manifeste, en quelque sorte, l'actualité de ce grand théologien anglais dans les controverses spirituelles de notre temps.

Quand en 1946, après le chaos de la guerre, le séminaire de Freising ouvrit finalement ses portes et que je commençai mes études théologiques, fut désigné comme préfet de notre groupe un étudiant un peu plus âgé, qui, déjà avant la guerre, avait commencé à travailler sa dissertation sur la théologie de la conscience chez Newman. Pendant les années de guerre il n'abandonna pas son thème, et la guerre finie, il recommença son travail avec enthousiasme et énergie. Dès le début, s'établit entre nous une solide amitié autour des grands problèmes philosophiques et théologiques. Comme on pouvait s'y attendre, Newman était toujours présent. Alfred Läpple — c'était le nom du préfet — publia son travail en 1952 sous le titre «L'individu dans l'Eglise». Malheureusement, le deuxième volume qu'il annonçait alors n'a jamais été publié.

La doctrine de Newman sur la conscience fut pour nous la base du personnalisme théologique qui nous attirait tous par son charme. Notre image de l'homme et notre concept de l'Eglise furent marqués par ce point de départ. Nous avions expérimenté la prétention d'un parti totalitaire qui se comprenait lui-même comme la plénitude de l'histoire et qui niait la conscience individuelle. Quelqu'un vint à dire de son chef: «Je n'ai pas de conscience; ma conscience, c'est Adolf Hitler» [1]. L'énorme désastre humain qui suivit tout cela était devant nos yeux.

C'est pourquoi, il fut pour nous libérateur et fondamental de savoir que le «nous» de l'Eglise ne se basait pas sur l'élimination de la conscience, au contraire: il pouvait seulement se développer à partir d'elle. Cependant, précisément parce que Newman comprenait l'existence de l'homme à partir de la conscience, c'est-à-dire, à partir de la relation Dieu-l'âme, il était clair que ce personnalisme n'était pas une concession à l'individualisme et que son lien avec la conscience ne signifiait pas une concession à l'arbitraire, mais plutôt le contraire.

Chez Newman, nous avons compris le primat du Pape: liberté de conscience, disait Newman, ne signifie pas «se dispenser d'elle… ou ignorer le législateur et le juge et se libérer de toute obligation intérieure». De là, le fait que la conscience, dans son sens authentique, est le vrai fondement de l'autorité du Pape. Son pouvoir lui vient de la Révélation qui parfait la conscience naturelle, éclairée de façon imparfaite. «La défense de la loi morale et de la conscience est la "raison d'être" du Pape» [2].

Cette doctrine sur la conscience m'est apparue au long de l'évolution de l'Eglise et du monde chaque fois plus importante. Je vois avec plus de clarté qu'elle ne se comprend pleinement qu'en relation à la biographie du cardinal qui reflète tout le drame spirituel de son siècle. Newman est un converti en tant qu'il est homme de conscience. Ce fut sa conscience qui le conduisit, à partir de ses anciens liens et certitudes, au difficile et déroutant monde qui était pour lui celui du catholicisme. Cependant, ce même chemin de conscience est totalement différent d'un chemin de subjectivité qui s'autoaffirme lui-même. Il est, au contraire, un chemin d'obéissance à la vérité objective.

Le deuxième pas dans le chemin de conversion — qui chez Newman dura toute sa vie — fut le dépassement du subjectivisme évangélique au bénéfice de la conception d'un christianisme basé sur l'objectivité du dogme [3]. A ce propos, fut toujours pour moi significative, et plus encore ces jours-ci, l'expression tirée de l'un de ses premiers sermons de l'époque anglicane. Le vrai christianisme se manifeste dans l'obéissance et non pas dans un état de conscience, «de sorte que le devoir et la tâche du chrétien s'ordonnent autour de ces deux éléments: la foi et l'obéissance; «il (le chrétien) regarde vers Jésus» (He 2, 9)… et agit selon sa volonté. Il me semble qu'aujourd'hui nous risquons de ne pas juger comme il faut aucun de ces éléments. Nous jugeons stérile ou comme une méticulosité technique toute réflexion véritable et profonde sur le contenu de la foi… En conséquence, nous faisons consister le critère de notre religiosité dans un certain "état d'âme" spirituel… » [4].

En relation à ceci, quelques phrases tirées de «Les Ariens du quatrième siècle», qui de prime abord m'étonnèrent, me semblent importantes: «La paix se fonde sur les Ecritures… pour se soumettre au commandement de la vérité qui constitue en tant que telle une autorité primordiale dans la conduite politique ou privée; pour comprendre… que dans la succession des grâces chrétiennes, la ferveur précéderait la générosité» [5].

Je m'étonne toujours à nouveau en constatant et en méditant comment précisément ainsi et seulement ainsi, grâce à son lien avec la vérité — avec Dieu —, la conscience acquiert valeur, dignité et force. Dans cette ligne, j'aimerais ajouter encore une autre phrase tirée de l'Apologie et qui montre le réalisme de cette conception de la personne dans l'Eglise: «L'activité des mouvements ne provient jamais des comités» [6].

Maintenant, j'aimerais retourner quelques instants à ma référence autobiographique. Quand en 1947 je reprenais mes études à Munich, je trouvais chez le professeur de théologie fondamentale, Gottlieb Söhngen — mon vrai maître en théologie — un connaisseur et un adepte enthousiaste de Newman. Il nous révéla la «Grammaire de l'Assentiment» et avec elle, le mode spécifique et la forme propre de la certitude dans la connaissance religieuse. L'étude publiée par Heinrich Fries, à l'occasion du Jubilée de Chalcédoine, me marqua plus profondément encore. Je trouvais là l'accès à la doctrine de Newman sur «l'évolution du dogme», que je considère être, avec sa doctrine sur la conscience, sa contribution décisive au renouveau de la théologie [7]. Ainsi, il mit entre nos mains la clé qui nous permit d'inclure la pensée historique dans la théologie, mieux, il nous apprit à penser la théologie historiquement, nous donnant la possibilité de reconnaître l'identité de la foi à travers ses changements. Ici, je dois m'abstenir d'approfondir cette question. Je pense que l'apport de Newman n'a pas été encore pleinement exploité par la théologie moderne. Il contient des possibilités fécondes qui attendent d'être développées. Maintenant, je veux uniquement souligner, encore une fois, le fond biographique de cette conception.

On sait que la vision de Newman sur l'évolution (du dogme) marqua son cheminement vers le catholicisme. Il ne s'agit pas uniquement d'un développement cohérent des idées. Dans le concept de l'évolution se joue la vie personnelle de Newman. Ceci apparaît clairement, il me

semble, dans ses mots bien connus: «Vivre c'est changer; être parfait, c'est avoir changé souvent» [8].

Newman a été quelqu'un qui s'est converti pendant toute sa vie, quelqu'un qui s'est transformé sans cesse et, dans ce sens, qui est resté toujours lui-même, se réalisant toujours davantage.

Je pense ici à saint Augustin, qui a tant de choses en commun avec Newman. Quand saint Augustin se convertit dans le jardin de Cassiaco, il comprenait encore sa conversion selon le schéma de son vénéré maître Plotin et celui des philosophes néoplatoniciens. Il pensait que sa vie pécheresse antérieure avait été définitivement dépassée, que le converti serait dorénavant une personne complètement nouvelle et diverse, ce qui lui restait de chemin ne serait qu'une montée continuelle vers un sommet de proximité à Dieu, chaque fois plus pure. Quelque chose de semblable à ce que décrit Grégoire de Nysse dans son «Ascension de Moïse»: «De même que les corps, une fois reçue une première impulsion vers le bas, tombent d'eux-mêmes dans l'abîme sans besoin d'une nouvelle impulsion…, de même, mais au sens inverse, l'âme qui s'est libérée de ses passions terrestres, s'élève constamment au-dessus d'elle-même avec un rapide mouvement d'ascension… un vol qui tend continuellement vers le haut» [9].

L'expérience d'Augustin était différente: il apprendra qu'être chrétien signifie plutôt parcourir un chemin toujours plus difficile avec ses hauts et ses bas. L'image de la montée est remplacée par celle de «l'iter», un chemin pendant lequel nous sommes consolés et soutenus par les quelques instants de lumière que parfois nous recevons. La conversion est un chemin, une route qui dure toute la vie [10]. C'est pourquoi la foi est toujours développement et précisément à cause de cela, maturation de l'âme vers la vérité, vers Dieu, qui «est plus intérieur à nous que nous-mêmes».

Newman, dans son idée d'évolution, a présenté sa propre expérience de conversion, jamais achevée; il nous a offert ainsi l'interprétation non seulement de la doctrine chrétienne, mais aussi de la vie chrétienne. Je crois que le signe caractéristique d'un grand maître dans l'Eglise est qu'il enseigne non pas seulement par ses idées et ses paroles mais aussi par sa vie car en lui pensée et vie se compénètrent et se déterminent mutuellement. Si cela est vrai, Newman appartient en vérité au nombre des grands maîtres de l'Eglise car il touche notre cœur et illumine notre intelligence.

---

[1] Affirmation de Hermann Goering, citée dans Th. Schieder, Hermann Rauschning «Gespräche mit Hitler» als Geschichtsquelle, Opladen 1972, p. 19, note 25.

