

Les médias dans l'espace public chez Jürgen Habermas et le rite dans la communauté croyante chez Jürgen Moltmann

Odile RIONDET¹

Université de Bourgogne
Cimeos / 3S

Nous présentons ici deux auteurs allemands dont les publications les plus connues sont des années 1980. Jürgen Habermas est un philosophe de l'École de Francfort, d'une lignée marxiste. Jürgen Moltmann un théologien protestant. Malgré d'évidentes et notables différences dans leur pensée, ils présentent un point commun intéressant : pour l'un comme pour l'autre, une expression (médiatique, rituelle) est l'un des aspects d'une anthropologie complète, c'est-à-dire de leur représentation raisonnée de l'humain. Et l'espace public comme le rite doivent être pris au sérieux comme espaces où se jouent nos choix fondamentaux de vie. Leur comparaison met en évidence, sur le plan de la communication, l'importance des phénomènes de la réception, la manière dont elle est à la fois communication avec soi-même, interrelation dans un groupe d'appartenance et construction d'action commune dans une visée historique.

MOTS-CLEFS : HABERMAS, MOLTMANN, RITE, ESPACE PUBLIC, ANALYSE DE LA RÉCEPTION.

Medias in public space according to Jürgen Habermas and rite in faith community according to Jürgen Moltmann

Two German authors, who wrote their main books in the 80th, are introduced here. Jürgen Habermas is a philosopher of the School of Francfort (Marxist) and Jürgen Moltmann a Protestant theologian. Their thoughts have obviously great differences, but they have something in common : they both consider an expression (ritual or conducted through a media) as an aspect in a complete anthropology, that is a view of humanity. And a "public sphere", as a ritual, have to be taken seriously, because they are the spheres of our main choices in life. The comparison throws light on the phenomenon of reception, how it could be in the same time self-communication, belonging to a group, preparation of a collective action in a view of History.

KEYWORDS : HABERMAS, MOLTMANN, PUBLIC SPHERE, RITE, RECEPTION THEORY.

¹ *Odile Riondet est maître de conférences habilitée à diriger des recherches en sciences de l'information et de la communication, chercheuse au laboratoire Cimeos, équipe « Sensoriel sensible et symbolique » (3S), de l'Université de Bourgogne. odile.riondet@wanadoo.fr*

Dans son ouvrage *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie* (2008), Jürgen Habermas affirmait que les laïques ne peuvent « se borner à comprendre la liberté religieuse comme une mesure de protection culturelle en faveur d'espèces en voie de disparition » (Habermas, 2008 : 199). La religion recèlerait encore « des contenus cognitifs non taris », que la démocratie aurait intérêt à se réapproprier. Certains pourraient entendre cette affirmation comme un revirement du philosophe de l'École de Francfort, connu pour ses références marxistes. Elle est plutôt caractéristique d'une pensée qui a accompagné ces quarante dernières années les évolutions d'un grand pays de l'Occident européen, s'adressant à des populations qui avaient encore reçu une éducation religieuse, en avaient la culture, même en l'absence de foi ou de pratique.

Nous proposons de confronter la pensée du philosophe Habermas (né en 1929) à celle d'un de ses contemporains, allemand, protestant, caractéristique de la pensée chrétienne des années 1970, le théologien Jürgen Moltmann (né en 1926). Pourquoi choisir de comparer ces auteurs ? Parce que tous deux décrivent les formes expressives (médiatiques pour l'un, liturgique pour l'autre) comme des lieux fondamentaux de la relation et de la construction sociale : dans quelle mesure la définition de la communauté dans le christianisme est-elle proche de celle de l'univers médiatique défini comme espace public ? Quels sont les emprunts et les échanges entre une tradition portée par Habermas (qui se veut dans la lignée des Lumières) et celle représentée par Moltmann (le christianisme protestant, traditionnellement proche de la gauche) ? Cette confrontation, fondée sur une analyse de contenu par une lecture intégrale compréhensive du *corpus* de textes cités en référence, souhaite éclairer le thème traditionnel de la réception en communication.

