

Benoît XVI

Discours au monde

Ratisbonne • La Sapienza • L'ONU
Paris • Prague • Londres • Berlin



ARTEGE
ÉDITIONS

Discours au monde

Benoît XVI

Discours au monde

Textes choisis et présentés
par l'abbé Éric Iborra

Artège

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

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 connaissons 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 IV^e 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, « λογική λατρεία », un culte qui est en harmonie avec la Parole éternelle et notre raison (cf. Rm 12, 1)¹⁶.

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 ¹⁷.

La déshellénisation apparaît en relation avec les préoccupations de la Réforme du XVI^e 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 XIX^e et XX^e 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 ici¹⁸. 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

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

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 ? À 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 inmanquablement 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-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

le fruit du sens commun de la justice, fondé avant tout sur la solidarité entre les membres du corps social et donc valable dans tous les temps et pour tous les peuples. C'était une intuition exprimée, dès le V^e siècle après Jésus Christ, par l'un des maîtres de notre héritage intellectuel, Augustin d'Hippone. Il enseignait que « le précepte : “Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui” ne peut en aucune façon varier en fonction de la diversité des peuples » (*De Doctrina Christiana III, 14*). Les droits de l'homme exigent alors d'être respectés parce qu'ils sont l'expression de la justice et non simplement en raison de la force coercitive liée à la volonté des législateurs.

Mesdames et Messieurs, à mesure que l'on avance dans l'histoire, de nouvelles situations surgissent et l'on cherche à y attacher de nouveaux droits. Le discernement, c'est-à-dire la capacité de distinguer le bien du mal, est encore plus nécessaire quand sont en jeu des exigences qui appartiennent à la vie et à l'action de personnes, de communautés et de peuples. Quand on affronte le thème des droits, qui mettent en jeu des situations importantes et des réalités profondes, le discernement est une vertu à la fois indispensable et féconde.

Le discernement nous amène alors à souligner que laisser aux seuls États, avec leurs lois et leurs institutions, la responsabilité ultime de répondre aux aspirations des personnes, des communautés et de peuples tout entier peut parfois entraîner des conséquences rendant impossible un ordre social respectueux de la dignité de la personne et de ses droits. Par ailleurs, une vision de la vie solidement ancrée dans la dimension religieuse peut permettre d'y parvenir, car la reconnaissance de la valeur transcendante de tout homme et de toute femme favorise la conversion du cœur, ce qui conduit alors à un engagement contre la violence, le terrorisme ou la guerre, et

à la promotion de la justice et de la paix. Cela favorise aussi un milieu propice au dialogue interreligieux que les Nations unies sont appelées à soutenir comme elles soutiennent le dialogue dans d'autres domaines de l'activité humaine. Le dialogue doit être reconnu comme le moyen par lequel les diverses composantes de la société peuvent confronter leurs points de vue et réaliser un consensus autour de la vérité concernant des valeurs ou des fins particulières. Il est de la nature des religions librement pratiquées de pouvoir mener de manière autonome un dialogue de la pensée et de la vie. Si, à ce niveau-là aussi, la sphère religieuse est séparée de l'action politique, il en ressort également de grands bénéfices pour les personnes individuelles et pour les communautés. D'autre part, les Nations unies peuvent compter sur les fruits du dialogue entre les religions et tirer des bénéfices de la volonté des croyants de mettre leur expérience au service du bien commun. Leur tâche est de proposer une vision de la foi non pas en termes d'intolérance, de discrimination ou de conflit, mais en terme de respect absolu de la vérité, de la coexistence, des droits et de la réconciliation.

Les droits de l'homme doivent évidemment inclure le droit à la liberté religieuse, comprise comme l'expression d'une dimension à la fois individuelle et communautaire, perspective qui fait ressortir l'unité de la personne tout en distinguant clairement entre la dimension du citoyen et celle du croyant. Au cours des dernières années, l'action des Nations unies a permis que le débat public offre des points de vue inspirés par une vision religieuse dans toutes ses dimensions y compris le rite, le culte, l'éducation, la diffusion d'information et la liberté de professer et de choisir sa religion. Il n'est donc pas imaginable que des croyants doivent se priver d'une partie d'eux-mêmes – de leur foi – afin d'être des citoyens actifs. Il ne devrait jamais être nécessaire de nier Dieu pour jouir de ses droits. Il est

d'autant plus nécessaire de protéger les droits liés à la religion s'ils sont considérés comme opposés à une idéologie séculière dominante ou à des positions religieuses majoritaires, de nature exclusive. La pleine garantie de la liberté religieuse ne peut pas être limitée au libre exercice du culte, mais doit prendre en considération la dimension publique de la religion et donc la possibilité pour les croyants de participer à la construction de l'ordre social. Ils le font effectivement à l'heure actuelle par exemple à travers leur engagement efficace et généreux dans un vaste réseau d'initiatives qui va des Universités, des Instituts scientifiques et des écoles, jusqu'aux structures qui promeuvent la santé et aux organisations caritatives au service des plus pauvres et des laissés-pour-compte. Refuser de reconnaître l'apport à la société qui s'enracine dans la dimension religieuse et dans la recherche de l'Absolu – qui par nature exprime une communion entre les personnes – reviendrait à privilégier dans les faits une approche individualiste et, ce faisant, à fragmenter l'unité de la personne.