[2] Newman John Henry, Lettre au Duc de Norfolk, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 242 et 244.

[3] Cf. la description de ce chemin dans Ch. St. Dessain, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens, Freiburg 1980; cf. aussi G. Biemer, J. H. Newman 1801-1890. Leben und Werk, Mayence 1989.

[4] Newman John Henry, Parochial and Plain Sermons, vol. II, Christian Classics, Westminster, Md. 1966, p. 153 sqq.

[5] Newman John Henry, Les Ariens du quatrième siècle, Téqui, Paris, p. 190.

[6] Newman John Henry, Apologia Pro Vita Sua, Desclée de Brouwer, Paris 1967, p. 169.

[7] Fries H., Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen Werdegang von J. H. Newman, in A. Grillmeier - H. Bacht (Hg), Das Konzil van Chalkedon, Bd. iii Chalkedon heute, Würzburg 1954, pp. 421-454.

[8] Newman John Henry, Essai sur le développement de la doctrine chrétienne, Desclée de Brouwer, Paris 1964, p. 67.

[9] Grégoire de Nysse, De vita Moysis, PG 44, 401 A; en allemand: Der Aufstieg des Moses, übers. und eingeleitet von M. Blum, Freiburg 1963, pp. 110 sq. Afin de ne pas se méprendre sur Grégoire, il faut accepter évidemment ce qu'il dit plus loin à propos du rester ferme et du mouvement, d'être debout et de monter: «Il arrive alors dans le rester ferme un monter. Ce qui veut dire que plus quelqu'un reste ferme et imperturbable dans le bien, plus il avance dans le chemin de la vertu. Celui… qui ne reste pas ferme dans le bien est jeté par terre et ballotté par les vagues (Ef 4, 14)..., celui-là n'arrivera jamais au sommet de la vertu. La même chose arrive à ceux qui veulent monter sur le sable; car… on réussit à bouger mais on n'avance pas. Au contraire, celui qui appuie ses pieds sur un terrain solide, les met sur le roc — le roc c'est le Christ (1 Co 10, 4) — celui-là, devenant inamovible (1 Co 15, 59), avancera vite sur son chemin, comme si sa persévérance lui donnait des ailes…» (PG 44, 405 C-D; Blum, l.c., 115). Pour l'interprétation de ces textes de Grégoire, est significative l'introduction de Hans Urs von Balthasar dans sa traduction en allemand du commentaire du Cantique des cantiques. Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1984 3, pp. 7-26.

[10] Cf. L'excellente description du chemin intérieur d'Augustin à son retour en Afrique pour la consécration épiscopale in P. Brown, Augustinus von Hippo. De l'anglais J. Bernard, Leipzig 1972, pp. 126-136, surtout p. 132.

Commentaire vidéo par le professeur Laupies

VI. VÉRITÉ DU CHRISTIANISME

Au terme du second millénaire, le Christianisme se trouve, précisément dans le domaine de son extension originelle, en Europe, dans une crise profonde, qui repose sur la crise de sa prétention à la vérité. Cette crise a une double dimension : tout d'abord se pose toujours plus la question de savoir s'il est juste, au fond, d'appliquer la notion de vérité à la religion, en d'autres termes s'il est donné à l'homme de connaître la vérité proprement dite sur Dieu et les choses divines.

L'homme contemporain se retrouve bien mieux dans la parabole bouddhiste de l'éléphant et des aveugles. Un roi dans le nord de l'Inde aurait un jour réuni en un lieu tous les habitants aveugles de la ville. Puis il fit passer devant les assistants un éléphant. Il laissa les uns toucher la tête, en disant : " C'est ça, un éléphant. " D'autres purent toucher l'oreille ou la défense, la trompe, la patte, le derrière, les poils de la queue. Le roi demanda à chacun : " Comment c'est, un éléphant ? " Et, selon la partie qu'ils avaient touchée, ils répondaient : " C'est comme une corbeille tressée... c'est comme un pot... c'est comme la barre d'une charrue... c'est comme un entrepôt... c'est comme un pilastre... " Là-dessus, continue la parabole, ils se mirent à se disputer et, en criant : " L'éléphant, c'est comme ci, c'est comme ça ", ils se jetèrent les uns sur les autres et se frappèrent avec les poings, au divertissement du roi.

La querelle des religions apparaît aux hommes d'aujourd'hui comme cette querelle des aveugles-nés. Car, face aux secrets du divin, nous sommes, semble-t-il, nés aveugles.

Le Christianisme ne se trouve en aucune manière, pour la pensée contemporaine, dans une position plus positive que les autres - au contraire, avec sa prétention à la vérité, il semble être particulièrement aveugle, face à la limite de toute notre connaissance du divin, caractérisée par un fanatisme particulièrement insensé, qui prend incorrigiblement pour le tout le bout touché par l'expérience personnelle.

Ce scepticisme tout à fait général à l'égard de la prétention à la vérité en matière de religion est encore étayé par les questions que la science moderne a soulevées vis-à-vis des origines et des objets de la sphère chrétienne.

- - La théorie de l'évolution semble avoir surclassé la doctrine de la Création, les connaissances concernant l'origine de l'homme surclassé la doctrine du péché originel ;
- - L'exégèse critique relativise la figure de Jésus et met des points d'interrogation vis-à-vis de sa conscience de Fils ;
- - L'origine de l'Église en Jésus apparaît douteuse, et ainsi de suite.
- - La « fin de la métaphysique » a rendu problématique le fondement philosophique du Christianisme,

- - Les méthodes historiques modernes ont mis ses bases historiques dans une lumière ambiguë.

Aussi est-il facile de réduire les contenus chrétiens à un discours symbolique, de ne leur attribuer aucune vérité plus haute que les mythes de l'histoire des religions — de les regarder comme un mode d'expérience religieuse qui aurait à se placer humblement à côté d'autres. En ce sens, on peut encore, à ce qui semble, continuer à rester chrétien ; on se sert toujours des expressions du Christianisme, dont la prétention, bien sûr, est transformée de fond en comble : la vérité qui avait été pour l'homme une force obligatoire et une promesse fiable, devient désormais une expression culturelle de la sensibilité religieuse générale, expression qui serait, nous laisse-t-on entendre, le produit des aléas de notre origine européenne.

La prétention à la vérité

Ernst Troeltsch, au début de ce siècle, a formulé philosophiquement et théologiquement ce retrait intérieur du christianisme par rapport à sa prétention universelle originelle, qui ne pouvait se fonder que sur la prétention à la vérité. Il était arrivé à la conviction que les cultures sont insurpassables et que la religion est liée aux cultures. Le christianisme est alors seulement le côté du visage de Dieu tourné vers l'Europe.

Les « *particularités individuelles des cercles culturels et raciaux* » et « *les particularités de leurs grandes formations religieuses d'ensemble* » acquièrent le rang d'une instance ultime : « *Qui veut donc oser faire ici des comparaisons de valeurs réellement décisives. Cela, seul pourrait le faire Dieu lui-même, lui qui est à l'origine de ces différences.* » Un aveugle-né sait qu'il n'est pas né pour être aveugle et dès lors il ne cessera de s'interroger sur le pourquoi de sa cécité et sur le moyen d'en sortir. De façon seulement apparente l'homme s'est résigné au verdict d'être né aveugle face à la seule réalité qui compte en dernière instance dans notre vie. La tentative titanesque de prendre possession du monde entier, de tirer de notre vie et pour notre vie tout ce qui est possible, montre tout autant que les éclats d'un culte fait d'extase, de transgression et de destruction de soi, que l'homme ne se contente pas de ce jugement. Car s'il ne sait pas d'où il vient et pourquoi il existe, n'est-il pas en tout son être une créature manquée ? L'adieu apparemment définitif à la vérité sur Dieu et sur l'essence de notre moi, l'apparent contentement de ne plus devoir nous occuper de cela, trompe. L'homme ne peut se résigner à être et rester pour l'essentiel un aveugle-né. L'adieu à la vérité ne peut jamais être définitif.

Les choses étant ainsi, il est nécessaire de poser à nouveau la question démodée de la vérité du Christianisme, si superflue et insoluble puisse-t-elle paraître à beaucoup. Mais comment ? Sans aucun doute, la théologie chrétienne va devoir examiner soigneusement, sans crainte de s'exposer, les diverses instances qui ont été élevées contre la prétention du Christianisme à la vérité, dans le domaine de la philosophie, des sciences naturelles, de l'histoire naturelle.

Mais d'autre part, il faut aussi qu'elle cherche à acquérir une vision d'ensemble de la question concernant l'essence véritable du Christianisme, sa position dans l'histoire des religions et son lieu dans l'existence humaine. Je voudrais faire un pas dans cette direction, en mettant en lumière la question de savoir comment, dans ses origines, le

Christianisme lui-même a vu sa prétention dans le cosmos des religions. A ma connaissance, il n'existe aucun texte de l'Antiquité chrétienne qui jette sur cette question autant de lumière que la discussion d'Augustin avec la philosophie religieuse du « *plus érudit des Romains* », Marcus Terrentius Varron (116-27 av. J.-C.)