Regards sur la communication humaine

Pour Jürgen Habermas, la communication est un fait humain fondamental, qui ne cesse de chercher son expression juste dans un univers où règnent le pouvoir, l'administration et l'économie. Comment vivre et faire vivre une communication droite, passant par la connaissance de soi et de l'autre, articulée dans le langage, pour permettre des débats en vérité sur ce qui nous importe dans tous les espaces d'expression disponibles, de la simple rencontre individuelle à l'univers médiatique ? Jürgen Moltmann, quant à lui, s'est d'abord fait connaître par sa « théologie de l'espérance », où l'homme est décrit tendu vers l'avenir, contestataire du présent au nom de son attente. Cette attitude, venue de la foi dans « le Dieu crucifié », selon le titre d'un autre de ses ouvrages, a des implications sociales et politiques. Elle trouve son expression dans une participation active à l'histoire du monde et à la vie de l'Église comme communauté s'exprimant dans les rites et les sacrements (« l'Église dans la force de l'Esprit »). Il s'agit donc de deux penseurs proposant d'abord une définition de l'individu, de l'insertion

dans une communauté, de la socialisation. La forme expressive de la communauté est ordonnée dans les deux cas à ce que la communauté veut exprimer, dire de son avenir, de ses orientations, à sa volonté de problématiser ses interrogations. Nous partirons donc de la comparaison de leurs deux anthropologies, qui donnent du sens au média pour l'un, au rite pour l'autre.

L'individu dans le monde moderne

Les deux auteurs posent un regard critique sur la modernité. Pour Habermas, le monde moderne se veut rationnel et « cognitif - instrumental », ce qui présente à la fois un intérêt et un risque. La rationalité permet, certes, de sortir d'un univers dominé par la tradition pour accéder à un univers critique, mais la technique, l'argent et le pouvoir administratif ont tendance à dominer l'univers politique. Et pour Moltmann, « L'orientation unilatéralement économique des valeurs et les espérances de libération que les générations précédentes ont investi, souvent avec une sorte de *pathos* messianique, dans le travail, la machine, le profit et le progrès déséquilibrent aujourd'hui le système homme - nature : il était orienté vers la vie, le voici orienté vers la mort. » (Moltmann, 1974 : 373). Face à une société dominée par l'argent et la technique, tous deux reconnaissent l'impossibilité de recourir à des appuis traditionnels, car ils se sont effondrés. Pour Habermas, nous ne pouvons plus nous reposer sur le sentiment qu'il existe une norme de vie « naturelle ». Le socialisme, qui se voulait « l'intuition normative d'une vie collective sans violence, permettant la réalisation individuelle et l'autonomie, non pas aux dépens de la solidarité et de la justice, mais en harmonie avec elles » (Habermas, 1990 : 149), est devenu une morale. Pour Moltmann, nous sommes gagnés par le sentiment d'absurdité de la vie ou de l'équivalence absolue de tout et guettés par l'*apathie*, qui est le début de la mort. Ces constats les amènent à deux propositions : l'importance du politique et la nécessité de développer une pensée de l'action. Le *politique* doit ici être pris au sens le plus noble, comme capacité de décision orientée vers un bien collectif. Un bien collectif, qui chez Moltmann, se traduit nécessairement en termes de justice : « Dans ce monde du fétichisme de la marchandise et de la manipulation de toute chose, rien n'humanise l'homme autant que l'amour, l'intérêt conscient à la vie des autres et en particulier à la vie des opprimés. » (Moltmann, 1974 : 77). Il faut donc en passer par une philosophie de l'action pour l'un, une théologie pratique pour l'autre. Et tous deux identifient comme essentiels les faits de communication, car il s'agit de construire une action commune sur des convictions partagées, l'un insistant sur « le caractère relationnel de la théologie chrétienne » (Moltmann, 1974 : 18) et l'autre sur la possibilité d'un « agir communicationnel » (Habermas, 1987).

