

## Cadeau ! Traduction complète du discours que Benoît XVI devait prononcer à l'Université de Rome, La Sapienza

Author : Jeanne Smits

Categories : [Divers Jeanne smits](#)

Date : 17 janvier 2008

***Je vous propose ici ma tentative de traduction intégrale du texte envoyé par Benoît XVI à l'Université de Rome, La Sapienza. Le Pape avait décidé de reporter sa visite, qui devait coïncider ce jeudi avec l'ouverture de l'année académique, à la suite des protestations d'une poignée de constestataires laïcistes. Alors qu'une marée de messages de soutien est venue au secours du Saint-Père, l'actualité de son discours (lu par le Recteur de La Sapienza en l'absence de Benoît XVI) se révèle brûlante. N'ayant pu en trouver le texte français, il m'a semblé opportun, vu l'importance des sujets abordés par le Pape, de faire ce travail. Précision : je vous propose ici une traduction non officielle. Merci de ne pas la reproduire comme faisant autorité mais de renvoyer plutôt vers cette page afin qu'elle ne soit pas séparée de cette précision.***

Ce m'est une grande 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 ponctue la marche et la vie de la ville de Rome, faisant fructifier les meilleures énergies intellectuelles dans tous les champs du savoir. Que ce soit à l'époque où, après sa fondation décidée par Boniface VIII, l'institution dépendait directement de l'Autorité ecclésiastique, ou, plus tard, celle où le Studium Orbis s'est développé comme institution de l'Etat, votre communauté a su maintenir un très haut niveau scientifique et culturel, qui la place parmi les plus prestigieuses universités du monde. Depuis toujours l'Eglise de Rome considère ce centre universitaire avec sympathie et admiration, reconnaissant ses efforts, parfois ardues et difficiles, dans le domaine de la recherche et celui de la formation des nouvelles générations. N'ont pas manqué, ces dernières années, 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 assumer non seulement la charge de l'accueil et de l'organisation, mais surtout celle d'avoir fait la proposition prophétique et complexe de développer un « nouvel humanisme pour le troisième millénaire ».

Il me plaît, en cette circonstance, d'exprimer ma gratitude pour l'invitation qui m'a été faite de venir à votre université pour vous y proposer une leçon. Dans cette perspective je me suis d'emblée posé la question : quelles choses peut et doit dire un pape dans une telle occasion ? Lors de mon discours de Ratisbonne j'ai parlé, certes, en tant que pape, mais je me suis surtout exprimé en tant qu'ancien professeur de cette université

qui était la mienne, en essayant de lier les souvenirs et l'actualité. Mais à l'université « Sapienza », l'antique université de Rome, je suis invité précisément comme l'évêque de Rome, et ainsi je dois parler comme tel. Certes, la Sapienza fut pendant un temps l'université du pape, mais elle est aujourd'hui une université laïque avec cette autonomie qui, au fondement même de son concept fondateur, a toujours fait partie de la nature de l'université, qui doit être liée exclusivement à l'autorité de la vérité. Dans sa liberté à l'égard de l'autorité politique et ecclésiastique l'université trouve sa fonction particulière, y compris au sein de la société moderne, qui a besoin d'une institution de ce genre.

Je reviens à ma question de départ : que peut et doit dire le pape lors de sa rencontre avec l'université de sa ville ? En réfléchissant à cette interrogation, il m'a semblé qu'elle en contenait deux autres, dont l'éclaircissement devrait de lui-même conduire à la réponse. Il faut, en effet, 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, à cette place, vous attarder, ni m'attarder sur une longue dissertation sur la nature de la papauté. Il suffit d'un bref aperçu. Le pape est avant tout Evêque de Rome et, en tant que tel, en vertu de la succession de l'Apôtre Pierre, il a une responsabilité épiscopale à l'égard de toute l'Eglise catholique. Le mot « évêque » : episkopos, qui dans son premier sens rappelle immédiatement le « surveillant », a dès le Nouveau Testament été fusionné avec le concept biblique de « Pasteur » : celui qui, depuis un poste d'observation élevé, regarde l'ensemble, assumant la charge de la bonne marche et de la cohésion de l'ensemble. En ce sens, une telle désignation de sa charge oriente le regard d'abord vers l'intérieur de la communauté des croyants. L'Evêque – le Pasteur – est l'homme qui prend la charge de cette communauté ; celui qui la maintient unie sur le chemin vers Dieu, indiqué, selon la foi chrétienne, par Jésus ; mais point seulement indiqué : Il est lui-même, pour nous, le chemin. Mais cette communauté dont l'évêque assume la charge – si grande ou si petite qu'elle soit – vit dans le monde ; ses circonstances, son chemin, son exemple et sa parole influent inévitablement sur tout le reste de la communauté humaine dans son ensemble. Plus elle est grande, d'autant plus sa bonne condition ou son éventuelle dégradation se répercutent sur l'ensemble de l'humanité. Nous voyons aujourd'hui, très clairement, comment les conditions des religions et comment la situation de l'Eglise – ses crises et ses renouvellements – agissent sur l'ensemble de l'humanité. Ainsi le pape, même comme pasteur de sa communauté, est devenu toujours davantage une voix de la raison éthique de l'humanité.

