

Luther furieux

Jorge Roggero¹

Université Nationale de Buenos Aires, Argentine

Camille Dumoulié propose une généalogie de la fureur en tant qu'élément constitutif de la subjectivité². La fureur est l'énergie vitale du sujet. Elle est cette réaction devant le vide de l'ex-sistence, face au vide propre de l'« être en dehors de soi ». La fureur jaillit parce que la substance, la jouissance nous ont été promises, mais nous ne rencontrons que le vide. Cette énergie est la force singularisatrice qui, affrontée à un principe épistémique, donne naissance au sujet. L'on peut diviser l'histoire du sujet à partir des divers principes qui ont régi les différentes époques. Dans l'Antiquité, ces principes sont le *logos* en Grèce et le droit à Rome. Au Moyen Age, le *logos* est incarné, le principe est le Verbe. Dans la Modernité, ces principes sont la Raison (Descartes) et la Loi (Kant). Finalement, notre temps se caractérise, selon Dumoulié, par l'absence de principe, sinon celui qui commande la loi perverse du consumérisme.

L'objet de cet article est de démontrer, à partir de la lecture lacanienne du texte luthérien, que Martin Luther est un personnage clé pour cette généalogie. Chez lui se conjugue le principe médiéval du Verbe avec des anticipations des principes modernes et de sa désarticulation finale de nos jours. On distingue généralement un premier Luther révolutionnaire, qui prend parti pour les réclamations du paysannat allemand, et un deuxième Luther conservateur et bourgeois, qui s'aligne sur les intérêts des princes. Néanmoins, bien qu'il soit possible de faire cette lecture historique, mon hypothèse est qu'il n'est pas possible de distinguer deux types de fureurs différentes. Luther est un furieux constant, tous ses écrits sont plus ou moins traversés par cet affect fondamental. Ainsi, le jeune Luther est un apocalyptique furieux, un furieux de l'incarnation et de la promesse de jouissance, avec quelques caractéristiques propres au mysticisme, dans son versant

¹ Je tiens à remercier Inés Forn et Mónica Perrotta de leur précieuse et généreuse aide.

² DUMOULIE, Camille, *Fureurs. De la fureur du sujet aux fureurs de l'histoire*, Paris, Anthropos-Economica, 2012.

singularisateur. Le deuxième Luther questionne sa propre fureur et ses conséquences massificatrices, parvenant à l'extrême du sacrifice du soi-même à la poursuite de sa vraie fureur. Ceci l'amène à assumer une position contraire aux mouvements paysans. Pourtant, c'est toujours la même fureur singularisatrice qui le guide.

De même et en tant que deuxième hypothèse, cet article vise à démontrer l'actualité notoire de l'œuvre de « ce fou furieux excité de Wittemberg ». ³ En particulier, sa lecture de Paul autour de la question du péché offre des outils pour repenser des problèmes contemporains.

Dans le but de démontrer ces points, je m'arrêterai d'abord à certains passages des premières œuvres de Luther qui montrent les traits d'une particulière fureur sotériologique avec des traits mystiques. Deuxièmement, j'analyserai quelques passages de son œuvre postérieure dans lesquels on peut observer certains allers-retours en rapport avec la question de la massification de la fureur. Pour finir, j'en tirerai une conclusion proposant que la supposée « trahison » luthérienne n'est rien d'autre que la mise en pratique d'une compréhension profonde de son temps ainsi que du texte paulinien. La fureur luthérienne se constitue en figure pour un dépassement possible de certaines questions propres à nos jours.

La fureur sotériologique

Le jeune Luther est furieux, mais sa fureur n'est pas celle d'un lettré d'avant la lettre qui brandirait le drapeau de la liberté face à l'oppression ecclésiastique mais celle d'un moine médiéval disposé à pousser la logique évangélique jusqu'à ses conséquences ultimes. Sa réforme ne consiste pas principalement en un rejet de l'autorité ou en une dénonciation de la corruption institutionnelle, mais dans un questionnement radical des principes fondamentaux de la doctrine salvatrice chrétienne. C'est là que siège sa fureur originaire. Sa *theologia crucis* apparaît comme une répudiation face à la doctrine de la justification de la *via moderna* de la théologie, diffusée en Allemagne à travers l'œuvre de Gabriel Biel.