La naissance à soi

À cet instant, les positions se séparent. Pour Habermas, la modernité est la remise en question de toutes les conventions, en premier lieu les conventions religieuses. L'individu moderne est celui qui apprend à s'éloigner d'un univers initial baigné de religion pour fonder rationnellement ses principes d'action. L'éthique est un mouvement de distance critique avec l'implicite traditionnel de nos vies et la reconstruction fondée en raison de principes universels. Se référant à Jean Piaget, il constate qu'il s'agit là d'un processus de maturité. Chez les enfants, la relation à l'autre passe par une mystique de l'autorité, qui oblige au respect pointilleux de la lettre d'une règle. Or, les éthiques traditionnelles ont pour objet de « soustraire à toute critique un noyau de convictions fondamentales, élevées au rang de dogme » (Habermas, 1986 : 109). Les religions tiennent donc leurs adeptes en enfance.

L'enjeu d'une sortie de la religion est ainsi l'enjeu démocratique d'une société adulte. Construire en soi la capacité de débat, sans se laisser arrêter par une autorité à laquelle on obéit comme un enfant, revient à construire pour la vie une attitude ouverte. Car on peut identifier deux attitudes de base : « la situation fermée – caractérisée par le manque de conscience d'alternatives, le caractère sacré des croyances, et la peur de les voir menacées –, et la situation ouverte – caractérisée par la conscience d'alternatives, une sacralité atténuée des croyances, et une moindre peur devant les menaces pesant sur elles » (*Idem* : 82). Ces deux attitudes engendrent deux sortes de morales : la morale de l'autorité ou celle du respect mutuel.

Il est bien évident que la position de Moltmann sera ici totalement différente. Il ne nie pas qu'il existe une religion conventionnelle et il le regrette en utilisant les mêmes catégories de pensée que Jürgen Habermas : le registre psychologique de la maturité et le registre politique du lien entre religion et monde « bourgeois ». Il y a un « syncrétisme du christianisme bourgeois » (Moltmann, 1974 : 47), qui ne fait qu'accomplir des intérêts sociaux. Il y a toujours eu deux images de Dieu, « Le Dieu des pauvres, des paysans et des esclaves a toujours été le Christ souffrant, pauvre, sans défense, tandis que le Dieu des riches et des gouvernants était le plus souvent le *Pantocrator*, le Christ régnant dans les cieux. » (*Idem* : 58). L'Église a fait un mauvais usage de la théologie de la croix, l'utilisant pour renforcer les inégalités, justifier les pouvoirs et faire patienter les pauvres dans l'attente de l'autre monde. Or, le fait de configurer Dieu sur le modèle de l'empereur romain pose problème pour l'accès à une foi adulte, qui se démarque toujours de la religion de l'enfance. « Les représentations religieuses ne mûrissent qu'à mesure que mûrissent les hommes, et pour cette raison la maturation s'accomplit souvent par refoulement de cette foi de l'enfance. » (*Idem* : 337).

Ces constats ne discréditent pas la foi, mais obligent à un retour vers ses sources. Ils révèlent que « les représentations religieuses de nombreux chrétiens ne manifestent qu'un monothéisme faiblement christianisé » (*Idem* : 272). Jésus se situait en dehors du pouvoir, des obligations de la loi, des questions de droit, des statuts officiels. « Jésus était folie pour les sages, scandale pour les hommes pieux et trouble-fête pour les puissants. Pour cette raison il a été crucifié. Quiconque s'identifie à lui [...] devient étranger à la sagesse, à la piété et à la puissance politique de la société » (*Idem* : 33). Il en découle de préférence le dialogue avec « les mouvements socialistes, démocratiques, humanitaires et antiracistes » (*Idem* : 356). Le dessaisissement, puis la redécouverte de soi, n'est jamais qu'une sorte de commentaire de la parole de Jésus « Qui veut garder sa vie la perdra, mais qui donne sa vie la trouvera ». Ou, exprimé dans les termes de l'anthropologie contemporaine, « ce n'est qu'en se dessaisissant de lui-même pour s'ouvrir à ce qui est étranger, inconnu et autre, que l'homme peut devenir lui-même » (*Idem* : 23). Et nous retrouvons ici le terme « ouverture » qui, selon Moltmann aussi, devrait caractériser la relation.