Ici surgit cependant immédiatement l'objection selon laquelle le pape, en réalité, ne parlerait pas véritablement sur le fondement de la raison éthique, mais tirerait ses jugements de la foi, et que pour cette raison il ne pourrait pas les prétendre valides pour ceux qui ne partagent pas cette foi. Nous devons revenir plus loin sur cet argument, parce que se pose ici la question absolument fondamentale : Qu'est-ce que la raison ? Comment une affirmation – surtout une norme morale – peut-elle être démontrée comme étant raisonnable ? Je voudrais ici simplement, pour le moment, relever que John Rawls, tout en niant aux doctrines religieuses d'ensemble le caractère de la raison « publique », voit tout de même dans leur raison « non publique » à tout le moins une

raison qui ne pourrait être purement et simplement ignorée, au nom d'un rationalisme laïciste dur, par ceux qui le soutiennent. Il voit un critère de cette « raisonnable » entre autres dans le fait que de telles doctrines sont issues d'une tradition responsable et motivée, au sein de laquelle, au cours d'un temps très long, ont été développées des argumentations suffisamment bonnes pour soutenir ces doctrines respectives. Dans cette affirmation, le point important me semble être la reconnaissance du fait que l'expérience et de la démonstration au cours des générations, le fonds historique de la sagesse humaine, sont aussi un signe de leur caractère raisonnable et leur signification durable.

En face d'une forme a-historique de la raison qui cherche à s'auto-construire seulement comme une rationalité a-historique, la sagesse de l'humanité comme telle – la sagesse des grandes traditions religieuses, doit être reconnue comme une réalité que l'on ne peut impunément jeter à la poubelle de l'histoire des idées.

Revenons à la question de départ. Le pape s'exprime comme représentant d'une communauté croyante, dans laquelle a mûri au cours des siècles une sagesse déterminée de la vie ; il parle comme représentant d'une communauté qui conserve en son sein un trésor de connaissance et d'expérience éthique, qui se révèle importante pour l'humanité tout entière : en ce sens, il parle comme représentant d'une raison éthique.

Mais il faut demander maintenant : et qu'est-ce que l'université ? Quelle est sa tâche ? C'est une gigantesque question à laquelle je peux, encore une fois, tenter de répondre seulement en style quasi télégraphique, en faisant quelques observations. Je pense que l'on peut dire que la véritable et même l'intime origine de l'université se trouve dans l'intense désir de connaissance qui est le propre de l'homme. Il veut connaître tout ce qui l'entoure. Il veut la vérité. En ce sens on peut considérer le questionnement de Socrate comme l'impulsion d'où est née l'université occidentale. Je pense, par exemple – pour ne mentionner qu'un texte – à la dispute avec Euthyphron, qui face à Socrate défend la religion mythique et ses dévotions. A quoi Socrate oppose la question : « Crois-tu qu'entre les dieux il existe véritablement une guerre réciproque et de terribles inimitiés et batailles... Devons-nous, Euthyphron, effectivement dire que tout cela est vrai ? » (6 b-c). Dans cette demande guère pieuse – mais qui chez Socrate, trouvait son origine dans une religiosité plus profonde et plus pure, dans la recherche du Dieu véritablement divin – les chrétiens des premiers siècles se sont reconnus eux-mêmes, et leur chemin. Ils ont accueilli leur foi non de manière positiviste, ou comme la voie pour échapper à des désirs inassouvis ; ils l'ont comprise comme ce qui allait dissiper le brouillard de la religion mythologique pour faire place à la découverte de Dieu qui est Raison créatrice et en même temps Raison-Amour. Ainsi, le fait de s'interroger par la raison sur ce Dieu plus grand, et aussi sur la véritable nature et le véritable sens de l'être humain n'était pas pour eux une forme problématique de manque de religiosité, mais faisait partie de l'essence même de leur façon d'être religieux. Il n'avait pas besoin, par conséquent, de résoudre ou d'écarter le questionnement socratique, mais ils pouvaient, et même ils devaient accueillir et reconnaître comme faisant partie de leur identité propre la recherche ardue de la raison pour atteindre la

vérité entière. Ainsi l'université pouvait, ou plutôt même devait naître au sein de la foi chrétienne, dans le monde chrétien.