Le souci fondamental que dévoile la pensée de Luther est d'ordre sotériologique. L'accueil de la pensée aristotélicienne et néoplatonicienne mène à une conception erronée vis-à-vis du salut qui dévoie le sens du message du Christ. La doctrine de la justification de Biel se fonde sur la notion de *pactum* entre Dieu et l'homme. Dieu établit dans son pacte que quiconque le cherche et fait tout ce qui est en lui recevra le pardon des péchés. *Facere quod in se est* est la précondition

³ LACAN, Jacques, *Le séminaire*. Livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 116.

établie par Dieu pour la justification. Celle-ci consiste non seulement en l'aversion du péché, mais aussi en l'amour de Dieu. L'homme est capable de cet amour envers Dieu car il possède le libre-arbitre. Dieu, en raison de sa générosité dans l'acceptation des œuvres de l'homme comme suffisantes pour la justification, récompense le pécheur qui fait tout ce qui est en lui, c'est-à-dire, du mieux qu'il peut, en lui octroyant la grâce. Et en vertu de la contrainte qui émerge des termes de l'accord, Dieu récompense le pécheur avec son acceptation et son pardon lorsqu'il exécute des actes moraux en état de grâce.

Biel propose cette « sotériologie du pacte »⁴ se fondant sur la distinction entre les deux pouvoirs en Dieu : 1) la *potentia Dei absoluta* qui renvoie à la liberté absolue de Dieu de choisir de créer toute sorte de possibles et 2) la *potentia Dei ordinata* qui renvoie à l'autolimitation de Dieu qui comporte le choix d'un ensemble de possibles et pas d'autres. Entre les actes méritoires et la justification il n'existe pas de rapport de « causalité ontologique » qui impliquerait de soutenir une nécessité divine absolue de justifier l'homme, mais une relation de « causalité contractuelle » qui oblige à une nécessité conditionnelle en vertu de la *potentia Dei ordinata*. Au moyen du *pactum*, Dieu accepte de traiter les actions humaines « comme si » elles possédaient une valeur suffisante pour la justification. C'est Lui qui y imprime cette valeur.

Luther ne peut admettre aucun type de collaboration humaine dans l'action salvatrice. Le *servum arbitrium* empêche l'homme d'accéder à une précondition de la justification. L'action salvatrice n'est pas une réussite de l'homme assisté par la grâce, mais il s'agit d'une *potentia realis passiva*, d'une possibilité qui n'est qu'une possibilité pour Dieu. Dans *Römervorlesung* (1515-1516), on peut lire l'affirmation suivante:

Parce que Dieu veut nous sauver, non pas à cause de notre propre [justice et sagesse], mais à cause d'une étrange justice et sagesse, non pas pour quelque chose qui proviendrait et naîtrait de nous, mais qui viendrait d'ailleurs vers nous ; non pas qui naîtrait en notre terre, mais qui viendrait du ciel. Par conséquent, il faut apprendre une justice qui vient complètement de dehors et qui nous est étrangère. C'est pour cela qu'il faut d'abord éteindre la justice propre et personnelle.⁵

⁴ Alister McGrath signale que l'origine de cette sotériologie du pacte remonte à la notion aristotélico-romaine de *justitia* comme *reddens unicuique quod suum est*. Un Dieu juste est un Dieu qui donne à chacun ce qui lui revient d'après ses actes. Cf. MCGRATH, Alister, *Luther's theology of the cross*. Oxford, Blackwell, 1985, pp. 138-139.

⁵ LUTHER, Martin, *D. Martin Luthers, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 56: Der Brief an die Römer*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1938, p. 158, p. 158. Je me servirai désormais de cette édition critique des œuvres de Luther et j'y ferai référence au moyen des sigles WA (Weimarer Ausgabe), en y rajoutant, dans chaque cas, le numéro du tome dont il sera question.

