



HAL
open science

La raison et la foi. Le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI: une relecture.

Karsten Lehmkuhler

► **To cite this version:**

Karsten Lehmkuhler. La raison et la foi. Le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI: une relecture.. Dieu, la raison et l'épée. Perspectives oecuméniques sur le Discours de Ratisbonne, L'Harmattan, pp.117-128, 2019. hal-03104475

HAL Id: hal-03104475

<https://hal.science/hal-03104475>

Submitted on 8 Jan 2021

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

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

La raison et la foi
Le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI : une relecture*

Karsten Lehmkuhler

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

<117> I. Université et théologie

Universitas

Université : voici le mot-clé qui marque l'introduction du *Discours de Ratisbonne* de Benoît XVI, et « université » est en même temps le dernier mot de son texte. La lecture du *Discours* me touche. Cela s'explique, me semble-t-il, par cette image impressionnante de l'*universitas* qui s'y exprime, par cette vision d'une quête commune de la vérité, incluant toutes les facultés universitaires.

Le pape souligne, à juste titre, que cette vision était assez facilement repérable dans « l'ancienne université des professeurs ordinaires »¹, avec son administration modeste et ses échanges d'autant plus denses et profonds entre les professeurs et les étudiants de toutes les facultés. En tant que professeur d'une université actuelle, marquée par la bureaucratisation de l'enseignement et par une spécialisation <118> croissante, on risquerait parfois de désespérer de ce vieil idéal, s'il n'y avait pas des indications comme celle-ci, nous rappelant la visée et l'essence de tout travail scientifique : la quête commune de compréhension, d'orientation et de progrès, incluant tous les champs du savoir et toutes les questions de l'humanité.

Justification de la théologie ?

Ce rappel du pape concerne tout particulièrement *la théologie* en tant que discipline scientifique parmi toutes les autres. Certes, qu'une université soit fière de sa (ou ses) faculté(s) de théologie n'est pas impossible aujourd'hui mais, en tout état de cause, cela ne va pas de soi. En France, par exemple, on ne connaît pas – à l'exception heureuse de l'Université de Strasbourg – des facultés de théologie au sein d'une université d'état : le principe de la laïcité a été interprété dans le sens que l'enseignement de la théologie ne soit pas une tâche d'une université alimentée par l'état mais des communautés religieuses elles-mêmes, et qu'il s'agisse donc, finalement, d'une affaire privée. Dans d'autres pays d'Europe, également, la théologie se voit parfois contrainte de justifier son existence en tant que discipline universitaire, par rapport à son caractère scientifique comme aussi par rapport à sa fonction éventuelle au sein d'un état séculier et pluraliste.

Une réaction possible des facultés de théologie consiste à chercher le salut soit dans un travail exclusivement historique, soit dans des recherches qui visent l'applicabilité des résultats, justifiant ainsi leur pertinence au sein de l'état pluraliste. Parfois, elles se transforment en instituts de sciences

* Karsten LEHMKÜHLER, « La raison et la foi. Le Discours de Ratisbonne de Benoît XVI : une relecture », dans Gabriele Palasciano (dir.), *Dieu, la raison et l'épée. Perspectives œcuméniques sur le Discours de Ratisbonne*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 117-128.

¹ BENOÎT XVI, « Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions », in : ID., *Voyage en Bavière 2006, Munich, Altötting, Ratisbonne*, Paris/Bruxelles, Salvator/Fidélité, 2006, p. 70.

religieuses, avec pour vocation de donner des outils pour comprendre (voire apprivoiser) le phénomène religieux.

Face à cette séparation entre science et foi, le pape répond autrement, en soulignant qu'*aucun* domaine des interrogations humaines ne peut se soustraire à la raison, et qu'ainsi la question de la transcendance, elle aussi, est une question qui doit être discutée à l'aide de la raison et dans le cadre de la <119> quête de vérité au sein de l'université. La théologie est un interlocuteur universitaire important, « non seulement comme discipline d'histoire et de science humaine, mais spécifiquement comme théologie, comme questionnement sur la raison de la foi »².

