



HAL
open science

Un moment luthérien dans la philosophie de Habermas : un nouvel apport à une pensée allemande de la Réforme

Frédéric Menager

► To cite this version:

Frédéric Menager. Un moment luthérien dans la philosophie de Habermas : un nouvel apport à une pensée allemande de la Réforme. 2024. hal-04571498

HAL Id: hal-04571498

<https://hal.science/hal-04571498>

Preprint submitted on 7 May 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Un moment luthérien dans la philosophie de la religion de Habermas : un apport nouveau à une pensée allemande de la Réforme.

Par Frédéric Menager.

Chercheur associé au CESPRA. Docteur en Etudes politiques de l' EHESS,

La Réforme est devenue un enjeu d'interprétation philosophique et historique majeur dont la France s'est tenue quelque peu écartée, au contraire de l'Allemagne et du Royaume-Uni, pays irrémédiablement marqués par les conséquences morales et politiques des protestantismes luthériens et réformés. Les discussions sur la modernité dans les espaces germanophones et anglophones, de Hegel jusqu'à Skinner, consacrent la centralité de l'analyse philosophique de l'émergence du protestantisme dans la formation des concepts politiques libéraux ainsi que dans l'émergence d'une société séculière et pluraliste. Ces interprétations n'évitent pas l'exploration des doctrines théologiques et en font même un élément décisif de compréhension bien que le problème de la relation causale entre ces dernières, l'histoire des idées et la grande Histoire demeure disputé.

En France, à l'exception de Marcel Gauchet, qui se contente néanmoins d'analyser la Réforme d'un point de vue social-historique à travers ses effets institutionnels et politiques, de telles analyses rencontrent le double obstacle de la domination de la catholicité dans notre histoire et, surtout, de la minoration historiographique du rôle de la théologie comme source conceptuelle autonome agissant sur les pratiques sociales et la culture matérielle.

Vouloir comprendre l'apport de Habermas à l'analyse de la modernité nécessite donc un effort d'adaptation et de traduction culturelle assez conséquent. Il est donc nécessaire de comprendre son interprétation de la Réforme et, en particulier, de la théologie sacramentelle de Luther dont il fait le pivot de sa démarche interprétative au sein du chapitre VI qui articule les deux gros volumes d'*Une autre histoire de la philosophie*. Une telle tâche requiert d'accepter ce fort dépaysement intellectuel. L'originalité de la position de Habermas est de délaissier la primauté des interprétations sociologiques et politiques de la Réforme en termes d'effets, qu'il s'agisse des modèles allemands de Weber et Troeltsch ou de celui, plus historicisant, de Gauchet pour s'intéresser à l'économie interne de la doctrine théologique et à son ecclésiologie comme modèle de formation d'une communauté politique moderne. C'est donc une théorie des origines, une généalogie conceptuelle à laquelle nous convie Habermas à la recherche de la cause efficiente de la modernité.

Sans pour autant revenir à une interprétation historique de la Réforme héritée de Hegel qui visait à positionner l'événement *Réforme* dans une odyssée de l'Esprit absolu et à en marquer

le moment d'irruption de la subjectivité et de la réflexivité¹, Habermas nous livre une histoire de la formation des concepts (*Begriffsgestaltung*), traditionnelle en son aspect, mais novatrice en ses conclusions que l'on devra désormais situer dans le champ ouvert par Troeltsch, qu'est le dialogue entre théologie, sociologie et histoire. Dans l'économie de sa propre œuvre, à travers ce nouvel opus, Habermas complète l'approche initiée par son *discours philosophique de la modernité* et la replace dans le paradigme d'une histoire de la conscience européenne lue à travers l'une de ses spécificités qu'est la distinction entre la foi et le savoir, distinction élaborée dans le dialogue entre une théologie considérée comme *Wissenschaft* et la philosophie comme discours rationnel. Il s'agit aussi, dernier aspect majeur, de compléter une philosophie politique de la religion par une généalogie de la sécularisation à la manière de Charles Taylor et de constituer ainsi un nouvel ensemble d'interprétation de la sécularisation qui intègre la problématique de l'émergence des principes libéraux.

Enfin, la question la plus importante à poser du point de vue de l'économie de l'œuvre habermassienne est de savoir dans quelle mesure la référence à Luther et la place donnée à son ecclésiologie valent comme analyse de l'émergence d'un premier modèle de communauté communicationnelle. C'est là le véritable enjeu interne de l'interprétation habermassienne. Elle est considérable car on pourra, à partir de cette question, se demander si le diagnostic porté par ce dernier est révélateur d'une transition historique effective ou s'il révèle la puissance du modèle de la communauté protestante dans l'élaboration par Habermas lui-même d'un de ses concepts les plus marquants.

I. Le contexte d'élaboration d'une théologie sacramentelle luthérienne déflationniste.

L'un des moments les plus cruciaux que Habermas consacre à l'analyse de la doctrine du Réformateur est celui où il examine la signification de la déflation sacramentelle inaugurée par Luther et, en particulier, sa doctrine eucharistique. Elle constitue le cœur et l'originalité du propos habermassien au regard des grandes théories sociologiques et historiques de la Réforme et on ne peut, pour comprendre ce dernier, faire l'économie d'une plongée dans les redoutables subtilités de ces débats théologiques.

A) Luther, héritier infidèle des débats scolastiques médiévaux.

Il faut tout d'abord rappeler quelques repères historiques indispensables pour comprendre cette démarche et tenter d'approcher la pensée de Luther de la manière la plus factuelle possible, tout en demeurant contraint par l'analyse du philosophe francfortois qui se concentre particulièrement sur le dispositif théologique sacramentel de Luther.

Le sacrement est tout d'abord un théologoumène original du christianisme. Il s'agit d'abord d'un rituel qui émet une forme de signe, produisant comme tout signe un message qui

¹ Calvié Lucien. « De Hegel à Marx : La Réforme luthérienne entre autorité et révolution. » *Anglophonia/Caliban*, n°17, 2005. Protestantisme(s) et autorité / Protestantism and authority. pp. 371-380.

s'adresse à des récepteurs. Le sacrement chrétien présente une originalité qui semble heurter le récit d'une rationalisation continue et progressive depuis le monothéisme juif : il est également, dans la doctrine catholique, supposé produire un effet supramondain, agir sur les substances séparées dont la théologie depuis Aristote poursuit l'étude. Comme rituel, le sacrement ne s'arrête donc pas à sa manifestation visible et à sa signification pour l'individu et la communauté. Le sacrement est indissolublement devenu sémiologique et ontologique, signe et substance. Si la Réforme va en bouleverser l'économie, c'est qu'il impliquait donc auparavant toute une métaphysique substantialiste des plus proliférantes². Son originalité réside d'ailleurs peut-être dans la caractère quelque peu archaïque de ce type de rituel à vocation théurgique au sein d'une religion monothéiste qui limite fortement l'emprise possible de l'homme sur une divinité qui lui est incommensurable. Cet « archaïsme » théurgique réclamait d'une certaine manière une forme de compensation à travers une rationalisation poussée et la légitimation métaphysique que va lui donner la scolastique.

La querelle sur le nombre de ces sacrements au sein de l'Eglise n'est que la partie émergée de ce débat, celle à laquelle on réduit superficiellement les oppositions entre catholiques et réformés. Cette délimitation s'est effectuée à travers une construction de beaucoup plus longue durée que l'on ne se l'imagine et elle est survenue de manière plus tardive également. On retrouve la mention argumentée des sept sacrements dans ce classique de l'enseignement théologique médiéval que sont les *Sentences* de Pierre Lombard³. C'est cette opinion doctrinale qui va contribuer à fixer définitivement le dogme. Cette thèse sera confirmée par l'Eglise au cours d'un processus de reconnaissance qui s'étend du concile de Lyon de 1274 au Concile de Bâle-Florence tenu entre 1432 et 1439. Elle sera ratifiée définitivement et durcie lors du concile de Trente, dans le but avoué de se démarquer clairement des propositions de Luther. La délimitation du champ sacramentel n'était donc pas consolidée définitivement au moment où celui-ci engagea une réduction drastique du nombre de sacrements reconnus. Ainsi, dans l'analyse habermassienne, on le verra, ce n'est pas tant cette critique extensionnelle des sacrements qui constitue le centre de sa réflexion sur Luther que la critique intensionnelle de la doctrine de la transsubstantiation catholique et, à travers elle, du concept même de sacrement. Le constat d'une rupture, moins radicale qu'il n'y paraît au premier abord, a sans doute amené avec sagesse Habermas à minorer cet aspect spectaculaire pour se concentrer d'abord sur la doctrine eucharistique et sacramentelle de Luther et revenir incidemment sur la question de l'extension.

La centralité des discussions autour de l'eucharistie est bien plus solidement et longuement ancrée dans le paysage théologique de la fin du Moyen-âge que celle autour de l'énumération des sacrements. Elle débouche d'ailleurs sur des considérations d'une tout autre portée. Le concept de transsubstantiation, désormais au cœur de la doctrine catholique romaine des sacrements, a été affirmé pour la première fois en 1052 au *synode* de Latran et confirmé définitivement en 1215 lors du *concile* de Latran. Cette position dogmatique fut par la suite l'objet de discussions entre philosophes médiévaux prestigieux qui y virent un champ d'expérimentation radical de la validité de la pensée ontologique issue des *Catégories* d'Aristote. La réflexion sur l'eucharistie fut aussi un champ fertile de réflexions

² De Libera, Alain. « La raison du sacrement. Eucharistie et philosophie », *Transversalités*, vol. 105, no. 1, 2008, pp. 53-82.