La relation au langage

La relation entre humains est une relation de parole. Les deux auteurs ont cette même proposition, mais Habermas en fait une thématique largement développée, appuyée sur la pragmatique linguistique.

La philosophie raisonne majoritairement le langage comme mise en forme de la conscience. Or, la pragmatique linguistique est une entrée plus intéressante, puisqu'elle considère le langage dans sa puissance d'agir. Le langage permet de poser de véritables actions (déclarer une séance ouverte) ou d'instaurer un cadre de représentations (poser des exigences, énoncer des propositions...). « *Dire quelque chose* à quelqu'un et *comprendre ce qui est dit* repose sur des présuppositions plus complexes et plus exigeantes que le simple *dire (ou penser) ce qui est effectif*. » (Habermas, 1986 : 46). C'est à travers les échanges conversationnels quotidiens que s'effectue le détachement « des modèles concrets de comportement normatif, venus de la tradition » (Habermas, 1987 : 197). Le langage y assume des fonctions « d'intercompréhension, de coordination de l'action et de socialisation des individus », ce qui coïncide avec « une liquidation communicationnelle du consensus religieux de base » (*Idem* : 317).

Chez Moltmann, les débats face à face, les dialogues sur les croyances permettent la prise de distance nécessaire avec la foi de l'enfance. L'idéal serait même une Église composée uniquement d'adultes volontaires, capables de construire et rationaliser les raisons de leur engagement et d'explicitier leur foi. C'est pourquoi « le chemin à suivre vers une nouvelle pratique baptismale plus convaincante sera celui qui va du baptême des enfants au baptême des adultes. » (Moltmann, 1980 : 314).

Mais les individus sont inégaux devant le langage. Y a-t-il donc deux sortes de croyants, comme deux sortes de citoyens : ceux qui savent le mieux s'exprimer, ceux qui ont des compétences de rationalisation, et les autres, ceux qui n'aboutissent pas à l'expression de leurs normes de vie ? Moltmann rappelle que la circulation de la parole religieuse passe par toute une série de « genres » qui prévoient la diversité des populations auxquelles elle s'adresse : la prédication, l'enseignement, l'entretien en groupe, l'entretien individuel, le récit, la consolation, l'encouragement, la communication publique. Habermas envisage pour sa part le cas où l'un des participants à une discussion « thématise ce que les participants ne font que présupposer » (Habermas : 1987 : 146). Et tous deux se retrouvent également sur un point : le langage n'est pas seulement un lieu de rationalisation pure, mais aussi expression d'une expérience, d'un vécu relationnel. Le « meilleur argument » qui peut être trouvé n'a de force que s'il manifeste la cohérence d'une pensée attestée par l'adéquation entre une affirmation et un style de vie. « On croira que quelqu'un pense ce qu'il dit en fonction de la cohérence de sa manière d'agir et non en fonction des raisons énoncées » (Habermas, 1986 : 80). Pour Moltmann, évidemment, le sommet de la relation entre parole et vie est particulièrement lisible dans le personnage de Jésus : d'autres sont morts incompris, mais ce qui est unique en Jésus est le lien entre sa prédication, sa personne et sa mort.

La construction de la relation

Être avec d'autres n'implique pas automatiquement une profondeur de la relation. Habermas ne parlera d'*agir communicationnel* que dans un cas précis : lorsque nous nous interrogeons mutuellement sur nos normes de vie, nos expériences, nos convictions, cherchons ensemble les raisons de faire ou ne pas faire les choses, négocions entre nous jusqu'à obtention d'une certitude intime et partagée. « Je parle d'actions communicationnelles lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. » (Habermas, 1987 : 295).