Dans le contexte actuel, il me semble que Benoît XVI a souligné ici un point très important. Bien sûr, je ne pense pas que la question de la transcendance, et donc, par exemple, celle de l'existence de Dieu, puisse être tranchée par des arguments rationnels et logiques. Contrairement à ce que laisse entendre le pape, il me semble que la distinction opérée par Immanuel Kant, souhaitant « mettre de côté le savoir afin d'obtenir de la place pour la croyance »³, soit tout à fait pertinente : à propos de l'existence de Dieu, on ne peut pas s'attendre à un savoir qui se doit exclusivement à des déductions de la raison humaine. Toutefois, on est en droit d'attendre que les énoncés des religions soient analysés et débattus au sein de l'université, déjà du seul fait que leur raisonnement sur l'homme, sur la quête de transcendance et sur l'orientation éthique fait partie des grands trésors de la réflexion humaine.

Il ne faut pas non plus comprendre les remarques du pape dans le sens que des recherches théologiques qui visent différents domaines des sciences humaines soient sans importance, mais plutôt qu'il faille les mener dans la perspective d'une question plus fondamentale : celle à propos de la « raison de la foi », c'est-à-dire en confrontant les énoncés religieux aux règles de la raison humaine, sans craindre le conflit (par exemple, sur le plan des mœurs et de l'éthique). Aujourd'hui, plus de dix ans après le *Discours*, cette perspective s'avère capitale, et particulièrement dans le cadre d'un « dialogue des cultures » que le pape, de façon clairvoyante, mentionnait déjà en 2006⁴.

<120> *Le dialogue des cultures*

Nul doute que, dans un monde marqué par la globalisation, le dialogue interculturel et interreligieux gagne en importance ; et il devient urgent de lui donner une place au sein même des recherches académiques. Aujourd'hui, nous intensifions, au sein des facultés de théologie, les recherches sur les conditions et méthodes des dialogues interculturels et interreligieux. Il y a des chaires et des instituts de « théologie comparée » (*comparative theology*) ; à l'Université de Strasbourg, par exemple, la faculté de théologie protestante s'engage dans une formation qui s'adresse à des imams et qui traite les questions de la prévention de la radicalisation religieuse. Ces études et dialogues transculturels et interreligieux sont fondamentaux pour la théologie elle-même mais aussi pour l'état qui les alimente. Les interlocuteurs ne comprennent les motifs et les problèmes discutés qu'à condition que les affirmations doctrinales et morales religieuses puissent être exposées et discutées publiquement ; ainsi, elles peuvent aussi devenir l'objet du dialogue interreligieux lui-même.

De tels échanges impliquent, *premièrement*, que les contenus doctrinaux ne soient pas seulement décrits à partir d'une perspective distanciée d'un observateur, mais aussi à partir de la perspective *intérieure* de la communauté religieuse en question. Il doit y avoir, pour toute religion, un combat inhérent relatif à la rigueur de ses énoncés de foi, un combat qui se confronte aussi à l'examen de la

² *Ibid.*, p. 86.

³ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, préface de la 2^e édition (1787), B XXX, trad. française par Jacques Auxenfans, édition électronique, http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/kant_emmanuel.html, 2019, p. 18. Dernière consultation : 16.03.2019.

⁴ Cf. BENOÎT XVI, « Foi, raison et université. Souvenirs et réflexions » (*cf.* note 1), p. 88.

correspondance de ces énoncés avec les lois universelles de la raison humaine. L'exemple de la question du lien entre religion et violence, évoqué par le pape, montre de façon manifeste que la discussion *ad intra*, c'est-à-dire le débat théologique interne à une communauté de foi, peut clarifier ses différentes affirmations (qui d'ailleurs peuvent se contredire entre elles) et aider à formuler des interprétations qui concordent avec la raison. Lorsqu'on pense pouvoir faire abstraction, sur le plan universitaire, de cette perspective *intérieure*, en remplaçant par exemple la théologie par la science des religions ou par la <121> sociologie de la religion, on prive le débat scientifique d'une source de connaissance essentielle.

Deuxièmement, des facultés de théologie – et je ne pense pas seulement à la théologie chrétienne – donnent la possibilité hautement appréciable de discuter, de préciser, voire de corriger les énoncés d'une communauté de foi dans le dialogue avec d'autres champs de savoir. En contrepartie, elles offrent aux autres facultés de l'université la possibilité d'une rencontre avec une forme scientifique de la pensée religieuse. Cette rencontre est importante, comme par exemple sur le plan des nombreuses questions éthiques qui nous préoccupent actuellement.