³ Lombard, Pierre. *Sentences*, Tome IV, Paris, Le cerf, 2015.

sémiologiques⁴ qui ont pu par ailleurs masquer l'aspect précédent en raison de l'importance rétrospective des exemples eucharistiques dans la *Logique de Port-Royal*⁵. On verra par ailleurs la nécessité d'analyser les liens entre ontologie et sémiologie dans le déplacement théologique institué par Luther, en gardant à l'esprit que c'est une dissolution de ce lien qu'engagera le Réformateur : le signe n'est plus la manifestation d'une transformation de la substance et ce qui concerne les substances ne peut plus s'ériger en signe et demeure scellé par le caractère incommensurable des réalités ultimes, des essences séparées, au regard de la raison humaine et de l'expérience commune.

Du point de vue ontologique, la doctrine romaine doit, quant à elle, sa clarté et sa robustesse ontologique à Thomas d'Aquin qui aura défini la transsubstantiation comme substitution totale des espèces que sont le pain et le vin par le corps et le sang du Christ, envisagée à travers les concepts aristotéliens de substance et d'accident⁶. Cette position reflète un authentique maximalisme théologique. Elle aboutit à un concept de transsubstantiation qui implique une annihilation bien mystérieuse de la substance du pain et du vin au profit du corps et du sang du Christ. Pain et vin conservent néanmoins toutes leurs qualités sensibles, ce qu'un simple constat empirique valide. C'est ce défi à l'expérience sensible et commune qui amènera de nombreux théologiens à tenter d'expliquer comment se produit une telle opération et à ne pas se replier derrière l'évocation du mystère. Il faut néanmoins mesurer le caractère extrêmement audacieux d'une telle conception qui atteint à la perséité de l'objet et au principe d'identité.

Il faut souligner de surcroît la conséquence politique de cette doctrine. L'officiant, le prêtre catholique se voit ainsi conférer un statut de médiation tout à fait central dans l'obtention des biens du salut et la communauté est essentiellement réceptrice, passivée par l'ingestion du corps du Christ. Le prêtre est à la fois celui qui procède à l'opération transformatrice des substances par théurgie et celui qui distribue le salut au sein de la communauté, salut qui se trouve matérialisé dans le morceau de pain salvifique. La théophagie catholique est indissoluble de la centralité institutionnelle de l'Eglise entre monde spirituel et histoire humaine. Cette dernière exerce le monopole de cette théurgie d'une rare efficiente car elle articule ce rôle avec le rôle pastoral. Elle est en fait constitutive d'une métaphysique politique en articulant une dogmatique substantialiste et une ecclésiologie verticale et hiérarchisée. Ainsi, attaquer la transsubstantiation comme conceptualisation ontologique, c'est donc fragiliser l'édifice politique romain, modifier le rapport politique entre les clercs et la communauté ecclésiale tout entière dont ce sacrement constitue désormais une clef de voûte.

Cet édifice pourtant solide en restera pas longtemps sans qu'apparaissent de discrètes, mais profondes, lézardes : sans contester la transsubstantiation elle-même, Duns Scot s'opposera à un aspect de la doctrine thomasiennne qui supposait la nécessité de la transsubstantiation comme modalité de la présence réelle du Christ⁷. Selon Thomas, Dieu n'aurait pu choisir d'autre mode de manifestation que celle-ci ce qui revient à sacrifier la liberté divine à une

⁴ Rosier-Catach, Irène. *La parole efficace : signe, rituel, sacré*. Paris, Seuil, coll. Des travaux, 2004.

⁵ Biard, Joël. « La sémiologie de Port-Royal. Signes, idées, langages », *Archives de Philosophie*, vol. 78, no. 1, 2015, pp. 9-28.

⁶ Sur la doctrine aquinienne de la transsubstantiation, voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique I*, 3, q. 73-78 et III, 60, 3, q. 73-74, ainsi qu'en littérature secondaire : Augier, Barnabé « La transsubstantiation d'après Saint Thomas d'Aquin » *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 17, 3, (1928), p. 427-459.

⁷ Burr, D. (1972), "Scotus and Transubstantiation," *Mediaeval Studies* 34, p. 336-360.

nécessité éternelle. Duns Scot établit ici une vision de la contingence de la transsubstantiation où Dieu, infiniment libre et tout-puissant, aurait pu choisir d'autres modalités de présence sans être contraint par aucune, en libre créateur des modalités sacramentelles de sa propre manifestation. C'est une première brèche portée à la théologie sacramentelle aquinienne au nom de la toute-puissance de l'attribution de la grâce.

On constate donc, d'une part, que la fixation du dogme n'abolit pas le pluralisme de la discussion théologique, et d'autre part, que la notion même implique de grandes différences de conception de l'action divine autour de la grâce,⁸ plus ou moins contrainte. Duns Scot résolvait pour sa part le problème connexe de la localisation spatiale du corps du Christ, qui contredit l'ubiquité et l'infinité divines, en faisant de l'eucharistie une modalité relationnelle particulière entre le Christ et L'humanité, thématique dont Luther et son interprète Habermas se souviendront à travers le thème de la prééminence de la parole dans le rituel. Ce qui n'est qu'accessoire, procédure contingente, deviendra alors essentiel par sa performativité comme promesse. Le sacrement deviendra avant tout élaboration d'une relation entre la communauté et Dieu et la médiation des clercs demeurera simplement instrumentale et contingente.

Une interprétation tout aussi importante est celle d'Ockham, autre penseur franciscain⁹. La critique occamienne du concept de transsubstantiation est d'abord exégétique : le penseur d'Oxford refuse de considérer comme évidente selon les Ecritures la doctrine de la transsubstantiation et d'en avaliser ainsi la légitimation biblique. En outre, il évoquera l'hypothèse de la consubstantiation qu'adoptera Luther, sans la retenir de manière formelle¹⁰. à travers un raisonnement complexe sur la question de l'annihilation des substances.

C'est finalement Wyclif qui franchira le Rubicon d'une critique métaphysique de la transsubstantiation au nom de l'inséparabilité de l'accident et de la substance, s'appuyant lui aussi sur une lecture des *Catégories* d'Aristote à travers une conclusion opposée à celle de Thomas¹¹. On devine ici que la critique de Wyclif, aussi utile soit-elle par son décloisonnement dogmatique, demeure encore trop liée à la scolastique pour que Luther en ait repris à la lettre les motifs. Toutefois, Wyclif, lecteur attentif d'Augustin, et en cela proche de Luther¹², établira un lien entre transsubstantiation et idolâtrie. Cet agencement annonce le lien entre la théologie sacramentelle critique et la critique ecclésiologique radicale qui sera celle

⁸ Bakker, P. J. J. M. (1999), *La Raison et le miracle : Les Doctrines eucharistiques (c. 1250–c. 1400)*.

Contribution à l'étude des rapports entre philosophie et théologie, 2 vols. (Katholieke Universiteit Nijmegen)

⁹ Sans que l'on puisse nécessairement évoquer une théologie franciscaine structurée et unifiée annonciatrice de la Réforme. Voir Forthomme, Bernard. « La pensée franciscaine médiévale, un seuil majeur de la modernité ? » *Recherches de science religieuse*, 2012, 2, tome 100, p. 231-253.

¹⁰ Buescher, G. *The Eucharistic Teaching of William of Ockham*, Washington DC, Catholic University of America Press, 1950.

¹¹ Lahey, Stephen E., *John Wyclif*, Ch. IV "Denying Transubstantiation: Physics, Eucharist and Apostasy" p. 104-135, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹² Luther préfacera John Purvey, le chapelain de Wyclif d'ailleurs dans sa stratégie d'assimilation de la doctrine romaine à l'idolâtrie. Voir Büttgen, Philippe. « Luther et les livres des autres ». *Le pouvoir des livres à la Renaissance*, édité par Dominique de Courcelles, Publications de l'École nationale des chartes, 1998, <https://doi.org/10.4000/books.enc.1027>. « Certains d'entre eux sont convoqués comme témoins de l'idolâtrie dans l'Église de Rome : ainsi Barthélemy de Pise, auteur entre 1385 et 1399 d'un *Liber confirmatum* qui met en parallèle les miracles de Jésus et de saint François d'Assise. D'autres au contraire attestent une résistance ancienne, comme John Purvey, le chapelain de Wyclif. »

du Réformateur¹³ et la pensée de tout ce courant réformé qui assimile transsubstantiation et magie en contestant l'autorité romaine.

Il ne s'agit pas ici tant d'établir une généalogie directe qui mènerait téléologiquement au moment Luther que de montrer l'ampleur et la profondeur des débats qui ont précédé pendant deux à trois siècles la rupture luthérienne. Cette dernière ne s'est pas effectuée en terrain vierge même si ses motifs propres demeurent puissamment originaux. Ils devront en réalité bien peu aux byzantinismes de la scolastique, si ce n'est sur le mode du rejet radical et du dépassement. La position de Luther n'est néanmoins pas celle du héros solitaire très audacieux face à un dogme intangible et inébranlable : il était nourri de ces débats rigoureux dont il connaissait parfaitement la teneur. Il voulait trancher le nœud gordien qui liait théologie et philosophie, foi et savoir autour de leur union bâtarde nommée *métaphysique*. Ce qui demeure donc remarquable, c'est précisément que Luther refusera de s'appuyer sur cet arrière-plan métaphysique tout à sa disposition et grâce auquel il aurait pu bâtir une cathédrale théorique d'une redoutable efficacité destructrice. Il préférera inaugurer une forme de réflexion antimétaphysique en rejetant avec virulence le débat scolastique : thomistes et scotistes¹⁴ sont voués aux gémonies dans la même hostilité supposée au Christ et à la foi.

On peut cependant retenir ici les différentes brèches ouvertes par les trois auteurs cités car elles forment une armature stratégique notable que Luther aura su synthétiser d'un point de vue fidéiste. On retiendra donc pour Duns Scot, une théologie de la toute-puissance de Dieu qui rend irréductible à l'agir humain le don de la grâce, pour Ockham, une théologie exégétique adossée à un nominalisme qui nourrira l'anti-substantialisme du moine de Wittenberg, et, pour Wyclif, une théologie politique et ecclésiologique, soit les trois domaines sur lesquels Luther va effectivement lui aussi appuyer sa reformulation de la doctrine eucharistique.