Varron partageait l'image stoïcienne de Dieu et du monde ; il définit Dieu comme *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (comme « *l'âme qui dirige le monde par le mouvement et la raison* »), en d'autres termes : comme l'âme du monde que les Grecs appellent le cosmos : *hunc ipsum mundum esse deum*. Cette âme du monde, il est vrai, ne reçoit pas de culte. Elle n'est pas l'objet de *religio*. En d'autres termes : vérité et religion, connaissance rationnelle et ordre cultuel se situent sur deux plans totalement différents. L'ordre cultuel, le monde concret de la religion, n'appartient pas à l'ordre de la *res*, de la réalité comme telle, mais à celle des *mores* - des coutumes. Ce ne sont pas les dieux qui ont créé l'État, c'est l'État qui a établi les dieux dont la vénération est essentielle pour l'ordre de l'État et le bon comportement des citoyens. La religion est dans son essence un phénomène politique. Varron distingue ainsi trois sortes de « théologie », entendant par théologie la ratio, *quae de diis explicatur* - la compréhension et l'explication du divin, pourrions-nous traduire. Telles sont la *theologia mythica*, la *theologia civilis* et la *theologia naturalis*. Au moyen de quatre définitions il explicite ensuite ce qu'il faut entendre par ces « théologies ».

La première définition se rapporte aux trois théologiens rangés sous ces trois théologies :

- - Les théologiens de la théologie mythique sont les poètes, parce qu'ils ont composé des chants sur les dieux et sont ainsi des chantres de la divinité.
- - Les théologiens de la théologie physique (naturelle) sont les philosophes, c'est-à-dire les érudits, les penseurs, qui, allant au-delà des habitudes, s'interrogent sur la réalité, sur la vérité.
- - Les théologiens de la théologie civile sont les « peuples », qui ont choisi de ne pas s'allier aux philosophes (à la vérité), mais aux poètes, à leurs visions poétiques, à leurs images et figures.

La deuxième définition concerne le lieu de la réalité sous lequel est rangée la théologie en question.

- - Ici à la théologie mythique correspond le théâtre qui avait tout à fait un rang religieux, cultuel ; selon l'opinion régnante, les spectacles ont été institués à Rome sur ordre des dieux.
- - À la théologie politique correspond la *urbs*,
- - Mais l'espace de la théologie naturelle serait le *cosmos*.

La troisième définition désigne le contenu des trois théologies :

- - La théologie mythique aurait pour contenu les fables sur les dieux, créées par les poètes ;
- - La théologie d'État le culte ;
- - La théologie naturelle répondrait à la question de savoir qui sont les dieux.

Il vaut la peine d'écouter ici plus exactement : « *si - comme chez Héraclite - ils sont faits de feu ou - comme chez Pythagore - de nombres, ou - comme chez Épicure - d'atomes, et*

d'autres choses encore que les oreilles peuvent supporter plus facilement à l'intérieur des murs de l'école qu'au dehors, sur la place publique. » Il ressort tout à fait clairement ici que cette théologie naturelle est une démythologisation ou mieux : une rationalité, qui voit, de son regard critique, les dessous de l'apparence mythique et décompose celle-ci au moyen des sciences naturelles. Culte et connaissance se séparent complètement l'un de l'autre. Le culte reste nécessaire pour autant qu'il est affaire d'utilité politique ; la connaissance a un effet destructeur sur la religion et ne devrait dès lors pas être mise sur la place publique.

Finalement il y a encore la quatrième définition : quelle sorte de réalité constituent les diverses théologies ? La réponse de Varron est la suivante :

- - La théologie naturelle s'occupe de la « nature des dieux » (qui en fait n'existent pas),
- - Les deux autres théologies traitent des *divina instituta hominum* - des institutions divines des hommes.

Or par là toute la différence se réduit à celle entre la physique en son sens antique et la religion cultuelle de l'autre côté. « *La théologie civile n'a finalement aucun dieu, seulement la "religion" ; la "théologie naturelle" n'a pas de religion, mais seulement une divinité* ». Non, elle ne peut avoir aucune religion, parce qu'il n'est pas possible d'adresser religieusement la parole à son dieu : feu, nombres, atomes. Ainsi *religio* (terme désignant essentiellement le culte) et réalité, la connaissance rationnelle du réel, se situent comme deux sphères séparées, l'une à côté de l'autre. La religio ne tire pas sa justification de la réalité du divin, mais de sa fonction politique. C'est une institution dont l'État a besoin pour son existence. Indubitablement nous nous trouvons ici devant une phase tardive de la religion, dans laquelle la naïveté du monde religieux est brisée et sa décomposition est dès lors amorcée. Mais le lien essentiel de la religion avec la communauté de l'État n'en pénètre pas moins beaucoup plus en profondeur. Le culte est en dernière instance un ordre positif qui comme tel ne doit pas être mesuré à la question de la vérité. Tandis que Varron, en son temps où la fonction politique était toujours suffisamment forte pour la justifier comme telle, pouvait encore défendre le culte motivé politiquement à partir d'une conception plutôt crue de la rationalité et de l'absence de vérité, le néoplatonisme cherchera bientôt une autre issue à la crise, un moyen sur lequel l'empereur Julien se basera ensuite dans son effort pour rétablir la religion romaine d'État : ce que disent les poètes, ce sont des images que l'on ne doit pas entendre de façon physique ; mais ce sont néanmoins des images qui expriment l'inexprimable pour tous ces hommes auxquels la voie royale de l'union mystique est barrée. Bien que les images ne soient pas vraies comme telles, elles n'en sont pas moins maintenant justifiées comme des approches de ce qui doit nécessairement demeurer pour toujours inexprimable.

La connaissance, base de la foi chrétienne

Par là nous avons anticipé. En effet, la position néoplatonicienne est, de sa part, déjà une réaction contre la prise de position chrétienne face à la question de la fondation chrétienne du culte et de la foi qui en est à la base, de la topographie de cette foi dans

la typologie des religions. Retournons donc à Augustin. Où situe-t-il le Christianisme dans la triade des religions chez Varron ? L'étonnant est que sans l'ombre d'une hésitation il attribue sa place au Christianisme dans le domaine de la « théologie physique », dans le domaine de la rationalité philosophique. Il se trouve par là en parfaite continuité avec les théologiens antérieurs du Christianisme, les Apologètes du IIe siècle, et même, avec Paul et sa topographie de la réalité chrétienne dans le premier chapitre de la lettre aux Romains : une topographie qui, de son côté, se base sur la théologie vétéro-testamentaire de la sagesse et remonte, au-delà de celle-ci, jusqu'aux Psaumes et à leurs railleries à l'égard des dieux. Le Christianisme a, dans cette perspective, ses précurseurs et sa préparation intérieure dans la rationalité philosophique, et non dans les religions.

Le Christianisme n'est point basé, d'après Augustin et d'après la Tradition biblique, selon lui normative, sur des images et des pressentiments mythiques, dont la justification se trouve finalement dans leur utilité politique, mais il vise au contraire la sphère divine que peut percevoir l'analyse rationnelle de la réalité. En d'autres termes : Augustin identifie le monothéisme biblique aux vues philosophiques sur le fondement du monde qui se sont formées, selon des variations diverses, dans la philosophie antique. C'est ce qui est entendu quand le Christianisme, depuis l'aréopage de saint Paul, se présente avec la prétention d'être la *religio vera*. Cela veut dire : la foi chrétienne ne se base pas sur la poésie et la politique, ces deux grandes sources de la religion ; elle se base sur la connaissance. Elle vénère cet Être qui se trouve au fondement de tout ce qui existe, le « Dieu véritable ». Dans le Christianisme, la rationalité est devenue religion et non plus son adversaire. Étant donné cela, étant donné que le Christianisme s'est il compris comme la victoire de la démythologisation, la victoire de la connaissance et avec elle de la vérité, il devait nécessairement se considérer comme universel et être amené à tous les peuples : non pas comme une religion spécifique qui en réprime d'autres, non pas par une sorte d'impérialisme religieux, mais plutôt comme la vérité qui rend superflue l'apparence. Et c'est justement pour cela que, dans la vaste tolérance des polythéismes, il doit nécessairement apparaître comme intolérable, et même comme ennemi de la religion, comme « athéisme ». Il ne s'en tenait pas à la relativité et à la convertibilité des images, il dérangeait de la sorte surtout l'utilité apolitique des religions et mettait ainsi en péril les fondements de l'État, dans lequel il ne voulait pas être une religion parmi les autres, mais la victoire de l'intelligence sur le monde des religions.

D'autre part, se rattache aussi à cette topographie de la sphère chrétienne dans le cosmos de la religion et de la philosophie la force de pénétration du Christianisme. Déjà avant le début de la mission chrétienne, des cercles cultivés de l'Antiquité avaient cherché dans la figure de « *l'homme qui craint Dieu* », une alliance avec la foi judaïque. Celle-ci leur apparaissait comme une figure religieuse du monothéisme philosophique correspondant aux exigences de la raison en même temps qu'au besoin religieux de l'homme. À ce besoin, la philosophie seule ne pouvait répondre : on ne prie pas un dieu simplement pensé. Là, néanmoins, où le dieu que trouve la pensée, se laisse rencontrer au cœur de la religion comme un dieu qui parle et qui agit, la pensée et la foi sont réconciliées.