Ma présence au sein de cette Assemblée est le signe de mon estime pour les Nations unies et elle veut aussi manifester le souhait que l'Organisation puisse être toujours davantage un signe d'unité entre les États et un instrument au service de toute la famille humaine. Elle manifeste aussi la volonté de l'Église catholique d'apporter sa contribution aux relations internationales d'une manière qui permette à toute personne et à tout peuple de sentir qu'ils ont leur importance. D'une manière qui est en harmonie avec sa contribution au domaine éthique et moral et à la libre activité de sa foi, l'Église travaille aussi à la réalisation de ces objectifs à travers l'activité internationale du Saint-Siège. Le Saint-Siège a en effet toujours eu sa place dans les assemblées des Nations tout en manifestant son caractère spécifique comme sujet dans le domaine international. Comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

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 humaine.

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,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

question des « fondements éthiques du discours civil ». En effet, « si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente ». Et il ajoutait : « là est le véritable défi pour la démocratie ». C'est celui de la démocratie procédurale, toujours encline à rechercher le consensus indépendamment des droits de la vérité. Mais comment trouver le fondement éthique des choix politiques ? La réponse, dit Benoît XVI du point de vue de l'Église, n'est pas tant de fournir des normes que d'aider la raison à les trouver. Mais le Pape fait observer que « ce rôle « correctif » de la religion à l'égard de la raison n'est pas toujours très bien accueilli ». Et il précise : à cause du sectarisme et du fondamentalisme qui peuvent marquer la religion dominante. Mais ces caractéristiques n'apparaissent que « quand n'est pas accordée une attention suffisante au rôle purificateur et structurant de la raison à l'intérieur de la religion ». Le rôle de la raison est donc central, aussi bien envers le politique qu'envers le religieux. « Il s'agit d'un processus à deux sens. Sans le correctif apporté par la religion, d'ailleurs, la raison aussi peut tomber dans des distorsions, comme lorsqu'elle est manipulée par l'idéologie, ou lorsqu'elle est utilisée de manière partielle si bien qu'elle n'arrive plus à prendre totalement en compte la dignité de la personne humaine ».

Reprenant l'idée déjà développée à Prague, Benoît XVI affirme que « la religion n'est pas un problème que les législateurs doivent résoudre », elle est bien plutôt « une contribution vitale au dialogue national » : « Je voudrais suggérer que le monde de la raison et de la foi, le monde de la rationalité séculière et le monde de la croyance religieuse

reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation ». Et de se désoler de la marginalisation croissante que subit le christianisme au Royaume-Uni sous prétexte de neutralité. Pour Benoît XVI, il ne s'agit pas seulement de respecter les droits des croyants – et des décisions des cours de justice européenne ont montré récemment, en 2013, à quel point ils pouvaient être méconnus – mais aussi de prendre en compte « le rôle légitime de la religion dans la vie politique ».

Mais la religion ne peut jouer ce rôle correctif à l'égard du politique que si elle-même se laisse corriger par la raison. Or, à cet égard, toutes les religions ne se valent pas, et cela à l'intérieur même du christianisme : il est des *dénominations* où le rôle de la raison est méconnu. C'est pourquoi le catholicisme a toute sa place en Grande-Bretagne, pour le bien même du royaume et de ses habitants.

Rencontre avec le Parlement

*Westminster Hall – City of Westminster vendredi 17
septembre 2010*

Monsieur le Speaker,

Je vous remercie des paroles de bienvenue que vous venez de m'adresser au nom des membres distingués de cette assemblée. En m'adressant à vous, j'ai bien conscience du privilège qui m'est ainsi donné d'adresser la parole au peuple britannique et à ses Représentants au Palais de Westminster, édifice auréolé

d'une signification unique dans l'histoire civile et politique du peuple de ces Îles. Permettez-moi d'exprimer mon estime pour le Parlement qui siège en ce lieu depuis des siècles et qui a eu une influence si profonde pour le développement du gouvernement participatif dans les nations, en particulier au sein du Commonwealth et dans le monde de l'anglophonie en général. Votre tradition de droit commun sert de base aux systèmes législatifs en bien des régions du monde, et votre conception particulière des droits et des devoirs respectifs de l'État et des citoyens, ainsi que de la séparation des pouvoirs, continue d'en inspirer beaucoup sur notre planète.