La possibilité du salut est en dehors du contrôle de l'homme, elle est *externa et aliena*. Pour cela, il est nécessaire de se livrer à l'*opus alienum* divin. Luther est celui qui, pour la première fois, comprend la radicalité du texte paulinien. Les mots de Paul en Rom. 3,19-20 sont incontestables :

Nous savons que ce que la loi dit à ceux qui sont sous la loi, elle le dit pour que toute bouche se taise et que tout le monde soit coupable vis-à-vis de Dieu ; pour cela, aucune chair ne sera justifiée devant Dieu via les œuvres de la loi, car la loi est le moyen pour la connaissance du péché.⁶

Non seulement il n'y a pas de place pour les œuvres mais la loi même, dans sa nature inaccomplissable, n'a pour objet que de dévoiler notre être en tant que « pécheurs condamnables et nauséabonds ».⁷ Cette conviction sera soutenue par Luther tout au long de son œuvre comme l'« article premier et principal concernant notre salut ».⁸ Dans *Die Schmakaldischen Artikel*, écrits entre 1537 et 1538, on peut lire :

La fonction principale ou vertu de la loi est de révéler le péché original avec les fruits et tout le reste, et de montrer à l'homme combien sa chute est profonde et abyssale et combien sa nature est corrompue.⁹

Pour saisir la conception sotériologique de Luther il faut comprendre son anthropologie. L'homme est en lui-même nature déchue, péché, *semper sub peccato sumus*. Aucune de ses œuvres ne peut être méritoire pour atteindre la grâce. Dans la thèse 16 de la *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), il déclare :

L'homme qui croit posséder la volonté d'atteindre la grâce en faisant ce qu'il est en lui-même, rajoute péché sur péché, de façon telle qu'il demeure doublement coupable.¹⁰

⁶ Pour toutes les citations du Nouveau Testament, je me sers de l'édition de Nestlé-Aland. *Das neue Testament griechisch und deutsch*, griechischer Text in der Nachfolge von Ebehard und Erwin Nestle gemeinsam verantwortet von Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger und Allen Wikgren. Deutsch Texte: Revidierte Fassung der Lutherbibel von 1984 und Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift 1979. Herausgegeben im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen von Kurt Aland und Barbara Aland, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.

⁷ WA 1, p. 361.

⁸ Cf. WA 50, pp. 198-199.

⁹ WA 50, p. 225.

¹⁰ WA 1, p. 360. Il va de soi que l'Eglise catholique n'accepte pas l'interprétation luthérienne de Paul. Selon le Magistère de l'Eglise, la fonction de la loi ne consiste pas à mettre en évidence notre condition de pécheurs. Le mouvement de la volonté et les œuvres coopèrent pour atteindre la grâce de la justification. Cf. Dz. 809, 817, 819 et 797 ss. chez DENZINGER, Henrico, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, B. Herder, 1911.

La connaissance du péché pousse l'homme à « désespérer totalement de lui-même afin de devenir apte à recevoir la grâce du Christ ». ¹¹ Ainsi se réalise l'*opus proprium* divin en son *opus alienum*. En ce sens, Luther souligne qu'il ne prêche pas le désespoir mais l'espoir qui apparaît lorsque nous nous reconnaissons pécheurs.

En effet, le souhait de la grâce surgit lorsqu'est née la connaissance du péché. C'est lorsque le malade s'aperçoit de la nature de sa maladie qu'il se tourne vers le remède. ¹²

Cette connaissance du péché comporte le plus extrême dessaisissement, le dessaisissement qui reconnaît que « les œuvres humaines sont des péchés mortels ». ¹³ Voilà le mysticisme luthérien. L'accès à la jouissance passe par un chemin d'ascèse individuelle. Néanmoins, sa *theologia crucis* propose un chemin opposé à toute mystique spéculative. Luther accomplit une radicalisation de la mystique. Le point de départ de la *theologia crucis* est un *Deus absconditus*, un Dieu caché et mystérieux qui ne se révèle que de manière indirecte et paradoxale dans la souffrance du Christ crucifié. Luther se fonde pour cela dans les mots de Paul dans 1 Cor. 1, 22-24 :

Tandis que les Juifs demandent des miracles et que les Grecs sont à la recherche de la sagesse, nous, en revanche, nous prêchons un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais force et sagesse de Dieu pour ceux qui ont été appelés, aussi bien Juifs que Grecs. Parce que la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que la force des hommes.