B) Les effets politiques d'une théologie sacramentelle au sein du monde réformé

Il est important de comprendre désormais que, si la théologie sacramentelle luthérienne peut être dite déflationniste, dans la mesure où elle réduit le nombre de sacrements et la portée ontologique de ces derniers au profit de leur apport sémiologique, elle n'est en rien abolitionniste, dans la mesure où elle maintient pleinement deux d'entre eux, le baptême et l'eucharistie dans une quasi-intégrité ontologique. C'est là un point de résistance d'une grande étrangeté auquel les interprètes n'ont pas prêté toute son importance. Luther confère donc un statut au sacrement qui est loin de la pure symbolique mémorielle en faveur de laquelle plaideront Karlstadt comme Zwingli. Ce minimalisme sacramentel, cette désertification ontologique qui est aussi transfert vers une pure sémiotique immanente au rituel, est pour Luther un repoussoir au moins égal à l'architecture conceptuelle massive de l'ontologie

¹³ Wyclif, John, *De eucharistia tractatus maior*, Londres, Johann Loserth, Wycliff society, 1892.

¹⁴ Luther, Martin. *Operationes in Psalmos*, WA 5, 263, 4-11. « Cette doctrine n'a ni ennemis, ni persécuteurs si ce n'est à la manière dont Pilate et Hérode pouvaient l'être entre eux, ou encore à la manière des sadducéens et des pharisiens. En effet, pour les thomistes, les scotistes, les modernes, de même que pour les prêtres, les évêques et les divers ordres religieux, il n'y aurait nul obstacle à s'entendre contre le Christ, alors même qu'une discorde immortelle les séparent. » Notre traduction depuis le texte latin.

scolastique et c'est une des grandes difficultés à laquelle on se confronte car Luther semble ne pas être allé jusqu'aux ultimes conséquences de sa propre démarche. On semble assez loin d'un schéma de rationalisation et d'un surmontement de la magie indiscutable, on rencontre ici pour le moins des réticences à cette modernisation, une tendance au mysticisme qu'avait perçue Troeltsch dans son analyse des distinctions avec le calvinisme.

On peut ainsi souligner que la liturgie luthérienne, par exemple, s'est réorientée vers une théologie sacramentelle de manière plus accentuée encore que dans le rituel¹⁵ catholique. La doctrine retenue peut être qualifiée de *réalisme eucharistique*, reconnaissant une présence divine dans les deux espèces en même temps que le maintien de la substance matérielle. Elle partage ce trait avec le catholicisme, l'orthodoxie et une partie de l'anglicanisme et se distingue ainsi très nettement des confessions genevoises et bernoises. Il nous faut brièvement comprendre la logique propre de Luther et de cette voie centrale qu'il semble tracer à équidistance entre Rome et Berne car elle répond aussi à une logique politique. Elle est fondée tout d'abord sur une lecture restrictive des *sentences* de Pierre Lombard qui distinguait sacrements majeurs (baptême et eucharistie) et mineurs.

C'est sur le sacrement de pénitence comme prolongement de la querelle des indulgences que porte le rejet par Luther de la nature sacramentelle des cinq autres rituels. On sait combien le rejet des indulgences constitua le point de crispation entre Luther et Rome, mais ce rejet fut approfondi par Luther jusqu'à refuser à l'Eglise tout privilège pénitentiel. Luther brisait ici un autre monopole de l'Eglise romaine sur les biens du salut. Sa critique est doublement fondée sur une théologie de la toute-puissance et une théologie politique : l'Eglise en prétendant disposer de la grâce à travers les indulgences et la pénitence s'arroge un pouvoir de grâce qui n'appartient qu'à Dieu à des fins de pouvoir terrestre, d'où l'accent placé par Luther sur le péché de simonie commis par Rome¹⁶. On retrouve ici les thématiques scotiennes (liberté illimitée de la grâce divine) et wyclifiennes (corruption politique et indignité de l'Eglise) auxquelles s'adjoint une critique exégétique de type occamienne (illégitimité exégétique du sacrement). Plus largement, c'est à une critique nominaliste des autres sacrements que va s'adonner Luther en les réduisant à un *flatus vocis* sans effet corollaire d'ordre spirituel ou substantiel.

Ainsi, le sacrement d'ordination ne crée pas une trace indélébile dans l'âme du prêtre et chaque chrétien, par la vertu de son baptême, sacrement maintenu, est engagé dans un sacerdoce. Toutefois, on aurait grandement tort de considérer que Luther rejette tout pouvoir effectif de la Parole. Il demeure en réalité fidèle à la conception augustinienne du sacrement comme signe, conjonction de la parole et de l'effet¹⁷, de la réalité visible et du fruit invisible. Le sacrement doit simplement être institué de manière indubitable par la parole biblique¹⁸. Le

¹⁵ Brown, C. B. (2008), "Devotional Life, in Hymns, Liturgy, Music, and Prayers," in R. Kolb (ed.), *Lutheran Ecclesiastical Culture, 1550–1675*, p. 205–258, Leyden, Brill, 2008.

¹⁶ Mattox, Mickey L. "Sacraments in the Lutheran Reformation" in dir. Boersma Hans, Livering Matthew *Oxford Handbook of sacramental theology*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹⁷ Saint Augustin, *Sermon 272 sur l'Eucharistie*, Paris, édition des Mauristes 5, pp 1103-1104 « Mes frères, c'est ce qu'on appelle des sacrements : ils montrent une réalité et en font comprendre une autre. Ce que nous voyons est une apparence corporelle, tandis ce que nous comprenons est un fruit spirituel. »

¹⁸ Luther poursuit, cette fois en ligne directe, une certaine tradition augustinienne d'opposition exégétique à la « créativité » métaphysique de la scolastique que l'on retrouve chez Gerhoch de Reichersberg. Sur cette influence directe, voir Büttgen, Philippe, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin, 2011, p. 127.

mot produit un effet sotériologique, mais uniquement en vertu de la promesse de Dieu lui-même à travers le Christ, et non à travers un obscur pouvoir de type théurgique sur la grâce que croit produire le prêtre romain. Davantage que la « magie » du rituel, c'est l'élément théurgique qui est remis en cause et surtout, c'est son fondement textuel qui est interrogé.

Cet élément une fois banni, la superstructure dogmatique de la scolastique perd donc toute son utilité. Elle n'a plus à justifier l'action humaine sur des substances séparées, elle ne sert plus à justifier l'archaïsme théurgique du sacrement aquinien. Cette conception du sacrement désubstantialisé devient alors relationniste. Elle s'effectue selon un schéma ternaire¹⁹ où la communauté ecclésiale des fidèles devient centrale, comme chez Augustin²⁰. Elle repose d'abord, on l'a vu, sur la promesse divine contenue dans la Parole comme fait générateur, premier terme retenu du schéma ternaire. Elle repose ensuite sur la foi effective dans cette promesse de la communauté ecclésiale entière, *ex opere operantis*, tout autant, enfin, que sur la réception de celui à qui est administré le sacrement. Soulignons ici que Luther rééquilibre le pouvoir de la communauté comme *actant* dans la mise en place du sacrement, suivant en cela le texte augustinien, alors que l'Eglise l'avait amoindri en adoptant la doctrine *ex opere operato* selon laquelle le sacrement vaut par lui-même comme opération substantielle. Cet élément très important se trouve au cœur de l'interprétation habermassienne de la théologie eucharistique de Luther. Le réformateur de Wittenberg se sera certainement perçu lui-même comme rétablissant l'authenticité de la doctrine augustinienne du sacrement contre son dévoiement par la papauté et les querelles scolastiques. Il se sera donc représenté, non comme un révolutionnaire, mais comme celui qui rétablissait une tradition perdue depuis Augustin.

Il faut souligner tous les éléments d'originalité de Luther par rapport aux disputes antérieures et souligner la forte opposition de ce dernier à toute discussion scolastique autour de l'eucharistie. S'il est impossible de considérer qu'il existe une sorte de continuité linéaire entre les débats du XIII^e et du XIV^e siècle et la position de Luther, c'est parce que sa théologie sacramentelle cristallise ici un aspect de son anti-scolastique et de sa volonté de délier foi et métaphysique. Il y a un rejet de l'application des concepts philosophiques et scolastiques à la doctrine eucharistique qui doit rester essentiellement un mystère traité par une théologie exégétique de la Parole. Luther développe son anti-scolastique à travers un principe d'économie de type occamien²¹. La doctrine de la transsubstantiation suppose, on l'a vu, une doctrine de l'annihilation des espèces qui superpose selon Luther « un miracle à un autre ». Le miracle de la présence réelle garanti par les paroles du christ se suffit sans qu'il soit nécessaire de lui adjoindre une deuxième étape inventée par les théologiens et philosophes qui serait celle d'une substitution totale. On remarque ici que le miracle est invoqué pour limiter le miracle, un principe de rationalité interne au mystère pour sauver le

¹⁹ Mandouze, André. « *Sacramentum et sacramenta chez Augustin* », *bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1989, LH 48, p. 367-375. Mandouze distingue rite, symbole et mystère dans la définition augustinienne du sacrement. On peut donc dire qu'il existe une double ternarité, relationnelle et procédurale (Dieu, l'assemblée, le chrétien), conceptuelle et substantielle (rite, symbole, mystère).

²⁰ Augustin, *Sermon 272 sur l'Eucharistie, Ibid.* « Puisqu'il y a un seul pain, la multitude que nous sommes est un seul corps. Comprenez cela et soyez dans la joie : unité, vérité, charité ! Un seul pain : qui est ce pain unique ? Un seul corps, nous qui sommes multitude. »

²¹ White, Graham (1994). *Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*. Helsinki: Luther-Agricola-Society et Hägglund, Bengt (1955). *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zu der Theorie von der doppelten Wahrheit*. Lund: Gleerup.

mystère. Luther ne cède rien sur la réalité de la présence du Christ²². Cette position amène à le distinguer nettement de ce que l'on peut appeler le *mémorialisme symbolique* de Zwingli²³. Il ne s'agit donc pas d'une simple rationalisation mais de quelque chose de plus complexe.