En affirmant qu'une « exclusion du divin de l'universalité de la raison »⁵ nous rendra inaptes au dialogue des cultures, le pape a indiqué, à juste titre, que le dialogue entre la foi et la raison ne concerne pas seulement le christianisme et la tradition occidentale, mais qu'il est fondamental pour tout dialogue interreligieux et pour le vivre ensemble dans un monde globalisé.

II. « Ne pas agir selon la raison est en contradiction avec la nature de Dieu »

Analogia entis

La citation de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue, affirmant qu'un agir contre la raison contredit la nature de Dieu, apparaît trois fois dans le *Discours* et en représente ainsi une pensée centrale⁶. Benoît XVI la considère comme une sorte de manifeste de la synthèse entre l'esprit chrétien et l'esprit grec, comme un plaidoyer pour la rationalité de la foi⁷.

Cela concerne tout d'abord et, à première vue, la question concernant la possibilité d'exiger la foi par la contrainte – une <122> intention qui est dénoncée non seulement comme condamnable, mais, à juste titre, également comme irrationnelle. Mais sur un plan plus fondamental, il en va de la thèse selon laquelle la nature de Dieu est elle-même accessible à la raison humaine et que les énoncés de foi sont donc, eux aussi, *raisonnables*. La raison, et notamment « notre sens du vrai et du bien »⁸, est, selon cette vision, un « miroir de Dieu », car il existe, entre Dieu et l'humain, entre « son esprit créateur éternel et notre raison créée » une « réelle analogie »⁹.

En tant que théologien protestant, je suis convaincu que la critique radicale de cette doctrine de l'*analogia entis* au sein de la théologie dialectique, et notamment chez Karl Barth, ne rend pas suffisamment compte de la relation entre Créateur et création. Cette critique était une réaction à l'influence de la théologie libérale en Allemagne, avant et après la Première Guerre mondiale, et elle répondait également à la dépravation idéologique de la foi chrétienne durant le troisième *Reich*. Mais un refus total de toute forme possible d'une analogie ontique entre Créateur et création ne peut pas être la dernière parole de la théologie protestante par rapport à ce sujet, et d'importants essais dogmatiques protestants de la deuxième moitié du XX^e siècle, comme par exemple celui de Wolfhart Pannenberg, en témoignent. Sur la base de la notion de l'homme en tant qu'*imago Dei*, la théologie protestante doit

⁵ Cf. *ibid.*, p. 87.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 74-75 ; p. 88.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ *Ibid.*

retenir, elle aussi, que l'homme *tend* vers la connaissance et l'amour de Dieu, qu'il est créé pour cette vocation, et que sa raison et sa capacité d'empathie et d'amour sont à comprendre comme des « vestiges » du Créateur.

Dans cette perspective, on peut, dans un premier temps, tout au moins, consentir à cette anthropologie si positive qui marque les réflexions du pape, comme aussi à la louange des Lumières qui s'y laisse entendre. La théologie protestante a ici intérêt à suivre Martin Luther qui, dans la première partie de sa <123> *Disputatio de homine*, destinée à des thèses philosophiques sur l'homme, fait l'éloge de la raison humaine et souligne qu'elle est « de toutes choses, le bien capital », oui, même « quelque chose de divin »¹⁰. Qui plus est, même après la chute, dit-il, « Dieu n'a pas enlevé à la raison cette majesté, mais l'a plutôt confirmée »¹¹.

Justification

Toutefois, dans cette dispute académique, Luther ajoute une deuxième série de thèses, consacrée à la perspective théologique, dans laquelle il faut parler du pouvoir du péché et de la rédemption du pécheur. Ici apparaît une thématique qui n'est guère abordée dans le *Discours* : la réalité humaine est brisée, et le bien dans le cœur de l'homme est occulté par le mal. A en croire Luther, c'est ici que la raison perd sa force ; elle ne peut en rien contribuer au salut du pécheur, et l'homme, « faisant ce qui est en son pouvoir », ne peut pas mériter la grâce de Dieu¹². C'est pourquoi la meilleure définition de l'homme est celle qui n'est composée que de trois mots : *hominem justificari fide*, « (l)'homme est justifié par la foi »¹³.

