

Y a-t-il des arguments religieux ?

A propos du débat allemand sur la circoncision

Felix Heidenreich*

» L'Allemagne a été marquée ces derniers mois par un débat singulier : La circoncision est-elle contraire à la Loi fondamentale de la République Fédérale d'Allemagne ? Dans les faits, le tribunal de grande instance de Cologne a condamné en 2012 un médecin qui avait circoncis un garçon de quatre ans, conformément au rite musulman. La cour a qualifié l'acte du médecin de « blessure corporelle », estimant que le corps de l'enfant avait été irrémédiablement altéré par la circoncision sans qu'une injonction médicale ne l'ait rendue nécessaire.

Beschneidung und Grundgesetz

In Deutschland ist eine heftige Debatte über die Frage entstanden, ob die Praxis der religiös begründeten Beschneidung gegen das im Grundgesetz definierte Recht auf körperliche Unversehrtheit verstößt. Die Art der Auseinandersetzung scheint eine von Theoretikern der deliberativen Demokratietheorie wie von Religionsvertretern gleichermaßen gehegte Hoffnung zu widerlegen. Sie führt vor Augen, dass die „Übersetzung“ religiöser Offenbarung in politische Argumente nahezu unmöglich erscheint, ja Säkulare wie Religiöse genau diese Übersetzung verweigern. Die konsensorientierte politische Kultur der Bundesrepublik droht bei der Suche nach einem Kompromiss zu scheitern – ein Umstand, der grundlegende Fragen über das Ideal deliberativer Demokratie aufwirft. F. H.

Le jugement de Cologne a estimé que cette modification était contraire à l'intérêt de l'enfant, ce dernier devant pouvoir décider plus tard par lui-même de son appartenance religieuse. Les médecins et les juristes soulèvent, dans la presse scientifique, la question du conflit possible entre le droit des parents à l'éducation religieuse d'une part et le droit de l'enfant à l'intégrité physique

d'autre part. Ce débat a donc fait irruption dans le champ du politique. Au mois de décembre 2012 le *Bundestag* a voté à une large majorité une loi autorisant la circoncision pour des raisons autres que médicales (c'est-à-dire religieuses) sous certaines conditions. De jeunes garçons peuvent être circoncis dans les six premiers mois de leur vie par des personnes qui ne sont pas médecins, mais cependant qualifiés pour pratiquer cet acte. L'adoption de cette loi n'a cependant pas permis de clore le débat. La loi pourrait être recusée par la Cour constitutionnelle, estiment ceux qui arguent que les garçons étant seuls concernés par cette loi, tous les enfants, quel que soit leur sexe, ne seraient donc pas égaux devant la loi.

Différents courants de la philosophie contemporaine sont mobilisés pour faire de la circoncision le signe de l'irrémédiable hétéronomie humaine. La remise en question de la circoncision au nom de l'autonomie de l'enfant serait une réaffirmation de l'égoïsme moderne. Le débat, à ce stade, semble (re)poser la question du statut du sujet moderne : Peut-on être autonome ? Condamner la circoncision, est-ce nier le fait de la dépendance de l'être humain à ses ancêtres, à la tradition dont il est issu, à l'héritage qui lui est légué ? Les juristes, souvent critiqués pour la froideur de leurs arguments et l'arrogance de leurs formules, ne se

*Felix Heidenreich est docteur en philosophie et enseigne à l'Université de Stuttgart. Il est coordinateur scientifique au Centre International de recherche sur la culture et la technique (IZKT) à Stuttgart. En 2012 il a publié une *Introduction à la philosophie politique* avec Gary S. Schaal aux éditions du CNRS.