C'est ici encore un élément essentiel pour comprendre la lecture de Habermas qui évoque ce débat : Zwingli et ses disciples se fondent sur une interprétation d'un passage de l'évangile de Jean sur la corruptibilité de la chair pour rejeter toute présence divine dans le pain et le vin. Zwingli radicalise la critique du caractère idolâtrique des sacrements en reprenant le mécanisme utilisé par Luther contre la sacrement pénitentiel pour l'appliquer au sacrement eucharistique. S'appuyant sur une double critique exégétique et ecclésiale, il en conteste le fondement par la parole divine (alors que Luther la défend) et y voit une appropriation induite de la dispensation du salut par un pouvoir terrestre étendant la logique luthérienne anti-pénitentielle à tout l'édifice sacramentel. Luther réagira avec virulence, car il voit dans les sacrements subsistant une forme de procédure indispensable à la réception de la grâce. Les sacrements demeurent des signes instaurés par Dieu lui-même à travers la parole du Christ, ce qui suffit à les distinguer de la théurgie eucharistique romaine. On constate que la déflation sacramentelle va de pair avec une inflation exégétique.

Sur deux autres aspects du sacrement eucharistique, la position de Luther n'est pas moins importante, mais elle sera presque éludée par Habermas et il convient néanmoins de la mentionner comme signe d'un strict recentrement de Habermas sur une réflexion théologique et pragmatique assez insensible aux approches sociologiques sur lesquelles il aurait pu se fonder et sur lesquelles se fonde une grande part de la littérature classique sur le sujet. Luther préconise ainsi la généralisation de la communion sous les deux espèces alors que la communion au sang du Christ était réservée au prêtre comme marque de la particularité sacerdotale de ce dernier. Cette dernière étant abolie au profit d'une universalisation sacerdotale, c'est la communauté entière qui est appelée à partager le sang du Christ. Il faut souligner que cet élément, bien que théologiquement moins spéculatif, n'en est pas moins tout autant formateur de la primauté de la communauté ecclésiale *ex opere operantis* que la doctrine de la consubstantiation, puisque l'assemblée entière est considérée égale en chacun de ses membres. Sa signification politique égalitaire est évidente et fut bien comprise comme telle en son temps.

Enfin, la question de la valeur de la Cène comme sacrifice est également notable. Luther refuse l'idée que l'eucharistie répète le sacrifice du Christ, il ne veut y voir qu'un *beneficium* sans *sacrificium*. Il lui confère une dimension d'anamnèse bien plus marquée que dans la doctrine catholique qui répète mystiquement la mort du Christ dans une perspective pénitentielle de contrition. Un tel mouvement pourrait laisser faussement croire à une désubstantialisation du sacrement. C'est d'ailleurs sur la doctrine du sacrifice que se développe une certaine critique protestante de la nature magique et théurgique du rite catholique bien davantage que sur la doctrine de la présence réelle dont on constate qu'elle

²² Sasse, Hermann (1959). *This is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Minneapolis: Augsburg.

²³ Gerrish, Brian (1982), "Sign and Reality: The Lord's Supper in the Reformed Confessions," in *The Old Protestantism and the New* (Chicago: University of Chicago Press), 118–130. Nous empruntons à Gerrish la typologie suivante : *mémorialisme symbolique* pour Zwingli, *parallélisme symbolique* pour Bollinger et *instrumentalisme symbolique* pour Calvin.

survit dans le luthérianisme. C'est le maintien de la doctrine de la consubstantiation qui donne son équilibre à l'édifice et corrige l'effet de désenchantement induit par le rejet de la valeur sacrificielle de l'eucharistie. Luther maintient en effet une forme de présence réelle au sein de ce sacrement. On reviendra sur ce point car Habermas oublie, semble-t-il, ce rejet du *sacrificium* pour adopter la lecture catholique de René Girard.

C'est Dieu par son ubiquité qui entre en relation par sa présence et non le prêtre qui le fait advenir. Le sacrement est un événement qui survient *au cœur de la communauté* et non plus seulement une transformation substantielle durable d'une espèce par un intermédiaire consacré. Cependant, si Luther maintient quelque chose de la dogmatique catholique, c'est contre l'ecclésiologie catholique, afin de récuser la médiation nécessaire de l'Eglise. Ces quelques éléments dont la complexité est prodigieuse sont un préalable nécessaire afin de nous permettre d'expliquer quel rôle joue cette théologie dans la réception habermassienne de la Réforme car ils débouchent sur des conséquences politiques.

L'interprétation habermassienne de Luther se caractérise par la prédominance de la Parole, qu'il s'agisse aussi bien de la parole divine instituante, que de la parole agissante lors du rituel qui en est le prolongement pragmatique qui ne devient indissociable. Elle place la communauté ecclésiale universalisée au centre de l'économie sacramentelle qu'elle subordonne à la consolidation de la communauté, elle lie l'agir humain à l'effectuation de la parole tout en essayant de maintenir une certaine substantialité de la présence divine, elle rationalise l'eucharistie sans pour autant la désenchanter totalement et en ôter les éléments magiques. Ce sont ces points qui vont nous amener à nous interroger sur le rôle de tels détails doctrinaux *a priori* anecdotiques dans la formation de notre modernité.

II. Pragmatique et communauté dans l'interprétation habermassienne de la Réforme luthérienne.

A) Statut central de la parole et forclusion de la métaphysique

Il faut tout d'abord dès le début du texte habermassien noter une sorte de mise à l'écart des explications historiques de type matérialiste et contextualiste qui forment la trame des interprétations dominantes de l'apparition de la Réforme. Les contextes d'une cour de Saxe renfermée sur elle-même et d'une région à l'écart des grands réseaux d'échanges intellectuels et matériels sont certes évoqués pour montrer le contraste avec l'extension des empires coloniaux et maritimes de la Renaissance²⁴. Toutefois, ni ces explications de type géo-historique, ni les explications plus idéalistes par l'étude séparée des mouvements conceptuels initiés par la seule doctrine théologique ne permettent de rendre pleinement compte de la

²⁴ Habermas, Jürgen. *Une histoire de la philosophie, tome II, Liberté rationnelle, Traces des discours sur la foi et le savoir*, Trad. fr. Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2023, p. 7 « Nous devons, par exemple, garder à l'esprit tout ce qui opposait la société chrétienne fermée de la région de Mansfeld, Erfurt et Wittenberg, où régnait, repliée sur elle-même la cour de Saxe, région où Luther avait grandi et à laquelle il resta attaché sa vie durant, aux empires espagnol et portugais et à leur regard politique tourné vers le vaste monde. » Habermas fait très certainement référence à un type d'approche privilégiée par un historien comme Möller, Bernd. *Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

manière dont Habermas souhaite aborder Luther et elles sont d'ailleurs renvoyées à une équivoque note de bas de page. C'est toute une tradition de lecture que Habermas met entre parenthèses pour intégrer la Réforme historique au sein de son propre dispositif d'analyse.

La distinction qu'opère explicitement Habermas se situe dans l'herméneutique particulière que met en place ce dernier au regard de la place du débat entre Luther et la scolastique. Elle se réclame d'une mise à distance de toute approche idéaliste du rôle historique de la Réforme tout en considérant pourtant l'importance des conséquences pratiques des évolutions doctrinales et théologiques²⁵. On ne doit pas évaluer une modernisation conceptuelle, en réalité introuvable, mais la manière dont ces évolutions ont transformé les mentalités et les représentations. L'approche de Habermas peut ainsi être qualifiée, elle aussi, de *relationniste*. Elle ne cherche pas à distinguer Luther par l'originalité du contenu de la doctrine ou par la circulation de concepts intrinsèquement novateurs, mais plutôt par un nouvel agencement des rapports entre théologie et métaphysique qui annoncerait la pensée post-métaphysique et les transformations de l'espace public que nous avons connues depuis lors. Luther n'est pas un innovateur théologique. C'est son positionnement méthodologique concernant les rapports entre l'expérience religieuse, d'une part, et sa traduction scolastique, d'autre part, qui constitue le point de rupture essentiel à étudier selon Habermas pour comprendre les conséquences social-historiques de sa doctrine. Ses conséquences sont appréhendées en dehors de la sphère économique et sociale à la différence des grandes analyses classiques de la sociologie allemande à l'exception notable de la place du droit dans le processus de différenciation avec le calvinisme.

C'est de là que proviendrait le double visage d'une doctrine qui privilégierait à la fois la mystique et l'exégèse du texte comme deux voies distinctes d'accès à la Foi contre l'agencement scolastique de la métaphysique des substances qui vaudrait doublement oubli de la Foi et oubli de la Parole.