Dans le cadre d'une relecture du *Discours*, le sujet de la justification est important dans la mesure où il fait apparaître un aspect central de l'anthropologie théologique, un aspect qui semble tout de même contredire la thèse de la rationalité de la foi : est-il *raisonnable* d'être déclaré juste, indépendamment de toutes les œuvres ? À l'époque moderne, c'est Kant qui a contredit, au nom d'une religion dans les limites de la simple raison : le principe *raisonnable* d'une philosophie pratique doit toujours être celui de *l'imputation des actes*, et la foi en un « décret absolu de Dieu », qui donnerait la foi à qui il veut, <124> constituerait « le *salto mortale* [le saut de la mort] de la raison humaine »¹⁴.

Il y a manifestement des affirmations centrales de la foi chrétienne qui sont, sinon des énoncés irrationnels, au moins des assertions qui ne sont pas naturellement plausibles sur le plan de la raison. Il arrive que la théologie « mène les concepts au bain »¹⁵, c'est-à-dire qu'elle les soumet à un changement radical de perspective, impliquant, par exemple, que celui qui ne peut présenter que des œuvres injustes soit déclaré juste, de la part de Dieu, à cause de sa foi en Christ. Ici, Dieu est néanmoins le « tout autre », celui qui contredit et surpasse les réflexions des humains. Lorsque Luther, contrairement à son éloge de la raison dans la *Disputatio de homine*, peut parfois vivement critiquer la raison humaine, il vise ainsi sa contradiction avec l'Évangile, une contradiction qui se manifeste, par exemple, dans l'affirmation que c'est « en faisant des choses justes que l'homme peut devenir juste » (*iusta faciendi iustus fit*)¹⁶.

¹⁰ Martin LUTHER, « Thèses sur l'homme » (thèse IV), in : *Luther Œuvres II*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2017, pp. 563-568 ; p. 565.

¹¹ *Ibid.* (thèse IX).

¹² *Cf. ibid.* (thèse XXVII), p. 567.

¹³ *Cf. ibid.* (thèse XXXII).

¹⁴ Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1952², p. 159.

¹⁵ Ainsi LUTHER, « Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann », in : *WA 39, I*, p. 229, ligne 18s : « füret sie mal zum Bade ».

¹⁶ Pour la critique de cette phrase, et la proposition de l'affirmation opposée – *iustus factus facit iusta* –, cf. ID., « Controverse sur la théologie scolastique », in : *Luther Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1999, p. 128 (thèse XL) : « Nous ne sommes pas rendus justes en accomplissant des œuvres justes, mais, rendus justes, nous accomplissons

La dispute entre la foi et la raison ne concerne pas uniquement la doctrine de la justification, mais aussi, par exemple, la question de savoir pourquoi un Dieu bon et tout-puissant permet l'existence du mal dans ce monde. Kant était <125> d'avis que tout essai de théodicée, d'une justification de Dieu face à la souffrance dans le monde, serait voué à l'échec, étant donné que la raison humaine transgresserait ainsi ses limites. Pour d'autres raisons, théologiques, Luther avait refusé de répondre à la question de savoir pourquoi Dieu ne donnerait pas la foi à tous les hommes. Il avait rangé cette question dans le domaine du *Deus absconditus*, du Dieu caché dont nous ne comprenons pas les caractéristiques et actions.