réfèrent pourtant qu'à la Loi fondamentale (*Grundgesetz*), la Constitution allemande de 1949, qui met l'accent sur les droits de l'individu. Du point de vue constitutionnel, le principe de la liberté religieuse ne peut concerner que la liberté individuelle. Il ne s'agit pas, dans ce cadre, de la liberté religieuse d'un groupe, d'une communauté, mais de la liberté religieuse de l'individu. Si un signe religieux altère irréversiblement le corps de l'enfant, alors la liberté religieuse de ce dernier est violée. Pour les juristes, refuser de prendre en considération les traditions du judaïsme et de la religion musulmane s'avère être la condition de possibilité d'un point de vue neutre permettant de trancher ce débat: si le système juridique accepte de prendre en compte les considérations religieuses, théologiques ou philosophiques de différentes communautés, il court le risque de se dissoudre dans une complexité non maîtrisable et de ne plus pouvoir être l'arbitre suprême des débats où les droits de l'individu sont en jeu. Si les défenseurs de la concision reprochent aux juristes de n'avoir aucune idée des traditions qu'ils jugent, ces derniers considèrent précisément qu'ignorer délibérément ces traditions est une qualité, voire une véritable vertu qui seule autorise la neutralité de leur jugement.

La fin du mythe de la délibération ?

Dans le contexte de ce débat, il peut être intéressant de rappeler la manière dont le philosophe Jürgen Habermas pense la relation entre politique et religion dans ses derniers écrits – pour lui une question clé, car l'idée religieuse risque de mettre en péril les concepts centraux de la délibération, le consensus, l'idée de la convergence et de la force non-violente du meilleur argument. Depuis les années 1980, la question centrale des débats était déjà celle de savoir qui – et quel type d'arguments – le « *discours non-gouverné* » (*herrschaftsfreier Diskurs*) excluait. Habermas n'a jamais contesté le fait que la discussion exclue certains arguments. Parvenir à distinguer les arguments forts des arguments faux est précisément le but de la discussion politique. Dans une situation de concurrence libre et juste des arguments, c'est la force du meilleur argument qui régit la sphère publique et

aboutit, selon Habermas, non seulement à la légitimation des fondements du système politique et des décisions prises en son sein, mais produit également un niveau élevé de rationalité. L'influence de cette conception de la démocratie délibérative est très importante, non seulement en Allemagne, mais également en France. On peut rappeler à ce titre le débat entre Jürgen Habermas et Jean-François Lyotard sur la pluralité des différents discours, sur le différend. Ces questions refont surface lorsque Habermas aborde la question de la religion. Le contexte de référence de Habermas est cependant un contexte très spécifique, qui s'appuie sur l'idée qu'il peut exister une certaine convergence entre croyance et raison, entre *fides* et *ratio*.

Le pape Benoît XVI a exprimé à plusieurs reprises dans son parcours académique une position très claire au sujet de la relation entre religion et raison, position qui opère également en arrière-plan des interventions de Jürgen Habermas. Il a, en plusieurs occasions, souligné que du point de vue de l'église catholique, foi et raison ne pouvaient être que deux éléments constitutifs de l'être humain, l'un étant la condition de possibilité de l'autre et réciproquement. Ces deux éléments se complètent et s'éclairent mutuellement. Avant de devenir pape, le cardinal Josef Ratzinger, rappelant que le catholicisme est une synthèse parfaite de la tradition juive messianique et de l'héritage de la pensée grecque, a toujours affirmé que le Dieu de la foi et le Dieu des philosophes ne s'excluaient pas, même si l'un est une personne et peut être nommé, parce qu'il a un nom, et que l'autre est un principe, le *logos*.

De cette position découlent deux types de conséquences. Premièrement, la position du pape implique que la modernité a besoin de la religion comme d'un aiguillon critique, une critique qui limite l'horizon des possibilités ouvert par les sciences. Lorsqu'elle n'est pas limitée par la foi, la raison devient inhumaine, brutale, monstrueuse, totalitaire. Pour Josef Ratzinger, seule la religion peut nous offrir les ressources éthiques nécessaires à la réintroduction d'un étalon, d'un critère ultime rendant possible le jugement au sein du complexe technico-scientifique. Cette éthique permet avant tout de voir ce dont il faut s'abstenir : la manipulation génétique, l'euthanasie, etc.

Mais il s'ensuit de cette position une deuxième conséquence d'une importance peut-être plus cruciale : Seule une religion permettant à la raison de la critiquer peut se prétendre vraie et éthique. Autrement dit, l'immense travail d'intégration de la pensée grecque dans le catholicisme avait pour résultat une clarification nécessaire de cette foi. De la même manière, la théologie doit tenir compte des sciences et techniques modernes, de la critique historique des textes, de la recherche archéologique et philologique. L'âge moderne a eu, comme la philosophie, le rôle d'une servante de la théologie, servante importante qui offre aux théologiens des techniques et des instruments leur permettant de mieux connaître leurs propres sources.