Dans cette alliance avec la Synagogue, il y avait encore un reste insatisfaisant : le non-Juif ne pouvait jamais en effet être qu'un associé sans arriver à une totale

appartenance. Cette chaîne, la figure du Christ, dans le Christianisme, ainsi que Paul l'interpréta, la rompait. Désormais le monothéisme religieux du Judaïsme était devenu universel et par là l'unité entre pensée et foi, la *religio vera*, était devenue accessible à tous. Justin le philosophe, Justin le martyr (167) peut servir de figure symptomatique de cet accès au Christianisme : il avait étudié toutes les philosophies et reconnu finalement dans le Christianisme la *vera philosophia*. En devenant chrétien, il n'avait pas, selon sa propre conviction, renié la philosophie, mais était alors seulement devenu vraiment philosophe. La conviction que le Christianisme est une philosophie, la philosophie parfaite, celle qui a pu pénétrer jusqu'à la vérité, demeura en vigueur longtemps encore après l'époque patristique. Elle est présente au XIVe siècle dans la théologie byzantine chez Nicolas Cabasilas de façon encore tout à fait normale.

Certes, on n'entendait pas seulement par-là la philosophie comme une discipline académique de nature purement théorique, mais aussi et surtout, au plan pratique, comme l'art de vivre et mourir justement, un art qui ne peut cependant réussir qu'à la lumière de la vérité.

Les liens à la métaphysique et à l'histoire, principes fondamentaux

La jonction de la rationalité et de la foi, qui se réalisa dans le développement de la mission chrétienne et dans l'édification de la théologie chrétienne, amena bien sûr également dans l'image philosophique de Dieu des correctifs décisifs, dont deux doivent être surtout nommés. Le premier consiste en ce que le Dieu auquel croient les chrétiens et qu'ils vénèrent, à la différence des dieux mythiques et politiques est véritablement *natura Deus* ; en cela il satisfait aux exigences de la rationalité philosophique. Mais en même temps vaut l'autre aspect : *non tamen omnis natura est Deus* — tout ce qui est nature n'est pas Dieu. Dieu est Dieu par nature, mais la nature comme telle n'est pas Dieu. Il se produit une séparation entre la nature universelle et l'être qui la fonde, qui lui donne son origine. Seulement alors, la physique et la métaphysique arrivent à une claire distinction l'une de l'autre. Seul, le véritable Dieu que nous pouvons reconnaître par la pensée dans la nature, est objet de prière. Mais il est plus que la nature. Il la précède, et elle est sa créature.

A cette séparation entre la nature et Dieu s'adjoint une seconde découverte, encore plus décisive : le dieu, la nature, l'âme du monde ou quelque nom qu'on lui donnait, on n'avait pas pu le prier ; il n'était pas un « dieu religieux », avions-nous constaté. Or maintenant, et c'est ce que dit déjà la foi de l'Ancien Testament et plus encore celle du Nouveau Testament, ce dieu qui précède la nature s'est tourné vers les hommes. C'est précisément parce qu'il n'est pas simplement la nature, qu'il n'est pas un dieu silencieux. Il est entré dans l'histoire, il est venu à la rencontre de 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 entre dans la religion. L'élément revendiquant finalement la foi, la Parole historique de Dieu, n'est-il pas en effet le présupposé pour que la religion puisse se tourner désormais vers le Dieu philosophique, qui n'est pas un

Dieu purement philosophique et qui, néanmoins, ne répugne pas à la connaissance de la philosophie, mais l'assume ?

Ici se manifeste une chose étonnante : les deux principes fondamentaux apparemment contraires du Christianisme : le lien à la métaphysique et le lien à l'histoire, se conditionnent et se rapportent l'un à l'autre ; ils constituent ensemble l'apologie du Christianisme en tant que *religio vera*.

Si, en conséquence, on peut dire que la victoire du Christianisme sur les religions païennes fut, au fond, rendue possible par sa prétention à l'intelligibilité, il faut ajouter qu'un deuxième motif de même importance y est lié. 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, mises en lumière par la foi chrétienne, du Dieu unique eu égard à la vie de l'homme, satisfait aux exigences du cœur de l'homme, de chaque homme, en sorte que, lorsque cette loi se présente à lui, il la reconnaît comme le Bien. Elle correspond à ce qui « est bon par nature » (Rm 2,14 s).

L'allusion à la morale stoïcienne, à son interprétation éthique de la nature, est ici aussi manifeste que dans d'autres textes pauliniens, par exemple dans la lettre aux Philippiens : « *Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper* » (Ph 4,8). Ainsi l'unité fondamentale (encore que critique) avec la rationalité philosophique, présente dans la notion de Dieu, se confirme et se concrétise dès lors dans l'unité, elle aussi critique, avec la morale philosophique.

De même que dans le domaine du religieux le Christianisme dépassait les limites de la sagesse de la philosophie d'école par le fait précisément que le Dieu pensé se laissait rencontrer comme un Dieu vivant, ainsi il y avait ici aussi un dépassement de la théorie éthique en une praxis morale, vécue et concrétisée de façon communautaire, dans laquelle la perspective philosophique était 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.

Le Christianisme, pourrait-on dire en simplifiant, convainquait par le lien de la foi avec la raison et par l'orientation de l'action vers la Caritas, le soin charitable des souffrants, des pauvres et des faibles, par-delà toutes les limites de condition. Que ceci fût la force du Christianisme, on peut certainement le voir le plus clairement à la façon dont l'empereur Julien essaya de rétablir, sous une forme rénovée, le paganisme. Lui, le *Pontifex maximus* de la religion rétablie des antiques dieux, se mit à instituer, ce qui n'avait pas existé jusque-là, une hiérarchie païenne, faite de prêtres et de métropolites. Les prêtres devaient être des exemples de moralité ; ils devaient s'adonner à l'amour de Dieu (la divinité suprême par-delà les dieux) et du prochain. Ils étaient obligés de poser des actes de charité à l'égard des pauvres, il ne leur était plus permis de lire les comédies laxistes et les romans érotiques, et ils devaient prêcher aux jours de fête sur un argument philosophique pour instruire et former le peuple. Teresio Bosco dit avec droit à ce sujet que l'empereur cherchait de cette façon, en réalité, non point à rétablir le paganisme mais à le christianiser - en une synthèse, forcée en direction du culte des dieux, entre la rationalité et la religion.

La synthèse entre la raison, la foi et la vie

En jetant un coup d'œil en arrière, nous pouvons dire que la force qui transforma le christianisme en une religion mondiale consista dans sa synthèse entre raison, foi et vie ; c'est précisément cette synthèse qui est exprimée en abrégé dans l'expression "religio vera". D'autant plus s'impose la question : pourquoi cette synthèse ne convainc-t-elle plus aujourd'hui, pourquoi la rationalité et le christianisme sont-ils au contraire considérés aujourd'hui comme contradictoires et même exclusifs l'un par rapport à l'autre ?

Qu'est-ce qui a changé dans la rationalité, qu'est-ce qui a changé dans le christianisme, pour qu'il en soit ainsi ? Autrefois, le néoplatonisme, en particulier Porphyre, avait opposé à la synthèse chrétienne une autre interprétation du rapport entre philosophie et religion, une interprétation qui se comprenait comme une refondation philosophique de la religion des dieux. Mais aujourd'hui, c'est justement cette autre manière d'harmoniser la religion et la rationalité qui semble s'imposer comme la forme de religiosité adaptée à la conscience moderne.

Porphyre formule ainsi sa première idée fondamentale : « *la vérité est cachée* ». Rappelons-nous la parabole de l'éléphant, qui est exactement déterminée par cette idée dans laquelle le bouddhisme et le néoplatonisme se rencontrent. Selon elle, il n'y a pas de certitude sur la vérité, sur Dieu, mais seulement des opinions.

Dans la crise de Rome au Ve siècle tardif, le sénateur Symmaque a ramené la conception néoplatonicienne à des formules simples et pragmatiques, que nous pouvons trouver dans son discours tenu en 384 devant l'empereur Valentinien II, en défense du paganisme et en faveur du rétablissement de la déesse Victoria dans le Sénat romain. Je cite seulement la phrase décisive, devenue célèbre : « *C'est la même chose que tous vénèrent, c'est une unique chose que nous pensons, ce sont les mêmes étoiles que nous contemplons, le ciel au-dessus de nous est unique, c'est le même monde qui nous enveloppe ; qu'importent les espèces variées de sagesse par lesquelles chacun cherche la vérité. On ne peut parvenir par une unique voie à un mystère aussi grand.* »

Tel est exactement ce que dit aujourd'hui la rationalité : la vérité en tant que telle, nous ne la connaissons pas ; dans des images les plus diverses, c'est au fond la même chose que nous visons. Un mystère aussi grand, le divin, ne peut être réduit à une seule figure qui exclut toutes les autres - à une voie qui obligerait tout le monde. Il y a beaucoup de voies, il y a beaucoup d'images, toutes reflètent quelque chose du tout et aucune n'est elle-même le tout. L'ethos de la tolérance appartient à qui reconnaît en chacune un bout de vérité, à qui ne place pas le sien plus haut que celui de l'autre et qui s'insère paisiblement dans la symphonie polymorphe de l'éternel Inaccessible. Celui-ci, en effet, se voile dans des symboles, mais ces symboles n'en paraissent pas moins être notre unique possibilité de parvenir d'une certaine manière à la divinité.