Habermas souligne ce que l'on pourrait appeler *la rusticité fondamentale* de la démarche luthérienne, rusticité de forme dans la rhétorique polémique volontiers grossière et éruptive du réformateur saxon²⁶, rusticité théologique apparente, mais intentionnelle, qui se repère dans l'abandon de la conciliation préjudicielle entre Foi et Savoir au profit d'une affirmation du primat de l'expérience religieuse et mystique ainsi que de la Parole²⁷ et de son exégèse. La rusticité évoquée ici est d'abord une catégorie esthétique et stylistique qui illustre la nature de ce tournant épistémique. Elle partage deux caractéristiques avec le modèle esthétique

²⁵ *Ibid*, p. 10 « J'aimerais « soulager » d'une surcharge idéaliste le statut et le contenu de la doctrine luthérienne ; Luther vient marquer une césure dans l'histoire universelle, mais qui n'est pas son œuvre. » L'interprétation habermassienne est une interprétation de l'écart intentionnel et de la contingence de l'apport de Luther à la modernité

²⁶ *Ibid*, p. 26 « On constate chez Luther un mode de pensée entièrement transformé, un autre style, un autre univers littéraire -qui n'est pas toutefois, celui de l'humanisme érudit. Au lieu de cela, on s'y voit provoqué, parfois jusqu'à la commotion, par un appel radical à un renouvellement de la foi et de la théologie. Le changement de forme académique se manifeste déjà dans les formes transformées de présentation. »

²⁷ L'utilisation du concept de rusticité ne recouvre pas uniquement ici une appréciation stylistique, mais elle fait référence à un phénomène plus profond de la Renaissance tardive analysé remarquablement par Kris, Ernst. Il faut souligner ici que le concept de rusticité est lié à une forme nominaliste de retour à la facticité de la chose singulière. Kris analyse les moulages d'après-nature pour montrer un tournant immanentiste dans la pensée esthétique de la Renaissance. On peut discerner un équivalent de ce tournant immanentiste dans la prédominance de la théologie exégétique protestante.

modélisé par Ernst Kris dans son ouvrage classique²⁸ : le refus du modèle antique et de l'héritage grec qu'il soit esthétique ou philosophique, la métaphysique étant un trait de sophistication inutile et grec, donc païen, ce qui amène à un retour vers le nominalisme comme prise en compte exclusive de la singularité irréductible des choses à leur unicité. Le passage du maniérisme à la rusticité dans l'histoire de l'Art présente de frappantes analogies avec l'irruption de la doctrine luthérienne.

Cette option que Habermas qualifie lui-même de *réduction* au sens de *restriction voire de régression* du champ théologique signifie du point de vue de l'analyse pragmatique que Luther décrète une forme d'intraductibilité des *contenus performatifs de la foi* dans un langage qui rendrait compte de son *contenu propositionnel*. Luther transforme donc historiquement les modalités d'énonciation de la Foi pour modifier les équilibres épistémologiques de la théologie de son temps. La modification du discours entraîne une modification des conditions d'énonciation et de réception de ce discours théologique. Il y a un acte de foi à la source de la foi qui échappe à toute forme de rationalisation, ce qui ne signifie pas que le contenu de la foi lui-même n'est pas soumis à une exposition rationnelle de ses motifs²⁹. Toutefois, la Raison subissant la même corruption que l'homme, sa faiblesse et sa limite sont identiques à celles de la créature pécheresse que seule la grâce peut relever, grâce sur laquelle il n'a aucune prise, contrairement aux affirmations romaines jugées insensées. On comprend ainsi que le monde historique se trouve d'une certaine manière désertifié, et oserons-nous écrire, par conséquent, désenchanté.

La sacralité que l'Eglise pouvait continuer d'incarner en son sein s'assimile à une tromperie, cette sacralité étant désormais circonscrite exclusivement en Dieu même. C'est ce mouvement, dont Luther est bien à l'origine, que Zwingli portera jusqu'à ses conséquences ultimes en consacrant une véritable résorption intra-divine de toute forme de sacré et en bannissant le sacré de toute forme culturelle et de toute institution humaine, ce qui explique l'extrême épure du culte et du rituel zwinglien. Habermas développe ainsi de manière sous-jacente la thèse selon laquelle la modernité, ne se caractérise pas uniquement par une sortie de la religion à travers une forme de rationalisation survenue progressivement ou par étapes. Un tel schéma demeure une excessive simplification qui ne résiste pas à la persistance de théologoumènes reposant sur un réalisme ontologique.

On ne peut plus parler sans réserve d'une montée historique progressive vers la rationalisation dans la mesure où, en premier lieu, la démarche de Luther n'a jamais été intentionnellement une démarche de rationalisation et, en second lieu, que la métaphysique est aussi un discours rationnel. La doctrine luthérienne a contribué à la modernisation de manière réticente, contingente, presque accidentelle. Elle aurait pu également entraîner une terrible régression vers le littéralisme et le fidéisme et, si elle ne l'a pas fait, c'est aussi grâce au pôle de radicalité qu'incarnait Zwingli qui a enraciné l'idée de penser l'effet performatif du sacrement dans la structuration de la communauté ecclésiale.

C'est pourtant cette plongée accentuée dans le fidéisme partagée, notons-le, par Zwingli, qui va se retourner contre la domination théorique de la théologie comme science et permettre une

²⁸ Kris, Ernst *Le Style rustique*, Paris, Macula, 2005.

²⁹ On trouve une analyse similaire qui repose sur l'étude d'Augustin au début de de Horkheimer, Max « matérialisme et morale » in *Théorie critique*. Paris, Payot, 2009

libération du savoir distingué de la foi. La modernité naît en réalité d'une sorte de purisme théologique qui aurait produit des effets, inattendus et sans doute inverses de ceux escomptés par ses promoteurs. Ce mouvement inattendu n'est néanmoins pas inexplicable, et l'un des enjeux du travail de Habermas est d'expliquer comment un retour vers la foi s'est traduit en une rationalisation effective de la société alors même qu'elle n'est pas du tout une rationalisation théorique et théologique. L'effet le plus inattendu de ce recentrement de la sacralité sur Dieu et de cette désertification du monde historique par le sacré, étant cette centralité de l'homme, l'autonomie nouvelle de ce dernier dans un monde³⁰ qui ouvre le champ à une pensée rationnelle et post-métaphysique. Ce qui s'y déroule n'est plus lié à un arrière-monde inconnaissable ou du moins, si tel est le cas, nous n'en pouvons rien savoir. Luther inaugure une forclusion de la métaphysique au sein du discours théologique. La théologie cesse donc d'être l'étude des substances séparées, elle est la science de l'énonciation et de l'interprétation de la Parole divine. Une science détachée de tout arrière-plan métaphysique est rendue possible.

Pour parvenir à cette forclusion, il existe, selon Habermas, une méthode Luther dont la première étape est de remettre la Parole au centre de la réflexion théologique. Ici, le terme de Parole recouvre tout aussi bien *l'usage primordial de la Parole sacrée dans le dispositif de légitimation théologique par l'exégèse* que *l'usage de la Parole comme modèle de communication de l'expérience de foi au sein de la communauté ecclésiale*. La primauté de la Parole est à la fois théorique et pratique et pratique parce que théorique. Ces deux fonctions sont inséparables dans l'interprétation habermassienne : il y a primauté de la communication et du témoignage³¹ car il y a une primauté théorique et théologique de l'exégèse. C'est le problème de l'accès herméneutique qui est ici posé. Cet accès à la Parole implique une certaine conception de l'intériorité et de l'autorité de l'écriture dirigée vers l'agir sotériologique. La Parole n'a plus pour première fonction d'être dénotative, de renvoyer à un état de choses par ailleurs invérifiable, que seuls les édifices de la métaphysique scolastique pouvaient rendre intelligible³². *Elle a pour fonction de produire un agir à travers une parole car elle est tout entière tournée vers la question du Salut*. L'interprétation de Habermas est essentielle car elle défend une interprétation de Luther comme inaugurant une religion fondée sur la *production de sens* davantage que sur la *recherche de la vérité*, ce qui ne recouvre pas *exactement* l'idée d'un processus de rationalisation. On peut même considérer que le recours à la *Lumen naturale* du catholicisme romain à laquelle la foi devait s'accorder était possiblement plus empreinte de rationalité que la prédominance de la Parole luthérienne. C'est aussi le sens de la distinction entre *contenu propositionnel* et *sens performatif* sur

³⁰ Habermas, Jürgen, *op. cit.* p. 14 « D'un point de vue sociologique, la doctrine de Luther a eu des conséquences non voulues sur la formation de la mentalité des couches bourgeoises éduquées : elle a encouragé à un gouvernement de soi autonome et à une individualisation progressive de la personne ; elle a permis de passer à un agir guidé par des principes, elle a promu le sens propre et l'autorité de sciences plus indépendantes, et en incitant à une interprétation herméneutique précise de la Bible, elle a préparé une nouvelle conscience historique et, ce faisant, augmenté la pression réflexive sur la conception dogmatique que les croyants se faisaient d'eux-mêmes. »

³¹ Augustin, *La cité de Dieu*, XI, III, Bibliothèque Augustinienne, 35, p. 39. « Assurément, pour les choses qui ne sont pas à portée de nos sens, ne pouvant les connaître par nos propres témoignages, nous en cherchons d'autres témoins et y ajoutons foi lorsque nous croyons qu'elles ne sont pas ou n'ont pas été loin de leurs sens. »

³² Par exemple, les catégories aristotéliennes de substance et d'accident rendaient intelligibles la transsubstantiation et la transsubstantiation confirmait leur pertinence métaphysique de par l'intelligibilité qu'elles étaient capables de lui conférer.

laquelle Habermas insiste : la fonction descriptive qui est celle de la science et de la théologie comme science des substances séparées s'efface au profit d'une science des fonctions performatives de la parole religieuse. Il s'agit de faire agir moralement, socialement, et peut-être économiquement la communauté ecclésiale, avant que d'atteindre à une quelconque vérité. Il ne peut résulter de ce choix qu'une prédominance du souci éthique et politique sur toute autre considération.