Dieu se montre en tant que Christ crucifié, allant bien au-delà de ce que Juifs et païens ont pu prévoir de Lui. Il ne se manifeste pas de manière glorieuse comme un roi qui, par le biais de prodiges et de miracles, libère les Juifs du joug romain, ni de façon rationnelle dans les termes de la sagesse grecque. La *probatio* de la thèse 20 affirme :

De cette façon « il détruit la sagesse des sages », etc. ; comme le dit Isaïe : « En vérité tu es un Dieu qui te caches ». Ainsi Jean 14, lorsque Philippe disait, conformément à la théologie de la gloire, « Montre-nous le Père », le Christ vite le reprend et réoriente sa pensée illusoire, laquelle voulait chercher Dieu ailleurs, en lui disant : « Philippe, celui qui me voit, voit aussi

¹¹ WA 1, p. 361.

¹² *Idem*.

¹³ *Ibid*, p. 358.

mon Père ». Par conséquent, en Christ crucifié réside la théologie véritable et la connaissance de Dieu.¹⁴

La croix exhibe le paradoxe de la foi. Celui-ci ne réside pas seulement dans le fait que le Sauveur, le Fils de Dieu, est condamné par l'autorité romaine à mourir de la façon la plus cruelle et infamante, réservée aux criminels, mais il consiste dans l'abandon du Fils de la part du Père : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? »¹⁵, et dans la mort de Dieu. Le Christ, en tant que Dieu incarné, meurt sur la croix. Luther s'aperçoit de la radicalité de la foi chrétienne qui implique d'accepter la difficulté du paradoxe, du manque de réponses, d'admettre l'état d'incertitude constante qu'implique la vie chrétienne. Le Dieu caché dans le Christ crucifié « détruit la sagesse des sages »¹⁶ et nous contraint à un athéisme particulier. Non seulement nous sommes incapables de saisir Dieu conceptuellement, mais la seule expérience divine à laquelle nous pouvons accéder est l'expérience de la souffrance de la séparation d'avec Dieu. Luther radicalise l'attitude mystique. L'accès aux ténèbres divines se fait à travers l'expérience charnelle de la douleur et de l'abandon, à travers la permanence dans le doute le plus extrême, celui qui nous laisse dans la solitude la plus absolue. C'est face à ce vide que jaillit la fureur mystico-sotériologique, singulière et singularisatrice du jeune Luther, la fureur qui le pousse à écrire dans la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* :

Qu'ils disparaissent donc tous, ces prophètes qui disent au peuple de Christ : « Paix, paix » et il n'y a pas de paix !

Bienvenus au contraire les prophètes qui disent au peuple de Christ : « Croix, croix » et il n'y a pas de croix !

Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre Christ leur chef à travers les peines, la mort et l'enfer.

Et à entrer au ciel par beaucoup de tribulations plutôt que de se reposer sur la sécurité d'une fausse paix.¹⁷

Et c'est précisément à partir de cette expérience de déréliction, d'exil de l'homme par rapport à n'importe quel bien dans le monde, que Luther devient le prophète qui – comme le souligne très bien Lacan – anticipe « le tournant essentiel d'une crise d'où est sortie toute notre

¹⁴ *Ibid*, p. 362.

¹⁵ Mt 27, 46.

¹⁶ 1 Cor 1, 19.