La prétention du Christianisme d'être la *religio vera* serait donc dépassée par le progrès de la rationalité ? Est-il forcé d'abaisser le niveau de sa prétention et de s'insérer dans la vision néoplatonicienne ou bouddhiste ou hindoue de la vérité et du symbole, de se contenter — comme Troeltsch l'avait proposé — de montrer de la face

de Dieu le côté tourné vers les Européens ? Faut-il peut-être même faire un pas de plus que Troeltsch, qui considérait encore le Christianisme comme la religion adaptée à l'Europe, tenant compte du fait qu'aujourd'hui l'Europe elle-même doute qu'elle soit adaptée ? Telle est la véritable question à laquelle l'Église et la théologie doivent faire face aujourd'hui.

Toutes les crises à l'intérieur du Christianisme que nous observons de nos jours, ne reposent que tout à fait secondairement sur des problèmes institutionnels. Les problèmes d'institutions comme de personnes dans l'Église dérivent finalement de cette question et du poids énorme qu'elle possède. Personne ne s'attendra à ce que cette provocation fondamentale au terme du second millénaire chrétien trouve, même de loin, une réponse définitive dans une conférence. Elle ne peut absolument pas trouver de réponse purement théorique, de même que la religion, en tant qu'attitude ultime de l'homme, n'est jamais seulement de la théorie. Elle exige cette combinaison de connaissance et d'action, qui a fondé la force de conviction du Christianisme des Pères.

Cela ne signifie en aucune manière que l'on puisse se dérober aux exigences intellectuelles du problème, en renvoyant à la nécessité de la *praxis*.

Je chercherai seulement pour finir à ouvrir une perspective qui pourrait montrer la direction. Nous avions vu que l'unité relationnelle, entre rationalité et foi, à laquelle finalement Thomas d'Aquin avait donné une forme systématique, a été déchirée moins par le développement de la foi que plutôt par les nouveaux progrès de la rationalité. Comme étapes de cette séparation mutuelle on pourrait nommer Descartes, Spinoza, Kant. La nouvelle synthèse englobante que tente Hegel ne rend pas à la foi son lieu philosophique, mais elle essaie de transposer celle-ci en raison et de l'abolir comme foi. À cette absoluité de l'esprit, Marx oppose l'unicité de la matière ; la philosophie doit dès lors être complètement ramenée à la science exacte. Seule la connaissance scientifique exacte vaut encore le nom de connaissance. L'idée du divin est ainsi congédiée. La prophétie d'Auguste Comte qu'un jour il y aura une physique de l'homme et que les grandes questions jusqu'ici laissées à la métaphysique devraient être à l'avenir traitées aussi « positivement » que tout ce qui est déjà aujourd'hui science positive, a laissé en notre siècle, dans les sciences humaines un écho impressionnant. La séparation opérée par la pensée chrétienne entre la physique et la métaphysique est toujours plus abandonnée. Tout doit de nouveau devenir de la « physique ». Toujours plus, la théorie de l'évolution s'est cristallisée comme la voie pour faire disparaître définitivement la métaphysique, pour rendre superflue l'« *hypothèse de Dieu* » (Laplace) et formuler une explication du monde strictement « *scientifique* ». Une théorie de l'évolution expliquant de façon englobante l'ensemble de tout le réel est devenue une sorte de « *philosophie première* » qui représente pour ainsi dire le fondement véritable de la compréhension rationnelle du monde.

Toute tentative pour mettre en jeu des causes différentes de celles qu'élabore une telle théorie « positive », toute tentative de « métaphysique » doit apparaître comme une rechute en deçà de la raison, comme une baisse de niveau par rapport à la prétention universelle de la science. Aussi l'idée chrétienne de Dieu est-elle nécessairement considérée comme non scientifique. À cette idée ne correspond plus aucune *theologia physica* : l'unique *theologia naturalis* est, dans cette vision, la doctrine de l'évolution et

celle-ci ne connaît précisément pas de Dieu, ni de Créateur dans le sens du Christianisme (du judaïsme et de l'islam), ni d'âme du monde ou de dynamisme intérieur dans le sens de la Stoa. Éventuellement, on pourrait, dans le sens du Bouddhisme, considérer le monde tout entier comme une apparence et le néant comme le véritable réel, et justifier en ce sens les formes mystiques de religion qui ne sont pas, à tout moins, en concurrence directe avec la raison.

La rationalité du Christianisme

Le dernier mot est-il prononcé ? La raison et le Christianisme sont-ils de la sorte définitivement séparés l'un de l'autre ? En tout état de cause, aucun chemin ne passe à côté de la discussion sur la portée de la doctrine de l'évolution comme philosophie première et sur l'exclusivité de la méthode positive comme unique mode de science et de rationalité.

Cette discussion doit donc être entreprise par l'une et l'autre parties avec sérénité et dans la disponibilité à écouter, ce qui n'est arrivé jusqu'ici que dans une faible mesure. Personne ne pourra mettre sérieusement en doute les preuves scientifiques des processus micro-évolutifs. R. Junker et S. Scherer disent à ce propos dans leur « *manuel critique* » (kritisches Lesebuch) sur l'évolution : « *De tels événements (les processus micro-évolutifs) sont bien connus à partir des processus naturels de variation et de formation. Leur examen au moyen de la biologie de l'évolution amena à des connaissances significatives concernant la capacité géniale d'adaptation des systèmes vivants.* » Ils disent en ce sens que l'on peut caractériser à bon droit la recherche des origines comme la discipline royale de la biologie. Ce n'est donc pas à cela que se réfère la question qu'un croyant se posera face à la raison moderne, mais à 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.

Dans la doctrine elle-même de l'évolution, le problème se signale lors du passage de la micro à la macro-évolution, passage au sujet duquel Szamarthy et Maynard Smith, l'un et l'autre partisans convaincus d'une théorie englobante de l'évolution, admettent eux-mêmes : « *Il n'y a pas de motif théorique qui laisserait penser que des lignes évolutives croissent en complexité avec le temps ; il n'y a pas non plus de preuves empiriques que cela se produise* ».

La question qu'il faut poser ici, va à vrai dire plus en profondeur : il s'agit de savoir si la doctrine de l'évolution peut se présenter comme une théorie universelle de tout le réel, au-delà de laquelle des questions ultérieures sur l'origine et la nature des choses ne sont plus permises ni même nécessaires, ou si de telles questions dernières ne dépassent pas au fond le domaine de la recherche ouverte aux sciences naturelles. Je voudrais poser la question de façon encore plus concrète. Tout est-il dit avec un type de réponses tel que nous le trouvons par exemple chez Popper dans la formulation suivante : « *La vie comme nous la connaissons consiste en des "corps" physiques (mieux des processus et des structures), qui résolvent des problèmes. C'est ce que les différentes espèces ont "appris" par la sélection naturelle, c'est-à-dire par la méthode de reproduction plus*

variation ; une méthode qui, de son côté, fut apprise selon la même méthode. C'est une régression, mais elle n'est pas infinie... » ?

Je ne le crois pas. 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 dans le 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 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 si reste vrai 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.

Cette question ultime ne peut plus, comme il a été dit, être résolue au moyen d'arguments tirés des sciences naturelles, et la pensée philosophique elle-même se heurte ici à ses limites. En ce sens on ne peut fournir de preuve dernière de l'option chrétienne fondamentale. Mais la raison peut-elle finalement, sans se renier elle-même, renoncer à la priorité du rationnel sur l'irrationnel, à l'existence originelle du Logos ? Le modèle herméneutique offert par Popper, qui revient sous diverses formes dans d'autres présentations de la « philosophie première », montre que la raison ne peut s'empêcher de penser l'irrationnel selon sa mesure, et donc rationnellement (résoudre des problèmes, élaborer des méthodes !), rétablissant par-là implicitement le primat précisément contesté de la raison.

Par son option en faveur du primat de la raison, le christianisme demeure aujourd'hui encore "rationalité ", et je pense qu'une rationalité qui se débarrasse de cette option devrait signifier, contrairement aux apparences, non point une évolution mais une involution de la rationalité.

Nous avions vu auparavant que, dans la conception de l'Antiquité chrétienne, les notions de nature, homme, Dieu, ethos et religion étaient indissolublement intriquées l'une dans l'autre et que cette intrication avait précisément aidé le christianisme à voir clair dans la crise des dieux et dans la crise de l'antique rationalité. L'orientation de la religion vers une vision rationnelle du réel en tant que tel, l'ethos comme partie de cette vision, et son application concrète sous le primat de l'amour s'associèrent l'un à l'autre. Le primat du logos et le primat de l'amour se révélèrent comme identiques.

Le logos n'apparut pas seulement comme raison mathématique à la base de toutes les choses, mais comme amour créateur jusqu'au point de devenir com-passion à l'égard de la créature. La dimension cosmique de la religion qui, dans la puissance de l'être, vénère le Créateur, et sa dimension existentielle, la question de la rédemption, se compénétrèrent et devinrent un unique problème.