Une telle distinction est inaugurée, selon Habermas, par tout l'habillage formel strictement littéraire et stylistique que l'on retrouvera dans les *Sermons* luthériens. Ces derniers ne visent pas *d'abord* à produire une vérité dogmatique, ils s'inscrivent dans une tension entre leur focalisation sur l'exégèse du texte sacré (préssumé vrai) et sur sa réception par la communauté des fidèles dans le cadre de l'entente préalable de cette communauté, entente qui demeure à construire par le témoignage. Le texte et la communauté sont donc les deux pôles du dispositif de production du discours luthérien. Le prédicateur est celui qui relie la Parole à la Communauté, son herméneutique est subordonnée téléologiquement à sa réception par la communauté et à l'horizon de l'entente³³ de celle-ci. La position de Luther est bien celle d'une destitution de la scolastique et de la métaphysique au profit de la communication d'une expérience singulière du rapport de l'individu croyant à la parole divine. Cette communication est une mise en commun *a posteriori*. Un tel discours fondé sur une individuation monadique du rapport avec Dieu amène nécessairement à faire de la question de la communication une question centrale puisque c'est à travers la possibilité de la manifestation de l'intériorité de l'expérience de foi et sa réception que se constitue la substance d'un nouveau discours théologique : ce dernier n'est plus fondé sur la verticalité d'un rapport de correspondance avec la vérité mais sur la pragmatique d'un dialogue par lequel la foi se communique et se reçoit dans la plus pure tradition augustinienne.

Habermas tente ici de compléter l'oubli de la religion qui caractérisait *l'Espace public* par un double mouvement : la parole divine est à la fois publicisée, mise en commun comme un objet central autour duquel s'organise la communauté de Foi, elle n'appartient plus exclusivement aux clercs, mais elle est aussi rendue à sa fonction dialogique comme discours manifestant une expérience intérieure que chacun reçoit et communique afin d'accéder à la vérité. Le geste luthérien mène donc de concert *individuation* et *publicisation* et par ce biais esquisse deux aspects essentiels de la modernité que sont l'authenticité du discours et la discussion argumentative.

Le discours théologique se déchoit lui-même de sa propre théorisation supramondaine pour s'inscrire nécessairement dans sa *finalité pratique sociale* du produire et *morale* de l'agir³⁴. Comme le dit Habermas, Luther engage la clôture du discours hypostasiant et objectivant qui était celui de la scolastique et de la métaphysique pour y substituer l'horizon de l'expérience concrète du moral et du politique. La foi tombe définitivement dans le domaine de l'expérience mondaine et se sépare ainsi du savoir cantonné à l'abstraction. Toutefois, Habermas ne considère pas non plus que cette transformation soit dépourvue de cause externe, mais cette cause ne se situe ni dans les modalités d'exercice du pouvoir ni dans les

³³ Habermas, Jürgen, *op. cit.* p. 26 « L'existence d'une entente préalable parmi la communauté des fidèles est le postulat de départ de Luther. »

³⁴ *Ibid*, p. 29 « Ce n'est pas au niveau propositionnel que se décide la pertinence de la foi mais au niveau performatif de la reconnaissance de la crédibilité d'une autre personne. »

transformations économiques et sociales. Une question brûlante se pose alors : comment la modernité a-t-elle pu jaillir d'une pensée théologique définie comme plutôt régressive d'un point de vue conceptuel ? Comment ce retour à un fidéisme sans concession a-t-il pu consacrer le triomphe de la science et de l'individu ? Aborder en tout cas la question par l'angle sacramentel permet de dramatiser cet enjeu et de montrer toute la contingence de l'émergence de la modernité dans des spéculations qui nous apparaissent aujourd'hui byzantines mais liées au statut de la métaphysique.

La grande originalité de l'interprétation habermassienne est de faire dépendre cette transformation théologique des pratiques communicationnelles nouvelles engagées au sein des communautés de l'époque de Luther sans qu'il soit immédiatement possible d'en définir les causalités et conséquences. Il semble cependant évident que le tournant épistémique pris par la théologie luthérienne produit des effets ecclésiologiques, tant théoriques que pratiques. L'accent est mis sur le nouveau statut de la vérité qui est recherché, il ne suffit plus d'énoncer une proposition vraie ou supposée vraie, la vérité de l'énoncé est redoublée de sa conformité au sens du texte auquel se réfère la parole et des effets qu'il produit. Rechercher l'intention inscrite dans la parole divine suppose de rechercher la vérité du texte avant celle du monde. Ce dernier se retrouve d'une certaine manière voilé par le texte. La déchéance théorique s'accompagne de l'émergence d'une pragmatique. Cette position profondément horizontale apparaît dans la prise en considération du rôle fondamental de l'événement qu'est la crucifixion. C'est par un geste inouï de sacrifice que Dieu se manifeste et c'est donc par une adhésion inouïe à cet acte que la théologie doit effectuer son déplacement épistémique au sein d'une théologie de l'histoire fondée sur le témoignage. Ce fidéisme ne signifie cependant pas non plus irrationalisme, il signifie *découplage* entre foi et savoir. La connaissance est mondaine, la confiance sur laquelle repose la foi, supramondaine. Cela signifie aussi que la confiance, qui relève de l'éthique de la relation, n'est pas adaptée à la connaissance mondaine qui ne peut se nourrir de témoignage pour acquérir des certitudes, tandis que la foi, de son côté, ne relève pas d'une connaissance universalisable mais s'enracine dans une éthique de la confiance qui est intersubjective. Ainsi se constitue le découplage de la Foi et du Savoir qui préserve les deux champs tout en redécoupant leurs attributions respectives. Le savoir *coram mundo* n'est plus à même de rien dire à la foi *coram deo* et inversement³⁵. C'est la relation intersubjective fondée sur le témoignage et la confiance qui amène à la vérité et non l'adéquation à une réalité supramondaine, un *dire-vrai* plutôt qu'un *dire-le-vrai*.

C'est dans le statut du langage, dans un nouveau dispositif d'énonciation que Habermas repère donc l'innovation luthérienne. La prédominance de l'expérience entraîne celle du témoignage, celle du témoignage entraîne la prédominance de la véridicité sur la vérité. Le type de vérité que l'on recherche dans l'énoncé apodictique typique de l'opération descriptive de la science n'est plus celui de la communauté ecclésiale souhaitée par Luther³⁶. Cette dernière privilégie l'authenticité du dire-vrai à la vérité³⁷. Or, l'authenticité ne peut se

³⁵ *Ibid.* p. 30 « Le savoir accumulé *coram mundo* ne peut plus venir nourrir les expériences de la foi *coram deo* »

³⁶ Luther, Martin, « De la liberté du chrétien (1520) » *Œuvres, I*, Dir. Lienhard, M. et Arnold, M., Gallimard, Paris, 1999, p. 845-846. « Par ailleurs, la foi est ainsi faite que quiconque croit un autre le croit parce qu'il est parce qu'il le tient pour un homme juste et véridique. C'est là le plus grand honneur qu'un homme puisse faire à un autre. »

³⁷ Habermas, Jürgen, *op. cit.* p. 29 « La philosophie et la théologie avaient voulu jusqu'à Luther exposer sa vérité en enchâssant les contenus de la foi dans le contexte d'une image du monde fondée, et donc en démontrant la

manifester que dans un langage qui dit la vérité, non sur le monde, mais sur le sujet qui manifeste un état mental intérieur par sa parole véridique. Luther est lui-même un modèle d'authenticité et cette authenticité ne peut alors s'éprouver que dans l'échange et le dialogue, ce que Luther met en scène dans ses diverses *disputationes*. Selon Habermas, la démarche de Luther inaugure la prédominance de l'échange argumentatif et de la centralité herméneutique du texte.

Ce n'est pas dans les méandres des circulations de l'échange économique, dans le jeu subtil des interactions sociales et dans les représentations collectives que se joue ce tournant de la modernité, c'est dans la manière dont s'articule la parole et la lecture, le dialogue et l'argumentation. Qui a le droit de parler, de témoigner, d'interroger, de lire³⁸ ? Autant d'actes de parole auxquels Augustin aura accordé une grande centralité et que Luther reprend dans une perspective socio-ontologique. Là est l'enjeu pragmatique et politique autour duquel s'effectue une nouvelle distribution de la parole et de la réponse, de l'interpellation et de l'interprétation. L'éruclation luthérienne elle-même s'inscrit dans la tradition de l'*eructatio* augustinienne qui contient une ambivalence qui n'est pas sans résonner de nos jours au sein même de la parole démocratique contemporaine : la proclamation publique qui s'effectue à travers la prédication est à la fois une mise à disposition du texte, une communisation de la parole, l'initiation d'un dialogue et une proclamation unilatérale de foi³⁹. Elle est à la fois affirmation kérygmatisée du sujet et production d'une parole propice à une herméneutique infinie. Cette tension habite toujours le discours politique, tout entier tendu entre l'injonction d'authenticité faite à la parole publique, au risque de sa violence, et la possibilité d'être discutée, contestée, amendée par argumentation. Ce mouvement demeure au cœur du déploiement la raison communicationnelle.

B. Vers une anthropologie politique de la Réforme : l'individu et la communauté comme enjeux politiques.

On sait que Hegel fit de Luther un véritable personnage conceptuel qui incarnait l'indépendance et la raison. Son errance et sa contestation de l'autorité institutionnelle au nom du rapport personnel et intérieur aux Ecritures répondaient pour le philosophe d'Iéna à l'exigence de « preuves écrites et d'une raison claire » de la raison moderne. Habermas rappelle néanmoins quelles limites doivent être posées à la vision hégélienne d'un Luther

cohérence de la foi et du savoir. Luther après avoir rompu les passerelles épistémiques qui reliaient la sphère intérieure du rapport à Dieu et celle du rapport au monde extérieur ne laisse plus ouverte cette voie. »

³⁸ Augustin, *Enarrationes in Psalmos* (éd. Patrologie latine de Migne) 103, I, 8 « Dieu a chois des choses mortelles, il a choisi des hommes mortels et qui devaient mourir ; se servant d'une langue mortelle, il a fait connaître des sons mortels ; se servant de l'office des mortels, il a employé des instruments mortels (...) afin que dans une réalité mortelle, tu connaittes le Verbe immortel. »

³⁹ Augustin, *Ibid.* 103, IV, 19. « Cette mémoire que Dieu a de nous parce qu'il ne nous a pas oubliés, il faut la prêcher, il faut la proclamer, et comme elle est d'une grande douceur, il faut la manger et l'érucler. Mange donc ainsi afin d'érucler. Reçois ainsi, afin de donner. Tu manges lorsque tu apprends ; tu érucltes lorsque tu enseignes ; tu manges lorsque tu écoutes ; tu érucltes lorsque tu prêches : ce que tu as mangé, c'est cela que tu érucltes. » On voit ici combien l'absorption spirituelle de la parole est symbolisée par Augustin par l'ingestion et sa manifestation est dialectiquement mise sous le signe de l'*eructatio* qui doit être traduite ici comme expression enthousiaste et volubile de la foi avec une connotation joyeuse.

incarnant la modernité critique et le libre examen individuel. Comme nous l'avons vu antérieurement, cette intériorité est strictement délimitée par une adhésion à la révélation et ne vaut qu'à l'intérieur de cette dernière. Malgré cette adhésion préjudicielle à tout examen critique, Habermas reconnaît à Luther deux apports fondamentaux dans la constitution de la liberté critique de l'individu et suit en cela Hegel.