Un argument blumenbergien

Les propos de Ratzinger impliquent la critique d'une modernité sans limites, contre les Lumières qui s'en prennent à la religion et contre des philosophes qui, à l'instar d'Habermas, considèrent les valeurs morales comme l'aboutissement d'une discussion rationnelle qui ne peut ni ne doit trouver son fondement dans la révélation : La raison sans foi est totalitaire. Mais la position de Ratzinger vise également les autres religions, notamment l'islam et le protestantisme. Elles sont – du point de vue du Pape – irrationnelles, car elles refusent l'autocritique, la réflexivité s'appuyant sur le *logos* grec et les outils de la recherche théologique contemporaine. L'islam n'a pas produit d'édition critique du Coran, n'a pas débouché sur une tradition herméneutique permettant d'établir une distance historique vis-à-vis de la révélation ; et le protestantisme s'est coupé de l'héritage grec avec la doctrine *sola scriptura*, ouvrant la voie au culte de l'authenticité individuelle et à la lecture naïve de la Bible. Pour Ratzinger le Dieu de l'islam, comme celui du protestantisme, est donc un Dieu imprévisible, tout-puissant, mais incompréhensible, un Dieu de la grâce pure. De ce point de vue, l'islam s'avère donc être une religion du fatalisme, le protestantisme un irrationalisme qui se pratique via le chant, le sentiment, le dialogue avec Jésus sans médiation, les citations bibliques extraites de leur contexte, etc.

La manière dont Ratzinger caractérise l'islam et

le protestantisme permet de comprendre sa propre politique à l'égard des autres religions. Le pape soutient une politique privilégiant les relations avec l'orthodoxie et le judaïsme ; on retrouve selon lui dans ces traditions une synthèse semblable à celle du catholicisme : *fides* et *ratio*. Le judaïsme était déjà l'héritier de la tradition grecque à l'époque de Jésus et les débats des rabbins peuvent être considérés de la même manière que les dialogues philosophiques grecs, c'est-à-dire comme une tentative de réconcilier la révélation et la raison. Josef Ratzinger reformule ainsi contre l'islam et le protestantisme un argument du philosophe allemand Hans Blumenberg. Dans son ouvrage sur les *Temps modernes*, Blumenberg reconstruisait l'histoire de la disparition de l'*ordo*, rongé de l'intérieur par le nominalisme et l'occasionalisme – découlant logiquement d'une évolution de la théologie. Si Dieu est absolument incalculable, alors l'homme doit lui-même gérer ses affaires. Ratzinger semble répondre à Blumenberg que la volonté de Dieu ne reste à jamais inconcevable que pour les musulmans et les protestants.

Démocratie délibérative

Si le catholicisme est rationnel, alors il est en droit de jouer un rôle dans la sphère publique et politique. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le débat célèbre entre Jürgen Habermas et Josef Ratzinger en 2001 à Tutzing, près de Munich. La pensée d'Habermas s'enracine en revanche dans l'idée de la séparation de l'Etat et de la religion, une séparation jamais systématiquement mise en œuvre en Allemagne, dont la Loi fondamentale privilégie explicitement quelques religions, notamment le christianisme. La question que pose Habermas peut être reformulée ainsi : l'Etat laïc, qui privilégie les arguments post-religieux, est-il intolérant ? A-t-on le droit de forcer les citoyens religieux à laisser de côté leurs valeurs religieuses dans le discours public ? Ou bien y a-t-il des arguments religieux, des révélations que l'on peut transposer, transmettre, traduire en arguments politiques ? Sa réponse est claire : L'Etat libéral ne doit pas transformer la séparation institutionnelle nécessaire entre la religion et la politique en un fardeau mental et psychologique qui

exclurait les citoyens croyants. Autrement dit, les arguments religieux doivent être autorisés dans le débat politique, même si les religions doivent être strictement séparées des institutions de l'Etat. Dès qu'une personne agit dans le cadre d'une institution étatique, seuls les arguments non-religieux peuvent valoir : le juge ne peut se référer qu'aux lois fondamentales.