¹⁷ WA 1, p. 238.

installation moderne dans le monde».¹⁸ Mais Luther en extrait aussi la conséquence fondamentale de cette situation, cet abandon redonne à la foi, à la croyance, tout son potentiel. Le *hier ich stehe* luthérien est l'affirmation d'une croyance qui se soutient par elle-même, une croyance directe, sans médiation, qui repose sur une décision qui nous engage au niveau existentiel. Robert Pfaller dans *Die Illusionen der Anderen*, affirme que la croyance directe en une vérité assumée pleinement et subjectivement est un phénomène moderne. Les sociétés pré-modernes ne croyaient pas directement mais à travers une distance établie par les rites et la liturgie.¹⁹ Nous croyons aujourd'hui plus que jamais. Comme le signale très bien Slavoj Žižek :

La nécessité postmoderne d'utiliser de manière permanente des recours de distanciation ironique (des guillemets, et cætera) montre qu'il existe une peur sous-jacente que, sans ses dispositifs, le croire soit direct et immédiat.²⁰

Notre temps est caractérisé par une croyance niée ou déplacée qui construit une distance dénommée « culture », où elle dépose tout ce à quoi l'on ne peut croire que de manière directe : la religion, la conviction politique. En ce sens, on peut affirmer l'existence d'une certaine matrice luthérienne dans le monde moderne.

La fureur des masses

A la suite de l'apparition des 95 Thèses en 1517, Luther devient – malgré lui – une sorte de « leader » populaire. C'est cette popularité qui lui permet de bénéficier de la faveur de Frédéric de Saxe et de rester en vie après l'interrogatoire d'Augsbourg, l'excommunication, la condamnation papale, et la Diète de Worms en 1521.

En 1522 est publiée sa traduction du Nouveau Testament. Engels signale la valeur du travail luthérien

Avec sa traduction de la Bible, Luther avait donné un outil puissant au mouvement plébéien. Dans la Bible, il avait opposé le christianisme simple des premiers siècles au christianisme

¹⁸ LACAN, Jacques, *Le Séminaire*, Livre VII, *op. cit.*, p. 111.

¹⁹ PFALLER, Robert, *Die Illusionen der Anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, cité par ŽIŽEK, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*, Massachusetts, MIT Press, 2003, p. 6.

²⁰ *Ibid.*, pp. 6-7.

féodal de l'époque ; face à la société féodale en décomposition, il avait décrit une société qui méconnaissait la hiérarchie féodale, complexe et artificieuse.²¹

Toutes les conditions étaient réunies pour une révolution triomphante. Pourtant, non seulement Luther n'appelle pas à l'action mais condamne le mouvement paysan qu'il avait, avec ses écrits, lui-même provoqué, s'alignant sur l'opposition. Dans *Eine treue Vermahnung, Martin Luther zu allen Christen, sich zu hütten vor Aufruhr und Empörung*, Luther signale: « ceux qui lisent et comprennent bien ma doctrine ne se révoltent pas, ils ne l'ont pas appris de moi ».²² En 1523, dans son *Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei*, Luther présente sa doctrine des deux royaumes. Le chrétien vit, en même temps, dans le « royaume spirituel » régi par Dieu et dans le « royaume mondain » régi par l'autorité terrestre. Le pouvoir temporel est légitime, il est institué par Dieu et le chrétien lui doit obéissance en tout, à l'exception des questions spirituelles. Face à la doctrine d'un seul royaume : le « royaume de Dieu sur la terre » et à l'idée que « le pouvoir doit être donné à l'homme du commun », défendues par Thomas Münzter, Luther propose un *Kompromiß*, un accord avec les pouvoirs terrestres. L'« exalté de Wittenberg » qui, sans concessions, n'avait eu de cesse de convoquer à toute sorte d'insurrection contre l'autorité, semblait maintenant claudiquer. Rappelons-nous ses propos furieux contre Léon X :

Par conséquent, lorsque le Pape ferait usage de son pouvoir pour s'opposer à l'organisation d'un concile libre afin d'empêcher l'amélioration de l'Eglise, nous ne devons pas le respecter, ni lui ni son pouvoir. [...] Il se fait appeler très saint et très spirituel, et pourtant il est plus mondain que le monde lui-même. Il porte la triple couronne tandis que les plus grands rois ne font usage que d'une. [...] Une telle somptuosité est scandaleuse. [...] Avec raison nous pendons les voleurs et nous décapitons les bandits. Alors, pourquoi laissons-nous impunie l'avarice romaine qui est le pire des voleurs et des bandits qui soient apparus ou qui pourraient apparaître sur la terre, et tout ceci en vertu du saint nom du Christ et de saint Pierre ? Qui, enfin, peut le supporter et se taire ? Presque toutes les possessions du Pape sont le fruit du vol et de la rapine.²³

Ou contre ses cardinaux :

²¹ ENGELS, Friedrich, *Der deutsche Bauernkrieg* dans MARX, Karl u. ENGELS, Friedrich, *Werke. Band VII*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, pp. 350-351.