De fait, une explication du réel qui ne peut fonder également de façon sensée et compréhensive un ethos, doit rester nécessairement insuffisante. Or, c'est un fait que la théorie de l'évolution, là où elle se risque à s'élargir en *philosophia universalis*, tente de refonder également l'ethos sur la base de l'évolution. Mais cet ethos de l'évolution, qui trouve inéluctablement sa notion clé dans le modèle de la sélection, et donc dans

la lutte pour la survie, dans la victoire du plus fort, dans l'adaptation réussie, n'a à offrir que peu de consolations. Là même où l'on cherche à l'embellir de diverses manières, il demeure finalement un ethos cruel. L'effort pour distiller le rationnel à partir d'une réalité en elle-même insensée échoue ici clairement, à vue d'œil.

Tout cela sert bien peu pour ce dont nous avons besoin : une éthique de la paix universelle, de l'amour pratique du prochain et du nécessaire dépassement du bien individuel.

La tentative pour redonner, en cette crise de l'humanité, un sens compréhensif à la notion de christianisme comme *religio vera*, doit, pour ainsi dire, miser pareillement sur l'orthopraxie et sur l'orthodoxie. Son contenu devra consister, au plus profond, aujourd'hui - à vrai dire comme autrefois - en ce que l'amour et la raison coïncident en tant que piliers fondamentaux proprement dits du réel : la raison véritable est l'amour et l'amour est la raison véritable. Dans leur unité, ils sont le fondement véritable et le but de tout le réel.

VII. DISCOURS À RATISBONNE

Mardi 12 septembre 2006

Foi, Raison et Université:

souvenirs et réflexions

Eminences, Messieurs les Recteurs, Excellences,

Mesdames, Messieurs!

C'est pour moi un moment émouvant que de me retrouver encore une fois à l'université et de pouvoir de nouveau donner une conférence. Mes pensées me ramènent aux années durant lesquelles, après une belle période à l'Institut supérieur de Freising, j'ai commencé mon activité académique comme enseignant à l'université de Bonn. C'était encore le temps – en 1959 – de l'ancienne université des professeurs ordinaires. Les différentes chaires n'avaient ni assistants ni secrétaires propres, mais, en revanche, il y avait un contact très direct avec les étudiants et surtout aussi entre les professeurs. Dans les salles des professeurs, on se rencontrait avant et après les cours. Les contacts avec les historiens, les philosophes, les philologues et naturellement entre les deux facultés de théologie étaient très vivants. Chaque semestre avait lieu ce qu'on appelait le dies academicus, au cours duquel des professeurs de toutes les facultés se présentaient aux étudiants de l'ensemble de l'université. Cela rendait possible une expérience d'Universitas, à laquelle, Monsieur le Recteur magnifique, vous venez précisément de faire allusion. Malgré toutes les spécialisations, qui nous rendent parfois incapables de communiquer les uns avec les autres, nous faisions l'expérience de former cependant un tout et qu'en tout nous travaillions avec la même raison dans toutes ses dimensions, en ayant le sentiment d'assumer une commune responsabilité du juste usage de la raison ; voilà ce que nous pouvions vivre. Sans aucun doute, l'Université était aussi très fière de ses deux facultés de théologie. Il était clair qu'elles aussi, en s'interrogeant sur la raison de la foi, accomplissaient un travail qui appartient nécessairement au tout de l'Universitas scientiarum, même si tous pouvaient ne pas partager la foi, dont la corrélation avec la raison commune est le travail des théologiens. Cette cohésion interne dans l'univers de la raison n'a pas même été troublée quand on entendit, un jour, un de nos collègues déclarer qu'il y avait, dans notre université, une curiosité : deux facultés s'occupaient de quelque chose qui n'existait même pas – de Dieu. Il s'avérait indiscutable dans l'ensemble de l'Université que, même devant un scepticisme aussi radical, il demeurait nécessaire et raisonnable de s'interroger sur Dieu au moyen de la raison et de le faire en relation avec la tradition de la foi chrétienne.

Tout cela m'est revenu à l'esprit quand, tout récemment, j'ai lu la partie, publiée par le professeur Théodore Khoury (de Münster), du dialogue sur le christianisme et l'islam et sur leur vérité respective, que le savant empereur byzantin Manuel II Paléologue mena avec un érudit perse, sans doute en 1391 durant ses quartiers d'hiver à Ankara [1]. L'empereur transcrit probablement ce dialogue pendant le siège de Constantinople entre 1394 et 1402. Cela explique que ses propres réflexions sont rendues de manière plus détaillée que celles de son interlocuteur persan [2]. Le dialogue embrasse tout le domaine de la structure de la foi couvert par la Bible et le Coran ; il s'intéresse en particulier à l'image de Dieu et de l'homme, mais revient nécessairement sans cesse sur le rapport de ce qu'on appelait les « trois Lois » ou les « trois ordres de vie» : Ancien Testament – Nouveau Testament – Coran. Je ne voudrais pas en faire ici l'objet de cette conférence, mais relever seulement un point – au demeurant marginal dans l'ensemble du dialogue – qui m'a fasciné par rapport au thème 'foi et raison', et qui servira de point de départ de mes réflexions sur ce sujet.

Dans le septième entretien (διάλεξις – controverse) publié par le professeur Khoury, l'empereur en vient à parler du thème du djihad, de la guerre sainte. L'empereur savait certainement que, dans la sourate 2,256, on lit : pas de contrainte en matière de foi – c'est probablement l'une des plus anciennes sourates de la période initiale qui, nous dit une partie des spécialistes, remonte au temps où Mahomet lui-même était encore privé de pouvoir et menacé. Mais, naturellement, l'empereur connaissait aussi les dispositions – d'origine plus tardive – sur la guerre sainte, retenues par le Coran. Sans entrer dans des détails comme le traitement différent des « détenteurs d'Écritures » et des « infidèles », il s'adresse à son interlocuteur d'une manière étonnamment abrupte – abrupte au point d'être pour nous inacceptable –, qui nous surprend et pose tout simplement la question centrale du rapport entre religion et violence en général. Il dit : « Montre moi ce que Mahomet a apporté de nouveau et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain comme ceci, qu'il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait » [3]. Après s'être prononcé de manière si peu amène, l'empereur explique minutieusement pourquoi la diffusion de la foi par la violence est contraire à la raison. Elle est contraire à la nature de Dieu et à la nature de l'âme. « Dieu ne prend pas plaisir au sang, dit-il, et ne pas agir selon la raison ('σὺν λόγω') est contraire à la nature de Dieu. La foi est fruit de l'âme, non pas du corps. Celui qui veut conduire quelqu'un vers la foi doit être capable de parler et de penser de façon juste et non pas de recourir à la violence et à la menace... Pour convaincre une âme douée de raison, on n'a pas besoin de son bras, ni d'objets pour frapper, ni d'aucun autre moyen qui menace quelqu'un de mort... » [4].

L'affirmation décisive de cette argumentation contre la conversion par la force dit : « Ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu » [5]. L'éditeur du texte, Théodore Khoury, commente à ce sujet: « Pour l'empereur, byzantin nourri de philosophie grecque, cette affirmation est évidente. Pour la doctrine musulmane, au

contraire, Dieu est absolument transcendant. Sa volonté n'est liée à aucune de nos catégories, fût-ce celle qui consiste à être raisonnable ».

[6] Khoury cite à ce propos un travail du célèbre islamologue français R. Arnaldez, qui note que Ibn Hazm va jusqu'à expliquer que Dieu n'est pas même tenu par sa propre parole et que rien ne l'oblige à nous révéler la vérité. Si tel était son vouloir, l'homme devrait être idolâtre [7].

À partir de là, pour la compréhension de Dieu et du même coup pour la réalisation concrète de la religion, apparaît un dilemme qui constitue un défi très immédiat. Est-ce seulement grec de penser qu'agir de façon contraire à la raison est en contradiction avec la nature de Dieu, ou cela vaut-il toujours et en soi ? Je pense que, sur ce point, la concordance parfaite, entre ce qui est grec, dans le meilleur sens du terme, et la foi en Dieu, fondée sur la Bible, devient manifeste. En référence au premier verset de la Genèse, premier verset de toute la Bible, Jean a ouvert le prologue de son évangile par ces mots : « Au commencement était le λογος ». C'est exactement le mot employé par l'empereur. Dieu agit « σὺν λόγω », avec logos. Logos désigne à la fois la raison et la parole – une raison qui est créatrice et capable de se communiquer, mais justement comme raison. Jean nous a ainsi fait don de la parole ultime de la notion biblique de Dieu, la parole par laquelle tous les chemins souvent difficiles et tortueux de la foi biblique parviennent à leur but et trouvent leur synthèse. Au commencement était le Logos et le Logos est Dieu, nous dit l'Évangéliste. La rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'était pas le fait du hasard. La vision de saint Paul, à qui les chemins vers l'Asie se fermaient et qui ensuite vit un Macédonien lui apparaître et qui l'entendit l'appeler : « Passe en Macédoine et viens à notre secours » (cf. Ac 16, 6-10) – cette vision peut être interprétée comme un condensé du rapprochement, porté par une nécessité intrinsèque, entre la foi biblique et le questionnement grec.