Parvenir à ce niveau relationnel implique une attitude particulière, un abandon de toute volonté de pouvoir sur l'autre, des interlocuteurs qui « acceptent, par principe, un statut identique à celui de personnes dont ils veulent comprendre les énoncés. [...] Dans le cadre d'un processus d'intercompréhension – virtuel ou actuel – il n'y a rien qui permette de décider *a priori* qui doit apprendre de qui » (Habermas, 1986 : 47). Cette concentration attentive construit une réalité intersubjective, devient le lieu d'élaboration des consensus. Pour Moltmann, cela coïnciderait avec ce que l'Église appelle le principe de communion : ce qui tient les individus ensemble leur est à la fois extérieur (un univers pré-existant, un repas commun régulier) et intérieur (leur appropriation et leur interprétation de cet univers). Ce qui est premier à l'intérieur d'une communauté est le service et non le pouvoir. Et, de son point de vue protestant, toute hiérarchie est abusive.

Expression médiatique et expression rituelle

Une même exigence pèse sur le média pour Habermas et sur le rite pour Moltmann : ce qui se joue dans l'un comme dans l'autre est le dialogue toujours renouvelé avec un « style de vie » qui coïncide avec le moi profond.

Espace médiatique et espace rituel

Il peut paraître étonnant de poser la question des médias à ce niveau, mais il faut se souvenir que Habermas est un grand lecteur de Kant, lequel raisonnait la question de la publication écrite – le média de son époque – comme l'espace du débat d'idées, de la confrontation argumentative caractéristique d'une République de citoyens éduqués. Pour Habermas, de la même manière, l'espace médiatique a pour vocation essentielle la mise en scène des débats qui agitent les sociétés, déterminent les choix de vie, leurs valeurs partagées. Les « espaces publics » sont les lieux de construction des convictions, des volontés d'actions locales ou nationales, et même internationales, car notre monde est aussi celui de la confrontation des pluralités symboliques, culturelles, politiques, économiques. Tout citoyen est pris dans des contextes qui l'obligent à s'interroger sur cette pluralité, à donner une réponse personnelle à la mise en cause identitaire qu'elle lui adresse. Ce qui rend d'autant plus importante l'existence des « espaces publics », dont ceux instaurés par les médias, lieux dans lesquels ces confrontations se jouent, trouvent parfois leur dénouement par la réflexion de ceux qui y participent, qu'il s'agisse d'émissions d'actualités ou de toutes sortes de débats.

Cette position n'est pas simplement fonctionnaliste : la communication n'est pas la laïcisation de la fonction religieuse antérieure d'intégration sociale qui était activée par le rite. Certes, les rites religieux peuvent être remplacés par des rites laïcs, leur travail de structuration du temps par l'usage régulier des médias. Mais la position de Jürgen Habermas est plus complexe. Il identifie aussi dans la religion une partie intersubjective créée par le langage, une « interprétation religieuse du monde » qui sert de « nœud » pour raccorder l'identité collective à des institutions. Ainsi « alors que les actions rituelles sont d'un niveau pré-linguistique, les images religieuses du monde sont rattachées à l'agir communicationnel » (Habermas, 1987 : 66). Le rite est complété par la « mise en langage » d'un consensus implicite auquel il se réfère.

C'est par cette insistance sur les relations intersubjectives entre les individus, que la représentation du rite chez Moltmann ressemble à celle du média chez Habermas. Certes, les rites organisent l'année (les grandes fêtes), les semaines (l'eucharistie), les jours (les heures monastiques), instaurent une continuité historique. Cette fonction intégrative, toute religion ou toute idéologie peut la remplir. Mais on ne peut en rester à cette description : le repas eucharistique n'est pas une