Il est nécessaire de faire un pas encore. L'homme veut connaître – il veut la vérité. La vérité est avant tout affaire de voir, de comprendre, de théorie, comme l'appelle la tradition grecque. Mais la vérité n'est pas non plus seulement théorique. Augustin, en faisant la corrélation entre les Béatitudes du Discours de la Montagne et les dons de l'Esprit mentionnés dans Isaïe 11, a affirmé une réciprocité entre la « science » et la « tristesse » : la simple connaissance, dit-il, rend triste. Et en effet, celui qui voit et apprend seulement tout ce qui se produit dans le monde, finit par devenir triste. Mais la vérité signifie plus que le savoir : la connaissance de la vérité a pour but la connaissance du bien. C'est même le sens du questionnement socratique : Quel est ce bien qui nous rend vrais ? La vérité nous rend bons, et la bonté est vraie : là est l'optimisme qui vit dans la foi chrétienne, parce que c'est à celle-ci qu'à été concédée la vision du Logos, de la Raison créatrice qui, dans l'incarnation de Dieu, s'est révélée en même temps comme le Bien, comme la Bonté même.

Dans la théologie médiévale eut lieu une dispute approfondie sur le rapport entre la théorie et la pratique, sur la juste relation entre la connaissance et l'agir – une dispute que nous ne pouvons développer ici. Et de fait l'université médiévale, avec ses quatre Facultés, présente cette corrélation. Commençons avec la Faculté, qui selon la compréhension d'alors, était la quatrième, celle de médecine. Alors même que celle-ci était davantage considérée comme « art » que comme science, son insertion dans le monde de l'université signifiait clairement qu'elle était placée dans la sphère de la rationalité, que l'art de guérir se trouvait sous la conduite de la raison et qu'elle devait être soustraite de la sphère de la magie. Guérir est une tâche qui requiert toujours davantage que la simple raison, et précisément pour cela elle a besoin d'un lien entre le savoir et le pouvoir, elle a besoin d'appartenir à la sphère de la raison. Inévitablement, apparaît alors la question de la relation entre la pratique et la théorie, entre la connaissance et l'agir dans la Faculté de jurisprudence. Il s'agit de donner une forme juste à la liberté humaine qui est toujours liberté dans la communion réciproque : le droit est le présupposé de la liberté, et non son adversaire. Mais ici paraît subitement la question : Comment se précisent les critères de justice qui rendent possible une liberté vécue ensemble et qui servent au bien-être de l'homme ? Ici s'impose un saut vers le présent : c'est la question de savoir comment l'on peut trouver un corps normatif juridique qui constitue un ordonnancement de la liberté, de la dignité humaine et des droits de l'homme. C'est la question qui nous préoccupe aujourd'hui par rapport aux processus démocratiques de formation de l'opinion et qui en même temps nous angoisse quant à l'avenir de l'humanité. Jürgen Habermas exprime, me semble-t-il, une idée largement partagée par la pensée actuelle, lorsqu'il dit que la légitimité d'une charte constitutionnelle, présupposé de la légalité, procède de deux sources : de la participation égalitaire de tous les citoyens et de la forme raisonnable dans laquelle se résolvent les oppositions politiques. Par rapport à cette « forme raisonnable » il note que celle-ci ne peut se réduire à la simple lutte pour obtenir la majorité arithmétique, mais qu'elle doit se caractériser comme un « processus d'argumentation sensible à la vérité » (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren). Cela est bien dit, mais c'est chose

bien difficile à transformer en une pratique politique. Les représentants de ce « processus » public d'« argumentation » sont, nous le savons, principalement les partis comme responsables de la formation de la volonté politique. De fait, ceux-ci auront inmanquablement pour objectif la conquête de la majorité et, quasi inévitablement, ils prendront soin des intérêts qu'ils entendent satisfaire ; mais de tels intérêts sont souvent particuliers et ne servent pas véritablement l'ensemble. La sensibilité à la vérité est toujours et encore dépassée par la sensibilité aux intérêts. Je trouve significatif le fait que Habermas parle de la sensibilité à la vérité comme de l'élément nécessaire dans le processus de l'argumentation politique, réinsérant ainsi le concept de vérité dans le débat philosophique et dans le débat politique.