. Le premier concerne la méthode herméneutique : en posant l'exigence herméneutique de retrouver l'intention de l'auteur d'un texte, exigence qui s'inscrit dans une prédominance de la véridicité sur la véracité, Luther consacre la possibilité pour chaque lecteur, chaque interprète, d'établir cette véridicité. En récusant la possibilité d'une herméneutique fondée sur l'autorité, Luther ouvre à une mise en commun du texte⁴⁰. La véridicité du texte se décide dans la rapport que le lecteur entretient avec lui et avec les autres lecteurs. Interprétation et communication deviennent les deux opérations par lesquelles s'effectue la fixation du sens. Il n'y a pas d'opposition ici entre constitution de l'autonomie du sujet et constitution d'un espace public. C'est parce que la réception du texte sacré est le propre de chaque sujet que chaque sujet peut en proposer à autrui son interprétation dont la validité se construit au sein du dialogue intersubjectif. C'est ce processus qui sauve le principe de prééminence *sola scriptura* du littéralisme qui l'aurait menacé.

Ce principe s'ancre également dans un faillibilisme fondamental. Là encore, la critique luthérienne de la Raison se trouve détournée au service de la Raison dans la mesure où la finitude et la misère de la créature rationnelle entraîne son égalité foncière avec son prochain. Nul ne bénéficie d'un accès privilégié à la vérité du texte car nul ne peut échapper à cette défaillance de la Raison, ainsi, en conséquence, nul ne peut être privé de l'exercice de cette faculté qui ne saurait pour cette raison même demeurer solitaire. L'interprétation du texte sacré appelle la mise en commun de cette interprétation afin de remédier aux défaillances individuelles du jugement, elle réclame l'écoute. Toutefois, cette herméneutique religieuse se distingue de toute herméneutique générale sur un point : le texte est supposé véridique, ce qui implique qu'il soit performatif. Interpréter c'est agir, et c'est agir en direction de son propre salut. Le schéma général de la communauté interprétative chez Luther demeure grevé de la supposée effectivité de la Parole divine, ce qui l'écarte encore d'une assimilation à toute communauté civique moderne. Le concept de communauté qui en émerge possède certes des éléments de modernité : égalité, individualisation, publicisation mais il conserve des éléments antérieurs car il demeure fondé sur l'hétéronomie du caractère révélé de l'Écriture. Il se dessine ici le schéma général d'une communauté interprétative qui, par bien des aspects, consacre l'autonomie réflexive de l'individu mais fonde cette autonomie sur l'hétéronomie de la sacralité du texte biblique qu'elle réaffirme pleinement. Ainsi, encore une fois, le schéma de modernisation que l'on attribue à Luther apparaît comme un schéma inachevé, incomplet, et en réalité devant se fonder encore sur l'espace théologique pour se constituer, un espace dont il ne s'extrait pas totalement.

⁴⁰ Luther, Martin, *op.cit.* « Si nous croyons que la Saint Eglise Catholique a le même esprit de foi a le même esprit de foi que celui de ses commencements, pourquoi ne devrait-il pas être permis aujourd'hui d'étudier ou bien seulement dans les Saintes Ecritures ou (du moins) en premier lieu, dans les Saintes Ecritures comme le permettait la première Eglise ? Car ces (représentants de la première Eglise) n'avaient lu ni Augustin ni Thomas. »

Peut-on dire néanmoins que le statut de la Parole chez Luther s'inscrit dans un processus de démythologisation alors même qu'il se fonde encore sur la sacralité du texte révélé ? Peut-on dire que la mise en commun de l'interprétation, la suppression de l'argumentation d'autorité, qui est une conséquence du déplacement par Luther de sa théologie sacramentelle participe au recul d'une conception magique de la pratique rituelle ? Habermas semble, il est vrai, penser que le protestantisme marque une étape supplémentaire dans le surmontement de la pensée magique, mais cette proclamation est-elle dénuée d'ambiguïté ?

La manière dont Habermas procède requiert une lecture attentive. Il semble conférer au récit de la passion du christ une modalité narrative s'inscrivant dès l'origine dans un mouvement millénaire de surmontement de la magie. On se situe ici dans une grande proximité avec René Girard dans la mesure où Habermas analyse la passion du christ selon une anthropologie anti-sacrificielle et revendique ici la référence girardienne comme pertinente pour analyser le récit évangélique de l'acceptation d'un autosacrifice qui prévient de tout-sacrifice humain. Il y aurait donc un surmontement originel de la magie dans le rituel eucharistique lui-même dans la mesure où il y a une symbolisation de la structure sacrificielle. Le rituel joue *ab initio*, de par son intrigue, un rôle d'anamnèse, de rappel de l'interdiction du meurtre et du sacrifice. Le caractère magique de la procédure orale (*beneficium*) se retourne contre le caractère magique du sacrifice Luther aurait donc, en refusant toute pertinence au *sacrificium* catholique rendu explicite ce mécanisme.

Si tel est le cas, comment Luther a-t-il pu accentuer un phénomène qui relève d'une structure narrative indépendante de la conception ontologique qui la sous-tend ? Qu'a-t-il pu ajouter à un récit qui comprendrait déjà cet élément *ab initio* ? Il faut supposer que cette dimension aurait été corrompue par l'idée de transsubstantiation qui a réintroduit la magie au sein d'un récit et d'un rituel qui visait à l'expulser. Bien que tentant, adopter un tel récit revient à adopter le récit luthérien lui-même et se départir d'une certaine neutralité axiologique. Habermas rejoint-il Hegel par d'autres moyens pour consacrer le rôle historial de la Réforme ? Nous pensons que le choix habermassien est un peu plus subtil.

C'est le statut de la parole rituelle comme formatrice de la communauté, c'est sa performativité socio-ontologique qui est le point de rationalisation que l'on peut attribuer à Luther⁴¹. Ce n'est pas la contestation dogmatique de la transsubstantiation en elle-même qui permet cette modernisation, c'est le déplacement du sacrement depuis un site ontologique vers

⁴¹Habermas avait tenté de consacrer un texte à la question des rapports entre religion et espace public à travers ce texte tout à fait exceptionnel que nous citons ici *in extenso* où il exposait concrètement ce que signifiait encore le rôle du rituel comme formateur d'une communauté lors de rites de passage fondamentaux. Habermas, Jürgen, Habermas, Jürgen. « L'espace public et la religion. Une conscience de ce qui manque », *Études*, vol. 409, no. 10, 2008, pp. 337-345. « Le 9 avril 1991, à l'occasion du décès de Max Frisch, eut lieu, en l'église Saint-Pierre de Zurich, une cérémonie funèbre. Karin Pilliod, sa compagne, lut pour commencer une brève déclaration du défunt : *Donnons la parole aux proches et sans amen. Je remercie les pasteurs de Saint-Pierre de Zurich [...] qui ont autorisé que le cercueil soit présent dans l'église durant notre cérémonie d'adieu. Les cendres seront dispersées quelque part.*

Deux amis prirent la parole. Ni prêtre, ni bénédiction. Dans l'assistance, on dénombrait surtout des intellectuels, dont la plupart n'étaient guère préoccupés d'Eglise ou de religion. Et c'est Max Frisch lui-même qui avait composé le menu du repas qui suivit. A l'époque, je ne m'étais pas étonné de cette cérémonie. Pourtant, sa forme, le lieu et le déroulement lui-même ont de quoi étonner. Max Frisch — agnostique, refusant toute profession de foi — a manifestement ressenti le caractère pénible des inhumations non religieuses et a démontré publiquement, par le choix de ce lieu, que la modernité éclairée n'avait pas encore trouvé de véritable équivalent à un accomplissement religieux de l'ultime *rite de passage*, conclusion d'une vie. »

un site sémiologique. C'est l'insistance sur le rituel comme signe et sur la parole comme signe dans le signe, comme signe de foi adressé à la communauté et non plus comme signe ou cause d'un événement de portée métaphysique devenu tromperie et illusion romaines⁴². Luther aura en réalité déplacé la présence divine dans l'acte illocutoire que constitue la promesse sotériologique formulée par le Christ. La parole redouble le rituel, et la modalité de la présence divine se transforme. La relation à la promesse, la créance de la promesse devient le lieu de cette manifestation⁴³. Cela signifie que c'est dans le langage lui-même que s'opère l'opération de substantiation. Le langage se charge à travers les énoncés performatifs de tout le poids du Logos johannique et c'est lui qui devient à son tour substance. Ce changement de statut du langage donne aux actes de langage un poids nouveau et à l'étude des actes de langage au sein des textes sacrés une portée considérable.