réunion d'amis, ni seulement le rappel des gestes d'un fondateur, ni même une manière de refonder chaque fois une communauté, il est une expérience d'interrogation personnelle de la vie. Il doit donc être compris aussi dans sa dimension essentielle de moteur de l'action, d'une espérance qui doit travailler l'histoire : le déroulement du rite doit permettre à la communauté d'« examiner critique-ment l'influence extérieure de ses cultes sur le cours de la vie des individus et sur l'histoire de la société » (Moltmann, 1980 : 341). La dimension mémorielle de l'eucharistie sert essentiellement à interpeller individuellement chacun des participants au rite sur son effort, sa responsabilité individuelle, et interpeller le groupe dans sa responsabilité collective de faire advenir des réalités humaines et historiques. Car les religions chrétiennes (ici c'est Habermas qui le note) « relie la confirmation religieuse à un agir éthique pour lequel un monde détaché et objectif ne cesse d'offrir de nouvelles situations et de nouvelles occasions » (Habermas, 1987 : 221). Autrement dit : elles ne se traduisent pas par une volonté de détachement du monde, mais par l'exigence pesant sur chacun de ses membres de laisser sa trace historique propre, en tant que croyant responsable personnellement d'un peu de la réalisation du « Royaume de Dieu » sur terre...

Une expression de quoi ?

Contrairement à une philosophie de la vie, aux techniques spirituelles pour accroître la sérénité individuelle dans le quotidien ou le bien-être, l'expérience religieuse du christianisme relève pour Moltmann d'une dramatisation de l'existence, d'une tension entre justice et injustice, entre désespoir et espérance, entre la vie et la mort. La vie chrétienne, dit-il, est « soufferte », intégrant directement ou indirectement des effondrements, des guerres, de la captivité, des expériences douloureuses ou pénibles. « Le culte exprimera aussi la plainte populaire des psaumes et le cri jailli de la profondeur de la vie blessée » (Moltmann, 1980 : 355). Quand il n'est qu'une rencontre conventionnelle, c'est par oubli de sa fonction première. Il oppose ainsi deux sortes de célébrations : les cérémonies rituelles, adaptées aux situations sociales ou la rencontre d'une communauté responsable. Et il est bien évident que sa préférence va à la deuxième sorte d'assemblée.

La raison pour laquelle le rite chrétien est de cet ordre, estime-t-il, est liée à la particularité de son message, qui est rappel de la mort et de la résurrection du Christ. Concrètement, cela signifie la construction d'une mentalité dans laquelle tout échec peut être lu comme une étape et non une fin, voire retourné. En ce sens, la résurrection est un événement qui a pour particularité « d'instituer une histoire » (Moltmann, 1970 : 194), car tout événement, même terrifiant, mortel au sens propre ou figuré, ne signifie jamais une fin de l'espérance, mais engage à voir simplement plus loin. C'est un balancement incessant entre le rappel des détresses humaines (la mort) et les forces de résistance, d'espérance, ou simple-

ment une exhortation à l'implantation de l'attention et de la joie en chaque instant de la vie (la résurrection, la preuve de l'anticipation du Royaume de Dieu sur terre), ce que signifie au sens propre, rappelle-t-il, le mot « célébration » (Moltmann, 1980 : 410).

On voit alors sous ce rapport ce qu'une interprétation équivalente de l'espace médiatique peut signifier lorsqu'elle est dans la lignée des Lumières. Les médias devraient être cet espace commun à tous, dans lequel chacun se situe à la fois en auditeur et en acteur. Le récit des drames humains (petits ou grands), la mise en scène des situations de vie, la rationalisation exprimée des choix sociaux ou politiques, l'ouverture sur l'étranger, tous ces éléments font faire à un public médiatique un travail équivalent à celui effectué dans le rite : un retour sur ses propres réactions, sur ses modes de vie, sur ses certitudes, une mise en jeu de ses choix (ou leur réactivation), une réflexion sur les misères humaines, les désastres naturels ou économiques, les espérances et les morts injustes.