En fait, ce mouvement de rapprochement mutuel était à l'œuvre depuis longtemps. Déjà, le nom mystérieux de Dieu lors de l'épisode du buisson ardent, qui distingue Dieu des divinités aux noms multiples et qui énonce simplement à son sujet le « Je suis », son être, est une contestation du mythe, qui trouve une analogie interne dans la tentative socratique de surmonter et de dépasser le mythe [8]. Le processus engagé au buisson ardent parvient à une nouvelle maturité, au cœur de l'Ancien Testament, pendant l'Exil, où le Dieu d'Israël, désormais sans pays et sans culte, se proclame le Dieu du ciel et de la terre et se présente dans une formule qui prolonge celle du buisson : « Je suis celui qui suis ». Avec cette nouvelle reconnaissance de Dieu s'opère, de proche en proche, une sorte de philosophie des Lumières, qui s'exprime de façon drastique dans la satire des divinités, qui ne seraient que des fabrications humaines (cf. Ps 115). C'est ainsi que la foi biblique, à l'époque hellénistique et malgré la rigueur de son opposition aux souverains grecs qui voulaient imposer par la force l'assimilation à leur mode de vie grec et au culte de leurs divinités, alla de

l'intérieur à la rencontre de la pensée grecque en ce qu'elle avait de meilleur pour établir un contact mutuel, qui s'est ensuite réalisé dans la littérature sapientielle plus tardive. Nous savons aujourd'hui que la traduction grecque de l'Ancien Testament faite à Alexandrie – la Septante – est plus qu'une simple traduction du texte hébreu (à apprécier peut-être de façon pas très positive). Elle est un témoin textuel indépendant et une avancée importante de l'histoire de la Révélation. Cette rencontre s'est réalisée d'une manière qui a eu une importance décisive pour la naissance et la diffusion du christianisme [9]. Fondamentalement, il s'agit d'une rencontre entre la foi et la raison, entre l'authentique philosophie des Lumières et la religion. À partir de l'essence de la foi chrétienne et, en même temps, de la nature de la pensée grecque, qui avait fusionné avec la foi, Manuel II a pu vraiment dire : ne pas agir « avec le Logos » est en contradiction avec la nature de Dieu.

Pour être honnête, il faut noter ici que, à la fin du Moyen Âge, se sont développées, dans la théologie, des tendances qui ont fait éclater cette synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien. Face à ce qu'on appelle l'intellectualisme augustinien et thomiste, commença avec Duns Scot la théorie du volontarisme qui, dans ses développements ultérieurs, a conduit à dire que nous ne connaîtrions de Dieu que sa voluntas ordinata. Au-delà d'elle, il y aurait la liberté de Dieu, en vertu de laquelle il aurait aussi pu créer et faire le contraire de tout ce qu'il a fait. Ici se dessinent des positions qui peuvent être rapprochées de celles d'Ibn Hazm et tendre vers l'image d'un Dieu arbitraire, qui n'est pas non plus lié à la vérité ni au bien. La transcendance et l'altérité de Dieu sont placées si haut que même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées. À l'opposé, la foi de l'Église s'en est toujours tenue à la conviction qu'entre Dieu et nous, entre son esprit créateur éternel et notre raison créée, existe une réelle analogie, dans laquelle – comme le dit le IVe Concile du Latran, en 1215 – les dissimilitudes sont infiniment plus grandes que les similitudes, mais sans supprimer l'analogie et son langage. Dieu ne devient pas plus divin si nous le repoussons loin de nous dans un pur et impénétrable volontarisme, mais le Dieu véritablement divin est le Dieu qui s'est montré comme Logos et qui, comme Logos, a agi pour nous avec amour. Assurément, comme le dit Paul, l'amour « surpasse » la connaissance et il est capable de saisir plus que la seule pensée (cf. Ep 3, 19), mais il reste néanmoins l'amour du Dieu-Logos, ce pourquoi le culte chrétien est, comme le dit encore Paul, « λογικὴ λατρεία », un culte qui est en harmonie avec la Parole éternelle et notre raison (cf. Rm 12, 1) [10].

Cet intime rapprochement mutuel ici évoqué, qui s'est réalisé entre la foi biblique et le questionnement philosophique grec, est un processus décisif non seulement du point de vue de l'histoire des religions mais aussi de l'histoire universelle, qui aujourd'hui encore nous oblige. Quand on considère cette rencontre, on ne s'étonne pas que le christianisme, tout en ayant ses origines et des développements importants en Orient, ait trouvé son empreinte décisive en Europe. À l'inverse, nous

pouvons dire aussi : cette rencontre, à laquelle s'ajoute ensuite l'héritage de Rome, a créé l'Europe et reste le fondement de ce que, à juste titre, on appelle l'Europe.

La revendication de déshellénisation du christianisme, qui, depuis le début de l'époque moderne, domine de façon croissante le débat théologique, s'oppose à la thèse selon laquelle l'héritage grec, purifié de façon critique, appartient à la foi chrétienne. Si l'on y regarde de plus près, on peut observer que ce programme de déshellénisation a connu trois vagues, sans doute liées entre elles, mais qui divergent nettement dans leurs justifications et leurs buts [11].

La déshellénisation apparaît en relation avec les préoccupations de la Réforme du XVIe siècle. Étant donné la tradition des écoles théologiques, les réformateurs ont fait face à une systématisation de la foi, entièrement déterminée par la philosophie, pour ainsi dire une définition extérieure de la foi par une pensée qui n'émanait pas d'elle. De ce fait, la foi n'apparaissait plus comme une parole historique vivante, mais comme enfermée dans un système philosophique. Face à cela, la sola scriptura cherche la figure primitive de la foi, telle qu'elle se trouve à l'origine dans la Parole biblique. La métaphysique apparaît comme un présupposé venu d'ailleurs, dont il faut libérer la foi pour qu'elle puisse de nouveau redevenir pleinement elle-même. Avec une radicalité que les réformateurs ne pouvaient prévoir, Kant a agi à partir de ce programme en affirmant qu'il a dû mettre la pensée de côté pour pouvoir faire place à la foi. Du coup, il a ancré la foi exclusivement dans la raison pratique et il lui a dénié l'accès à la totalité de la réalité.

La théologie libérale des XIXe et XXe siècles a amené une deuxième vague dans ce programme de déshellénisation, dont Adolf von Harnack est un éminent représentant. Du temps de mes études, tout comme durant les premières années de mon activité universitaire, ce programme était aussi fortement à l'œuvre dans la théologie catholique. La distinction de Pascal entre le Dieu des philosophes et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob servait de point de départ. Dans ma leçon inaugurale à Bonn en 1959, j'ai essayé de m'y confronter et je ne voudrais pas reprendre de nouveau tout cela ici [12]. Mais je voudrais essayer, au moins très brièvement, de mettre en lumière l'aspect nouveau qui distingue cette deuxième vague de déshellénisation. L'idée centrale qui apparaît chez Harnack est le retour à Jésus simple homme et à son message simple, qui serait antérieur à toutes les théologisations et aussi à toutes les hellénisations. Ce message simple représenterait le véritable sommet de l'évolution religieuse de l'humanité. Jésus aurait congédié le culte au bénéfice de la morale. En définitive, on le représente comme le père d'un message moral philanthropique. Le souci de Harnack est au fond de mettre le christianisme en harmonie avec la raison moderne, précisément en le libérant d'éléments apparemment philosophiques et théologiques comme, par exemple, la foi en la divinité du Christ et en la Trinité de Dieu. En ce sens, l'exégèse historico-critique du Nouveau Testament, telle qu'il la voyait, réintègre de nouveau la théologie dans le

système de l'Université. Pour Harnack, la théologie est essentiellement historique et, de ce fait, rigoureusement scientifique. Ce qu'elle découvre de Jésus par la voie critique est pour ainsi dire l'expression de la raison pratique. Du même coup, elle a sa place justifiée dans le système de l'Université. En arrière plan, 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.

Pour notre question, cela entraîne deux orientations décisives. Seule la forme de certitude, résultant de la combinaison des mathématiques et des données empiriques, autorise à parler de scientificité. Ce qui a la prétention d'être science doit se confronter à ce critère. Ainsi, les sciences relatives aux choses humaines comme l'histoire, la psychologie, la sociologie, la philosophie, ont tenté de se rapprocher de ce canon de la scientificité. Mais pour nos réflexions, il est en outre important que la méthode en tant que telle exclue la question de Dieu et la fasse apparaître comme une question non-scientifique ou préscientifique. Mais, de ce fait, nous nous trouvons devant une réduction du rayon de la science et de la raison, qu'il faut mettre en question.

Je reviendrai encore sur ce point. Pour l'instant, il faut d'abord constater que, conduite dans cette perspective, toute tentative visant à ne conserver à la théologie que son caractère de discipline « scientifique » ne garde du christianisme qu'un misérable fragment. Il nous faut aller plus loin : si la science dans son ensemble n'est que cela, l'homme lui-même s'en trouve réduit. Car les interrogations proprement humaines, «d'où venons-nous», « où allons-nous», les questions de la religion et de l'éthique, ne peuvent alors trouver place dans l'espace de la raison commune, délimitée par la « science » ainsi comprise, et doivent être renvoyées au domaine de la subjectivité. Au nom de ses expériences, le sujet décide ce qui lui semble acceptable d'un point de vue religieux, et la « conscience » subjective devient, en définitive, l'unique instance éthique. Cependant, l'éthique et la religion perdent ainsi leur force de construire une communauté et tombent dans l'arbitraire. Cette situation est dangereuse pour l'humanité. Nous le constatons bien avec les pathologies de la religion et de la raison, qui nous menacent et qui doivent éclater nécessairement là où la raison est si réduite que les questions de la religion et de la morale ne la concernent

plus. Ce qui nous reste de tentatives éthiques fondées sur les lois de l'évolution ou de la psychologie et de la sociologie est tout simplement insuffisant.