Tandis que je vous parle en cette enceinte chargée d'histoire, je pense aux hommes et aux femmes innombrables des siècles passés ayant joué un rôle important en des événements marquants qui se sont déroulés dans ces murs ; ils ont laissé leur empreinte sur des générations de Britanniques et de bien d'autres aussi. En particulier, j'évoque la figure de saint Thomas More, intellectuel et homme d'État anglais de grande envergure, qui est admiré aussi bien par les croyants que par les non-croyants pour l'intégrité avec laquelle il a suivi sa conscience, fusse au prix de déplaire au Souverain dont il était le « bon serviteur », et cela parce qu'il avait choisi de servir Dieu avant tout. Le dilemme que More a dû affronter en des temps difficiles, l'éternelle question du rapport entre ce qui est dû à César et ce qui est dû à Dieu, m'offre l'opportunité de réfléchir brièvement avec vous sur la juste place de la croyance religieuse à l'intérieur de la vie politique.

La tradition parlementaire de ce pays doit beaucoup à la tendance naturelle de votre nation pour la modération, au désir d'arriver à un équilibre véritable entre les exigences légitimes du gouvernement et les droits de ceux qui y sont soumis. Tandis que des mesures décisives ont été prises à plusieurs époques de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Revenons aux concepts fondamentaux de nature et de raison d'où nous étions partis. Le grand théoricien du positivisme juridique, Kelsen, à l'âge de 84 ans – en 1965 – abandonna le dualisme d'*être* et de *devoir être*. (Cela me console qu'avec 84 ans, on puisse encore penser correctement). Il avait dit auparavant que les normes peuvent découler seulement de la volonté. En conséquence, la nature pourrait renfermer en elle des normes seulement – jouta-t-il – si une volonté avait mis en elle ces normes. D'autre part disait-il, cela présupposerait un Dieu créateur, dont la volonté s'est introduite dans la nature. « Discuter sur la vérité de cette foi est une chose absolument vaine », note-t-il à ce sujet²⁵. L'est-ce vraiment ? – voudrais-je demander. Est-ce vraiment privé de sens de réfléchir pour savoir si la raison objective qui se manifeste dans la nature ne suppose pas une Raison créatrice, un *Creator Spiritus* ?

À ce point le patrimoine culturel de l'Europe devrait nous venir en aide. Sur la base de la conviction de l'existence d'un Dieu créateur se sont développées l'idée des droits de l'homme, l'idée d'égalité de tous les hommes devant la loi, la connaissance de l'inviolabilité de la dignité humaine en chaque personne et la conscience de la responsabilité des hommes pour leur agir. Ces connaissances de la raison constituent notre mémoire culturelle. L'ignorer ou la considérer comme simple passé serait une amputation de notre culture dans son ensemble et la priverait de son intégralité. La culture de l'Europe est née de la rencontre entre Jérusalem, Athènes et Rome – de la rencontre entre la foi au Dieu d'Israël, la raison philosophique des Grecs et la pensée juridique de Rome. Cette triple rencontre forme l'identité profonde de l'Europe. Dans la conscience de la responsabilité de l'homme devant Dieu et dans la reconnaissance de la dignité inviolable de l'homme, de tout

homme, cette rencontre a fixé des critères du droit, et les défendre est notre tâche en ce moment historique.

Au jeune roi Salomon, au moment de son accession au pouvoir, une requête a été accordée. Qu'en serait-il si à nous, législateurs d'aujourd'hui, était concédé d'avancer une requête ? Que demanderions-nous ? Je pense qu'aujourd'hui aussi, en dernière analyse, nous ne pourrions pas désirer autre chose qu'un cœur docile – la capacité de distinguer le bien du mal et d'établir ainsi le vrai droit, de servir la justice et la paix. Je vous remercie pour votre attention.

21. *De civitate Dei* IV, 4, 1.

22. *Contra Celsum* GCS Orig. 428 (Koetschau) ; cf. A. Fürst, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*. In : *Theol. Phil.* 81 (2006) 321–338 ; citation p. 336 ; cf. également J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter* (Sazburg-München 1971) 60.

23. Cf. W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft* (Augsburg 2010) 11ss ; 31–61.

24. Waldstein, op. cit. 15–21.

25. Cfr. W. Waldstein, op. cit. 19.

Table des matières

Voyage apostolique du pape Benoît XVI à Munich, Altötting et Ratisbonne 9–14 septembre 2006

Allocution du pape Benoît XVI pour la rencontre avec les étudiants de l'université « la Sapienza » de Rome

Voyage apostolique du pape Benoît XVI aux États-Unis d'Amérique et visite à l'Organisation des Nations Unies

Voyage apostolique du pape Benoît XVI en France à l'occasion du 150^e anniversaire des Apparitions de Lourdes 12–15 septembre 2008

Voyage apostolique du pape Benoît XVI en République Tchèque 26 au 28 septembre 2009

Voyage apostolique du pape Benoît XVI au Royaume-Uni 16 au 19 septembre 2010

Voyage apostolique du pape Benoît XVI en Allemagne 22 au 25 septembre 2011

Achévé d'imprimer en mars 2013
par la SARL Pulsio
5, rue Férou 75016 Paris