Mais alors devient inévitable la question de Pilate : Qu'est-ce que la vérité ? Et comment la reconnaît-on ? Si pour cela on se réfère à la « raison publique », comme le fait Rawls, suit nécessairement encore cette question : Quelle chose est raisonnable ? Comment une raison se prouve-t-elle comme raison vraie ? Dans tous les cas, il est évident que dans la quête du droit de la liberté, de la vérité d'une juste vie en société, il faut écouter des instances différentes des partis et des groupes d'intérêt, sans vouloir pour autant nier l'importance de ceux-ci.

Revenons donc à la structure de l'université médiévale. Outre la jurisprudence, elle comptait les Facultés de philosophie et de théologie, à qui était confiée la recherche sur l'être humain dans sa totalité, avec la tâche de maintenir vive la sensibilité à la vérité. On pourrait même dire que là se trouve le sens permanent et véridique de ces deux Facultés : être gardiennes de la sensibilité à la vérité, ne pas permettre que l'homme soit distrait de la recherche de la vérité. Mais comment peuvent-elles remplir leur tâche ? Voilà une question à laquelle il faut revenir et travailler toujours et qui n'est jamais posée ni résolue définitivement. Ainsi, à ce stade, je ne peux, même moi, proposer une réponse à proprement parler, mais plutôt une invitation à rester en chemin avec cette question – un chemin en compagnie des grands qui tout au long de l'histoire ont lutté et cherché, avec leurs réponses et leur inquiétude de la vérité, qui demeure toujours au-delà de toutes les réponses singulières.

La théologie et la philosophie forment ici un drôle de couple de jumeaux, où ni l'un ni l'autre ne peut être totalement distingué de l'autre et où, pourtant, chacun doit conserver son propre but et sa propre identité. C'est le mérite historique de saint Thomas d'Aquin – face aux différentes réponses des Pères liées à leur contexte historique – d'avoir mis en lumière l'autonomie de la philosophie et avec celle-ci, le droit et la responsabilité propres de la raison qui s'interroge sur la base de ses propres forces. En se distinguant des philosophies néoplatoniciennes, où philosophie et théologie étaient inextricablement liées, les Pères ont présenté la foi chrétienne comme la philosophie véritable, soulignant même que cette foi correspond aux exigences de la raison dans la recherche de la vérité ; que la foi est le « oui » à la vérité, en regard des religions mythiques qui avaient fini par devenir simples affaires de coutume. Mais plus tard, au moment de la naissance de l'université, ces religions n'avaient plus cours en Occident, mais seulement le christianisme, et ainsi il fallait souligner de manière nouvelle la responsabilité propre de la raison, qui n'est pas absorbée par la foi. Thomas

va devoir agir à un moment privilégié : pour la première fois, les écrits philosophiques d'Aristote étaient accessibles dans leur intégralité ; étaient présentes les philosophies hébraïques et arabes, en tant qu'appropriations et continuations spécifiques de la philosophie grecque. Ainsi le christianisme, dans un nouveau dialogue avec la raison des autres, qu'il venait à rencontrer, devait lutter pour sa propre « raisonnabilité ». La Faculté de philosophie qui, aussi dite « Faculté des artistes », avait été jusqu'alors seulement une propédeutique à la théologie ; elle devint une Faculté véridique en elle-même, un partenaire autonome de la théologie et de la foi reflétée en celle-ci. Nous ne pouvons nous attarder ici sur les âpres confrontations qui s'ensuivirent. Je dirais que l'idée de saint Thomas à propos du rapport entre la philosophie et la théologie pourraient s'exprimer au travers de cette formule trouvée dans le Concile de Chalcédoine pour la christologie : philosophie et théologie doivent être en relation entre elles « sans confusion et sans séparation ». « Sans confusion » veut dire que chacune des deux doit conserver sa propre identité. La philosophie doit demeurer véritablement une recherche de la raison dans sa propre liberté et avec sa propre responsabilité ; elle doit voir ses limites et précisément ainsi sa grandeur et sa vaste étendue. La théologie doit continuer d'atteindre un trésor de connaissance qu'elle n'a pas inventé elle-même, qui la dépasse toujours et qui, ne pouvant être épuisé totalement au moyen de la réflexion doit pour cette raison même doit toujours renouveler sa pensée. Mais avec le « sans confusion » vient toujours le « sans séparation » : la philosophie ne part pas toujours de zéro du sujet pensant dans un monde isolé, mais se situe dans le grand dialogue de la sagesse historique, qui est chaque fois de nouveau accueilli et développé à la fois de façon critique et docile. Elle ne doit pas se fermer devant ce que les religions, et en particulier la foi chrétienne ont reçu et donné à l'humanité comme indications du chemin. Diverses choses affirmées par les théologiens au cours de l'histoire, voire traduites en pratique par les autorités ecclésiastiques, ont été démontrées fausses par l'histoire et se réfutent aujourd'hui. Mais en même temps il est vrai que l'histoire des saints, l'histoire de l'humanisme qui a grandi sur les fondements de la foi chrétienne démontre la vérité de cette foi dans son noyau essentiel, faisant d'elle une instance dont la raison publique a besoin. Certes, on ne peut s'approprier bien des choses affirmées par la théologie et par la foi que de façon interne à la foi et elles ne peuvent donc être présentées comme exigences à ceux pour qui cette foi demeure inaccessible. Il est vrai, pourtant, que le message de la foi chrétienne n'est pas seulement une « doctrine religieuse d'ensemble » au sens où le dit Rawls, mais une force purificatrice pour la raison même, qui l'aide à devenir davantage elle-même. Le message chrétien, au fondement de son origine, devrait toujours être un encouragement à aller vers la vérité et ainsi, une force contre la pression du pouvoir et des intérêts.