Donner un sens

Le média peut – et même doit – avoir un rôle essentiel. Il peut être un lieu de réactivation du politique, trop souvent devenu technique administrative sans préoccupation du citoyen. Il est l'un des lieux de l'interrelation, de l'invention des manières de vivre ensemble. Donner du sens est une nécessité de la démocratie, sans quoi elle s'étirole ou devient simplement formelle.

Si le participant au rite peut ne plus voir sa fonction d'interpellation, il en est de même aussi pour l'auditeur ou le lecteur d'un espace médiatique. Leur dynamique peut être paralysée. Notre modernité veut tant respecter toutes les convictions sans distinctions qu'elle a du mal à trouver les critères de véridiction de son action, ce qui gêne notre orientation vers l'avenir. Ce qui menace l'espace politique et l'espace public médiatique est cette sorte de désengagement, d'indifférence et d'apathie, qui naît du sentiment de la relativité de toutes les convictions et d'une impuissance dans l'action, tant les jeux de pouvoir semblent dominer le monde. « Le message délivré selon lequel chaque formation discursive est prise dans le cycle toujours le même du pouvoir ne peut pas ne pas étouffer les derniers feux de l'utopie et de la confiance en soi de la culture occidentale. » (Habermas, 1990 : 109). Or, aucun humain ne peut vivre sans comprendre ce qui le menace ou l'écrase ou sans éprouver un mouvement de révolte devant le sort fait à autrui. Il y a ici un problème qui remonte aux Lumières elles-mêmes : « Les Lumières se sont avérées incapables d'une chose : soit de combler le besoin de consolation, soit de le faire tarir » (*Idem* : 83).

Faire confiance à l'inconnu

La responsabilité qui pèse sur le rituel eucharistique chez Moltmann et sur le média comme espace public chez Habermas relève de la même exigence : la mise en coïncidence toujours plus profonde entre un style de vie et son expression, entre une expérience humaine et sa rationalisation, entre ce que l'on dit et ce que l'on fait. Le moi profond n'est pas seulement rationalité. Il n'est pas non plus rationalité et irrationalité, mais rationalité logique et rationalité de l'expérience de la vie et des situations humaines, une rationalité de l'agir, qui n'exclut pas la logique, mais l'inscrit dans le cadre d'une sorte de savoir vital.

Le travail intérieur auquel provoquent le média comme le rite, quand ils sont pris au sérieux, est non pas abouti une fois pour toute, mais sans cesse repris. Cet inachèvement fondamental est présent aussi bien dans la pensée de l'un que de l'autre. Pour Habermas, bien entendu, il coïncide avec l'absence de fondation ultime de nos sociétés sécularisées, garantie d'un débat permanent. L'espace public est ce lieu d'ouverture à ce qui peut naître ou advenir alors que ce n'était nullement programmé ou prévu, car rien n'est donné d'avance et tout doit être construit sans qu'aucune affirmation *a priori* ne puisse s'imposer. On pourrait penser que cette proposition s'oppose à une vision dans laquelle le rite manifeste une vérité dogmatique. Il n'en est rien pour Moltmann, car si le rite eucharistique, selon lui, est un lieu où chacun se découvre une responsabilité humaine qu'il doit assumer, c'est en renonçant à s'imaginer maître d'un plan d'ensemble. Chacun étant pris dans ses pesanteurs personnelles et sociales, dans le temps si bref de sa vie, personne ne peut voir l'orientation finale de l'histoire à laquelle il participe. Ainsi, en posant l'existence d'un mystère auquel chacun peut coopérer avec ce qu'il comprend, mais qu'il ne maîtrise pas, la religion chrétienne affirme la valeur de la raison (car il faut rationaliser l'action et ses principes), tout en la relativisant (Moltmann, 1974 : 24). Habermas, héritier des Lumières, estime qu'ici le marxisme est un héritier direct de la religion : comme elle, il estime nécessaire de donner à la raison sa place, qui est nécessaire, mais doit s'ordonner à une visée éthique (Habermas, 1990 : 58).