Dans le *Discours*, de telles affirmations à propos de l'*étrangeté* et du *secret* de Dieu ne sont mentionnées que dans le contexte d'une histoire de la séparation entre l'héritage grec et la foi chrétienne, une histoire du déclin de leur union originelle. Ici, deux remarques critiques s'imposent : *tout d'abord*, la Réforme, Kant et la théologie libérale sont ici regroupés *ensemble* du côté de la déshellénisation, comprise comme un phénomène négatif. Évidemment, Benoît XVI ne veut pas dire que Luther, Kant et Adolf von Harnack auraient soutenu une philosophie ou une théologie apparentée ; il souligne seulement que la lutte contre la synthèse entre l'esprit grec et l'esprit chrétien est un aspect qui les caractérise communément. Néanmoins, il faudrait tirer au clair, me semble-t-il, que la polémique des réformateurs contre une déformation métaphysique de la foi est un rappel aux *sources*. Elle est surtout une concentration sur les *beneficia Christi*, sur le centre de la foi chrétienne que les réformateurs trouvent dans la doctrine de la grâce non méritée en Christ, tandis que la déshellénisation opérée par la théologie libérale vise une foi chrétienne qui se libère de tout supranaturalisme et qui ne retient que des « énoncés raisonnables » sur Dieu (et je partage d'ailleurs l'opinion qu'il ne s'agissait, ici ou là, que d'un « misérable fragment »¹⁷ du christianisme). Dans cette optique, il y a donc une opposition diamétrale entre la Réforme et Kant ou la théologie libérale, et il faut veiller à ce que la critique d'une déshellénisation commune n'occulte ici un point plus <126> important : savoir si une théologie (rationnelle ou non) rend fidèlement témoignage d'un message qui annonce la libération de l'homme du mal.

Aujourd'hui, plus de dix ans après le *Discours*, il me semble qu'il faut avant tout redécouvrir ce noyau de la foi chrétienne, la profondeur de son anthropologie qui n'épargne pas la question du mal et qui parle d'une libération offerte à l'homme, dans un langage compréhensible pour l'homme du XXI^e siècle. Cela m'amène à ma deuxième remarque critique : c'est justement là où la foi aborde le caractère incompréhensible de Dieu, son *étrangeté*, qu'elle contribue de façon importante à la quête commune de la vérité. Ce sont l'absurdité de la souffrance dans ce monde et la question de la justice de Dieu qui relèvent des grandes questions humaines. Lorsque la foi, au lieu de proposer des solutions « rationnelles », affirme ici que Dieu est plus grand que notre raison, qu'il peut ainsi rester incompréhensible ou devenir étrange pour nous, mais en soulignant, en même temps, qu'il reste le Dieu qui souhaite être proche des humains, il s'agira d'une contribution honnête au dialogue, d'une parole qui ne cache pas l'absurdité du mal et qui reste ainsi ouverte au dialogue avec d'autres essais de comprendre la condition de l'homme et de ce monde. C'est justement face à l'« éthique de la scientificité » – incarnée dans la « volonté d'obéissance à la vérité »¹⁸ – que la théologie doit faire preuve

des œuvres justes. » Pour ce sujet, cf. aussi Theodor DIETER, *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin/New York, de Gruyter, 2001, pp. 149-175.

¹⁷ Cf. BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 86.

de *parrhesia*, en affirmant que la foi religieuse thématise, dans la lumière d'une foi en Dieu, le caractère paradoxal et contradictoire de l'existence humaine.

Contre la « misologie »

Une remarque de Socrate, citée par Benoît XVI, incite à réfléchir : il serait possible, dit Socrate à Phédon, qu'une personne, déçue par la fausseté de maints discours dans lesquels elle a mis sa confiance, croirait finalement « qu'il n'y a rien de sain ni de sûr ni dans aucune chose ni dans aucun raisonnement ». Ainsi émergerait une « misologie », une haine contre tout discours. Mais à en croire Socrate, ce qui manquerait vraiment dans un tel cas, c'est « l'art de raisonner » ; car c'est cet art qui permettrait de distinguer entre des discours vrais et faux¹⁹.

On peut, à juste titre, espérer que cet art de raisonner et ce discernement soient enseignés à l'université. La théologie comme discours sur Dieu, et sur l'homme devant Dieu – discours qui répond de ses contenus devant la raison – devrait mettre un accent particulier sur un tel art de raisonner, et inciter les étudiants à ne pas désespérer de la quête de vérité. Dans ce sens, le *Discours* reste un appel touchant à une quête de la vérité, incluant toutes les facultés et invitant ainsi à une nouvelle passion pour l'*universitas*²⁰.

¹⁹ Cf. PLATON, *Phédon*, 89d–90d, cité ici selon : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedon2.htm> (trad. par Émile CHAMBRY). Dernière consultation : 25.02.2019.

²⁰ Cf. BENOÎT XVI, *op. cit.*, p. 88.