C'est là que s'élabore l'analyse des conséquences politiques du geste luthérien. Habermas revient brièvement sur la querelle extensionnelle des sacrements pour déduire de la part de Luther une désactivation de la puissance propre du rituel qui perd tout son contenu d'objectivation. Le rituel ne produit d'effet que dans le cadre de la relation entre la communauté, le prédicateur et Dieu. Comme le dit très fortement Habermas, la déflation métaphysique est un acte de dépossession politique du pouvoir du prêtre⁴⁴. La véritable médiation est tout entière celle du langage et des actes performatifs et ce n'est pas sans poser certains problèmes car comme le reconnaît Habermas, c'est dans le langage lui-même qu'est venu se déposer le résidu magique qui subsiste de la désacralisation luthérienne⁴⁵. Etablissant plus loin la distinction entre Zwingli, c'est bien dans le langage que Habermas fait subsister le résidu de magie qui sépare les deux réformateurs. La dimension mémorielle et symbolique de Zwingli est un acte de remémoration, Luther considère le sacrement comme un acte communicationnel. La parole divine est le modèle de la communication performative. L'ingestion symbolique du pain et du vin est ingestion de la communication, elle incarne selon Habermas l'opération de réception par la communauté de cette promesse, elle est la symbolisation qui remplace la sacralisation. Ainsi Luther sauve-t-il dans la communication la magie qu'il expulse de la métaphysique parce que c'est cet élément qui permet d'instituer la communauté, de favoriser son intégration sociale dans l'écoute, pôle négatif de la pragmatique augustinienne qui s'apparente à la réception dans la pragmatique moderne⁴⁶.

⁴²Luther, Martin. « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise ». Traduit du latin par René-H Esnault revue par G. Lagarrigue in *Œuvres I, op. cit.* p. 720. « Certains entreprirent de donner des ordres aux anges du ciel. Dans leur incroyable et folle impiété, ils se vantaient par ces paroles d'avoir reçu, des droits souverains dans les cieux et sur la terre et le pouvoir de lier jusque dans le ciel. »

⁴³ Habermas, *op. cit.* p. 37. « Luther n'opère une distinction entre les paroles en lesquelles s'exprime la force illocutoire du divin auteur et les actes rituels les accompagnant que pour leur retirer toute dimension magique et relever l'événement en un événement de parole. »

⁴⁴ *Ibid.* p. 39 « La doctrine des sacrements de Luther est un acte de dépossession ; elle prive les prêtres de leur pouvoir le plus important sur les âmes de leurs ouailles (...) »

⁴⁵ Luther, Martin, *op. cit.* p. 741 « Nous comprenons ainsi que la Parole est le testament et que le signe est le sacrement. Dans la messe, par exemple, la Parole du Christ est le testament, le pain et le vin sont le sacrement. Et de même que la force qui est dans la parole est plus grande que celle qui est dans le signe, elle est aussi plus grande dans le testament que le sacrement. » La parole est au-dessus du rituel au sein duquel le sacrement a été résorbé.

⁴⁶ Augustin, *Traité sur l'Evangile de Jean*, XIX, 10, BA, 72,183. « Qui écoute et obéit vivra ; qui écoute et n'obéit pas, c'est-à-dire qui écoute avec mépris, qui écoute sans croire, ne vivra pas. Pourquoi ne vivra-t-il pas ? Parce qu'il n'écoute pas. Que signifie : il n'écoute pas ? Il n'obéit pas. »

C'est bien dans le creuset augustinien que l'écoute liturgique devient le modèle de l'obéissance politique.

C'est ce dernier point grâce auquel Habermas interprète le rôle ambivalent de Luther dans l'instauration de la modernité. Ce n'est en réalité pas Luther qui aura institué le découplage entre la sacralité et l'intégration sociale, ce n'est pas lui qui aura scindé ces deux aspects pour rendre aux mécanismes sociaux leur pure nature immanente à travers des catégories strictement pragmatiques. Bien au contraire, il ne put jamais s'y résoudre pleinement car il avait compris les conséquences de cette scission performative entre le discours du savoir et celui de la foi. Cette dernière marquait la possibilité de soumettre tous les aspects mondains au seul domaine de la raison et parmi les aspects mondains, les aspects de la vie sociale et politique tiennent le premier plan. C'est ainsi que Luther se voit obligé malgré lui de tirer les ultimes conséquences de sa doctrine théologique et de la déporter vers le politique. Il se retrouve contraint de distinguer de manière particulièrement nette le temporel et le spirituel⁴⁷. Il parvient grâce à ce mouvement à neutraliser le statut de médiation de l'Eglise puisque dans la lignée de son dualisme ontologique survient un dualisme politique de type augustinien qui ne laisse à aucune institution la possibilité de demeurer médiatrice entre deux mondes. Le monde immanent n'est pas uniquement déserté et livré, d'un point de vue épistémique, à la possibilité d'une connaissance délivrée de la foi, il est livré également, du point de vue politique, à la domination du souverain terrestre. Les églises évangéliques vont s'intégrer au système juridique de l'Etat qui va devenir un Etat chrétien, celui dont parleront tant les hégéliens et qui est donc l'Etat issu de la parole luthérienne qui prône l'obéissance comme transposition politique de l'écoute de la parole au sein de la communauté.

La théologie sacramentelle de Luther doit être interprétée à l'aune de cette conséquence politique. Deux interprétations semblent finalement possibles ; d'une part, ce choix théologique exprimerait la réticence ultime, la tentative de conjuration par Luther de la désacralisation à laquelle il procédait. C'est finalement la thèse de Habermas, pour lequel ce long cheminement est à l'image du rôle ambivalent de Luther comme révolutionnaire religieux plein de réticences envers la révolution qu'il initiait et qui aurait tenté de sauvegarder le complexe sacré de manière finalement assez défensive et de préserver le rôle de médiation de la communauté religieuse. Une autre interprétation peut aussi admettre que Luther a voulu symboliser par-là même l'ensemble de sa doctrine et son dualisme fondamental : la scission traverse même le corps du Christ. La substance matérielle et la substance spirituelle ne peuvent se confondre de même que ne peuvent se confondre l'ordre politique spirituel et temporel. Cette deuxième thèse implique d'adhérer un peu plus à la thèse d'un Luther modernisateur, sans doute réticent, certes, mais qui aurait accepté la modernité politique afin de liquider la structure théologique et ecclésiale de son temps. Son archaïsme théologique aurait alors pu se combiner avec un modernisme politique.

On voit bien à chaque étape combien la théologie sacramentelle de Luther est révélatrice d'une dialectique de la modernisation et du retour à la tradition, combien le retour conscient,

⁴⁷ Luther, Martin, « De l'autorité temporelle et des limites dans lesquelles on lui doit une obéissance. » Œuvres II, p. 11 *op. cit.* « C'est pourquoi Dieu a instauré les deux règnes : le spirituel, qui par l'esprit-Saint et dans la soumission au Christ engendre des chrétiens et des hommes justes, et le temporel qui permet de tenir en échec les non-chrétiens et les méchants, et les obliger par là à vivre extérieurement en paix et, quoi qu'ils en aient à se tenir tranquilles. »

désiré, exalté à la tradition entraîne une modernisation inattendue, combien les effets produits semblent éloignés des orientations souhaitées. Il semble que l'on ne puisse faire le récit de la Réforme comme processus de modernisation que si l'on comprend bien combien il s'est accompagné également d'une possibilité de régression toujours présente et sous-jacente qui aura été jugulée par l'effet d'autonomisation des individus qui rendait toute régression effective difficile.

En ce qui concerne la manière dont Habermas éclaire son propre rapport à la Réforme, il est indéniable qu'il y voit une étape décisive du processus d'émergence d'une communauté communicationnelle qui annonce notre espace démocratique. Il révèle par là-même que, dans sa propre œuvre qui se veut postmétaphysique, il y a certainement aussi une forme de conjuration de la métaphysique, un lieu où elle doit demeurer présente pour conjurer son retour. En mettant au centre de sa réflexion la *Versprachlichung* du rituel sacramentel, en montrant que c'est dans le langage que Luther fait subsister le substrat théologique pur du sacrement, n'avoue-t-il pas que c'est chez lui aussi dans la manière dont la symbolisation s'effectue dans le processus de communication que réside un substrat métaphysique ? La communauté communicationnelle est-elle inspiré du modèle d'une communauté protestante qui hésiterait entre un pur rôle de remémoration symbolique comme chez Zwingli au risque d'une perte d'intégration sociale ou une communauté qui viserait à réinstaurer le sacré dans ce qui en semble le plus éloigné, c'est-à-dire l'échange rationnel des argumentations post-métaphysiques ? Qu'est ce qui alors chez Habermas joue le rôle de complexe sacré ? N'est-ce pas alors l'attachement manifesté par celui-ci à la question du fondement culturel chrétien du débat démocratique⁴⁸ ? En tout cas s'il réside encore quelque chose de la métaphysique chez Habermas c'est dans le lien entre la Communauté et la Parole qu'il faut le rechercher sans aucun doute. Il est possible que la post-métaphysique de Habermas soit avant tout un déplacement de l'enjeu métaphysique au cœur des conditions de possibilité de la discussion et que pour conférer à l'éthique de la discussion sa plénitude politique, il lui faille imiter le geste luthérien et couper le *Logos* circulant au sein de la communauté de tout fondement autre que lui-même, véritable *Ens causa sui* de l'espace démocratique, venu à remplacer la présence et la parole divine.

⁴⁸ Habermas, Jürgen. « Ein Gespräch über Gott und die Welt », 1999, repris in *Zeit der Übergänge*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2001, p. 174-175. « Le christianisme n'a pas été seulement une forme de précurseur ou de catalyseur. L'universalisme égalitaire d'où sont sorties les idées de liberté et de vie commune solidaire, de conduite de vie autonome et d'émancipation, de moralité de la conscience individuelle, des droits de l'homme et de démocratie [cet universalisme égalitaire] est immédiatement un héritage de l'éthique juive de la justice et de l'éthique chrétienne de l'amour. Inchangé dans sa substance, cet héritage a sans cesse fait l'objet de nouvelles appropriations et interprétations. Jusqu'à aujourd'hui, on n'y trouve pas d'alternative [...] Tout le reste n'est que bavardage post-moderne » Trad. J.-C. Monod.