²² WA 8, p. 681.

²³ WA 6, pp. 414-415 et 427.

S'il n'y avait pas de cardinaux, l'Eglise ne s'enfoncerait point, car ils ne font rien pour le bienfait de la chrétienté. Ils ne s'occupent que d'argent et de litiges concernant les évêchés et les prélatures. N'importe quel bandit pourrait tout aussi bien en faire son affaire.²⁴

Celui qui avait osé diriger toute sa fureur contre le Pape lui-même semblait maintenant la contenir en adoptant une attitude conciliante.

En 1524, et en dépit des déclarations de Luther, la révolution éclate dans la Forêt Noire et se répand à la Saxe, à la Thuringe et dans les régions alpines. En mars 1525, avec le soutien de Müntzer, le paysannat prend le pouvoir dans la ville de Mühlhausen. La même année, la fureur de Luther réapparaît dans toute sa splendeur. Sa plume aiguë et son style d'imprécateur trouvent un nouvel adversaire. Dans *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten den Bauern*, le Réformateur exhorte tous ceux qui le pourront à : « poignarder, trancher, étrangler » ces « sbires du démon », et il continue : « si tu meurs dans une telle action, bienheureux sois-tu car tu n'atteindras jamais une mort plus parfaite ».²⁵ Comment faut-il comprendre ce changement de direction de la fureur luthérienne ? Il est clair que Luther est conscient des dangers de la fureur collective, de la fureur des masses. Tel est le sens de ses paroles *An die ganze Geistlichkeit zu Augsburg versammelt auf dem Reichstag* (1530) :

Vous savez aussi que nous sommes restés fidèles et fermes contre tous les esprits fanatiques. [...] Pour cela ils nous haïssent davantage que vous-mêmes [les membres du clergé catholique] et nous blâment de nous être soumis et de nous être rétractés.²⁶

Pourtant, avec ces déclarations, il peut sembler que la fureur luthérienne se retourne avec ressentiment contre elle-même, qu'elle se trahit. Comment interpréter cette trahison ?

Conclusion. Le Thème du traître et du héros

Certains auteurs interprètent cette attitude luthérienne comme un revirement conservateur qui finit par discréditer les idées révolutionnaires de ses premiers écrits, tel est le cas de Franz Mehring.²⁷ D'autres, comme Johannes Wallman, comprennent que l'alliance de Luther avec les princes répond à une nécessité historique. Les conditions n'étaient pas remplies pour une

²⁴ *Ibid*, p. 417.

²⁵ WA 18, p. 361.

²⁶ WA 30 II, p. 276.

²⁷ Cf. MEHRING, Franz, *Zur deutschen Geschichte* dans MEHRING, Franz, *Gesammelte Schriften. Band V*, Berlin, Dietz Verlag, 1965.

révolution de la paysannerie en Allemagne, sans une révolution bourgeoise préalable. La Réforme aurait été annihilée par les pouvoirs politiques si Luther avait rejoint Münzter.²⁸ Selon les termes d'Engels :

Luther, en tant que représentant déclaré de la réforme bourgeoise, avait de sérieuses raisons de prêcher le progrès légal. La plupart des villes avaient accepté la Réforme ; celle-ci se diffusait aussi parmi la petite noblesse, une partie des princes l'avait acceptée, les autres restaient indécis. Le succès était pratiquement garanti, tout du moins dans une grande partie de l'Allemagne. Si le développement pacifique continuait, les régions restantes ne pourraient à la longue résister à la poussée de l'opposition modérée. Mais toute agitation violente aurait fait éclater le conflit entre le parti modéré et les extrémistes plébéiens et paysans ; les princes, la noblesse et de nombreuses villes se seraient écartés du mouvement et le parti bourgeois aurait été remplacé par les paysans ou les plébéiens, ou bien la réaction catholique aurait écrasé tous les partis du mouvement.²⁹

En consonance avec ces lectures qui voient en Luther un analyste pointu de l'opportunité historique, je proposerai une interprétation permettant d'extraire les conséquences les plus radicales de l'exégèse luthérienne de Paul.