Avant de parvenir aux conclusions auxquelles tend ce raisonnement, il me faut encore évoquer brièvement la troisième vague de déshellénisation, qui a cours actuellement. Au regard de la rencontre avec la pluralité des cultures, on dit volontiers aujourd'hui que la synthèse avec l'hellénisme, qui s'est opérée dans l'Église antique, était une première inculturation du christianisme qu'il ne faudrait pas imposer aux autres cultures. Il faut leur reconnaître le droit de remonter en deçà de cette inculturation vers le simple message du Nouveau Testament, pour l'inculturer à nouveau dans leurs espaces respectifs. Cette thèse n'est pas simplement erronée mais encore grossière et inexacte. Car le Nouveau Testament est écrit en grec et porte en lui-même le contact avec l'esprit grec, qui avait mûri précédemment dans l'évolution de l'Ancien Testament. Certes, il existe des strates dans le processus d'évolution de l'Église antique qu'il n'est pas besoin de faire entrer dans toutes les cultures. Mais les décisions fondamentales, qui concernent précisément le lien de la foi avec la recherche de la raison humaine, font partie de la foi elle-même et constituent des développements qui sont conformes à sa nature.

J'en arrive ainsi à la conclusion. L'essai d'autocritique de la raison moderne esquissé ici à très gros traits n'inclut d'aucune façon l'idée qu'il faille remonter en deçà des Lumières (Aufklärung) et rejeter les intuitions de l'époque moderne. Nous reconnaissons sans réserve la grandeur du développement moderne de l'esprit. Nous sommes tous reconnaissants pour les vastes possibilités qu'elle a ouvertes à l'homme et pour les progrès en humanité qu'elle nous a donnés. L'éthique de la scientificité – vous y avez fait allusion M. le Recteur magnifique – est par ailleurs volonté d'obéissance à la vérité et, en ce sens, expression d'une attitude fondamentale qui fait partie des décisions essentielles de l'esprit chrétien. Il n'est pas question de recul ni de critique négative, mais d'élargissement de notre conception et de notre usage de la raison. Car, tout en nous réjouissant beaucoup des possibilités de l'homme, nous voyons aussi les menaces qui surgissent de ces possibilités et nous devons nous demander comment les maîtriser. Nous ne le pouvons que si foi et raison se retrouvent d'une manière nouvelle, si nous surmontons la limitation autodécrétée de la raison à ce qui est susceptible de falsification dans l'expérience et si nous ouvrons de nouveau à la raison tout son espace. Dans ce sens, la théologie, non seulement comme discipline d'histoire et de science humaine, mais spécifiquement comme théologie, comme questionnement sur la raison de la foi, doit avoir sa place dans l'Université et dans son large dialogue des sciences.

C'est ainsi seulement que nous devenons capables d'un véritable dialogue des cultures et des religions, dont nous avons un besoin si urgent. Dans le monde occidental domine largement l'opinion que seule la raison positiviste et les formes de philosophie qui s'y rattachent seraient universelles. Mais les cultures profondément

religieuses du monde voient cette exclusion du divin de l'universalité de la raison comme un outrage à leurs convictions les plus intimes. Une raison qui reste sourde au divin et repousse la religion dans le domaine des sous-cultures est inapte au dialogue des cultures. En cela, comme j'ai essayé de le montrer, la raison des sciences modernes de la nature, avec l'élément platonicien qui l'habite, porte en elle une question qui la transcende, ainsi que ses possibilités méthodologiques. Elle doit tout simplement accepter comme un donné la structure rationnelle de la matière tout comme la correspondance entre notre esprit et les structures qui régissent la nature : son parcours méthodologique est fondé sur ce donné. Mais la question « pourquoi en est-il ainsi ? » demeure. Les sciences de la nature doivent l'élever à d'autres niveaux et à d'autres façons de penser – à la philosophie et à la théologie. Pour la philosophie et, d'une autre façon, pour la théologie, écouter les grandes expériences et les grandes intuitions des traditions religieuses de l'humanité, mais spécialement de la foi chrétienne, est une source de connaissance à laquelle se refuser serait une réduction de notre faculté d'entendre et de trouver des réponses. Il me vient ici à l'esprit un mot de Socrate à Phédon. Dans les dialogues précédents, beaucoup d'opinions philosophiques erronées avaient été traitées, maintenant Socrate dit : « On comprendrait aisément que, par dépit devant tant de choses fausses, quelqu'un en vienne à haïr et à mépriser tous les discours sur l'être pour le reste de sa vie. Mais de cette façon, il se priverait de la vérité de l'être et pâtirait d'un grand dommage » [13]. Depuis longtemps, l'Occident est menacé par cette aversion pour les interrogations fondamentales de la raison et il ne pourrait qu'en subir un grand dommage. Le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison et non de nier sa grandeur – tel est le programme qu'une théologie se sachant engagée envers la foi biblique doit assumer dans le débat présent. « Ne pas agir selon la raison, ne pas agir avec le Logos, est en contradiction avec la nature de Dieu » a dit Manuel II à son interlocuteur persan, en se fondant sur sa vision chrétienne de Dieu. Dans ce grand Logos, dans cette amplitude de la raison, nous invitons nos interlocuteurs au dialogue des cultures. La retrouver nous-mêmes toujours à nouveau est la grande tâche de l'Université.

[1] De l'ensemble des 26 colloques (διάλεξις – Khoury traduit controverse) du dialogue (« Entretien »), Th. Khoury a publié la 7e « controverse » avec des notes et une large introduction sur l'origine du texte, sur la tradition manuscrite et sur la structure du dialogue, ainsi que de brefs résumés des « controverses » non éditées ; au texte grec est associée une traduction française : Manuel II Paléologue « Entretiens avec un Musulman. 7e controverse » : SC 115, Paris, 1966. De plus, Karl Förstel a publié dans le Corpus Islamico-Christianum (Série grecque, Rédaction A. Th. Khoury – R. Glei) une édition commentée du texte, grec-allemand: Manuel II Paléologue, Dialogue avec un Musulman, 3 vol., Würzburg – Altenberge, 1993-1996. Déjà en 1966, E. Trapp avait publié le texte grec – avec une introduction – comme deuxième volume de « Wiener byzantinischen Studien ». Je citerai par la suite selon Khoury.

[2] Sur l'origine et la rédaction du dialogue, cf. Khoury pp. 22-29 ; on trouve aussi de larges commentaires à ce sujet dans les éditions Förstel et Trapp.

[3] Controverse VII, 2c : Khoury, pp. 142-143 ; Förstel, vol. I, VII, Dialogue 1.5, pp. 240-241. Dans le monde musulman cette citation a été malheureusement considérée comme une expression de ma position personnelle et elle a de ce fait suscité une indignation compréhensible. Je souhaite que le lecteur de mon texte puisse comprendre rapidement que cette phrase n'exprime pas mon jugement personnel sur le Coran, envers lequel j'ai le respect dû au livre sacré d'une grande religion. Avec la citation du texte de l'empereur Manuel II, j'entendais seulement mettre en évidence le rapport essentiel entre foi et raison. Sur ce point, je suis d'accord avec Manuel II, sans pour autant faire mienne la polémique.

[4] Controverse, VII 3b – c : Khoury, pp. 144-145 ; Förstel, vol. I, VII Dialogue 1.6 pp. 240-243.

[5] C'est seulement pour cette affirmation que j'ai cité le dialogue entre Manuel II et son interlocuteur persan. C'est là qu'apparaît le thème des réflexions qui suivent.

[6] Cf. Khoury, op. cit. p. 144, n. 1.

[7] R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, 1956, p. 13 ; cf. Khoury p. 144. Le fait que, dans la théologie du Moyen-Âge tardif, il existe des positions comparables apparaîtra dans le développement ultérieur de mon discours.

[8] Pour l'interprétation largement discutée de l'épisode du buisson ardent, je voudrais renvoyer à mon livre Einführung in das Christentum (Munich, 1968), pp. 84-102. Je pense que, dans ce livre, mes affirmations restent encore valables, malgré les développements ultérieurs du débat.

[9] Cf. A. Schenker : l'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées : L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano, 2001, pp. 178-186.

[10] Sur cette question je me suis exprimé de manière plus détaillée dans mon livre Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg 2000, 38-42.

[11] De l'importante littérature sur le thème de la deshellénisation, je voudrais d'abord mentionner A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas : Id., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg, 1975, pp. 423-488.

[12] Publié et commenté récemment par Heino Sonnemanns: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI, Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis. Johannes-Verlag Leutesdorf, 2 ergänzte Auflage, 2005.

[13] 90c-d. Pour ce texte, cf. R. Guardini, Der Tod des Sokrates. Mainz-Paderborn, 19875, pp. 218-221.

Commentaire vidéo du professeur Cyrille Michon