La dynamisation perpétuelle de l'histoire comme non finie est attribuée pour l'un à des acteurs humains construisant leurs perspectives d'avenir, alors que pour l'autre, l'avenir est une énigme à lire dans les circonvolutions de l'histoire, en fonction du message évangélique interprété : la foi chez Moltmann rompt avec l'image d'un Dieu omnipotent pour lui substituer celle d'un Dieu passant par la souffrance et la mort avant de vivre la résurrection et qui attend des humains qu'ils réalisent son « Royaume » sur terre. Le point central n'est pas un corpus de vérités énoncées, mais un mystère à découvrir dans la rela-

tion juste et tolérante à autrui, éprouvée et vécue dans la durée. « Une vie et une religion deviennent relatives en ce qu'elles se comportent d'une manière relationnelle et entrent en relation vivante avec une autre vie et d'autres religions » (Moltmann, 1980 : 209).

Il n'est pas question, bien entendu, d'affirmer qu'il n'y a pas de différence entre le protestantisme et le marxisme, la foi et l'athéisme, l'agir communicationnel et une pensée marquée par la théologie de la libération. Nous comprenons plutôt les ressemblances entre les deux auteurs comme caractéristiques d'une époque. Tous deux sont des militants qui veulent fonder la cohérence de l'affirmation et de l'action et éprouver l'une par l'autre : la relation entre expression des convictions et action, marque de la cohérence d'une vie. Pour tous deux, la capacité à partager l'intersubjectivité est une manière essentielle de faire société. Tous deux affirment la relativité de nos possibilités de voir plus loin que nous-mêmes, notre attention à un possible inconnu que nous ne parvenons pas spontanément à imaginer ou à formuler. Tous deux affirment l'importance du débat, au nom précisément de cet inconnu que nous ne maîtrisons pas. Ces ressemblances nous interrogent sur nos représentations de la réception des médias : sont-elles un héritage, liées à des modes intellectuelles, inventives ?

Même si tous deux affirment la transformation de notre rapport aux traditions, et comprennent la modernité comme une exigence cognitive bienvenue, il reste que pour l'un, la tradition doit être contestée pour que l'individu parvienne à sa vérité alors que pour l'autre, le règne de la Loi comme *corpus* d'obligations a été aboli par la vérité relationnelle de l'amour évangélique. Et si l'un estime que tous les éléments cités sont un héritage du christianisme, l'autre estime qu'ils ont été construits contre lui. Mais, et c'est sans doute ce qui a permis de manière essentielle cette comparaison, tous deux ont, dans le dialogue entre politique et religion, sciences humaines et religion, une commune attitude : ils sont dans une perspective non pas d'affrontement, mais plutôt de rapport critique. Ce qui est après tout, si l'on en croit Tocqueville, ce qui réunit l'esprit démocratique et l'esprit scientifique. Pussions-nous donc multiplier les travaux dans cet esprit.

RÉFÉRENCES

Habermas, J. (1980). *Écrits politiques* (C. Bouchindhomme et R. Rochlitz trad.). Paris : Cerf.

Habermas, J. (1986). *Morale et communication* (C. Bouchindhomme trad.). Paris : Cerf.

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel* (J.-M. Ferry trad.). Paris : Fayard.

Habermas, J. (2008). *Entre naturalisme et religion, Les défis de la démocratie* (C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix trad.). Paris : Gallimard.

Moltmann, J. (1970). *Théologie de l'espérance* (F. et J.-P. Thévenaz trad.). Paris : Cerf.

Moltmann, J. (1974). *Le Dieu crucifié* (B. Fraigneau-Julien trad.). Paris : Cerf.

Moltmann, J. (1980). *L'Église dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie moderne* (R. Givord trad.). Paris : Cerf.

Moltmann, J. (1984). *Trinité et Royaume de Dieu* (M. Kleiber trad.). Paris : Cerf.

Moltmann, J. (1988). *Dieu dans la création* (M. Kleiber trad.). Paris : Cerf.