Jorge Luis Borges, dans « *El tema del traidor y del héroe* », affirme qu'il existe une imbrication nécessaire entre la figure du héros et celle du traître. Tout héros a besoin d'un traître. D'après Lacan, le héros est « celui qui peut impunément être trahi ».³⁰ Dans le récit de Borges, c'est le traître lui-même qui devient un héros. Dans une autre nouvelle, « *Las tres versiones de Judas* », Borges reprend cette question. L'une des conclusions les plus osées de Nils Runeberg, le théologien qui déchiffre l'énigme de Judas, est que le traître du Christ est conscient de la nécessité de sa trahison dans l'économie du plan du salut divin, sa trahison en constitue le sacrifice majeur.

L'ascète, pour la plus grande gloire de Dieu, avilit et mortifie la chair ; Judas en fit de même avec l'esprit. Il renonça à l'honneur, au bien, à la paix, au Royaume des Cieux.³¹

²⁸ Cf. WALLMANN, Johannes, *Kirchengeschichte Deutschlands. Band II*, Frankfurt am Main-Berlin-Wien, Ullstein Verlag, 1973. Allant dans ce sens, Alfredo Bauer soutient : « Il ne fait pas de doute que les sympathies de ceux qui croient à l'émancipation humaine intégrale et au renouveau démocratique de la société au moment présent, iront entièrement du côté de Münzter. Mais ceci ne signifie point qu'il faille « condamner » Luther. Bien au contraire, nous devons assigner une très haute valeur à la « clairvoyance » de Luther en relation avec la possibilité historique réelle du moment ». BAUER, Alfredo, *Martín Lutero. El hombre, la nación y la humanidad*, Buenos Aires, Ateneo Argentino Alejandro von Humboldt, 1983, p. 74.

²⁹ ENGELS, Friedrich, *Der deutsche Bauernkrieg*, op. cit., p. 349.

³⁰ LACAN, Jacques, op. cit., p. 370.

³¹ BORGES, Jorge Luis, « Las tres versiones de Judas » en BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Buenos Aires, Ediciones Emecé, 2005, p. 239. La conclusion finale de Runeberg est que, si on déploie la logique en jeu dans le premier argument, on s'aperçoit que Judas, en tant qu'auteur de l'acte d'amour le plus grand, est le propre Dieu incarné.

Borges expose l'héroïsme de la trahison par amour. Luther est aussi un héros-traître. Son héroïsme se manifeste dans sa capacité à maintenir sa fureur jusqu'à la fin. Sa passion est pure et soutenue.³² Luther ne cède pas sur son désir, il ne connaît pas la crainte (il s'expose à une double condamnation à mort à Augsbourg et à Worms) et, ce qui est encore plus important, il ne connaît pas la pitié.³³ Son héroïsme se manifeste aussi dans sa trahison flagrante. Luther, sans aucune pitié, trahit son mouvement et se trahit lui-même à la poursuite de sa cause. La viabilité de la Réforme exigeait cette trahison par amour. La dialectique de la loi et le péché – que Luther découvre chez Paul – peut être dépassée. La clé pour ce dépassement se trouve aussi dans le texte paulinien : ce « noyau pervers du christianisme » – selon l'expression de Žižek – est à désarticuler au moyen du « nouveau commandement », le commandement de l'amour. L'expérience de l'abandon et celle de la mort de Dieu accompagnent ce commandement.³⁴ En termes lacaniens, la fonction de la loi est de dévoiler que la transgression est nécessaire pour atteindre la jouissance. La loi n'est pas la Chose, mais je n'ai connaissance de la Chose que par la loi. Je n'aurais pas eu l'idée de désirer la Chose si la loi ne l'avait pas interdite. Or, un rapport avec la Chose est-il possible au-delà de la loi ?³⁵ Cette question révèle toute sa pertinence dans notre temps, un temps où tout interdit a perdu son pouvoir et où le seul impératif qui se soutient est celui qui commande de transgresser, d'aller toujours au-delà ; un temps qui découvre que « rien ne force personne à jouir sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – Jouis! ». ³⁶ Žižek pose la même question : « comment passer (si toutefois cela est possible) de cette hyperbole du surmoi de la Loi à l'amour proprement dit ? ». ³⁷ Le chemin vers une réponse possible passe par une interprétation correcte du commandement de l'amour, au sujet duquel on peut affirmer que, bien que non explicité en ces termes par Luther, il s'y exécute de manière performative. L'amour est ce qui, à l'intérieur de la loi, suspend sa composante obscène. Paul somme les chrétiens de vivre sous la modalité du *hos mé*, du « comme non » :