Eh bien, nous n'avons jusqu'à présent parlé que de l'université médiévale, en cherchant toutefois à laisser transparaître la nature permanente de l'université et de sa tâche. Aux temps modernes se sont révélées des nouvelles dimensions de la connaissance, qui à l'université sont mises en valeur principalement dans deux grands domaines : avant tout celui des sciences naturelles, qui se sont développées sur la base de la connexion entre l'expérimentation et le présupposé de la rationalité de la matière ; et en second lieu, dans les sciences historiques et les humanités, où l'homme, scrutant le spectacle de son histoire et éclairant les dimensions de sa nature, essaie de se mieux

comprendre lui-même. Dans ce développement s'est ouvert à l'homme non seulement une mesure immense de savoir et de pouvoir ; ont grandi également la connaissance et la reconnaissance des droits et de la dignité de l'homme, et pour cela nous ne pouvons que rendre grâces. Mais on ne peut jamais dire que le voyage de l'homme est achevé et le danger d'une chute dans l'inhumanité n'est pas davantage conjuré : nous le voyons bien dans le panorama de l'histoire actuelle ! Le danger du monde occidental – pour n'évoquer que celui-ci – est aujourd'hui dans le fait que l'homme, précisément à raison de l'importance de son savoir et de son pouvoir, pourrait abandonner la question de la vérité. Et cela signifie en même temps que la raison, à la fin, se plie devant les questions des intérêts et l'attraction de l'utilité, qu'elle serait contrainte de reconnaître comme critère ultime. Du point de vue du monde de l'université : le danger existe que la philosophie, ne se sentant plus capable d'accomplir sa propre tâche, se dégrade en positivisme ; que la théologie, et avec elle le message propre qu'elle apporte à la raison, en vienne à être confinée à la sphère privée d'un groupe plus ou moins grand. Si pourtant la raison – inquiète de préserver sa supposée pureté – 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 l'eau qui lui donne vie. Elle perd son courage en vue de la vérité et ainsi ne devient pas plus grande, mais plus petite. Appliqué à notre culture européenne cela signifie : si elle veut seulement s'autoconstruire sur la base de sa propre argumentation et de ce qui, sur le moment, la convainc et que – préoccupée de sa seule laïcité – elle se détache des racines qui la font vivre, alors elle ne deviendra pas plus raisonnable et plus pure, mais au contraire elle se défait et se délite.

Ainsi j'en reviens au point de départ. Que doit faire ou dire le pape dans l'université ? Sûrement, il ne doit pas chercher à imposer la foi aux autres de manière autoritaire, qui ne peut être donnée que dans la liberté. Au-delà de son ministère de Pasteur dans l'Eglise et à la base de la nature intrinsèque de ce ministère pastoral, il lui appartient de maintenir cette sensibilité à 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, l'exhorter à voir les utiles lumières qui ont émergé tout au long de l'histoire de la foi chrétienne et à percevoir ainsi Jésus-Christ comme la Lumière qui illumine l'histoire et qui aide à trouver la voie vers le futur.

Benoît XVI