Se pose alors la question de savoir où comment précisément les structures institutionnelles de l'Etat. Le rôle du juge laisse peu de place au doute. Les représentants du parlement sont, selon Habermas, eux aussi condamnés à la neutralité. Mais les candidats ? Leurs assistants, les personnes qui votent pour eux ? Les citoyens doivent avoir le droit d'énoncer des arguments religieux, mais pas les hommes politiques ? Ne sont-ils pas pour autant des citoyens, eux aussi ? Habermas dit explicitement que tous les citoyens doivent supposer que les arguments religieux peuvent avoir une valeur épistémique. Il s'agit là tout simplement d'une hypothèse selon laquelle l'autre pourrait avoir raison. Mais la situation se complique, si l'on tient compte du fait qu'il existe des citoyens qui ne comprennent plus le langage de la tradition religieuse. Et c'est sur ce point-là que la position d'Habermas est très surprenante, car le philosophe souligne que tous les citoyens doivent participer à la traduction des positions religieuses en arguments rationnels. Cette « traduction » (métaphore remarquable !) est la tâche de toute la communauté politique. Cette traduction est-elle possible ?

Les difficultés de la théorie de la relation entre religion et Etat chez Habermas découlent directement d'une compréhension trop restreinte de la religion. Habermas adopte trop vite une interprétation de la religion qui n'ose plus nommer la contradiction ou le chiasme entre la foi et la raison. Selon Habermas, on peut tout intégrer à la discussion, même les révélations divines peuvent être traduites, intégrées dans la sphère politique. Son « *intégration de l'autre* » est donc une intégration qui contraint l'autre par la nécessité de la traduction: la parole de la religion n'est pas de l'ordre de l'argumentation, la traduire, c'est la transformer. Il faudrait prendre en compte la possibilité qu'il n'y ait pas d'arguments religieux – au sens strict – et que la révélation reste toujours « intraduisible »

en politique. Le fait qu'on ne puisse pas transformer un commandement divin en argument religieux ne signifie cependant pas pour autant que l'on ne puisse pas en tenir compte.

Abstimmung im Bundestag

Nach dem Urteil des Kölner Landgerichts im Mai 2012, das die rituelle Beschneidung eines minderjährigen Jungen als rechtswidrige Körperverletzung eingestuft hatte, formulierte die Bundesregierung einen Gesetzentwurf, der am 12. Dezember eine Mehrheit im Bundestag bekam: 434 Abgeordnete stimmten dafür, 100 dagegen, es gab 46 Enthaltungen.

Reaktionen

Dieter Graumann, Präsident des Zentralrat der Juden: „*Entscheidend für uns ist die politische Botschaft des Gesetzes, die heißt: Jüdisches und muslimisches Leben bleibt hier weiter willkommen. Das würdigen wir sehr.*“

Heinrich Mussinghoff, Bischof von Aachen, Vorsitzender der Unterkommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum in der Deutschen Bischofskonferenz: „*Das nun verabschiedete Gesetz bekräftigt das Recht der Eltern, in eine Beschneidung ihres männlichen Kindes einzuwilligen, wenn der Eingriff nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt wird.*“

Ayman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland: „*Endlich ist dem Spuk nach dem Urteil des Kölner Landgerichts ein Ende gesetzt worden. Die Diskussion über die Beschneidung kann gerne weitergehen, aber nicht auf Grundlage einer Instrumentalisierung unseres Strafrechts.*“

Reinhard Merkel, Rechtswissenschaftler: „*Die deutsche Politik hat eine historische Verantwortung zur besonderen Sensibilität gegenüber allen gewichtigen jüdischen Belangen. Aber man stelle sich nur einmal vor, die Beschneidung wäre kein Ritus der beiden großen Religionen, sondern die neue Idee einer kleinen christlichen Sekte, die nun ihr entsprechendes Recht einfordern wollte. Man würde ihr die Beschneidung auf der Stelle verbieten und kein Verfassungsrecht käme ihr dagegen zu Hilfe.*“