Je vous le dis, mes frères, le temps s'est contracté ; ce qui reste est que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas, et ceux qui pleurent « comme non » pleurant et ceux qui se réjouissent « comme non » se réjouissant et ceux qui achètent « comme non »

³² Cf. LACAN, Jacques, *op. cit.*, p. 369.

³³ Cf. *ibid*, p. 372.

³⁴ Cf. *ibid*, p. 209.

³⁵ Cf. *ibid*, p. 101.

³⁶ LACAN, Jacques, *Le séminaire*, Livre XX, *Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 11.

³⁷ ŽIŽEK, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf...*, *op. cit.*, p. 107.

possédant, et ceux qui usent du monde comme n'en abusant pas. L'apparence de ce monde-ci passe de fait.³⁸

Ce « comme non » qui – comme l'a bien souligné Heidegger³⁹ – ne doit en aucun cas être traduit ou compris dans les termes fictionnels d'un « comme si » (*als ob*), n'implique point un manque d'engagement par rapport aux affaires mondaines, ni une légitimation des rapports sociaux existants, mais une mise à distance de tout ce qui est étranger à cette fureur propre qui nous singularise.⁴⁰ L'amour est la mise à distance qui permet une perspective nouvelle. C'est pourquoi Luther, comme le Judas borgien, comprend la nécessité de sa trahison et est capable d'assumer les conséquences de sa poursuite vers ce qui l'excède. C'est justement au nom de cet excès qu'il devient possible d'accéder à quelque chose comme un soi-même au sens propre. Mais comment comprendre cette possibilité ? Un soi-même propre est un soi-même conscient de l'impossibilité même de la propriété, un soi-même qui ne coïncide jamais avec lui-même, mais qui se retrouve toujours excédé par une fureur qui le traverse et qui le met en mouvement, par une étrangeté qui le décentre et face à laquelle il ne peut rester neutre. La fureur exige un engagement ; ou bien nous le nions ou bien nous nous en approprions. Celle-ci est la leçon de Luther pour notre temps. Sa trahison n'est pas une trahison envers les mouvements populaires, mais une trahison des idées qui pétrifient toute révolution possible, entendue dans un sens radical. Luther découvre en lui-même un autre qui ne provient pas de l'extérieur, mais qui implique la désarticulation de l'opposition même entre intérieur et extérieur. Il est nécessaire de récupérer cette fureur, le *hier ich stehe*, de nous affronter à cette croyance qui n'admet aucune médiation et de l'assumer dans toute sa dimension existentielle.

Traduction de Inés Forn

³⁸ 1 Cor 7, 29-31.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin, *Einleitung in der Phänomenologie der Religion in Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. 1919-1944. Band 60. Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 120.

⁴⁰ Dans les termes de Žižek, le passage renvoie à la distance que doit adopter « un lutteur pleinement engagé qui ignore les distinctions étrangères à la lutte ». Cf. ŽIŽEK, Slavoj, *The Puppet and the Dwarf...*, *op. cit.*, p. 112.